

# ETUDES FRANCISCAINES

TOME XXIV - N° 69

PREMIER TRIMESTRE 1974

---

L'ITINERAIRE DE L'ESPRIT EN DIEU

LES ETUDES DANS LA PROVINCE DES CAPUCINS  
DE PARIS AU XVII<sup>e</sup> ET AU XVIII<sup>e</sup> SIECLE

# études franciscaines

revue fondée en 1899 par des frères mineurs capucins de Paris  
publiée par un groupe de frères mineurs franciscains et capucins

Rédaction / 26, rue Boissonade, Paris 14 / tél. 633.94.40

Administration / Librairie Mariale et Franciscaine  
9, rue de Vauquois, 41000 Blois / c.c.p. La Source 726.38

**Belgique** / Les Editions Franciscaines, 14, rue du Prince, Verviers

## Abonnements

	France	Etranger
Revue trimestrielle :	35 F.	45 F.
de soutien, à partir de :	50 F.	

Les manuscrits ne sont pas retournés.

La revue se réserve le droit de publier ou non, en tout ou en partie, les lettres à l'éditeur, selon l'intérêt qu'elles offrent et l'espace dont elle dispose.

# études franciscaines

TOME XXIV - N° 69      Revue trimestrielle      1<sup>er</sup> trimestre 1974

---

## SOMMAIRE

LIMINAIRE		3
ENCART		12
L'ITINERAIRE DE L'ESPRIT EN DIEU : <b>Traité de la spéculation de Dieu par son image empreinte dans les puissances naturelles</b> (suite et fin)		
LA PUISSANCE ELECTIVE	<b>Louis Prunières</b>	13
I. — Préliminaires : volonté naturelle, volonté délibérative		14
II. — Le libre arbitre		35
III. — Le libre arbitre comparé		47
IV. — L'amour de la Justice		58
LES ETUDES DANS LA PROVINCE DES CAPUCINS DE PARIS AU XVII <sup>e</sup> ET AU XVIII <sup>e</sup> SIECLE	<b>Jean Mauzaize</b>	81
COMPTE RENDU		99



# LIMINAIRE

L'auto-motion et l'auto-réflexion sont les actes essentiels de la liberté de l'homme. Elles supposent donc que l'ordre de l'esprit possède son être, son évidence et son agir propres, en raison de quoi il échappe radicalement à l'ordre des corps pour se définir selon des lois qui convergent dans l'acte responsable. « La conjonction de l'auto-réflexion et de l'auto-motion », ainsi pourrait s'intituler ce moment de *l'Itinéraire de l'esprit en Dieu* :

« La domination de la puissance sur son acte se vérifie de la manière suivante : même si la puissance est en acte, elle peut faire cesser son acte, à son commandement et selon son propre mouvement. Pour qu'une puissance possède cette domination sur son acte, il est nécessaire qu'elle puisse se mouvoir d'elle-même et qu'elle puisse réfléchir sur son acte. Si elle ne pouvait réfléchir sur son acte, jamais elle ne pourrait le réfréner ; si elle ne pouvait se mouvoir d'elle-même, elle ne pourrait passer à l'acte quand elle le voudrait. Or réfléchir sur soi relève de la vertu cognitive, sublimée de toute matière, qui est la raison même. Se mouvoir relève de la vertu appétitive, consécutive à la raison.

« Pour que l'âme possède cette domination, elle doit posséder la raison et la volonté. Si l'âme avait seulement la raison, sans la volonté comme instrument de mouvement, elle pourrait réfléchir sur son acte, mais elle ne pourrait se mettre en branle ou commander. Si l'âme possédait l'appétit, sans la raison, elle pourrait se mouvoir et passer à l'acte, mais il lui serait impossible de réfléchir sur son acte et de le réfréner, et ainsi elle n'en posséderait pas la domination.

« Il est donc patent que le libre arbitre embrasse la raison et la volonté. Puisque le libre arbitre est un certain pouvoir et une certaine domination résultant de la conjonction de la raison et de la volonté, il est clair qu'il porte bien son nom. On le définit également très bien comme faculté de la raison et de la volonté. La faculté ne signifie pas seulement la puissance, mais plutôt une facilité de la puissance, qui ne la rend pas seulement puissante, mais très puissante pour passer à l'acte. Et c'est pourquoi la faculté indique un pouvoir ou une domi-

nation qui est attribuée simultanément à la raison et à la volonté, car ce pouvoir ne revient pas à l'une sans la concomitance de l'autre ».

Cette analyse de Bonaventure nous installe au cœur du personnalisme et de la philosophie de l'esprit. Par là même, nous sommes en pleine philosophie chrétienne, puisque c'est le christianisme — et lui seul — qui a introduit la problématique de la liberté au cœur de l'anthropologie. C'est par une réflexion incessamment reprise et précisée, que la pensée chrétienne, et spécialement saint Augustin et sa lignée, a provoqué une transmutation complète de la problématique intellectualiste des Grecs et du néo-platonisme. Situer le mode d'être du libre arbitre par rapport à Dieu et par rapport à l'homme, telle est la question fondamentale dont dépendra notre conception des rapports entre la liberté et la grâce.

Rien d'étonnant donc à ce que Bonaventure, le docteur de la tradition patristique, fasse culminer son *Traité de la spéculation de Dieu par son image empreinte dans les puissances naturelles* non pas dans l'illumination intellectuelle, mais dans l'illumination morale, c'est-à-dire dans la relation et la corrélation entre deux libertés et deux amours, entre la liberté créatrice de Dieu et LA PUISSANCE ELECTIVE de l'homme.

Comme tout être et comme tout acte créé, la liberté ne se comprend que dans sa référence à Dieu et ne livre sa profondeur de signification que dans l'analogie d'imitation, comme expression positive de la souveraine liberté. Si, comme l'a magnifiquement remis en lumière un Blondel, l'agir humain est impitoyablement rivé à la recherche du bonheur absolu et donc irrésistiblement happé par la nécessité de l'être divin, son mode d'expression et de réalisation le situe néanmoins aux antipodes de la fatalité antique. La doctrine de la création ex nihilo balaie tout manichéisme explicite ou larvaire et nous révèle un Dieu dont la nécessité se confond avec la plus pure liberté : « La liberté est liée à l'auto-suffisance, elle-même exigée par l'indépendance totale : la véritable liberté est celle de l'être nécessaire et immuable. L'Être divin a tout le nécessaire pour être et pour agir, pour connaître et pour vouloir. L'Unum necessarium de l'Évangile surinvestit la nécessité d'Aristote, et rappelle que Dieu seul est bon, que Dieu est charité et que Dieu nous a aimés le premier : ipse prior dilexit nos. Il y a en Dieu la vérité même de l'amour ». Il y a donc en Dieu et en Dieu seul, la vérité exemplaire de la liberté.

De là vient que la personne humaine, avant de se définir par l'entité abstraite d'une liberté d'indétermination, se définit par la faculté positive du libre arbitre et la spontanéité de son acte propre. Parce qu'elle est une participation positive à la Plénitude de l'amour, la liberté humaine est d'abord et essentiellement une expression positive et signifiante de l'Amour, mais parce qu'elle est une participation créée en devenir ou genèse, elle est une expression qui peut se trahir aussi bien que s'accomplir. C'est, croyons-nous, cette positivité que Bergson avait retrouvée dès l'*Essai sur les données immédiates de la conscience*, et qu'il lui était impossible de situer autrement qu'en contra-

diction absolue avec une nécessité et une causalité de type déterministe et matérialiste : « On appelle liberté le rapport du moi concret à l'acte qu'il accomplit. Ce rapport est indéfinissable, précisément parce que nous sommes libres. On analyse, en effet, une chose, mais non pas un progrès ; on décompose de l'étendue, mais non pas de la durée ». (Essai, éd. du centenaire, pp. 143-144). On ne cerne la liberté humaine qu'en la saisissant dans son acte, c'est-à-dire dans la tension de l'esprit vers Dieu, dans sa relation active à Dieu comme à sa cause efficiente, exemplaire et finale.

Capable de situer d'emblée la liberté dans sa relation à Dieu, le philosophe chrétien est capable, beaucoup mieux que Bergson, de la situer par rapport à la matière et par rapport à elle-même. Créée comme une machine à fabriquer des dieux, selon l'expression bergsonnienne, la matière n'est rien d'autre qu'un précieux instrument au service de l'inclination profonde de l'homme à devenir un dieu. Elle n'est nullement la cause de son insuffisance et de sa déficience, sinon à titre purement accidentel et extrinsèque. Il faut chercher dans l'homme lui-même la raison de son mal : « Il est clair que le libre arbitre, en tant que libre, a un objet bon et il porte sur le bien, non sur le mal ; néanmoins, pour autant qu'avec la liberté il possède la défectibilité, il peut le mal. Mais la malice n'est pas l'objet du libre arbitre, et elle ne procède pas du libre arbitre en tant que libre, mais en tant que déficient ». A mi-chemin d'une matière soumise pour l'essentiel au déterminisme de ses lois, et d'un Dieu dont la nécessité se confond avec la plénitude de liberté, l'esprit s'accomplit dans la soumission à la loi de son être, mais sa soumission passe par un choix qui fait de lui l'auteur de son acte et le responsable de son être. Ce n'est donc pas non plus la défectibilité qui est cause de la déficience de l'acte — elle n'en est que la condition de possibilité —, mais bel et bien l'homme qui choisit son mode de soumission : « Puisque l'acte sous-jacent est délibératif, il procède du libre arbitre en tant que libre ».

Ce coup de barre, donné en faveur de la volonté et de la responsabilité radicalement personnalisée, n'est pas le propre de saint Bonaventure qui se fait l'écho de la Tradition qu'il systématise. Ce qui lui est propre, c'est de pousser sa systématisation dans le sens indiqué par la Tradition, c'est-à-dire dans le sens d'une intériorisation telle qu'elle permette au libre arbitre de tenir pleinement son rôle et dans l'ordre naturel qui lui est propre et dans l'ordre de la grâce dont il deviendra le sujet immédiat. La question se pose donc ainsi : si le libre arbitre ne peut accomplir ses fonctions qu'en étant conçu comme un tout, comme une authentique coïncidence de l'auto-réflexion et de l'auto-motion, comment éviter la contradiction soit d'un inintelligible tertium quid, soit d'une confusion prêtant à l'intelligence un peu de ce qui revient à la volonté et à la volonté un peu de ce qui appartient à l'intelligence ?

Nous ne croyons pas exagéré de dire que Bonaventure fournit à cette occasion la preuve d'une acuité et d'une lucidité métaphysique peu banale, en réinterprétant l'habitus aristotélicien à la lumière de

l'ontologie proprement chrétienne. De même que la libéralité du Dieu de Jésus-Christ surinvestit la nécessité d'Aristote, de même la façon dont les personnes trinitaires se rapportent les unes aux autres au sein de l'essence divine surinvestit l'habitus prédicamental et lui donne une portée essentielle et non plus accidentelle : « Lorsque le saint Docteur affirme que la faculté du libre arbitre n'ajoute rien à l'essence de la raison et de la volonté, et qu'elle ajoute non pas quelque chose d'absolu, mais un rapport d'être, une relation à, il retrouve le tout intégral et il explique le passage de la volonté naturelle à la volonté délibérative, en fondant précisément sur la relation congénitale de la raison et de la volonté le *mode de motion* qui caractérise la faculté du libre arbitre ».

Sur ces bases, la morale fondamentale esquisse ses axes de développement en appliquant la méthode — qui n'est autre qu'une systématisation de la méthode patristique retrouvée plus tard par Pascal -- aux données de l'Écriture. De même est-il évident que la spiritualité bonaventurienne ne saurait se comprendre indépendamment de sa psychologie. N'oublions pas que l'illumination morale n'est pas d'une autre nature que l'illumination intellectuelle et qu'elle ne s'en différencie que de l'intérieur, à la façon dont le bien se différencie du vrai au sein de l'être. L'exemplarisme ne perd jamais ses droits, mais reçoit confirmation dans la réalité trinitaire de l'être divin et dans la réalité psychologique de la personne humaine. Dans ce contexte, la priorité absolue de la liberté créatrice et salvatrice sur la liberté créée ne peut ni s'interpréter à la façon d'une prédétermination cristallisant en un habitus de grâce extérieur à la responsabilité personnelle, ni se prêter à un renversement des priorités en vue de sauvegarder la réalité même de l'effet, d'un consentement qui soit un consentement, qui soit libre ou consciemment voulu. Ni volontarisme ni quiétisme, mais conjonction des données dans le tout intégral, de la raison et de la volonté prises dans leurs relations à Dieu, à la substance humaine et entre elles tel se présente l'équilibre d'une psychologie qui est celle de l'image du Dieu un et trine, d'une liberté qui ne peut être un rapport au moi sans être un rapport vécu à Dieu, ni un rapport à Dieu sans être un rapport au moi concret.

\*

Nous remercions le P. Jean Mauzaize qui a bien voulu ouvrir le dossier de son importante thèse ou *Etude topographique, institutionnelle et historique sur le couvent des Capucins de la rue Saint-Honoré à Paris (1574-1792)*, et nous autoriser une publication sur un sujet qui nous est cher : LES ETUDES DANS LA PROVINCE DES CAPUCINS DE PARIS AU XVII<sup>e</sup> ET AU XVIII<sup>e</sup> SIECLE.

Il n'existe évidemment aucun mouvement, si spirituel soit-il dans son inspiration, qui puisse affronter les exigences de l'histoire sans passer par la mise en place d'institutions où la formation tient obligatoirement le premier rang. Un peuple qui n'est plus capable d'éduquer

ni d'enseigner ses enfants est un peuple mort, disait Péguy, et il est clair que c'est là une loi inéluctable de tout groupe quel qu'il soit. Aussi, la mise à jour de leurs archives et documents montre-t-elle combien les Capucins de la Province de Paris furent conscients de cet impératif. Avec quelle ténacité et quelle rigueur veillaient-ils sur les maisons d'études comme sur la prunelle de leurs yeux ! Car, à peine la réforme capucine avait-elle pris quelque ampleur, que s'imposait d'urgence une formation sur la base d'une solide théologie.

Se gardant bien, pour l'essentiel, de s'écarter de la perspective augustinienne et bonaventurienne, cette formation restait une démarche de sagesse, une initiation à la connaissance savoureuse des mystères chrétiens contemplés dans leur réalité, plutôt qu'une recherche de type formel et scientifique. On s'aperçoit, toutefois, que la pédagogie se cherche et, semble-t-il, ne se trouve pas toujours. En principe ouverte à tous les aspirants au sacerdoce, cette formation paraît n'aboutir vraiment qu'avec les sujets bien doués. On pressent déjà la pierre d'achoppement sur laquelle buteront les maisons d'études au XX<sup>e</sup> siècle : faire d'une formation générale le décalque d'un enseignement supérieur. Mais peut-être est-ce nous qui projetons trop facilement sur nos prédécesseurs l'ombre de nos propres échecs ? Quoi qu'il en soit, on notera avec intérêt qu'à côté d'une défiance qui nous paraît excessive à l'égard des penseurs contemporains, la formation s'ouvrait largement aux études bibliques et y exigeait une haute compétence philologique. Lorsque l'on sait que les Capucins, au moment de la Révolution française, attendaient des crédits de l'Assemblée afin de pouvoir publier une édition critique de la Bible, on ne peut s'empêcher de penser que, de même que pour la tradition franciscaine, la rupture a été depuis quasi totale, avant de se consommer de nos jours dans la disparition pure et simple des maisons d'études.

Il reste que, durant la période passée au crible par l'historien, nous n'en sommes pas là, tant s'en faut ! Nous sommes au contraire en présence d'une province en pleine santé et ascension, et les abus eux-mêmes sont ceux d'un ordre vigoureux et non d'une spiritualité décadente et sentimentale. Ce sont les abus d'une vie religieuse obligée de compter avec la loi du nombre, mais capable de fournir à ce grand nombre un authentique instrument de méditation, de prière et de sainteté. Un instrument n'est qu'un instrument, il ne supplée pas à la cause. Mais l'histoire-science nous l'enseigne comme une norme inéluctable de l'histoire vécue des ordres religieux : la cause n'agit pas indépendamment de l'instrument, sauf rarissimes exceptions chargées précisément de rappeler la règle.

\*

Ces gens-là savaient d'où ils venaient, où ils allaient et de quel esprit ils étaient. C'est pourquoi, en lisant ce travail, nous n'avons pu faire abstraction du présent. Le contraste est trop violent pour se laisser oublier. Nos prédécesseurs nous donnent une leçon de lucidité. Ils

mesuraient parfaitement l'écart qui sépare l'ensemble de l'idéal de saint François d'Assise, mais ils refusaient de sacrifier l'idéal à la médiocrité aussi bien que de condamner l'ensemble au nom de l'utopie. Ni ils n'abandonnaient l'idéal pour y substituer la médiocrité, ni ils ne rejetaient dans les ténèbres extérieures cette pâte dont sont faits les ordres religieux. Leur modestie réaliste, au lieu de prendre prétexte de cet écart et de cette médiocrité pour se livrer à une rage destructrice contre leurs réalisations collectives, y trouvait l'aiguillon qui les poussait à mieux ordonner à l'idéal évangélique les instances et les instruments prévus en fonction de la médiocrité. Au grand jamais ils n'eurent la naïveté de croire qu'en dispensant les médiocres de passer par ces instances et d'user de ces instruments, ils en feraient automatiquement des saints ! Ces gens-là savaient qu'il n'y a pas ici-bas d'âme sans corps, et ils en tiraient les conséquences : pas de spiritualité sans discipline ou ascèse, pas d'esprit sans lettre ou langage véhiculant un contenu intelligible bien déterminé, pas d'unité familiale sans institution pour la protéger au moins dans son éclosion et l'entretenir au moins contre les faiblesses de l'âge mûr, enfin pas de province religieuse sans maisons de formation. Dans certains cas, la leçon de l'histoire devient cinglante, puisque lorsqu'une province jugée décadente se voyait condamnée à mort par les instances supérieures de l'Ordre, on ne connaissait pas de meilleurs moyens pour exécuter la sentence que de supprimer ses noviciats et ses maisons d'études.

Il a donc fallu une fameuse rupture, un trou béant dans la mémoire des provinces, pour qu'on en vienne ici ou là à faire de la suppression des maisons d'études la condition du renouvellement de la vie religieuse. On ne corrige pas un excès par l'excès inverse, on ne répond pas aux excès d'un intellectualisme et d'une formalisation trop oublieuse des exigences de l'intuition vivante, par l'ignorance, le sentimentalisme et le grégarisme qui commandent le plus souvent dans les réunions où l'on discute à bâtons rompus. Faire de l'ignorance la condition a priori du charisme prophétique et — bien entendu — franciscain, c'est s'exposer à voir les novices de trois jours se prendre pour François d'Assise en personne. Chose qui est arrivée. Demander à un jeune : « Qu'en pense saint François ? », c'est s'entendre répondre avec l'aplomb et l'assurance de la jeunesse : « Saint François pense que », ce qui veut bel et bien dire que saint François parle par sa bouche et qu'entre lui et saint François l'écart de sainteté et d'intelligence de la foi est négligeable, pratiquement nul ! Comment s'étonner qu'il joue ensuite les François d'Assise en miniature, au mépris des règles élémentaires de la prudence, règles que François lui-même ne s'était jamais permis d'enfreindre, même après l'Alverne ! Nous avons été novice, et nous ne reprochons pas au jeune de confondre son enthousiasme pour un idéal entrevu, avec sa réalisation ; mais à ceux qui affirment qu'il n'y a pas de grave rupture de tradition dans nos provinces françaises nous laissons le soin de comparer le réalisme des différentes pédagogies.

On ne remédie pas à la sclérose d'un règlement, voire d'un enseignement, par l'anarchie et la suppression de l'institution. de même

que l'on n'abolit pas l'écart qui nous sépare de l'idéal de pauvreté, en escamotant celui-ci dans les brumes d'un esprit sans lettre ni signification ni intelligence. On ne peut transformer les contraires complémentaires de la théologie paulinienne en contradictoires absolues, c'est-à-dire en faisant de la lettre et de l'esprit des fonctions séparées et opposées *par nature*, sans trahir et l'esprit et la lettre de saint Paul, car s'il existe un maître dans le maniement de la *coïncidentia oppositorum*, quel sera-t-il, sinon saint Paul ?

Tous, nous aspirons à la liberté, mais seule la Vérité nous rendra libres. Or cette Vérité n'est autre que le Verbe et le Verbe incarné, le même numériquement et corporellement qui est sorti du tombeau après être passé par la mort et être né d'une femme. Tel est l'archétype et le prototype des rapports entre la lettre et l'esprit, entre la signification qui s'inscrit dans un espace-temps particulier et la signification universelle qui surplombe et embrasse la totalité des espaces-temps passés, présents et à venir. C'est à ce prototype que se référerait saint Paul pour démontrer que la lettre séparée de l'esprit n'était plus qu'un corps mort, le fruit empoisonné de l'Arbre de la science, parce qu'elle était précisément le fruit d'une opération *contre nature* et consistant à séparer ce que Dieu a uni. C'est ce même prototype que François d'Assise avait en tête, lorsqu'il ordonnait dans son Testament que l'on observe sa Règle à la lettre, sans glose, sans gloses qui ne pouvaient être qu'une perversion de l'esprit et de la lettre, une perversion de l'esprit parce qu'elles seraient une perversion de la lettre. Saint François avait compris la dialectique paulinienne, il avait compris que la clé de cette dialectique n'était pas la contradiction de sa lettre et de l'esprit, mais sa coïncidence .

C'est notre lâcheté qui souhaite que la lettre soit dépourvue de signification ou, plus benoîtement, lestée de significations insignifiantes dont nous n'avons pas à tenir cas. C'est notre paresse et notre orgueil qui exigent que l'esprit soit forcément le contraire de l'intelligence, privé d'intelligence et donc sans contact avec la Vérité présente dans la lettre. Il n'y a pas d'Amour en dehors de la Vérité, car l'Esprit a pour mission de témoigner de la Vérité tout entière, c'est-à-dire du Verbe incarné. Comment une lettre sans signification et un esprit sans intelligence pourraient-ils encore témoigner de l'Amour puisque l'esprit sans la vérité, c'est l'esprit perverti et décomposé, celui précisément qui ne peut plus répondre à l'appel du Père qui recherche des adorateurs en Esprit et en Vérité ?

Mais à quoi bon jouer aux plus malins avec saint François et prétendre séparer ce qu'il a trouvé uni de par la volonté divine ? C'est en prenant et en comprenant le Christ et son Evangile à la lettre, que le Poverello s'est compris et qu'il a compris le Christ crucifié comme nul autre avant lui. Sans doute sommes-nous impuissants à rejoindre l'intégralité de la lettre franciscaine et évangélique, mais c'est précisément notre infidélité à la lettre qui mesure notre infidélité à l'esprit. La lettre ne bougera pas d'un iota et continuera de témoigner pour ou contre nous, pour ou contre notre fidélité à l'esprit. Si l'on veut abolir

la lettre c'est que l'on veut évacuer l'esprit, tel est le jugement prononcé par la coïncidence des opposés, par le Verbe incarné. La lettre sans l'esprit est meurtrière, mais l'esprit sans la lettre est évanescent ou inexistant. Telle est la loi de la création de l'homme et telle est la pierre d'angle d'une théologie de l'incarnation rédemptrice. François n'est devenu le frère universel et il n'est reconnu comme tel, que parce qu'il s'est d'abord lié inconditionnellement à l'Eglise romaine, à cette Eglise qui, prise selon la seule lettre, est une église particulière. S'il n'avait agi ainsi, au lieu d'être l'homme de la réconciliation en esprit et en vérité, le Poverello n'aurait été qu'un schismatique de plus, un fauteur de division à la mesure de son intuition géniale.

Les Capucins du XVII<sup>e</sup> et du XVIII<sup>e</sup> siècle avaient retenu la leçon. Ils n'éliminaient pas la lettre afin de se décerner plus facilement un satisfecit dans l'ordre de l'esprit. Ils ne pensaient pas que l'esprit de François devait demeurer sans témoignage contrôlable afin de favoriser la vitalité de leur Ordre. Ils pensaient au contraire que la lettre leur indiquait impertubablement l'idéal qui commandait leur pédagogie et la mise en place des moyens nécessaires à la médiocrité pour rester ordonnée à la fin. Mais ce travail de pédagogie et d'humble adaptation en fonction des réalités et de l'idéal et de la médiocrité demande que le lien de la lettre et de l'esprit ne soit pas méconnu. Il faut que la sève de la Vérité, qui circule incessamment de l'esprit à la lettre et de la lettre à l'esprit, nourrisse nos intelligences, pour cette raison bien simple que tout acte libre est un acte conscient et que l'on ne peut aimer que ce que l'on connaît. Nous n'y pouvons rien, l'homme est ainsi fait que son acte, et donc son action, dépend autant de son intelligence que de sa volonté. Il n'y a pas d'amour authentique, d'amour vrai en dehors de la vérité de l'amour, car l'amour est spirituel, intrinsèquement dépendant de l'ordre de la connaissance. Or la connaissance est nulle là où il n'y a pas d'intelligence. Et les lois de la genèse du corps social, du Corps mystique, donc des familles religieuses à l'intérieur de ce Corps, exigent que cette connaissance passe par un corps de doctrine, et soit redistribuée par un corps enseignant. Cette loi de croissance exige que l'enseignement ne soit qu'une fonction au service de l'ensemble, mais elle ne permet pas à l'ensemble de faire l'économie de cette fonction.

Qui veut faire l'ange fait la bête. A trop prendre prétexte d'erreurs pédagogiques et d'abus de fonction tendant à une certaine sclérose de l'ensemble, pour se réfugier témérairement dans cette connaissance supérieure qui n'est autre que l'intuition ou contuition mystique, il arrive que la médiocrité se transforme en démission, la tiédeur spirituelle en abandon de l'raison, et le manque d'intelligence chrétienne en hébététe totale. Si notre but est le Pôle Nord, fustigeons-nous pour notre lenteur. Mais si, en outre, nous brisons notre boussole, nous resterons désormais incapables d'indiquer le Nord à qui que ce soit. Guides aveugles, nous devenons des corrupteurs des consciences, des naufrageurs des esprits, avec nos prétentions qui, pour autant, ne rabattent rien de leur caquet et préfèrent marquer au hasard n'im-

porte quelle direction comme de bonnes girouettes qui tournent à tout vent de doctrines. Non seulement nous n'avons pas à faire la fine bouche devant nos prédécesseurs dans l'Ordre, mais nous avons à en recevoir une profonde et humiliante leçon de modestie réaliste en même temps que d'exigences d'authentique sainteté franciscaine. Et nous avons, de plus, à leur demander pardon pour les avoir trahis à ce point aux yeux du monde et plus encore aux yeux de ceux qui nous ont fait confiance comme aux dépositaires de la tradition franciscaine.

Telles sont pourtant les mœurs de la véritable liberté. Être libéral, c'est précisément le contraire d'être moderniste et c'est par un incroyable abus de langage que l'on apparente ordinairement ces deux mots. Et ce qu'ils désignent. Mais les abus de langage les moins indiqués sont toujours ceux qui réussissent le mieux. Et c'est ici une incroyable confusion. Et je ne hais rien tant que le modernisme. Et je n'aime rien tant que la liberté. (Et en elle-même, et n'est-elle point la condition irrévocable de la grâce) .

Disons les mots. Le modernisme est, le modernisme consiste à ne pas croire ce que l'on croit. La liberté consiste à croire ce que l'on croit. La liberté consiste à croire ce que l'on croit et à admettre (au fond à exiger), que le voisin aussi croie ce qu'il croit.

Le modernisme consiste à ne pas croire soi-même pour ne pas léser l'adversaire qui ne croit pas non plus. C'est un système de déclinaison mutuelle. La liberté consiste à croire. Et à admettre, et à croire que l'adversaire croit.

Le modernisme est un système de complaisance. La liberté est un système de déférence.

Le modernisme est un système de politesse. La liberté est un système de respect.

Il ne faudrait pas dire les grands mots, mais enfin le modernisme est un système de lâcheté. La liberté est un système de courage.

Le modernisme est la vertu des gens du monde. La liberté est la vertu du pauvre.

Charles PEGUY, *L'argent*,  
in Œuvres en prose, 1909-1914, N.R.F., pp. 1079-1080.

## ***Itinéraire de l'esprit en Dieu. 7***

CHAPITRE III (suite et fin), n° 4 \*.

# La puissance élective

4. L'opération de la puissance élective se discerne dans le conseil, le jugement et le désir.

Le conseil consiste dans la recherche de ce qui est meilleur de ceci ou de cela. Mais le meilleur ne s'entend que par approche de l'optimum; or l'approche de l'optimum se mesure selon le degré d'assimilation; par conséquent nul ne sait si ceci est meilleur que cela sans savoir que ceci ressemble davantage à l'optimum. Nul ne sait pourtant qu'un être ressemble davantage à un autre, à moins de connaître cet autre être. En effet je ne sais pas qu'un tel ressemble à Pierre si je ne connais pas Pierre. Par conséquent la notion du souverain bien est nécessairement empreinte en l'esprit de tout homme qui délibère.

Le jugement se porte avec certitude en matières délibératives grâce à quelque loi. Or nul ne juge avec certitude en vertu d'une loi à moins d'être assuré de la rectitude de cette loi d'une part, et qu'il ne doit pas d'autre part juger cette loi. Mais notre esprit qui se juge soi-même, ne peut cependant pas juger de la loi en vertu de laquelle il juge; cette loi est donc supérieure à notre esprit; et pour autant qu'il en porte l'empreinte, l'esprit juge par cette loi. Rien n'étant supérieur à l'esprit humain sinon Celui qui l'a créé, il reste que dans l'acte du jugement, notre puissance délibérative atteint les lois divines, si du moins elle résoud le cas d'une résolution plénière.

Le désir de l'homme porte principalement sur le bien qui l'émeut au plus haut point. Ce qui émeut au plus haut point

Cf. E.F. 1972, t. XXII, n° 61, 62, 63-64 ; 1973, t. XXIII, n° 65 et 66.

est ce qui est aimé au maximum ; ce qui est aimé par-dessus tout c'est d'être heureux ; être heureux ne s'obtient que par le souverain bien et la fin ultime : ainsi le désir humain ne convoite rien qui ne soit ou le souverain bien, ou ce qui ordonne au souverain bien, ou ce qui porte quelque effigie du souverain bien. La force du souverain bien est si grande que la créature n'aime rien sinon grâce au désir du souverain bien ; mais la créature erre et se trompe lorsqu'elle prend l'effigie ou le simulacre pour la vérité et la réalité du souverain bien.

Tu vois donc comme l'âme humaine est proche de Dieu et comment la mémoire conduit l'âme en l'éternité, l'intelligence dans la vérité et la puissance élective en la bonté suprême conformément à chaque opération.

PRELIMINAIRES :  
VOLONTE NATURELLE, VOLONTE DELIBERATIVE

L'itinéraire montre comment l'activité volontaire de l'homme est polarisée par le désir de la béatitude et l'attrait invincible du souverain bien. Cette démarche ascendante s'éclaire à la lecture du Breviloquium qui suit un parcours proprement théologique, c'est-à-dire descendant de l'intention divine jusqu'à l'ordre cosmique. La jonction s'opère au niveau de la liberté humaine qui est le sommet de l'esprit. Quelle sagesse secrète a-t-elle pu inspirer en Dieu la production de l'esprit humain ?

— Selon la doctrine sacrée l'esprit ou l'âme raisonnable est une forme qui est, qui vit, qui sent, qui intellige et qui use de liberté.

Forme qui est, elle ne se donne pas l'existence, elle n'est pas de nature divine, mais par création Dieu la tire du néant à l'être.

Forme vivante, sa vie ne lui vient pas d'une nature extrinsèque, elle est vivante par elle-même, non d'une vie mortelle mais d'une vie perpétuelle.

Forme qui intellige non seulement l'essence créée mais aussi l'essence créatrice à l'image de qui elle est faite par la mémoire, l'intelligence et la volonté.

Forme enfin qui use de liberté, car elle est toujours libre de coaction ; en l'état d'innocence elle fut libre de misère et de culpabilité ; en l'état de nature déchue elle a perdu cette liberté de misère et de faute ; or cette liberté de coaction ou de contrainte n'est rien d'autre que la faculté de la volonté et de la raison, qui sont les puissances principales de l'âme.

*Raison théologique des données de la foi :*

Le Principe Premier étant souverainement bienheureux et

bienveillant communique dans sa souveraine bienveillance sa béatitude à la créature non seulement spirituelle et proche, mais aussi corporelle et lointaine. A la créature corporelle et lointaine il communique sa béatitude médiatement, car « la loi de la divinité consiste à ramener ce qui est infime au sommet par le milieu ». C'est pourquoi il a créé béatifiables l'esprit angélique et séparé mais aussi l'esprit conjoint et humain. L'âme raisonnable est donc une *forme béatifiable*. Or parvenir à la récompense de la béatitude n'est pas glorieux sans le mérite, et le mérite n'échoit que dans ce qui est fait volontairement et librement. Ainsi fallait-il donner à l'âme raisonnable la liberté de l'arbitre par l'exemption de toute coaction ; il appartient en effet à la nature de la volonté de ne pouvoir en aucune manière être contrainte, bien que par la faute elle soit devenue malheureuse et esclave du péché.

Forme béatifiable, l'âme est capable de Dieu par la mémoire, l'intelligence et la volonté, c'est-à-dire d'être à l'image de la Trinité en raison de l'unité dans l'essence et de la trinité dans les puissances. Il fallait donc que l'âme soit un être qui intellige Dieu et toutes choses et partant marqué à l'image de Dieu. Or dans la mesure où rien de bienheureux ne peut perdre la béatitude, rien ne pouvait être béatifiable, à moins d'être incorruptible et immortel ; il fallait donc que l'âme raisonnable soit de par sa nature vivante d'une vie immortelle.

Enfin tout ce qui est béatifiable par un autre et immortel se trouve muable selon le bien-être et incorruptible selon l'être ; muable, l'âme n'est pas son propre principe originaire, elle n'est pas non plus de nature divine ; incorruptible et immortelle, elle n'est ni produite à partir de quelque chose, ni engendrée par voie de nature. Cette forme ne peut être introduite dans l'être par voie de génération, car tout ce qui peut s'engendrer naturellement est naturellement corruptible.

On voit ainsi de quelle manière la finalité de la béatitude impose la nécessité des conditions susdites à l'âme ordonnée à la béatitude.

L'âme béatifiable est immortelle, c'est pourquoi alors qu'elle est unie à un corps mortel, elle peut en être séparée. Dès lors l'âme n'est pas seulement forme d'un corps mais aussi substance singulière (hoc aliquid). C'est pourquoi, l'âme n'est pas seulement unie au corps comme *perfection* du corps mais aussi comme *moteur* du corps ; l'âme perfectionne par essence cela même qu'elle meut par puissance. Or l'âme ne donne pas seulement au corps d'être, mais aussi de vivre, de sentir et d'intelliger, et partant, l'âme possède la puissance végétative, sensitive et intellectuelle : par la puissance végétative l'âme engendre, nourrit, elle opère la croissance ; elle engendre ut quid, comme substance, elle nourrit comme qualité, elle croît comme quantité.

Par la puissance sensitive, l'âme appréhende les sensibles, elle retient ce qu'elle appréhende, elle compose et divise ce qu'elle retient : par la puissance sensitive externe, elle appréhende les cinq corps principaux du monde qui correspondent aux cinq sens ; elle retient par la mémoire ; elle compose et divise par l'imagination qui est la première vertu comparative (collativa).

Par la puissance intellectuelle, l'âme discerne le vrai, fuit le mal, aspire au bien : elle discerne le vrai par le rationnel, elle repousse le mal par l'irascible, elle aspire au bien par le concupiscible.

Puisque le discernement du vrai est connaissance et que l'aversion ou l'aspiration sont affections, l'âme tout entière se divise en cognitive et affective.

Mais encore, la connaissance du vrai est double ; il y a connaissance du vrai comme vrai et du vrai comme bien, qui sont à leur tour, soit l'éternel qui est supérieur à l'âme, soit le temporel qui est inférieur à l'âme. Ces distinctions dans l'objet de la connaissance donnent lieu à la subdivision de la puissance cognitive en intellect et en raison. L'intellect est spéculatif et pratique ; la raison est supérieure et inférieure. Mais il s'agit de fonctions plutôt que de puissances diverses.

L'appétit peut se porter vers quelque chose selon deux modes, à savoir selon un instinct naturel ou conformément à une délibération et un arbitrage, ce qui donne naissance à la division de la puissance affective en volonté naturelle et en volonté élective, qui est elle-même la volonté proprement dite. Dans la mesure où une telle élection, un tel choix est indifférent aux parties en présence, on dit qu'il procède du libre arbitre.

Puisque cette indifférence procède d'une délibération préalable et d'un acte de volonté conjoint, on dit que le libre arbitre est la faculté de la raison et de la volonté ; c'est pourquoi, selon Augustin, le libre arbitre comprend toutes les puissances rationnelles susdites. Augustin écrit en effet : « Lorsque nous parlons du libre arbitre, nous ne parlons pas d'une partie de l'âme, mais assurément de sa totalité ». Du concours de ces deux puissances (la raison qui réfléchit sur elle-même, et la volonté concomitante) procède l'intégrité de la liberté, qui est le principe du mérite et du démérite, selon le choix du bien ou du mal.<sup>1</sup>

L'ordre de la fin, c'est-à-dire l'ordination à la béatitude exige l'immortalité de l'âme humaine et l'intégrité du libre arbitre. Avec l'apparition du libre arbitre coïncide l'apparition de l'homme être moral. La liberté résulte de la conjugaison raison-volonté, elle représente une mise de fonds créée et la condition d'une béatitude méritée

1. Breviloquium, p. 2, c. 9 (V. 226).

ou démeritée. La liberté constitue la possibilité même d'un rapport de proportion entre l'activité de l'homme et sa fin ultime qui est la béatitude. Saint Bonaventure dégage ainsi la nécessité d'une proportion entre la structure essentielle de l'âme et de ses puissances à l'égard de la fin que Dieu poursuit dans la création. Du point de vue de la finalité, nous retrouvons donc les structures opératoires de l'esprit.

Cependant, le *Breviloquium* qui marque les clés de voûte et les enchaînements articulatoires d'un ordre de béatitude, ne descend pas jusqu'à l'analyse ultime des parties intégrantes ou des parties potentielles de l'homme en sa destinée surnaturelle. Il indique toutefois l'intention créatrice d'une manière suffisante pour diriger et polariser l'intention reproductrice. Après avoir déployé la carte structurelle de l'esprit à l'image de Dieu, Bonaventure descend jusqu'à la production de l'homme comme tout conjoint. C'est évidemment dans l'état d'innocence que l'intention créatrice est le plus manifeste ; nous pouvons y discerner à l'état originel la condition existentielle de l'homme. La conjugaison du libre arbitre entre la raison et la volonté se conjugue à nouveau selon les exigences de l'union de l'âme et du corps.

Le premier homme fut doté du double sens interne et externe, de l'esprit et de la chair. Il fut doté également d'un double mouvement, impératif dans la volonté, exécutif dans le corps. Il fut doté d'un double bien, l'un visible, l'autre invisible. Il fut doté d'un double précepte, l'un de nature (croissez et multipliez), l'autre de discipline (Ne mange pas de l'arbre de la science du bien et du mal). En fonction de ces données, il fut doté d'un quadruple secours : la science, la conscience, la syndérèse et la grâce. Ce qui lui donnait une mise de fonds suffisante pour tenir dans le bien et progresser, pour éviter le mal et s'en éloigner.<sup>2</sup>

— Le Principe Premier a fait ce monde sensible pour se déclarer lui-même, c'est-à-dire pour que l'homme soit reconduit à aimer et louer Dieu créateur par le miroir et le vestige de la création. De ce point de vue il existe un double Livre, l'un écrit à l'intérieur est l'art éternel et la sagesse de Dieu, l'autre écrit à l'extérieur est le monde sensible. Il existait une créature douée du sens interne pour connaître le livre intérieur, à savoir l'ange ; il existait une autre créature telle que l'animal dont tout le sens portait sur l'extérieur ; pour l'achèvement de l'univers il fallait une créature douée du double sens interne et externe, et capable ainsi de connaître le livre écrit à l'intérieur et à l'extérieur, c'est-à-dire, la Sagesse et son œuvre. Et parce que dans le Christ concourent simultanément la Sagesse éternelle et son œuvre dans l'unité d'une personne, on dit que le Christ est le Livre écrit dedans et dehors pour la réparation du monde.

Mais à chacun des sens correspond un mouvement, l'homme est donc doué d'un double mouvement : l'un selon l'instinct

2. *Breviloquium*, p. 2, c. 11 (V. 229).

de la raison dans l'esprit, l'autre selon l'instinct de la sensibilité dans la chair. Au premier il appartient d'impérer, au second d'obtempérer selon la rectitude de l'ordre ; en cas d'inversion, la rectitude et la régence de l'âme déchoit de son état.

A chaque mouvement et sens de l'homme correspond un appétit vers quelque bien ; un double bien est donc apprêté pour l'homme : l'un visible, l'autre invisible ; l'un pour la chair, l'autre pour l'esprit. Dieu a donné l'un de ces biens, et il a promis l'autre, de sorte que l'un soit possédé gratuitement, et l'autre recherché par le mérite.

Mais un bien est donné en vain s'il n'est pas conservé ; il est promis en vain si on n'y accède pas. Dieu a donc donné à l'homme un double précepte : l'un de nature pour garder le bien donné, l'autre de discipline pour mériter le bien promis. Le bien promis ne pouvait être mieux mérité que par pure obéissance. Il y a pure obéissance, lorsque le précepte oblige en tant que précepte, sans autre motivation ; tel est le précepte de discipline qui enseigne la grande vertu de l'obéissance ; le mérite de l'obéissance conduit au ciel, son contraire précipite en enfer. En donnant ce précepte, Dieu n'avait aucun besoin de la soumission de l'homme, mais il ouvrait la voie du mérite glorieux grâce à une obéissance pure et volontaire.

En raison de sa nature défectible, formée du néant et non confirmée en gloire, l'homme pouvait tomber, c'est pourquoi, Dieu lui a conféré un quadruple secours : deux de nature et deux de grâce. Dieu en effet a doué la nature d'une double rectitude ; l'une pour juger correctement est la *rectitude de la conscience* ; l'autre pour vouloir droitement, et c'est la *syndérèse* dont le propre est de protester contre le mal et de stimuler au bien.

Dieu a surajouté une double perfection de grâce : l'une de grâce gratis data, et ce fut la science illuminant l'intellect pour connaître et soi-même et Dieu et le monde sensible fabriqué en vue de l'homme ; l'autre relève de la grâce sanctifiante (*gratum faciens*), et c'est la charité, qui habilite la puissance affective à aimer Dieu par dessus tout et le prochain comme soi-même.<sup>3</sup>

Nous obtenons ainsi le tableau d'ensemble du système cognitif et affectif de l'homme : l'intention créatrice se manifeste d'une manière inchoative dans les dons de la nature en vue du don de la Béatitude dont la perfection se mérite par la libre activité de l'homme, informée par la grâce. Nous avons déjà un aperçu de la complexité de l'activité libre, et pourtant si l'organisme est mis en place, nous avons encore tout à apprendre du fonctionnement conjugué des organes. Mais avant d'aborder l'interaction des organes, une étude plus précise de chacun

3. Breviloquium, p. 2, c. 11 (V. 229).

d'eux n'est pas superflue. Pour plus de clarté, récapitulons les plus importantes divisions et subdivisions de la puissance affective par opposition à la puissance intellectuelle. Le tableau de la puissance affective en face d'un tableau de la puissance cognitive montre la complexité des ressources de l'esprit et la différence entre les *modes d'inclination* et les modes de *considération*.

#### PUISSANCE AFFECTIVE

- 1° En soi. Pouvoir de se mouvoir soi-même (potentia vel instrumentum seipsum movens).
- 2° Selon le niveau d'être :
  - Appétit naturel (vie végétative).
  - Appétit sensible (vie animale).
  - Appétit rationnel (vie spirituelle) = Volonté.
- 3° Selon le mode de motion :
  - Volonté naturelle ou syndérèse : Mouvement spontané qui porte au bien honnête, et stimule contre le mal.
  - Volonté délibérative : Volonté dirigée par la raison dans le choix du bien ou du mal, des moyens et des fins.
- 4° Fonctions :
  - Volonté élicite : Pour autant que son acte est immanent.
  - Volonté impérative : Pour autant que l'activité des autres puissances est soumise à son gré (ad nutum).
- 5° Etats :
  - Le concupiscible : Volonté qui aspire au bien comme délectable.
  - L'irascible : Volonté qui se replie devant le bien comme ardu, ou qui répugne au mal.
- 6° Actes :
  - Mouvements vers le bien délectable : désir, complaisance.
  - Mouvements devant le bien ardu : respect (resiliatio).
  - Mouvements devant le mal : Répulsion. Fuite. Eloignement.
- 7° Affections radicales : (Affects correspondants aux aspects cognitifs)
  - Amour : Attirance, attrait, inclinations, (pondus), éprouvée à l'égard d'un bien.
  - Crainte : Aversion éprouvée à l'égard d'un mal.
- 8° Motifs :
  - Motif principal : La fin visée qui subordonne les autres.
  - Motif annexe : La fin ou le bien subordonné ou coordonné.

Cette division ou classification est loin d'épuiser la problématique affective, elle offre cependant un premier aperçu rationnel non pas de l'irrationnel mais de l'affectif. L'affectivité est étonnamment unifiante

jusque dans le vocabulaire. Ainsi lorsque nous parlons d'une affection, il faudra toujours discerner et préciser entre quatre valeurs du mot.

- 1° Affection = la force affective elle-même (vis).
- 2° L'affection = passion de la force affective (passio).
- 3° Affection = acte de la puissance affective (actus).
- 4° Affection = l'habitus affectif (habitus). On dit en ce sens que l'intellect est l'habitus des principes, habitus qui est la règle de l'intellect. En ce sens, on peut dire que la charité est une affection, ou que la vertu est une affection ordonnée.<sup>4</sup>

Les premières approches de l'affectivité spirituelle doivent nous rendre circonspects mais non pusillanimes. Le fait de savoir par la foi que nous sommes destinés à la gloire de la béatitude, c'est-à-dire à la possession, à la vision et à la fruition immédiates de Dieu dans l'unité de son essence et la Trinité de ses personnes, nous invite à la reconnaissance, à l'action de grâces, à la louange de la libéralité divine. Mais notre louange tournera vite court si elle se contente d'une simple répétition de formules. La louange divine se nourrit de l'intelligence même de la foi. Si la foi est la source première de la louange, l'intelligence de la foi en est la source prochaine avant la lumière de la gloire. C'est pourquoi les théologiens ont scruté avec le respect même de l'amour le don de la volonté humaine comme aspiration indélébile à la béatitude.

La béatitude apparaît ainsi comme la fin qui rassasie notre appétit. Cette fin incréée, bien qui transcende tout bien, est le seul objet qui puisse terminer notre désir, parce qu'il est le seul bien qui soit infini. Dès les premiers actes de volonté, c'est déjà le Bien infini que nous visons comme Fin Ultime. L'intention humaine du bonheur traduit l'intention divine qui nous crée pour nous communiquer son propre bien, sa propre béatitude. Tel est l'ordre de la fin.<sup>5</sup>

Néanmoins il reste à chercher de quelle manière la béatitude est désirable. On se demande si tous les hommes désirent la *vraie* béatitude ? Boèce affirme que l'amour du vrai bien est inné à l'esprit humain ; Aristote dit que « tous préfèrent le bien », et il ne peut s'agir d'un bien quelconque sinon le processus serait voué à l'indéfini, il s'agit alors du bien suffisant, le bien capable de combler l'âme humaine. Tout être perfectible désire naturellement sa perfection et l'âme humaine n'échappe pas aux exigences de ce dynamisme, or sa perfection est la vraie béatitude, par conséquent elle la désire. Même si l'on fait intervenir la délibération pour contrarier l'appétit naturel de la béatitude, on se heurte à l'autorité d'Augustin qui maintient dans le cœur humain le désir naturel de la béatitude, c'est-à-dire un désir commun à tous les hommes et perpétuel.

4. I Sent., d. 17, dub. 3 (I. 318).

5. IV Sent., d. 49, p. 1, a. 1, q. 2 (IV. 1001).

Cet optimisme de droit est par ailleurs difficilement conciliable avec les faits. C'est un fait que beaucoup ignorent la nature et le lieu de la vraie béatitude : certains mettent leur béatitude dans les richesses et dans les honneurs. C'est un fait encore qu'il y a des pécheurs, « des hommes qui au mépris du bien immuable adhèrent au bien changeant » ; comment le pécheur peut-il en même temps désirer la vraie béatitude et la mépriser ? C'est un fait également que certains mettent leur finalité dans les biens d'usage, et utilisent ce qui doit être proprement objet de fruition ; cette double inversion montre que beaucoup ne désirent pas la béatitude pour elle-même. Enfin reste une objection plus captieuse : si je désire la béatitude, je la désire comme un bien avantageux, profitable, ou comme un bien honnête ; mais les animaux désirent aussi leur propre profit et l'amour honnête n'est pas dans le cœur des méchants ; faut-il en conclure que les animaux désirent la béatitude et que les méchants ne la désirent pas ?

Réponse : Deux choses constituent l'appétit, à savoir la convenance et l'indigence ou besoin (*indigentia*). Or l'âme raisonnable est créée à l'image et à la ressemblance de Dieu et elle est faite capable du bien absolument suffisant ; d'autre part l'âme ne se suffit pas à elle-même qui est vide (*vana*) et déficiente. C'est pourquoi je dis que l'âme désire naturellement la vraie béatitude.

A ceux qui objectent que beaucoup ignorent la vraie béatitude, certains répondent que la connaissance doit précéder l'appétit délibératif mais non pas l'appétit naturel. Mais cette réponse n'est pas valable, car il y a en nous un double amour, amour naturel et amour délibératif, de même qu'il y a une double connaissance. Ainsi la connaissance délibérative précède l'amour délibératif et la connaissance naturelle précède l'amour naturel.

C'est pourquoi il faut dire qu'il y a un double appétit correspondant au double *instinct* vers le bien : instinct vers le bien en général, instinct vers le bien en particulier (*in generali, in speciali*). Le dictamen du bien en général procède de la connaissance naturelle, et de ce point de vue il n'est pas sujet à l'erreur ; par contre le dictamen qui porte sur ceci ou cela en particulier ne procède pas entièrement de l'*habitus* naturel, car il assume ce qui procède de la raison délibérante ; et là il peut y avoir erreur.

Il faut comprendre l'appétit de la même manière. Tous les hommes possèdent un appétit de la vraie béatitude en général, comme ils ont tous la connaissance de la vraie béatitude en général. Tous les hommes en effet croient que la béatitude est le bien qui suffit, et tous la désirent. Mais lorsque l'homme en fait l'application aux cas particuliers : ceci suffit, à savoir l'honneur ou l'argent, c'est alors que la connaissance se trompe et que l'affection dévie (*declinat*). Cela ressemble à celui qui veut acheter de l'or et qui croit mais en vain que le cuivre est de l'or et que l'or est du cuivre. Si tu lui demandes quel genre de chose il veut acheter, il répondra : de l'or. Si tu lui demandes ce que vainement il veut acheter ; il te montrera du cuivre et il te dira « cela ». — De même, si tu demandes à un avare s'il désire la vraie

béatitude et s'il désire la posséder, il te répondra que oui. Si tu lui demandes ce qu'il veut : le paradis ou bien un denier ; il répondra : un denier. Pourquoi cela, précisément parce qu'il estime que la suffisance est dans le denier et non dans le paradis.

Si tu poses encore la question : Comment connaît-il en général ? Je réponds que cette connaissance est innée. Et si tu demandes : par quelle médiation (per quid) ? Je réponds qu'il connaît la suffisance par l'indigence. — Si tu objectes que la privation n'est pas la voie pour connaître l'habitus ; je réponds qu'il y a une indigence entièrement privative et une indigence qui dispose et incline ; et cette dernière indigence est raison de connaître. Si par impossible la matière avait le pouvoir de connaître, elle connaîtrait la forme à laquelle elle est disposée et vers laquelle elle est inclinée ; de même, l'âme par son indigence connaît sa suffisance. — On pourrait dire cependant que la connaissance de la béatitude et de beaucoup de choses naturelles, telles que le droit naturel, nous est innée. Et si l'on dit que l'âme est créée comme une « table » rase, cela s'entend seulement des espèces et des similitudes qu'elle acquiert par les sens. — Il y a encore une troisième manière pour expliquer le désir de la béatitude, c'est précisément la manière dont on explique la connaissance de la charité de la part du pécheur qui en est privé : comment connaît-il la charité, lui qui ne la possède pas, et qui la connaît néanmoins sans réception d'espèces sensibles ?<sup>6</sup>

Tout appétit est constitué de convenance et d'indigence, et s'il s'agit de l'appétit d'un esprit à l'image de Dieu, la convenance porte sur le bien absolument suffisant, et l'indigence ou le besoin de ce bien est éprouvé par le fait même que l'esprit n'est pas auto-suffisant. Il y a donc à ce niveau psychologique et moral une aspiration indélébile au bien pleinement suffisant. Mais pour saint Bonaventure, cette aspiration première n'est pas aveugle, elle est précédée d'une connaissance naturelle, d'un instinct du bien dont l'acte est le dictamen ; l'esprit est doué d'un instinct du bien qui est la conscience, le sens du bien à désirer. A ce sens ou cette connaissance du bien correspond un appétit, un désir, un poids, une inclination affective au bien qui est la syndérèse. Puisque les puissances de l'âme sont concrétées en même temps que sa substance, comme mise de fonds de l'être premier dans son ordination à agir, il ne faut pas rêver d'une priorité génétique ou temporelle de l'intellect sur l'affectivité. La priorité d'émanation porte aux niveaux des actes de chaque puissance. Tout ce que le saint Docteur a écrit de la connaissance spéculative garde sa vérité. La présence de l'être comme vrai aux trois niveaux simultanés du corps, de l'esprit et de Dieu, n'est pas abolie lorsqu'il est question de la vérité du bien.

Saint Bonaventure n'a pas de préjugé sur la priorité de l'intelligence ou de la volonté ; il cherche l'ordre d'émanation de chacune des puissances par rapport à son objet et à la perfection de son acte, mais

6. IV Sent., d. 49, p. 1, a. 1, q. 2 (IV. 1002-1004).

il constate du même coup la circumincession des puissances et la redondance des actes sur les puissances. La nature de l'âme humaine n'est pas abstraite ; Malebranche dira plus tard que « les leviers et les roues des mécaniques ne sont pas des lignes ou des cercles mathématiques ». Celui qui étudie exclusivement les objets formels en dehors de leur tout intégral, étudie des entités qui ne sont pas des puissances réelles de l'âme. Lorsqu'on avance le désir naturel de la béatitude il faut aussi tenir compte du frottement de l'expérience, des conditions d'exercice d'une faculté. Le mathématicien doit calculer la résistance des corps, leur pesanteur, leur frottement pour que l'ingénieur ou le technicien puissent réaliser la machine. De même une théologie est pastorale dans la mesure où ses objets formels éclairent la destinée concrète de l'homme. A l'état pur et formel, le désir de la béatitude est comme une ligne droite qui perce le ciel, mais dans le concret c'est une ligne brisée qui comporte l'ignorance et le péché, des résistances, des pressions, des empêchements dans les conditions d'exercice. En théologie ces conditions concrètes prennent le nom de vanité, déficience, versatilité. Il faut les calculer pour que la machine humaine fonctionne sans trop de surprises. Ce sont là choses honteuses, pudenda, pour le métaphysicien pur. Mais l'envers d'une philosophie de la création, c'est précisément la radicale insuffisance de l'être pour se conférer l'existence, sa radicale insuffisance pour se maintenir dans l'existence, et dans l'ordre de l'agir son insuffisance aux actes seconds indépendamment du concours de la cause Première, qu'il s'agisse des actes élémentaires ou des actes parfaits. L'homme comme l'univers est créé jusqu'à la moelle. Or l'homme dans sa finitude est possédé d'un instinct de la vérité absolue et d'un penchant au bien infini. Concrètement la distance de l'un à l'Autre n'est-elle pas infranchissable ? En quoi consiste cette convenance qui autorise l'union du fini à l'infini et la réjouissance qui en résulte ?

— Il y a convenance par la participation d'une seule nature ou par comparaison commune. La première convenance fonde la communauté d'univocité, la seconde fonde la communauté d'analogie ou de proportion. La communauté d'analogie se vérifie différemment :

1° Selon un rapport semblable de deux termes à deux autres termes : l'homme est à l'animal, ce que la blancheur est à la couleur.

2° Selon un rapport dissemblable de deux termes à un seul terme : le rapport de l'animal et de la nourriture à la santé.

3° Selon le rapport de deux termes entre eux, lorsque l'un par exemple est l'imitation ou la ressemblance de l'autre. La ressemblance ne convient pas avec le semblable dans un troisième terme, mais par elle-même. C'est ainsi que l'âme est l'expresse ressemblance de Dieu. Cette convenance pose dans un extrême l'inclination et l'indigence, et dans l'autre extrême le repos (*quietatio*) et la suffisance, car l'un étant fait pour l'autre, il est ordonné à l'autre. Mais le repos de l'inclination et la satisfaction du besoin pour un être doué de sens constitue

la réjouissance, ou du moins la réjouissance en résulte. Ainsi l'âme apaisée en Dieu jouit de Dieu.<sup>7</sup>

On devine comment il est possible que Dieu seul comble l'âme et la réjouisse pour lui-même et par dessus toutes choses ; on devine aussi comment la question finale ne peut être repoussée jusqu'au lit de mort dès l'instant où elle constitue le ressort de toute l'activité humaine. L'ordination immédiate de l'âme à Dieu joue dès le premier acte humain, mais l'acte humain qui devrait être toujours ordonné, en fait se trouve souvent désordonné ou simplement ordonnable à la béatitude. Comment garder l'optimisme de la foi sur la dignité de la personne humaine, sur la sublimité de sa vocation devant les faits qui semblent la démentir ? Notre optimisme ne risque-t-il pas de verser dans le laxisme, et de qualifier bon ce qui est mal ? Comment échapper au pessimisme qui refuse de voir derrière les désordres humains la survivance d'une âme à l'image de Dieu ? L'enjeu n'est pas minime, et le Docteur Séraphique se contente rarement de solutions verbales, nous serons donc conduits à scruter les rapports de la conscience et de la syndérèse, ou si l'on préfère, les rapports premiers de l'intellect pratique et de la volonté naturelle.

### *La conscience.*

— L'intellect est pris tantôt comme puissance d'intelliger, tantôt comme habitus, tantôt comme principe intelligé ; de même la conscience est prise tantôt pour l'objet conscient lui-même, et Jean Damascène dit en ce sens que « la conscience est la loi de notre intellect » : la loi est en effet ce que nous connaissons par la conscience ; parfois la conscience signifie ce par quoi nous sommes conscients, c'est-à-dire un habitus, comme la science est l'habitus du connaissant ; enfin la conscience est prise pour la puissance consciente elle-même, si j'ose dire, au sens où l'on dit que la loi naturelle est inscrite dans nos consciences. Toutefois la conscience est prise d'une manière usuelle pour un habitus.

La conscience est l'habitus de la puissance cognitive : la science est l'habitus de l'intellect spéculatif, la conscience est un habitus qui perfectionne notre intellect pratique, l'intellect pour autant qu'il dirige dans l'action. De ce point de vue l'intellect prend en quelque sorte raison de moteur (motivus), il ne produit pas le mouvement, mais il dicte le mouvement et y incline.

La conscience n'est pas la science, car la conscience ne perfectionne pas l'intellect spéculatif en soi, mais pour autant qu'il est en quelque manière joint à l'affection et à l'opération. Le dictamen de la conscience ne porte pas sur des principes tels que « le tout est plus grand que la partie » ; mais la conscience édicte des principes qui sont des règles d'action telles que : « Dieu doit être honoré ».

7. I Sent., d. 1, a. 3, q. 1, ad 1 (I. 38).

Ainsi la conscience relève de la puissance cognitive non pas spéculative mais pratique. Mais comme le dit Aristote : « L'intellect spéculatif et pratique désignent la même puissance dont l'extension seule diffère ». Il ne s'agit pas de comprendre que l'intellect pratique soit en aucune manière un appétit ou une volonté ; cela aussi Aristote lui-même le nie.<sup>8</sup>

*L'inné et l'acquis dans la conscience :*

— Les habitus cognitifs (science et conscience) nous sont d'une certaine manière innés et d'une certaine manière acquis, aussi bien pour la connaissance du particulier, que pour la connaissance des conclusions, et même pour la connaissance des principes.

Deux choses en effet concourent nécessairement à la connaissance, à savoir la présence du connaissable et la lumière par quoi nous en jugeons (*lumen, quo mediante de illo judicamus*)... Les habitus cognitifs nous sont d'une certaine manière innés en raison de la lumière innée de l'âme, ils sont en quelque sorte acquis en raison de l'espèce ; sur ce point Aristote est d'accord avec Augustin. Tout le monde en effet accorde à la puissance cognitive une lumière innée, appelée « judiciaire naturel ». Par contre les espèces et les ressemblances des choses nous sont acquises par la médiation des sens. Tel est l'enseignement exprès et réitéré du Philosophe, telle est aussi la leçon de l'expérience. Personne ne connaît jamais le tout ou la partie, le père ou la mère, s'il n'en recevait l'espèce de quelque sens extérieur ; c'est ainsi que perdant un sens, nous perdons une science. Or cette lumière ou ce judiciaire naturel dirige l'âme elle-même pour juger aussi bien du connaissable que de l'opérable.

Mais ici, il faut faire très attention, car parmi les objets de connaissance, certains sont d'une très grande évidence, tels les axiomes (*dignitates*) et les principes premiers ; certains sont moins évidents, telles les conclusions particulières. Dans le domaine de l'agir (*operabilis*), il en va de même, certaines données sont d'une grande évidence, par exemple : « Ne fais pas à autrui ce que tu ne veux pas qu'on te fasse à toi-même » ; « il faut obéir à Dieu », et autres choses semblables. Ainsi la connaissance des principes premiers est dite innée en raison de la lumière de l'intellect, car cette lumière suffit pour connaître ces principes, dès la réception des espèces, en raison de leur évidence, et sans aucune persuasion surajoutée ; de même, la connaissance des premiers principes moraux nous est innée, pour autant que le judiciaire suffit à les connaître.

Mais encore, la connaissance des conclusions particulières dans les sciences est acquise pour autant que la lumière innée ne suffit pas pleinement à les reconnaître, car elle a besoin de quelque persuasion et d'une nouvelle habilitation. Pareillement, du point de vue de l'action, nous sommes tenus de faire certaines actions, et cela, nous ne le savons que par une instruction de surcroît.

8. II Sent., d. 39, a. 1, q. 1 (II. 899).

Puisque la conscience désigne l'habitus directif de notre jugement par rapport aux opérables, elle désigne par le fait même un habitus en quelque manière inné, en quelque manière acquis. Elle désigne un habitus inné pour ce qui relève du premier dictamen de la nature, un habitus acquis pour ce qui relève d'une institution de surcroît. On parle d'habitus inné en raison de la lumière directive, et d'habitus acquis en raison de l'espèce du connaissable lui-même. Je possède, en effet, une lumière naturelle suffisante pour savoir qu'il faut honorer mes parents et ne pas faire de tort au prochain ; mais je ne possède pas de naissance (naturaliter) une espèce impressée de mon père ou de mon prochain.

Je concède ainsi que la conscience désigne un habitus inné en quelque manière, à savoir, en raison de cette lumière gravée en nous (*super nos signatum*), lumière qui « nous montre le bien » (Ps. 4,6), et qui est comme le séminaire pour l'acquisition des autres habitus.

Je concède que la conscience désigne néanmoins un habitus acquis, en raison des espèces mêmes des objets de connaissance.

Je concède que la conscience désigne un habitus acquis par rapport à des opérations spéciales.

Toutefois, s'il s'agit d'objets de connaissance qui soient connus par leur essence et non par une espèce, en ce cas on pourra dire que la conscience est un habitus simplement inné ; ce cas se vérifie lorsqu'il s'agit d'aimer Dieu ou de craindre Dieu. Car Dieu n'est pas connu par une ressemblance reçue des sens, au contraire la connaissance de Dieu nous est naturellement imprimée, comme le dit Augustin. De même l'homme ne sait pas ce qu'est l'amour et la crainte par une ressemblance reçue de l'extérieur, mais par essence, car de telles affections sont essentiellement dans l'âme.

Dès lors à celui qui demande si toute connaissance procède uniquement des sens, il faut répondre non. Il est nécessaire en effet d'affirmer que l'âme connaît Dieu, qu'elle se connaît elle-même et ce qui est en elle-même sans le ministère des sens extérieurs. Par conséquent si le Philosophe dit parfois que « rien n'est dans l'intellect, qui ne soit d'abord passé par le sens » et que « toute connaissance procède du sens », il faut l'entendre de ces choses qui dans l'âme viennent à l'être par ressemblance abstraite ; celles qui sont dans l'âme par mode d'écriture. Il est fort probable que le Philosophe a voulu dire que « rien n'est écrit dans l'âme », car en elle il n'y a aucun dessin et aucune ressemblance abstraite, ce qui ne veut pas dire que dans l'âme il n'y a aucune connaissance. Tel est l'enseignement d'Augustin dans la Cité de Dieu : Dieu a inséré en nous le judiciaire naturel. où l'on connaît ce qui est de la lumière et ce qui est des ténèbres, dans le livre de lumière, qui est la vérité, car la vérité est naturellement imprimée dans le cœur des hommes.<sup>9</sup>

9 Ibidem., q. 2, (II. 902).

Saint Bonaventure compare aussi la conscience à un témoin, un nonce, un héraut de la Loi suprême et divine ; elle divulgue l'édit du roi, et partant elle a le pouvoir de lier, elle fonde l'obligation à bien faire en raison de sa dépendance à l'égard de la Loi divine. Mais on peut déjà discerner les possibilités de l'erreur dans l'acquis de la conscience. Dans quelle mesure la volonté peut-elle adhérer au dictamen d'une conscience erronée ? Nous savons que la conscience dispose de principes moraux de première évidence et sur ce point les informations ultérieures ou l'acquis ne devront jamais aller contre. Avant d'agir il faut réviser l'acquis de la conscience en accord avec les principes d'évidence première. La vérité et l'erreur dans l'ordre de l'agir ne sont pas valeurs négligeables. Pour le saint Docteur, il semble impossible que l'erreur sur les principes premiers de la morale relève d'une ignorance invincible. Ce qui est vrai de la morale personnelle reste vrai de la morale sociale ; il peut arriver que la conscience morale collective soit erronée, il reste difficile d'excuser les personnes de leur adhésion entière aux principes de cette conscience ; l'avortement et sa législation présentent un cas typique de conscience erronée et coupable.

### *La Volonté naturelle ou Syndérèse*

— Dès la création de l'âme l'intellect possède la lumière qui est son judiciaire naturel pour le diriger dans l'ordre du connaître, de même l'affect possède un certain poids naturel qui le dirige dans l'ordre du désir. Les objets désirables sont de deux genres : l'honnête et le commode, tout comme les objets de connaissance sont de deux genres : le spéculable et le moral. Si la conscience désigne le judiciaire pour autant qu'il dirige les actions morales, la syndérèse à son tour désigne ce poids de la volonté ou la volonté avec ce poids pour autant qu'elle incline au bien honnête... Usuellement la syndérèse désigne la puissance habituelle plutôt que son habitus. Cette puissance n'est jamais séparée de son habitus, et c'est pourquoi l'habitus et la puissance sont compris dans le même nom ; la puissance ainsi habilitée prend le nom de son habitus. La syndérèse indique ce qui stimule au bien au sein de la puissance affective.<sup>10</sup>

### *Le rapport de la conscience et de la syndérèse à la loi naturelle*

— La syndérèse est à la conscience ce que la charité est à la foi, ce que l'habitus de l'affect est à l'habitus de l'intellect pratique. Or la loi naturelle se réfère communément à l'une et à l'autre, à la syndérèse et à la conscience.

La loi naturelle peut être prise en deux sens :

1° La loi naturelle peut signifier un habitus dans l'âme ; dans la mesure où par la loi naturelle nous sommes instruits et par la loi nous sommes correctement ordonnés, la loi naturelle indique un habitus

10. II Sent., d. 39, a. 2, q. 1 (II. 909).

qui comprend l'intellect et l'affect, et qui par suite comprend la syndérèse et la conscience.

2° On appelle aussi loi naturelle la collection des préceptes de droit naturel ; et alors elle signifie l'objet de la conscience et de la syndérèse, l'une dictant et l'autre inclinant. Car la conscience dicte et la syndérèse désire ou fuit (appetit vel refugit).

Si nous parlons au sens propre, la syndérèse indique la puissance affective pour autant qu'elle est naturellement habile au bien et qu'elle tend au bien. La conscience signifie l'habitus de l'intellect pratique. La loi naturelle signifie l'objet de la conscience et de la syndérèse.

Comment distinguer la syndérèse des puissances irascible, concupiscible et rationnelle ? Ces puissances en effet désignent les puissances de l'âme aussi bien sous mode de motion naturelle que de motion délibérée. Puisque la syndérèse désigne la puissance affective pour autant qu'elle se meut naturellement et correctement, elle ne se distingue pas de ces puissances selon l'essence de la puissance, mais selon son mode de motion. Puisque, d'autre part, selon ce mode de motion, la syndérèse se meut toujours correctement, on dit qu'elle survole les autres puissances, qu'elle ne se mêle pas à leurs errements, mais qu'elle les corrige.<sup>11</sup>

#### *Extinction ou Empêchement de la syndérèse*

— L'acte de la syndérèse peut être empêché, mais il ne peut être éteint. Il ne peut être éteint car il indique quelque chose de naturel, c'est-à-dire quelque chose qui ne peut être totalement ôté... Si l'acte de la syndérèse ne peut être totalement éteint ou supprimé, il peut toutefois être entravé pour un temps, soit à cause des ténèbres de l'aveuglement, soit à cause de la lascivité du plaisir, soit à cause de la dureté de l'obstination.

1° Les ténèbres de l'aveuglement empêchent la syndérèse de murmurer contre le mal, car alors on croit que le mal est bon. Tel est le cas des hérétiques qui mourant pour l'impiété de leur erreur croient mourir pour la piété de leur foi ; ils n'éprouvent donc pas de remords, mais plutôt une sorte de joie vaine et factice.

2° Parfois dans les péchés charnels, l'homme est tellement absorbé par l'acte de chair qu'il n'y a plus là de place pour le remords, car les hommes charnels sont mus par une impétuosité de jouissance telle que la raison sur le moment ne peut plus tenir son rôle.

3° L'endurcissement de l'obstination empêche la syndérèse de stimuler au bien, chez les damnés par exemple. Les damnés sont tellement confirmés dans le mal qu'ils n'éprouvent jamais d'inclination au bien. Dans ce cas, du point de vue de la stimulation au bien, l'empêchement

11. II Sent., d. 39, a. 2, q. 1, ad 4 (II. 910).

de la syndérèse est perpétuel ; on peut dire que vis-à-vis de cet acte la syndérèse est éteinte. Néanmoins, elle n'est pas purement et simplement éteinte, car elle a un autre usage qui est de murmurer. De ce point de vue, la syndérèse peut encore aiguillonner et protester contre le mal : cet usage sera en pleine vigueur chez les damnés. Et j'ajoute que cet acte de protestation contre le mal aura raison de peine et non de justice, car cet acte fera valoir la justice divine, mais il ne fera pas choisir une fructueuse pénitence. Ainsi chez les damnés la syndérèse protestera contre la faute, mais dans sa relation à la peine.<sup>12</sup>

### *La syndérèse et le péché*

— Tant que nous sommes en état de voie, le propre de la syndérèse consiste à stimuler au bien et à murmurer contre le péché, c'est pourquoi il est permis de dire que la syndérèse désigne la volonté pour autant qu'elle se meut conformément à sa nature. D'une part le péché ne porte pas (directement) sur l'acte de volonté prise comme nature ou selon sa motion naturelle, mais seulement selon sa motion délibérée, et en ce sens on peut avancer que la syndérèse n'est pas pervertie (depravari) par le péché. D'autre part cependant, la syndérèse doit régir et diriger les autres forces et elle peut perdre la domination de sa régence, il lui arrive ainsi d'être précipitée par la faute. La présidence de domination dépend de deux facteurs : la rectitude du président, l'obéissance du sujet ; or la syndérèse de soi reste toujours correcte, tandis que la raison et la volonté délibérative lui font souvent opposition (la raison par l'aveuglement de l'erreur, la volonté par l'obstination de l'impiété). On peut dire que la syndérèse déchoit pour autant que son effet et sa présidence sur les autres forces délibératives sont repoussés et cassés par leur répugnance. On peut donner comme exemple le chevalier qui pour sa part se tient toujours bien sur son cheval, mais qui est jeté bas par une ruade de sa monture.<sup>13</sup>

### *Rectitude de la conscience et de la syndérèse*

— Du fait que la conscience, judiciaire qui précède la syndérèse, est droite ou non droite, il ne faut pas conclure que la syndérèse peut être droite ou oblique, car la conscience ne se maintient pas seulement dans l'universel, au contraire elle descend jusqu'au particulier ; sa démarche n'est pas seulement d'un mouvement simple mais encore d'un mouvement collatif. Et ce n'est guère étonnant, car elle consiste en la raison dont le propre est de discerner l'un de l'autre, et de comparer l'un à l'autre. Ainsi la conscience est toujours droite lorsqu'elle se maintient dans l'universel et qu'elle est mue d'un regard simple (simplex aspectus) ; mais elle peut devenir erronée lorsqu'elle descend jusqu'aux choses particulières et qu'elle les compare, car alors l'acte de la raison délibérative se mêle à elle.

12. II Sent., d. 39, a. 2, q. 2 (II. 912).

13. II Sent., d. 39, a. 2, q. 3 (II. 914).

Voici un exemple éclairant : La conscience des Juifs dictait d'un premier dictamen naturel : « il faut obéir à Dieu » ; et les Juifs ensuite concluent que Dieu prescrit maintenant la circoncision et le choix des aliments ; c'est ainsi qu'ils forment leur conscience sur le devoir particulier de la circoncision et du choix des aliments. Cette erreur ne procède pas du premier principe qui reste vrai, mais il vient de l'application (*assumptio*) qui ne relève pas de la conscience comme judiciaire naturel, mais plutôt de la raison erronée qui concerne le libre arbitre. La syndérèse pour sa part se meut d'un mouvement simple en murmurant contre le mal et en stimulant au bien. En outre, elle se met en mouvement contre le mal, non celui-ci ou celui-là, mais dans l'universel ; on peut encore dire que si la syndérèse est en quelque manière inclinée à détester ce mal ou celui-là, elle ne le déteste pas en tant que tel mal, mais en tant que mal ; et voilà pourquoi la syndérèse ne dévie pas (*non obliquatur*) tandis que la conscience se trompe.

Il existe une autre explication. La syndérèse désigne la puissance naturelle elle-même, en tant que naturellement habilitée, tandis que la conscience dénomme un habitus non pas seulement naturel mais également acquis. Or la nature, pour sa part, se meut toujours correctement, mais ce qui est acquis peut avoir raison de droiture ou d'obliquité. La syndérèse demeurant toujours droite, la conscience, elle, peut être droite et erronée.<sup>14</sup>

#### *Rapport de la loi naturelle à la Loi éternelle*

Nous savons que la loi naturelle ou la loi innée ou la loi inscrite au cœur de l'homme ne diffère pas de sa conscience et de sa syndérèse ; mais quelle est sa relation à la Loi en Dieu ?

— Yahvé dit à Moïse : « Monte vers moi sur la montagne... et je te donnerai les deux tables de pierre, la loi et les préceptes, que j'ai écrits, pour que tu instruises les fils d'Israël » (Ex. 24, 12). Le Seigneur dit cette parole à Moïse, et Moïse ayant entendu la parole, monta sur la montagne et reçut les deux tables de pierre, la Loi et les commandements. Et ceci indique à celui qui veut accéder à l'intelligence des commandements de Dieu, qu'il lui faut monter sur la montagne, c'est-à-dire au sommet de son esprit. En effet, conformément à l'impression de la lumière éternelle la loi de nature nous est donnée et c'est selon cette lumière que nous recevons les leçons de la loi divine.

Je vous disais ailleurs qu'il est absolument certain que l'être (*ens*) arrive en premier dans l'âme. Or l'être est double : l'être créé et l'être incréé. Et conformément à ces deux êtres il y a une double justice, l'une par quoi nous sommes ordonnés à l'être incréé, l'autre par quoi nous sommes ordonnés à l'être créé. Et selon cette double justice Moïse a reçu les deux tables. La première table contient les

14. II Sent., d. 39, a. 2, q. 3, ad 4 (II. 915).

commandements grâce auxquels nous sommes ordonnés à l'être increé, c'est-à-dire Dieu. La seconde table contient les commandements grâce auxquels nous sommes ordonnés à l'être créé, à savoir le prochain.

L'être increé est la cause de toutes choses, cause à la fois efficiente, formelle-exemplaire, et finale, et qui possède la puissance, la sagesse et la bienveillance, cause qui produit toutes choses dans l'exister (esse). Mais ces trois propriétés de l'essence divine sont appropriées aux personnes Trinitaires : la puissance ou la majesté au Père, la sagesse ou la vérité au Fils, la bienveillance ou la bonté à l'Esprit-Saint. La majesté suprême dans le Père doit être humblement adorée, la vérité suprême dans le Fils doit être fidèlement affirmée, et la divine bonté en l'Esprit-Saint doit être sincèrement aimée.<sup>15</sup>

— « Honore ton père et ta mère » (Ex. 20, 12). Je vous ai dit que l'âme raisonnable doit s'ordonner au Créateur et à la créature, ce qui correspond à la double table où est écrite la loi de Dieu. La première table contient les trois commandements qui nous ordonnent à Dieu selon les trois attributs appropriés aux personnes divines et conformément à la triple opération de l'âme. L'humble adoration de la souveraine majesté, la fidèle confession de la suprême vérité, la sincère dilection de la divine bonté sont prescrites dans les trois premiers commandements, et ces premiers commandements constituent le fondement de tous les préceptes de la loi.

Maintenant, je dis que la seconde table contient sept préceptes dont l'un est affirmatif et les six autres négatifs. La raison de cette distinction est la suivante : tous ces commandements se ramènent à deux : fais à autrui ce que tu veux qu'on te fasse à toi-même, ne fais pas à autrui ce que tu ne veux pas qu'on te fasse à toi-même. L'un est le précepte de bienfaisance, l'autre le précepte d'innocence, de non-nuisance, qui sont les deux parties de la justice.<sup>16</sup>

### *L'illumination morale*

L'illumination intellectuelle ou scientifique porte sur l'intellect spéculatif dans son rapport à la vérité absolue, cette illumination organise l'apport du monde sensible, et l'apport intérieur de l'esprit humain jugés selon leur conformité ou leur non-conformité à la vérité absolue. L'évidence de la vérité absolue est telle que je ne puis la nier sans faire appel à sa lumière. Il est évident qu'elle me fait voir clairement la vérité des principes premiers ; il m'est impossible de nier son existence et sa présence, son actualité et son universalité, et pourtant, je ne la vois pas en elle-même, elle qui me fait voir, elle sans qui je ne pourrais pas distinguer l'être contingent de l'être nécessaire, l'être dépendant de l'être indépendant, l'être fini de l'être infini, l'être indéfini de l'être infini. La lumière de cette vérité est inextinguible dans mon esprit, dans mon intelligence, dans mon activité intellectuelle, et pourtant je

15. De Decem Praeceptis, col. 2, 2-4 (V. 511).

16. Ibidem, col. 5, 2-3 (V. 523).

puis en faire un usage imparfait, un usage incomplet, un mauvais usage. Le langage, sinon toujours la pensée, me permet de confisquer la vérité absolue, et je fais alors d'une propriété divine ma propriété personnelle. Cette forme d'athéisme est assez courante.

L'illumination morale par contre porte sur l'intellect en extension, l'intellect pratique dans son rapport au vrai comme bon. L'intellect pratique juge du bien selon des jugements de première évidence, où joue la distinction entre les êtres : êtres corporels, êtres spirituels, être infini. La vérité d'un bien, nous dirions aujourd'hui, la valeur d'un bien *quelconque* ne devrait pas finaliser l'appétit ou le désir d'amélioration d'un être spirituel comme l'homme. « Il faut manger pour vivre, et non vivre pour manger », par exemple. La vie du corps, l'activité végétative devrait servir la vie de l'esprit, l'activité spirituelle, et non l'inverse. L'activité de l'esprit ne peut se contenter d'un bien qui n'est pas à sa mesure, c'est-à-dire d'un bien simplement fini. Malheureusement, le plaisir ou la douleur sensibles occupent parfois le champ de l'attention plus que le plaisir de bien faire ou la douleur d'avoir mal agi. Dans quelle mesure le sens du bien demeure-t-il totalement froid, dans quelle mesure garde-t-il un minimum de chaleur affective et morale ? Jusqu'où la volonté peut-elle être touchée de la frigidité et de la rigidité de la mort. Dans quelle mesure l'attrait du bien infini reste-t-il opérant ou inopérant ?

La doctrine bonaventurienne sur le désir de la béatitude et la connaissance de la vraie béatitude, la syndérèse ou volonté habituelle du bien honnête et la conscience innée ou acquise des principes de l'action morale, cette doctrine nous a déjà indiqué la ligne de démarcation entre l'aliénable et l'inaliénable ; dans son acquis la conscience peut adopter des principes erronés, et dans son acte délibéré la volonté pourra préférer le moindre bien au bien le meilleur. Et pourtant, il faut maintenir l'indéfectible permanence de l'illumination divine dans l'ordre de l'agir.

— « Et Dieu vit que la lumière était bonne » (Gen. 1, 4). La lumière intellectuelle est la vérité qui rayonne sur l'intelligence humaine ou angélique, et qui rayonne d'une manière inextinguible, car il est impossible de penser qu'elle n'existe pas (non potest cogitari non esse).

Cette lumière éclaire comme vérité des choses, comme vérité des paroles, comme vérité des mœurs. La vérité des choses est l'indivision de l'étant et de l'être (entis et esse) ; la vérité des mots est l'adéquation de la parole et de l'intellect ; la vérité des mœurs est la rectitude de vie. Ce triple rayonnement est patent du point de vue du Principe qui irradie, du sujet qui reçoit l'irradiation, et de la part de l'objet en vue de quoi l'irradiation est donnée.

Pour autant que cette lumière est cause d'être, elle est grande ; comme raison de connaître, elle est claire ; comme ordre de vie, c'est une bonne lumière (lux bona).

Comme grande cette lumière éclaire pour faire comprendre les substances ou essences, les figures et les natures du monde ; en tant que

claire, cette lumière éclaire pour faire comprendre les locutions, les argumentations et les persuasions rationnelles ; comme bonne, cette lumière irradie l'intelligence et l'éclaire pour lui faire comprendre les habitudes vertueuses, l'acquisition des spéculations morales, et la pratique de la justice sociale.<sup>17</sup>

En niant les idées, Aristote a fermé la porte à l'exemplarisme, mais les philosophes qui ont suivi Platon, tels Philon et Plotin, ont retrouvé en Dieu l'exemplaire des vertus. Il est absurde, dit Plotin, que l'exemplaire de toutes choses soit en Dieu, sauf l'exemplaire des vertus.

— Les vertus exemplaires ou les exemplaires des vertus apparaissent d'abord dans la lumière éternelle, ce sont : la sublimité de la pureté, la beauté de la clarté, la force de la vertu, la rectitude de la diffusion. Le Juif Philon en traite comme philosophe. Mais le livre de la Sagesse nous donne des informations convergentes.

« La sagesse est le souffle (vapor) de la puissance de Dieu, une pure émanation de la splendeur (claritas) du Dieu tout-puissant ; aussi rien de souillé ne peut tomber sur elle ». (Sg., 7, 25).

Telle est la sublimité de la pureté.

« Elle est le resplendissement de la lumière éternelle, le miroir sans tache de la majesté de Dieu et l'image de sa bonté ». (Sg., 7, 26).

« Elle est plus belle que le soleil, et comparée à la disposition harmonieuse des étoiles, comparée à la lumière, elle l'emporte ». (Sg., 7, 29).

Telle est la beauté de la clarté.

S'il y a miroir, image et lumière blanche, il y a nécessairement représentation et beauté. La beauté n'est pas autre chose qu'une proportion d'égalité numérique ; or dans la sagesse, toutes les raisons numériques sont ramenées à l'un. En raison de la beauté, « elle pénètre toutes les parties de l'univers à cause de sa pureté ». (Sg., 7, 24).

Elle est donc très forte : « Le mal ne prévaut pas contre la sagesse. La sagesse atteint avec force d'une extrémité du monde à l'autre, et dispose tout avec douceur ». (Sg., 7, 30 - 8, 1).

Elle atteint du haut en bas, de l'intérieur à l'extérieur, du premier au dernier, car le centre de sa puissance est partout ; et c'est pourquoi sa force est infinie.

Il en découle la rectitude de diffusion, c'est-à-dire la justice : « Elle dispose tout avec douceur ».

L'auteur parle comme philosophe, comme amant de la sagesse :

« Je l'aimais et la recherchais dès ma jeunesse ;  
je cherchais à l'avoir pour épouse  
et j'étais épris de sa beauté » (Sg., 8, 2).

Il aime la sagesse pour elle-même, il l'aime pour les propriétés sem-

17. Hexaameron, col. 5, 1 (V. 353).

blables qu'il en obtient :

« Les labours de la sagesse produisent les vertus, c'est elle qui enseigne la tempérance, la prudence, la justice et la force ». (Sg., 8, 7).

La lumière exemplaire imprime ces vertus dans l'âme, et elles descendent jusqu'aux puissances cognitives, affectives et opératives. La sincérité de la tempérance est imprimée à partir de la pureté sublime, la sérénité de la prudence à partir de la beauté splendide, la stabilité de la constance à partir de la force vertueuse, la suavité de la justice à partir de la rectitude de diffusion.

Telles sont les quatre vertus exemplaires dont parle l'Écriture, et dont Aristote ne sait rien, alors que d'autres grands philosophes de l'antiquité les connaissent.<sup>18</sup>

La doctrine fondamentale de l'illumination développée dans les questions disputées sur la science du Christ nous rappelle que les conditions de la certitude sont fondamentalement les mêmes pour la connaissance spéculative et pour la connaissance pratique : « La certitude de la connaissance requiert nécessairement la Raison Eternelle comme Régulatrice et Raison motrice, non pas seule et dans toute sa clarté, mais avec la raison créée et pour autant qu'elle est conditionnée ex parte, d'un point de vue partiel ». Autrement dit, l'homme créé à l'image de Dieu, n'est pas seulement un être qui peut se connaître et connaître le monde, c'est simultanément un être qui peut connaître et aimer Dieu. L'évidence infaillible de la vérité et l'exigence incoercible de l'amour attestent au cœur de l'esprit la présence de la Vérité absolue et du Bien ultime. Il est sûr que l'éducation peut favoriser ou entraver la démarche personnelle qui me permettra de distinguer aussi facilement ma relation à Dieu, que ma relation à autrui et ma relation au monde. Il est sûr que cette présence créatrice de Dieu dont je ne puis me passer pour exister, pour vivre, pour penser et pour aimer ou haïr, cette présence je puis dans une certaine mesure la parasiter à mon profit exclusif et en détourner mon attention actuelle. Néanmoins, même si je suis victime d'un langage collectif qui omet toute référence explicite à Dieu, ou de mœurs collectives qui prêtent au mal la valeur du bien, je garde une mise de fonds inaliénable qui m'offre la possibilité de trouver Dieu, et qui en maintient en moi la conscience comme un devoir et une obligation, comme une exigence du mieux. L'appel de Jésus à la pénitence réveille les aspirations qui semblent assoupies dans les profondeurs de la nature humaine. Mais le refus de faire pénitence sera durement sanctionné, et comment serait-il sanctionné si le sentiment de culpabilité ne rongerait pas comme une mèche d'étoupe qui fume encore ? Il est difficile de concilier les propos grandiloquents sur la dignité de la personne humaine et le parti pris de canoniser l'athéisme pratique ou spéculatif. L'athéisme supprime de soi la dignité de la personne humaine, et la personne humaine de soi est faite pour connaître, servir et aimer Dieu par dessus tout. L'apostolat contem-

18. Ibidem, col. 6, 6-10 (V. 361).

porain est une action invertie dans la mesure où il n'a plus le courage de dire : « Faites pénitence, le royaume des cieux est proche ». La première et fondamentale justice consiste à rendre à Dieu ce qui est à Dieu, c'est-à-dire tout.

---

### *Constitutifs de la Loi Naturelle*

Règle : Loi éternelle Objet moteur : Vérité du Bien Puissance : Intellect pratique Habitus : Conscience des premiers principes Actes : Jugements infaillibles = Dictamen Objet : Le monde Les autres Moi-même Dieu	Fin ultime : Bien suprême. Objet apaisant : Béatitude. Appétit rationnel. Aspiration au bien honnête = syndérèse. Amour de complaisance pour le bien. Détestation du mal, in genere. Aimer rendre à chacun son dû. (justice).
--	--

---

### *Le libre arbitre*

Règle proche : Conscience des d'action principes Objets : Utile - nuisible sûr - dangereux honnête - péché Actes : Délibération (Consilium) Jugement - Arbitre	Syndérèse : aspiration au bien. Moindre bien - meilleur bien. Liberté radicale : <i>Movens seipsum</i> . Liberté d'exercice : Vouloir ou non. Liberté de spécification : Amour ou haine. Election, choix, préférence, <i>praeoptantia</i> , consentement.
---	--

---

## LE LIBRE ARBITRE

La conscience naturelle et la volonté naturelle constituent pour le ressort du libre arbitre un point d'appui permanent. Si nous avons parlé du péché comme en passant, c'est précisément parce que nous recherchons l'intention créatrice, et que de ce point de vue, la volonté est une faculté principalement ordonnable au bien et non pas au mal. Toutefois, il ne s'agit pas de jouer sur les mots, et nous savons que l'enjeu de la liberté porte sur le bien ou le mal. Puisque nous étudions

la liberté humaine, il est question d'une faculté dont les actes se manifestent dans le temps. L'apparition ou l'émergence des actes de liberté s'opère durant les six ou sept premières années de l'homme, autrement dit, les actes de liberté sont conditionnés par le développement physiologique, sensitif et moteur du corps humain.<sup>19</sup> D'autre part, en raison même de l'union de l'âme au corps pour former un tout conjoint, il est évident que la raison et la volonté ne peuvent se désintéresser des besoins et des privations du corps. Il faut même reconnaître que l'éveil des actes libres s'est produit d'abord à partir des besoins alimentaires, car ce n'est pas la crainte de la mort qui agit la première sur le cœur de l'homme.<sup>20</sup> Il est également plus facile de prendre conscience de la spécificité de l'esprit dans son opposition aux exigences du plaisir sensuel. Mais ces relations aux besoins corporels nous laissent pour ainsi dire au seuil du libre arbitre. La consonance ou la dissonance du corps et de l'esprit, les inversions qui soumettent l'esprit aux impulsions de la sensualité sont bien réelles mais elles sont insuffisantes pour expliquer la possibilité de pécher au cœur même du libre arbitre, c'est-à-dire au niveau de la raison supérieure, de la raison délibérative. Après ce que nous avons dit de l'illumination morale, il semble que la raison supérieure soit aussi impeccable que la syndérèse, hormis son contact avec les réalités inférieures.

— Cette position contredit l'expérience. La raison supérieure a sans doute à juger selon les lois éternelles, mais elle a à juger aussi selon sa propre lumière et selon la lumière qu'elle acquiert de la réalité qui lui est inférieure. Tant que la raison porte son regard sur les lois éternelles elle ne pèche pas dans son jugement, néanmoins selon ce qu'elle perçoit des sens, et même selon sa propre lumière innée, elle peut défaillir et se tromper, surtout dans l'état de nature déchue. Si nous prenons par exemple un article de foi tel la Trinité dans l'Unité, il est clair que cet article répugne aux sens et à l'imagination ; il ne concorde pas non plus avec le jugement naturel de la raison, si notre intellect s'en tient à sa lumière propre ou s'il en réfère aux réalités inférieures ; dans ce cas son jugement peut être déficient, refuser de croire et pécher.<sup>21</sup>

— Si l'on objecte que la raison supérieure vise (entendit) les lois éternelles, il faut répondre qu'il s'agit là de l'acte le plus noble de la partie supérieure de la raison. Mais, cet acte, elle ne l'exerce pas toujours, au contraire elle se vise elle-même, et elle se tourne sur elle-même, et ce retour sur soi peut être excessif, et par là détourner de Dieu et faire dévier par rapport à la loi éternelle.<sup>22</sup>

— A première vue, les êtres libres sont les êtres responsables, les êtres capables de louange ou de blâme, mais déjà au XIII<sup>e</sup> siècle,

19. II Sent., d. 25, p. 2, a. 1, q. 6 (II. 621).

20. Hexaameron, col. 5, 3 (V. 354).

21. II Sent., d. 24, p. 2, a. 1, q. 1 (II. 574).

22. Ibidem, ad 4 (II. 575).

on opposait à la liberté humaine une liberté des animaux. Une brebis qui fuit le loup et cherche son berger est une brebis qui choisit le bien et fuit le mal. Un chien, tantôt amical, tantôt féroce, est un chien capable de sentiments opposés. Le cheval domestique qui réprime son appétit de brouter montre qu'il est maître de ses actes, puisque la liberté consiste à réprimer ou réfréner ses actes par soi-même. Qui dit liberté, dit mouvement qui procède de l'intérieur, or chez l'animal le mouvement procède d'un principe intérieur. Être libre, c'est pouvoir non seulement au présent mais à l'avenir et tel est le cas des fourmis. Enfin un être libre est libre s'il est irréductible à toute servitude, et tel est le cas de bien des bêtes sauvages et féroces.

Mais nous apprenons de saint Augustin que le libre arbitre est « la faculté de la raison et de la volonté ». Il n'y a de liberté que chez les êtres doués de raison. Seuls les êtres doués de raison sont dignes de louange ou de blâme, de peine ou de récompense. De plus le libre arbitre implique la délibération qui relève uniquement de la raison. Enfin si l'animal est doué de libre arbitre, il est l'égal de l'homme, et cette position ne manque pas d'inconvénients.

Réponse : Il faut dire sans aucun doute que le libre arbitre se trouve dans les seules substances rationnelles. Nous en avons la preuve et du point de vue de la liberté et du point de vue de l'arbitrage.

### 1° *Preuve à partir de la liberté*

La liberté s'oppose à la servitude. Une puissance est qualifiée de libre dans la seule mesure où elle possède la pleine domination aussi bien sur son objet que sur son acte propre.

Une puissance, qui possède la liberté de domination sur son objet, est une puissance qui n'est pas restreinte à un seul genre de désirable, mais une puissance qui est constituée (nata) pour désirer tout ce qui est désirable, et rejeter tout ce qu'il faut fuir. Or il y a trois objets de désir : le bien honnête, utile et agréable ; leur contraire est objet de fuite : le mal, le nuisible et le désagréable. Les animaux peuvent désirer l'utile et l'agréable, mais seuls les êtres raisonnables peuvent désirer le bien honnête ; et c'est pourquoi seuls les êtres raisonnables possèdent une vertu qui n'est plus restreinte à quelque genre de désirable, et ils possèdent par là la liberté vis-à-vis de leur objet.

On découvre de plus chez l'être raisonnable la liberté vis-à-vis de son acte propre. En effet, chez l'être raisonnable, la volonté ne réprime pas seulement la main ou le pied, elle se réprime elle-même et se réfrène, et souvent elle se met à détester ce qu'auparavant elle chérissait ; et cela en vertu de son empire sur elle-même et de son auto-domination. Chez l'animal, il existe bien une sorte de domination sur l'acte extérieur, on voit bien par exemple comment un animal domestique se réfrène, mais l'animal n'a pas de domination sur son propre acte intérieur, c'est-à-dire sur son appétit. Si l'animal aime quelque chose, il ne peut pas ne pas aimer cette chose, quoiqu'il soit parfois écarté de la poursuite de la chose aimée par la crainte d'une

peine afflictive. Et c'est pourquoi Damascène dit qu'« ils sont plus agis qu'agissants ». S'ils ne peuvent réprimer leur acte propre, ils ne sont pas libres vis-à-vis de cet acte, ou même vis-à-vis de son objet. S'ils manquent de liberté, ils ne peuvent participer au libre arbitre.

## 2° *Preuve à partir de l'arbitrage*

L'arbitrage est un jugement au gré duquel les autres forces se meuvent et obéissent. Or juger au sens plénier revient à celui qui est capable de discerner entre le juste et l'injuste, entre le bien propre et le bien d'autrui.

Nulle puissance ne connaît ce qui est juste et ce qui est injuste, sinon celle qui participe à la raison et qui est née pour connaître la suprême justice, de qui procède la règle de tout droit. Une telle puissance ne peut se trouver que dans une substance à l'image de Dieu, et c'est la puissance rationnelle.

Nulle puissance ne discerne ce qui lui est propre et ce qui est à autrui à moins de se connaître elle-même et de connaître son acte propre. Mais jamais une puissance liée à la matière (*alligata materiae*) ne se connaît elle-même, pas plus qu'elle ne réfléchit sur elle-même. Or toutes les puissances sont liées à la matière ou à la substance corporelle, sauf la puissance rationnelle, qui est aussi la seule à pouvoir réfléchir sur elle-même ; elle est donc également la seule qui soit douée d'un jugement plénier et d'un arbitrage pour discerner ce qui est juste et injuste, ce qui lui est propre et ce qui est à autrui.<sup>23</sup>

Nous savons maintenant que le libre arbitre se vérifie chez les êtres doués de raison et chez eux seuls ; nous pouvons passer à une deuxième question et nous demander s'il y a entre le libre arbitre d'une part et la raison et la volonté d'autre part, une distinction réelle ou une distinction de raison. Les adeptes de la distinction réelle considèrent le libre arbitre comme une faculté impérative qui régit et meut la raison et la volonté. L'acte premier de cette faculté ne serait pas de discerner et de vouloir, mais un acte réfléchi par quoi quelqu'un veut discerner ou veut vouloir. Les autres soutiennent que la raison et la volonté douées du pouvoir de réflexion suffisent à l'accomplissement de tous les actes de l'âme, tels que juger, refuser, élire. Si la nature ne fait rien en vain, la distinction des puissances en cognitives et affectives, en raison et en volonté suffit largement. Saint Bonaventure qui tient pour la distinction de raison va pourtant récupérer ce qui est valable de la distinction réelle.

— Une puissance se distingue d'une autre selon la réalité ou selon la raison. L'intellect et l'affect se distinguent par exemple en réalité ; la raison cognitive et la raison motrice (la raison qui dicte le mouvement et dispose au mouvement) se distinguent selon la raison.

23. II Sent., d. 25, p. 1, a. 1, q. 1 (II. 592).

## 1° *La distinction de raison*

Entre le libre arbitre d'une part et la raison et la volonté d'autre part, il y a cette distinction que le libre arbitre dénomme le mouvement moteur, tandis que la raison et la volonté dénomment le mouvement mù. Le libre arbitre signifie l'impératif, la raison et la volonté l'exécutif. Cette distinction de raison entre le libre arbitre comme faculté et la raison et la volonté donne lieu à une pieuse appropriation correspondant à une certaine image de Dieu : la faculté est appropriée au Père, la raison au Fils, la volonté à l'Esprit-Saint.

## 2° *Pas de distinction réelle*

Le libre arbitre n'indique pas une puissance diverse ou distincte par rapport à la raison et à la volonté, car effectivement le cognitif et le moteur suffisent à distinguer les puissances de l'âme rationnelle. Tous les actes de l'âme peuvent s'exercer par la puissance cognitive ou affective, c'est-à-dire par la raison et la volonté. La raison aussi bien que la volonté sont constituées pour réfléchir sur elles-mêmes. Lorsque je désigne la volonté comme « voulant quelque chose » et la volonté comme « se voulant vouloir », je n'indique pas deux puissances différentes en réalité. Dans les réalités spirituelles, le moteur et le mù n'ont pas à différer substantiellement, car au dire d'Anselme : « la volonté est un instrument qui se meut lui-même ». De la même manière, la raison est une puissance qui se connaît elle-même. S'il y a une distinction, il s'agit d'une distinction de raison, et nous aurons à mieux explorer cette distinction de raison. En tout cas, il ne s'agit pas d'une diversité essentielle ou réelle.<sup>24</sup>

Les solutions précédentes entraînent comme de soi que le libre arbitre embrasse simultanément la raison et la volonté. Les autorités d'Augustin, de Jean Damascène, de saint Bernard abondent en ce sens. La raison constate que le péché et la faute dépendent du libre arbitre, mais un péché comme l'infidélité porte sur la raison, la méchanceté porte sur la volonté. De même la grâce et les vertus sont dans le seul libre arbitre, or les trois vertus théologiques s'enracinent dans l'irascible, le concupiscible et le rationnel, c'est dire que le libre arbitre embrasse toutes ces puissances. Mais, à la réflexion, peut-on dire que le libre arbitre coïncide totalement avec l'intellect ou avec l'affect ? La raison peut être contrainte, et le libre arbitre ne peut être contraint. D'autre part, la syndérèse est permanente alors que le libre arbitre est permutable, changeant. L'unité d'acte suppose l'unité de la puissance, or l'acte du libre arbitre consiste à élire ou consentir, alors que les actes de la raison et de la volonté sont divers. Enfin si le libre arbitre comprend simultanément la raison et la volonté, de quel tout s'agit-il ? Un tout subjectif exige que toute la raison de libre arbitre se vérifie dans la raison d'un côté et se vérifie totalement dans la volonté d'autre part ; ce qui n'est pas le cas, nous aurions alors deux libres arbitres en

24. II Sent., d. 25, p. 1, a. 1, q. 2 (II. 595).

un seul homme. Un tout intégral résulte des parties comme un tertium quid. Or des deux puissances distinctes ne surgit pas une troisième puissance distincte qui les intègre. Les objections sont pénétrantes, et pourtant saint Bonaventure va maintenir que le libre arbitre embrasse simultanément la raison et la volonté. Le nom même de libre arbitre indique cette compréhension ; la définition aussi l'exprime : « le libre arbitre est la faculté de la volonté et de la raison, ou le consentement de la raison et de la volonté ». Mais le saint Docteur pousse sa recherche jusqu'aux propriétés du libre arbitre.

— Que le libre arbitre désigne une puissance ou un habitus, il désigne cette puissance comme dame ou la domination de cette puissance. C'est la signification même du mot liberté. Mais il faut noter que la domination d'une puissance peut porter sur son objet ou sur son acte.

1° La domination de la puissance par rapport à l'objet se remarque par le fait que son pouvoir a prise sur l'objet et même davantage, comme un cheval qui peut porter dix boisseaux peut en porter trois ; car son pouvoir est plus grand (que la force employée) et il les porte avec facilité.

2° La domination de la puissance sur son acte se vérifie de la manière suivante : même si la puissance est en acte, elle peut faire cesser son acte, à son commandement et selon son propre mouvement. Pour qu'une puissance possède cette domination sur son acte, il est nécessaire qu'elle puisse se mouvoir d'elle-même et qu'elle puisse réfléchir sur son acte. Si elle ne pouvait réfléchir sur son acte, jamais elle ne pourrait le réfréner ; si elle ne pouvait se mouvoir d'elle-même, elle ne pourrait passer à l'acte, quand elle le voudrait. Or réfléchir sur soi relève de la vertu cognitive, sublimée de toute matière, qui est la raison même. Se mouvoir relève de la vertu appétitive, consécutive à la raison.

Pour que l'âme possède cette domination, elle doit posséder la raison et la volonté. Si l'âme avait seulement la raison, sans la volonté comme instrument de mouvement, elle pourrait réfléchir sur son acte, mais elle ne pourrait se mettre en branle ou commander. Si l'âme possédait l'appétit, sans la raison, elle pourrait se mouvoir et passer à l'acte, mais il lui serait impossible de réfléchir sur son acte, et de le réfréner, et ainsi elle n'en posséderait pas la domination.

Lorsque deux hommes conjuguent leur force, il en résulte la faculté de porter une pierre que l'un ne pourrait porter sans l'autre. Du concours du père et de la mère de famille pour organiser le gouvernement d'une maison résulte un pouvoir, tel que l'un sans l'autre n'y suffirait pas. Du concours de la main et de l'œil résulte le pouvoir d'écrire, à quoi l'un des deux ne suffit pas. De même, du concours de la raison et de la volonté résulte une certaine liberté ou une domination pour faire quelque chose et qui y dispose.

Il est donc patent que le libre arbitre embrasse la raison et la volonté. Puisque le libre arbitre est un certain pouvoir et une certaine

domination résultant de la conjonction de la raison et de la volonté, il est clair qu'il porte bien son nom. On le définit également très bien comme faculté de la raison et de la volonté. La faculté ne signifie pas seulement la puissance, mais plutôt une facilité de la puissance, qui ne la rend pas seulement puissante, mais très puissante pour passer à l'acte. Et c'est pourquoi la faculté indique un pouvoir ou une domination qui est attribuée simultanément à la raison et à la volonté, car ce pouvoir ne revient pas à l'une sans la concomitance de l'autre.

Il faut cependant tenir compte des objections qui au fond opposent la conscience et la volonté naturelles au libre arbitre. Car il est vrai que le libre arbitre ne comprend pas toute la raison ni toute la volonté ; il comprend seulement la puissance cognitive comme unie à la puissance affective, et la puissance affective comme unie à la cognitive (juncta) ; ainsi le libre arbitre traduit un affect délibératif ou une délibération volontaire. La raison (pratique) étant le nom de la puissance cognitive elle-même comme ordonnée à la puissance affective ; la volonté dénommant la puissance affective comme réglée et rationalisée par la puissance cognitive ; il faut dire que le libre arbitre est la faculté de la raison et de la volonté plutôt que de l'intellect et de l'affect. Le libre arbitre en effet ne comprend pas toute la puissance cognitive ni toute la puissance affective.

Par ailleurs le raisonnement qui infère le libre arbitre comme une tierce puissance à partir de l'unité de son acte de choix ou de consentement, ce raisonnement ne résiste pas à l'examen. L'apparente unité du choix ou du consentement implique en fait des actes divers. Qui dit consentement dit accord de deux parties, et dans ce cas le concours des actes de la raison et de la volonté. De même choisir inclut en soi le jugement de la raison et le désir de la volonté. La diversité des actes implique donc la diversité des puissances dont le concours et l'aide mutuels constituent le régime d'un pouvoir parfait.

Enfin, il faut reconnaître que la raison et la volonté ne constituent pas le libre arbitre comme les parties d'un tout intégral, ni comme les parties subjectives d'un tout universel, mais comme les parties d'un tout potentiel. Le tout potentiel relève en partie du tout intégral, en partie du tout universel. Comme dans le tout intégral, le libre arbitre ne se vérifie pas dans l'une des puissances sans la conjonction de l'autre ; comme pour le tout universel, le libre arbitre qualifie chacune des puissances en raison de leur concours réciproque : (la volonté est délibérative, la délibération est volontaire). Lorsque deux hommes ont la faculté de soulever une pierre, alors qu'un seul des deux ne le peut pas, on peut dire que par cette faculté des deux la puissance de chacun trouve qu'il est facile de soulever cette pierre ; et pourtant cette facilité, cette aisance dans la puissance ne se vérifie pas dans l'un sans la présence de l'autre. De plus, on dit qu'il y a ressemblance entre deux êtres semblables, la ressemblance ne peut pas être dans l'un sans l'autre, et néanmoins chacun des deux êtres est qualifié de semblable ; en ce cas, on ne parle pas de deux ressemblances mais d'une seule. De même, il faut dire que chacune des puissances est

libre en vertu de sa conjonction avec l'autre ; et pourtant il n'y a pas en elles deux libertés mais une seule liberté.<sup>25</sup>

Il y a donc une seule liberté, une seule faculté ou facilité d'action qui résulte du concours de la raison et de la volonté, mais cette faculté, cette facilité signifie-t-elle d'abord une puissance ou un habitus ? L'intellect par exemple signifie aussi bien la puissance que son habitus ou son acte. Nous savons que le libre arbitre n'est pas une tierce puissance distincte de la raison et de la volonté. Mais pouvons-nous dire que le libre arbitre qui résulte de la conjonction de la raison et de la volonté signifie principalement la puissance habilitée à faire quelque chose ? La faculté de la raison et de la volonté deviendrait ainsi une puissance habilitée.

— Il est difficile de comprendre comment avec deux puissances pourrait s'en constituer une seule. D'autre part, comment dire au sens propre et formel que le libre arbitre est deux puissances : on ne dit pas en effet que le libre arbitre est la raison et la volonté, mais la faculté de la raison et de la volonté. Il semble donc que la faculté du libre arbitre signifie principalement un habitus. Parler de la faculté d'une puissance c'est parler de son habitus... Le libre arbitre signifie formellement la faculté de la raison et de la volonté, il signifie donc principalement un habitus de la raison et de la volonté, un habitus qui embrasse l'un et l'autre. Cet habitus exprime correctement la faculté et la domination qui surgit de la conjonction de la raison et de la volonté et qui est pouvoir sur les actes de chacune des puissances considérées « per se et in se ». Le pouvoir d'arbitrage sur deux personnes peut ainsi régir les actes de chacune d'elles séparément.<sup>26</sup>

Que le libre arbitre ne soit pas une puissance distincte de la raison et de la volonté, nous le concevons aisément, mais considérer la faculté du libre arbitre comme un habitus, voilà qui devient problématique. En rejoignant Aristote dans la catégorie de l'habitus, le libre arbitre risque d'en devenir prisonnier. L'habitus rentre dans la première espèce de qualité, et la qualité est un accident. Logiquement, l'habitus devrait s'ajouter à la raison et à la volonté à la manière d'un accident. Le tableau des prédicaments se profile sur la dignité chrétienne du libre arbitre. La faculté ou la facilité ou l'habitus va-t-il contracter et déterminer ad unum la raison et la volonté ? Suivre Aristote jusqu'au bout, c'est déterminer le libre arbitre au lieu de l'amplifier. D'autre part, on peut comprendre une puissance indépendamment de tout habitus accidentel, mais il est impossible de comprendre, et il est impossible qu'un être existe qui soit à la fois doué de raison et de volonté mais dépourvu de libre arbitre. Du point de vue de la foi, la liberté de l'arbitre est aussi essentielle à l'âme que le fait d'être à l'image de Dieu ; ce caractère essentiel n'est pas compatible avec le caractère accidentel de l'habitus ou de l'Exis aristotélicienne.

25. II Sent., d. 25, p. 1, a. 1, q. 3 (II. 597).

26. II Sent., d. 25, p. 1, a. 1, q. 4 (II. 601) et q. 5 (II. 603).

— Un habitus confère à une puissance la facilité d'action, mais une puissance peut avoir cette facilité d'action de trois manières, qui sont les manières dont l'habitus se réfère à la puissance.

1° Une puissance peut avoir par elle-même la facilité de passer à l'acte ; il est congénital, par exemple, à l'esprit de se souvenir de soi ou de se connaître. Un tel habitus ne se distingue pas de la puissance réellement, mais d'une distinction de raison et selon la manière de dire. Cet habitus n'ajoute donc rien à l'essence, il s'agit d'une addition de raison.

2° Une puissance peut être habile à passer à l'acte par quelque chose qu'elle possède en soi ; c'est ainsi que la puissance intellectuelle n'est pas habilitée à la connaissance des figures géométriques par elle-même, mais plutôt par quelque accident qu'elle possède en elle-même. Un tel habitus s'ajoute à la puissance non seulement selon la raison, mais encore selon l'essence et la réalité.

3° Une puissance peut avoir la facilité de passer à l'acte, par elle-même, non pas seule cependant, mais avec une autre. Et c'est ainsi que la puissance rationnelle sans aucun habitus surajouté, mais de par sa seule conjonction avec l'appétit, possède congénitalement la possibilité de passer à l'acte de consentir et de choisir. En ce cas, l'habitus ou la faculté n'ajoute rien de divers selon l'essence et pourtant il n'ajoute pas seulement quelque chose selon la manière de comprendre, car il ajoute selon l'être (esse), c'est-à-dire non pas quelque chose d'absolu, mais quelque chose de relatif (respectivum). Cela est clair : si je parle de la raison en soi (per se) et de la raison associée ou jointe à la volonté, je n'ajoute rien de nouveau à la raison en elle-même, mais seulement sa conjonction à l'autre par rapport à un acte consécutif. Prenons une comparaison : si plusieurs personnes concourent à tirer un navire ou à porter une pierre, la puissance de l'une rend facile la puissance de l'autre, et pourtant nulle nouvelle vertu ou habilitation ne vient s'ajouter à la puissance de chacun des concurrents.

Ainsi nous comprenons que le libre arbitre n'est nullement un accident, comme le mot d'habitus prête à l'entendre. De plus, il ne s'agit pas de l'habitus d'une puissance prise absolument, mais d'une puissance dans sa relation avec une autre ; dès lors dans les deux puissances ou à l'égard des deux puissances cet habitus peut être unique. Ce n'est pas un habitus surajouté par infusion de la grâce, ou par une disposition innée, mais il est plutôt l'habitus, la disposition par laquelle (habitus quo) la raison et la volonté dominent leurs actes. Cette disposition est en elles de par leur origine naturelle, pour autant que ces deux puissances sont naturellement enracinées dans la même substance et que l'une ne peut se trouver séparée de l'autre. Le libre arbitre n'ajoute rien selon l'essence à la raison et à la volonté ; il ajoute néanmoins selon l'être (esse) ou la relation, qui elle-même ne pose pas une nouvelle qualité d'être (esse) à la raison et à la volonté, mais qui pose bien que la raison et la volonté concourent à un même acte conformément à leur aptitude naturelle.<sup>26</sup>

Saint Bonaventure ramène le libre arbitre à la domination naturelle de la raison et de la volonté par rapport à l'acte du choix et du consentement. Le libre arbitre est donc une disposition permanente qui résulte de la relation connaturelle de la raison et de la volonté. Dom Lottin, qui résume honnêtement la position bonaventurienne, ne semble pas discerner ici l'importance de la relation *secundum esse sive relationem*. Il omet de signaler avec saint Bonaventure les trois modes de rapport d'un habitus à une puissance, et il semble considérer la distinction de raison comme « purement nominale ». Le *modus dicendi* n'est pas exactement le *modus intelligendi*, qui n'est pas le *modus se habendi* (= *secundum esse, sive relationem*), qui n'est pas la distinction réelle.<sup>27</sup> Dans le *Breviloquium* où il traite de l'expression catholique de la foi Trinitaire, saint Bonaventure nous offre une variété des modes.

— Dans les choses divines il y a

- 1° Deux modes de prédication ou d'attribution : par mode de substance et de relation.
- 2° Trois modes de supposition : l'essence, la personne et la notion.
- 3° Quatre modes de signifier la substance : par le nom d'essence, de substance, de personne et d'hypostase.
- 4° Cinq manières de dire : *quis, qui, quae, quod et quid*.
- 5° Trois manières de différer (*modus differendi*) :
  - a) selon le mode différent d'exister (*modus existendi*)
  - b) selon le mode différent de se rapporter (*modus se habendi*)
  - c) selon le mode différent de compréhension (*modus intelligendi*).<sup>28</sup>

Selon la précision du vocabulaire, il existe une gamme verbale allant de l'abstrait au concret, par exemple nous parlons de la réalité divine selon l'analogie des réalités créées : *Humanitas* = essence, homme = substance, quelque homme = hypostase. Pierre = personne. Mais en Dieu tous ces modes s'enracinent dans l'unité de l'essence divine, ils ne posent donc aucune différence selon l'essence ou selon l'esse. Il restera donc en Dieu trois manières de différer : 1° selon la manière d'être ou d'émaner, c'est ainsi qu'une personne divine diffère d'une autre personne ; 2° selon les manières de se rapporter (*se habendi*), c'est ainsi que diffèrent la personne divine et l'essence divine, car une personne se réfère à une autre et par là se distingue de l'autre, tandis que l'essence ne se réfère pas à autre chose et donc ne se distingue pas ; 3° selon la manière de comprendre, et c'est ainsi qu'une propriété substantielle diffère d'une autre, telles la bonté et la sagesse.

La première différence est la plus grande qu'on puisse trouver dans la réalité divine ; elle se vérifie en effet dans les suppôts, de telle sorte que ce qui est dit d'un suppôt n'est pas dit de l'autre.

27. D. O. Lottin, *Psychologie et Morale aux XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles*, Louvain 1942, p. 178.

28. *Breviloquium*, p. 1, c. 4, 1 (V. 212).

La seconde différence est moindre, car elle se vérifie dans les attributs ; en effet, ce que l'on dit de l'un peut être dit de l'autre, ce que l'on dit de la personne peut être dit de l'essence, et pourtant, la personne est distinguée et référée tandis que l'essence ne l'est pas. La troisième différence est minime, car elle se vérifie dans les connotés. L'un peut être dit de l'autre et inversement (la bonté est sage, la sagesse est bonne), cependant ce n'est pas la même chose qui est connotée dans les deux cas, et ce n'est pas par la même chose qu'il est donné de comprendre l'une et l'autre.

De la première différence prend naissance (oritur) la pluralité des personnes, de la deuxième la pluralité des attributions ou prédications substantielles et relatives, de la troisième la pluralité des propriétés essentielles et des notions (ab aeterno, ex tempore, propre, transumptive, communiter, appropriatae).

Lorsque le saint Docteur affirme que la faculté du libre arbitre n'ajoute rien à l'essence de la raison et de la volonté, et qu'elle ajoute non pas quelque chose d'absolu, mais un rapport d'être, une relation à, il retrouve le tout intégral et il explique le passage de la volonté naturelle à la volonté délibérative, en fondant précisément sur la relation congénitale de la raison et de la volonté le *mode de motion* qui caractérise la faculté du libre arbitre. L'amour de complaisance de la syndérèse s'achève en amour de préférence, qui peut être aussi préférence pour le mal, et partant déficience, défaillance. La persistance d'un idéal moral et d'une pratique morale dans l'histoire de l'humanité atteste, malgré la sombre histoire de toutes les chutes, la survie du libre arbitre. Freud, par exemple, explique tout sauf la survie du libre arbitre.

On trouverait bien chez Aristote un fondement de l'obligation morale, le fait aussi qu'un homme soit digne de louange ou de blâme selon son activité vertueuse ou vicieuse, mais au fond l'Éthique d'Aristote repose sur un profond rationalisme ; le vice n'est qu'un avatar *praeter rationem*, c'est une imprudence plutôt qu'une injustice. La question du libre arbitre est une question chrétienne, une question d'hommes libres ou libérés ou libérables, une question d'hommes responsables de leur destinée. C'est pourquoi le débat qui porte sur la propriété de la raison et de la volonté par rapport à la faculté du libre arbitre a soulevé l'intérêt voire la passion des docteurs médiévaux. Peut-on s'affranchir du cycle de la nécessité, ou faut-il simplement s'y conformer ? Toute la béatitude d'Aristote converge vers la pure spéculation des raisons nécessaires, spéculation qui est pour l'homme le bien le plus excellent, car il est sa propre finalité. Or en insistant sur le mérite, la doctrine chrétienne réévalue la liberté et la volonté. D'où la question : Est-ce que la faculté du libre arbitre se tient *principalement* du côté de la raison ou du côté de la volonté ?

— Le libre arbitre est la faculté ou le pouvoir (*dominatio*) qui fait que la puissance peut facilement mouvoir les autres et se mouvoir soi-même. Or la raison de se mouvoir s'ébauche (*inchoatur*) dans la raison et s'achève dans la volonté, par conséquent la liberté de l'arbitre réside dans la raison et dans la volonté, de telle manière qu'elle s'élabore (*inchoatur*) dans l'une et qu'elle se consomme dans l'autre.

Je dis que le mouvement commence dans la raison, car l'appétit ne s'émeut que sur une cogitation préalable : jamais nous ne pouvons aimer ce que nous ne connaissons pas. Pour qu'un mouvement se fasse, une connaissance dispositive doit le précéder et une volonté consécutive doit le parfaire. Mais si grande que soit la pensée qui précède, jamais un mouvement ne suivra si l'affection de la volonté ne l'impère.

La volonté ne se met pas en mouvement pour embrasser ou fuir l'objet sans une cogitation préalable, elle n'a donc pas à approuver ou refuser, choisir ou réfréner son acte propre si un acte de la raison ne précède qui lui dicte que cet acte est bon ou mauvais, à faire ou à réprimer. A partir de cet acte préalable la volonté commence à se complaire dans son acte propre ou à y trouver du déplaisir.

Il est clair par conséquent que la liberté de l'arbitre ou la faculté du libre arbitre commence dans la raison et se consomme dans la volonté. Un acte relève principalement de la puissance qui l'achève ; c'est dire que la liberté et la domination de l'arbitre se tient principalement dans la volonté.

Enfin ce en quoi une chose commence se comporte par mode de matière, et ce en quoi une chose se consomme se comporte par mode de forme ; l'adjectif à l'égard du substantif tient lieu de forme (sæ habet per modum informantis) ; c'est pourquoi dans la dénomination de ce pouvoir, l'arbitre qui correspond à la raison tient lieu de substantif, tandis que le mot « libre » qui correspond à la volonté tient lieu d'adjectif. C'est pourquoi aussi on appelle cette faculté le libre arbitre et non pas la liberté arbitraire.

A l'objection d'une raison qui juge et d'une volonté qui suit, il faut répondre qu'il y a un double jugement : l'un est dans le seul dictamen, et ce jugement relève de la raison en soi ; mais il y a un autre jugement, le jugement définitif de ce qu'il faut faire ou ne pas faire, et ce jugement n'est jamais sans la volonté. Pour autant que la raison délibère, le jugement définitif se termine sur la partie que la volonté préfère (praeoptat). Dire que la volonté suit le jugement, même s'il s'agit d'un jugement qui porte sur le dictamen (des principes moraux), ce n'est pas toujours vrai, car la volonté ne suit pas nécessairement ce jugement. S'il s'agit d'un jugement définitif, il ne faut pas conclure que la volonté suit l'acte étranger comme principal, bien au contraire elle attire plutôt à son acte propre l'acte de la raison (actum alienum trahit ad proprium).

Tout ce que nous avons dit montre la nature réelle du libre arbitre et son rapport à la raison et à la volonté. Si nous faisons la synthèse de toutes les questions précédentes, je crois que notre intelligence y trouve un certain repos. Mais si quelqu'un veut s'arrêter à un aspect sans tenir compte du reste, il n'obtiendra pas une connaissance aussi évidente de la nature et de l'essence du libre arbitre.<sup>29</sup>

29. II Sent., d. 25, p. 1, a. 1, q. 6 (II. 604).

L'avertissement final du saint Docteur est caractéristique de sa méthode ; il est aussi prophétique, car bien des problèmes sur la liberté deviendront insolubles faute de respecter les articulations des parties dans la constitution de ce tout potentiel. Faire jouer une définition à vide, c'est précisément faire de la théologie en chambre, c'est connaître le cercle mais ignorer la roue. La raison est seulement la raison, et la volonté seulement volonté, il n'y a pas un appétit dans la raison ni un œil dans la volonté comme d'aucuns le voudraient. Mais la raison et la volonté conjuguées ont un pouvoir plus vaste que la seule raison ou la seule volonté isolément prises. La vérité et le bien se concilient dans le libre arbitre. Si la volonté peut céder au charme du bien apparent, elle peut aussi préférer l'attrait du vrai bien. Mais l'enquête sur le libre arbitre ne peut se clore sur ce constat de pouvoir, il s'agit encore de situer ce pouvoir dans l'échelle des sujets spirituels, de comparer ce pouvoir à l'acte, à l'objet, aux autres agents créés, et à Dieu premier moteur.

### LE LIBRE ARBITRE COMPARE

Le libre arbitre se vérifie dans la créature et dans le Créateur, dans les bons et dans les méchants, on peut donc demander si le libre arbitre se vérifie dans tous ces sujets d'une manière égale ou selon le plus et le moins. Y a-t-il univocité, équivoque ou analogie ?

— Tout d'abord, lorsque l'on cherche si le libre arbitre se vérifie également chez tous les sujets qui en sont doués, ce n'est pas la liberté de misère et de faute qui est mise en question, car de ce point de vue, il est évident que l'un est plus libre que l'autre. Ainsi la question porte sur la liberté de coaction, et même sur ce point l'autorité des saints ne semble pas unanime.

Pour trancher cette apparente contrariété à partir de son centre, il faut comprendre que le libre arbitre ou la liberté de l'arbitre implique un double rapport : ad illud a quo, ad illud ad quod ; autrement dit : ce dont il est libre et ce pour quoi il est libre. Le premier rapport (ce dont je suis libre) exprime une privation ou une négation : il signifie libre de contrainte, car il est exempt de toute contrainte. Le second rapport (ce pour quoi je suis libre) s'exprime positivement, car la liberté de l'arbitre est une faculté, un pouvoir de garder la rectitude. Or cette faculté précisément, pour autant qu'elle est conjointe à la privation de contrainte, possède une certaine dignité : ne pouvoir être contraint relève en effet de la dignité et du pouvoir. Et c'est pourquoi dans la compréhension du libre arbitre sont impliquées trois choses : l'exemption de contrainte, la dignité d'excellence, et le pouvoir ou la faculté.

#### 1° *L'exemption de contrainte*

L'exemption de contrainte se vérifie d'une manière égale chez tous les sujets, car en tous et en chacun elle exclut simplement et univer-

sellement toute coaction. C'est pourquoi Bernard dit que la liberté de l'arbitre est aussi complète dans la créature selon sa mesure que dans le Créateur. Cette sentence serait inintelligible si elle affirmait une valeur positive, mais elle peut s'entendre lorsque l'on parle par manière de privation omnimodale.

### 2° *La dignité d'excellence*

Cette dignité est inégale de la créature au Créateur, mais entre les créatures, elle est égale. La dignité du libre arbitre increé surpasse la dignité de tout libre arbitre créé, car la dignité increée est suprême et toute dignité créée lui est inférieure et lui est finalement ordonnée (*propter illum*). Du point de vue de la dignité il y a inégalité dans la liberté de l'arbitre chez la créature et chez le Créateur.

Mais entre les créatures, nous retrouvons l'égalité, pour autant que tout libre arbitre est immédiatement constitué sous Dieu, et que chaque libre arbitre est après Dieu le principe premier de ses opérations. Il est en effet considéré selon ce sommet de la créature raisonnable, à qui Dieu seul est supérieur, comme l'exige Augustin.

### 3° *La faculté, le pouvoir de garder la justice*

Ici l'inégalité se trouve de la créature au Créateur, et entre les créatures. Une créature est en effet beaucoup plus puissante qu'une autre pour observer la rectitude. Telle est la position d'Anselme dans son *De libero arbitrio* : « Autre est la liberté de l'arbitre qui est de soi, qui n'est ni fait ni reçu d'un autre, et qui est à Dieu seul. Autre l'arbitre fait et reçu de Dieu, comme celui des hommes et des anges. La liberté faite et reçue est autre chez celui qui possède et observe la rectitude, autre chez celui qui en manque. Celui qui possède la rectitude, tient certaines choses inséparablement et d'autres d'une manière périssable ; celui qui manque, manque de certaines choses de manière récupérable, et de certaines autres de manière irrécupérable ». Dans cette division Anselme montre les degrés de liberté des créatures au Créateur, et entre les créatures. Cette division repose sur ce qui est positif dans la liberté ; et de ce point de vue on peut y trouver du plus et du moins.<sup>30</sup>

L'égalité et l'inégalité du libre arbitre relative aux divers sujets, aux diverses personnes se complique ou se précise si nous l'envisageons par rapport à ses actes : les actes du libre arbitre sont-ils des actes contingents et nécessaires ou seulement des actes contingents ?

— On peut considérer le libre arbitre sous deux aspects : comme libre ou comme délibératif.

### 1° *Du point de vue de la liberté*

Du point de vue de sa liberté, le libre arbitre peut porter non seulement sur le contingent mais encore sur le nécessaire ; cela est

30. II Sent., d. 25, p. 2, a. 1, q. 1 (II. 610).

évident en Dieu, dans le Christ, et chez les anges et les hommes béatifiés. Il faut bien sûr distinguer la nécessité de contrainte de la nécessité d'immutabilité. La nécessité de coaction répugne au libre arbitre, mais non pas la nécessité d'immutabilité, car l'arbitre est dit libre, non pas parce qu'il veut ceci de telle sorte qu'il puisse vouloir l'opposé, mais parce que tout ce qu'il veut, il le désire selon son propre commandement, autrement dit lorsqu'il veut quelque chose il se veut vouloir cette chose. Ainsi dans l'acte de vouloir, il se meut lui-même et il se domine lui-même, et de ce point de vue il reste libre quoiqu'il soit immuablement ordonné à tel objet.

## 2° Du point de vue de la délibération

Lorsque le libre arbitre délibère s'il fera ceci ou cela, alors l'acte dont il délibère est un acte contingent : nul en effet ne délibère sur le nécessaire ou sur l'impossible ; mais il reste que l'acte contingent peut porter sur du nécessaire ou sur du contingent. Il faut en effet distinguer dans le libre arbitre l'acte de vouloir et le voulu lui-même (*actum volendi et ipsum volitum*). Pour que le libre arbitre puisse délibérer, la contingence doit caractériser les deux ensemble, ou du moins l'un des deux. La contingence porte sur l'acte de vouloir et sur le voulu, lorsque quelqu'un délibère pour vouloir entrer en religion ou non, aimer son ennemi ou non. La contingence porte sur l'acte seulement si quelqu'un délibère pour savoir si le mal qu'il a commis doit lui plaire ou lui déplaire, s'il doit donner ou non son consentement à un appétit naturellement inné, comme l'appétit de la béatitude par exemple. Par conséquent l'acte du libre arbitre délibératif est toujours un acte contingent, bien qu'il puisse porter sur un objet nécessaire ; par contre l'acte du libre arbitre en tant que libre, peut non seulement porter sur du nécessaire, mais il peut être nécessaire en soi.<sup>31</sup>

Pour mieux saisir la question du saint Docteur, il faut remonter à son ontologie, remonter jusqu'à l'ontologie divine et même Trinitaire. Car l'opposition de la liberté et de la nécessité se retrouve dans nos idées sur Dieu lui-même. En Dieu la liberté de créer ne rejoint-elle pas une liberté plus profonde qui est la libéralité même de sa bonté et de sa volonté ? La nécessité de ce qui ne peut pas être autrement n'inclut-elle pas précisément la générosité de la volonté divine ?

— Il y a trois nécessités : l'une tout à fait extrinsèque, une autre en partie extrinsèque et en partie intrinsèque, une autre enfin tout à fait intrinsèque.

1° La nécessité entièrement extrinsèque procède d'un principe externe sans aucune coopération du patient. Cette nécessité peut se vérifier sur des œuvres naturelles et c'est la nécessité de *contrainte*, ou sur des œuvres volontaires et c'est la nécessité de *violence*.

2° La nécessité en partie intérieure et en partie extérieure procède en quelque sorte d'un principe interne dans sa relation à quelque

31. II Sent., d. 25, p. 2, a. 1, q. 2 (II. 612).

chose d'extérieur ; si le principe interne est concerné par l'objet extérieur par manière de principe moteur, nous avons la nécessité d'*inévitabilité* ; si l'objet extérieur agit sur le principe interne par mode d'objet apaisant (terminus quiescens), nous obtenons la nécessité d'*indigence*.

3° La nécessité entièrement intrinsèque inhère à la chose de par sa propre nature ; et c'est la nécessité d'*immutabilité* et d'*indépendance*. Cette nécessité se retrouve sous un certain rapport dans la créature, mais elle ne se vérifie simplement que dans l'essence créatrice. Elle seule en effet n'admet aucune dépendance, tandis que les autres, puisqu'elles sont créées dépendent nécessairement de l'essence créatrice.

Cette nécessité est posée nécessairement dans l'être divin puisqu'il est in se ipso (en lui-même) et a se ipso (de lui-même). Il est en lui-même, et c'est pourquoi il n'y a en lui ni principe composant, ni principe de sustentation ; il ne peut donc ni changer ni défaillir (nec mutari nec deficere). Il est de par soi (a se ipso) il n'a donc ni principe producteur ni principe créateur ; il ne peut donc ni dépendre ni commencer d'être. Du même coup il possède la suprême et parfaite nécessité qui exclut toute mutabilité et dépendance, l'inévitabilité et l'indigence, la contrainte et la violence, qui disent nécessité imparfaite. Par contre, cela pose la suprême permanence et stabilité, la suprême suffisance et liberté. Etant par soi, il est stable et permanent, étant pour soi (sui gratia), il est libéral et absolument suffisant. Etant par soi et pour soi, il est l'alpha et l'oméga, tout le reste est par lui, tout le reste est pour lui (propter ipsum), tant les nécessaires que les contingents. De même que tous les mobiles dérivent d'un unique immobile premier et lui font retour ; de même, tous les contingents découlent du nécessaire et y retournent. La nécessité de l'Être divin est par conséquent l'origine et le complément de tout être, de tout vivre, de tout intelliger. Ainsi, qu'elles soient contingentes ou nécessaires toutes choses proclament que le principe premier est nécessaire.<sup>32</sup>

Le schéma bonaventurien de la nécessité comporte une gradation qui va de la dépendance passive à l'indépendance active, d'un côté la contrainte et de l'autre l'immutabilité, source de tout être et complément terminal de tout être, c'est-à-dire la libéralité créatrice au principe et au terme de la création. L'être dépourvu de tout autre principe qui vienne composer avec lui est un être absolument simple et qui n'est sujet à aucun changement ; l'être qui est dépourvu de tout autre principe qui le soutienne, est son propre soutien et il ne peut défaillir, puisqu'il est son propre soutien auto-suffisant. L'être qui n'a pas de principe producteur ne dépend pas d'un autre pour exister, et l'être qui n'a pas de principe créateur n'a pas à commencer d'exister. Tout cela élimine les imperfections de la nécessité, et du même coup pose la perfection de la permanence et de la stabilité qui s'opposent au change-

32. De Mysterio Trinitatis, q. 7, a. 1 (V. 107).

ment d'un principe de composition, à la défection d'un principe de soutien, à la dépendance d'un principe producteur, au commencement dans l'être par rapport à un principe créateur. Mais cela pose aussi la souveraine suffisance et la libéralité, suffisance qui s'oppose à toute indigence dans la plénitude de l'être et qui constitue sa propre finalité, suffisance inépuisable et dont la libéralité se communiquera dans les largesses de la création. La libéralité est liée à l'auto-suffisance, elle-même exigée par l'indépendance totale : la véritable liberté est celle de l'être nécessaire et immuable. L'Être divin a tout le nécessaire pour être et pour agir, pour connaître et pour vouloir. L'unum necessarium de l'Évangile surinvestit la nécessité d'Aristote, et rappelle que Dieu seul est bon, que Dieu est Charité et que Dieu nous a aimés le premier : Ipse prior dilexit nos. Il y a en Dieu la vérité même de l'amour.

Inversement, le libre arbitre d'une créature, d'un être essentiellement dépendant apparaît comme un privilège dans l'ordre de l'univers. Pouvoir créé, le libre arbitre dépend inévitablement du *primum movens* et il est immuablement ordonné dans son indigence à la plénitude du bien apaisant ou entièrement suffisant (*objectum quiescens*). Si le libre arbitre est une faculté ordonnée au bien, comment peut-il être aussi grevé de la possibilité du mal ou du péché ?

### 1° *Le libre arbitre dans le Créateur et dans la créature :*

Si l'on envisage le libre arbitre selon la raison commune qui s'applique au Créateur et à la créature, en ce cas, son objet est le bien et le juste (*aequum*) ; le mal n'est pas l'objet du libre arbitre, à moins d'entendre par là que le libre arbitre répugne au mal et le déteste. Mais j'entends par objet ce que vise le libre arbitre par son acte propre ou ce qu'il fait.

### 2° *Le libre arbitre dans la créature :*

Dans la créature on peut envisager le libre arbitre en tant que libre et en tant que déficient. En tant que libre il est congénital à cette faculté de passer à un acte qui soit susceptible d'équité ou informé d'équité. En tant que déficient, le libre arbitre comme arbitre libre peut produire et produit un acte délibératif, mais comme déficient il produit un acte déformé, et ainsi il porte sur le mal.

Il est clair ainsi que le libre arbitre, en tant que libre, a un objet bon et il porte sur le bien, non sur le mal ; néanmoins, pour autant qu'avec la liberté il possède la *défectibilité*, il peut le mal. Mais la malice n'est pas l'objet du libre arbitre, et elle ne procède pas du libre arbitre en tant que libre, mais en tant que déficient. Puisque l'acte sous-jacent est délibératif, il procède du libre arbitre en tant que libre.<sup>33</sup>

33. II Sent., d. 25, p. 2, a. 1, q. 3 (II. 614).

— Il convient de toucher un mot de la corruption du péché. Voici en résumé ce qu'il faut savoir : Le péché n'est pas une essence quelconque, mais une déficience et une corruption du mode, de l'espèce et de l'ordre dans la volonté créée ; ainsi la corruption du péché est contraire au bien lui-même, et pourtant elle n'a d'être que dans le bien et elle ne tire son origine que du bien, qui est le libre arbitre même de la volonté ; le libre arbitre n'est pas le mal suprême puisqu'il peut vouloir le bien ; il n'est pas plus le bien suprême, puisqu'il peut décliner dans le mal.

Puisque le Premier Principe est l'être par soi et non par un autre, il est donc aussi l'être pour soi, c'est-à-dire le souverain bien absolument exempt de toute déficience. Le premier et souverain mal n'existe pas et ne peut pas exister, car qui dit premier principe dit plénitude totale. Le premier principe qui est l'être suprême et plénier ne peut être déficient ni dans son être ni dans son opération, tandis que le mal suprême n'existe pas, pas plus que n'existe quelque mal, ou que le mal ne peut être un principe (d'être ou d'action).

Le premier principe dans sa toute-puissance peut amener le bien du non-être à l'être, même sans le secours d'une matière préalable ; et c'est ce qu'il fait lorsqu'il façonne une créature à qui il donne d'être, de vivre, d'intelliger et de vouloir ; cette créature dépend du souverain bien selon le triple rapport de causalité efficiente, exemplaire et finale, à quoi correspond dans sa substance et dans sa volonté le mode, l'espèce et l'ordre. Cette créature est née pour faire ses œuvres en dépendance de Dieu, selon Dieu et pour Dieu, selon le mode, l'espèce et l'ordre qui lui sont innés.

Mais faite de rien et déficiente dans l'être, elle peut défailir et manquer d'agir pour Dieu, et du même coup manquer de continuité vis-à-vis de la cause efficiente (elle n'agit pas dans la pleine dépendance de Dieu) ; vis-à-vis de la cause exemplaire (elle n'agit plus selon le modèle divin) ; manquer à la finalité ultime (elle n'agit plus pour Dieu par dessus tout). Tel est le péché qui est la corruption du mode, de l'espèce et de l'ordre ; et puisque c'est un manque (*defectus*), une déficience, il n'a pas de cause efficiente, mais une cause déficiente, c'est-à-dire une déficience de la volonté créée.

Le péché est donc une corruption, et il ne peut être que la corruption d'un bien, or toute corruption ne peut se réaliser que dans un être corruptible, c'est pourquoi le péché ne se réalise que dans un bien. Ainsi la volonté corrompt en elle-même le mode, l'espèce et l'ordre en manquant le vrai bien ; par suite, le péché comme tel procède de la volonté comme de son origine première, et il est dans la volonté comme dans son propre support (*subjecto*). C'est cela que fait la volonté, dans sa déficibilité, sa mutabilité, sa réversibilité, lorsqu'elle méprise le bien sans déficience et immuable pour adhérer au bien changeant.

On peut donc conclure que « pécher ce n'est pas désirer de mauvaises choses, mais désertier les meilleures ». Le péché est dans l'appétit de

la volonté corruptif du mode, de l'espèce et de l'ordre, et par là « il est tellement volontaire, que s'il n'est pas volontaire il n'y a plus de péché ».<sup>34</sup>

La corruption du péché dans la volonté apparaît comme une difformité de l'image de Dieu et une quasi annihilation de la vie morale ; la liberté reste en dessous des exigences de son pouvoir, elle manque le mieux être qu'elle doit réaliser. Tel est le défaut, la défaillance, la déficience. Le péché est un projet de décréation, au mépris du projet créateur. De ce point de vue, le libre arbitre qui apparaissait principalement comme un pouvoir de conversion au bien, apparaît comme un pouvoir déficient d'inversion et de perversion, dans ses préférences ou ses options. Ces jalons suffisent pour situer le libre arbitre par rapport au mal.<sup>35</sup>

Dans la mesure où le libre arbitre est la faculté d'un être dépendant et situé dans l'univers des choses et des hommes, nous avons à nous demander à quel point les agents créés peuvent affecter la liberté de l'arbitre.

### 1° *L'acte extérieur du libre arbitre*

Il est évident qu'il peut y avoir contrainte à l'égard des actes extérieurs ; on peut contraindre quelqu'un à se mettre à genoux devant une idole, à offrir de l'encens avec ses mains.

### 2° *L'acte intérieur*

L'acte intérieur consiste à vouloir ou choisir ou consentir, et cet acte peut être sollicité (induci), il peut être empêché, mais en aucune manière il ne peut être contraint, forcé (compelli).

#### a) L'induction de l'acte.

L'acte du libre arbitre peut être induit, car le libre arbitre aime autre chose que soi et quelque chose qui lui est inférieur. Par l'oblation ou l'ablation d'une chose qu'il aime, le libre arbitre peut être induit à consentir d'une manière persuasive très efficace. C'est ainsi que les idolâtres tentaient les martyrs pour les amener à consentir à l'idolâtrie en leur promettant le plaisir ou en leur infligeant des tourments. Mais cette induction est très loin de la contrainte comme le montre l'issue, car la séduction des agréments ou la terreur des châtiments n'a pas fait dévier les martyrs de la vérité de la justice. Ainsi le libre arbitre peut être induit, parce qu'il aime un bien inférieur, telle la vie temporelle qu'un agent créé peut conférer ou enlever.

#### b) L'empêchement de l'acte.

L'acte du libre arbitre peut être empêché à cause de son inclination et de sa conjonction avec la nature corporelle, qui est sous-jacente à la

34. Breviloquium, p. 3, c. 1 (V. 231).

35. Cf. Maurits de Wachter, s.j. Le péché actuel selon saint Bonaventure. Paris, 1967.

vertu de la créature. On peut causer à autrui une lésion qui lui fasse perdre l'usage du libre arbitre ; mais le libre arbitre pour autant ne serait pas lui-même soumis à une contrainte. La coaction pose l'acte et l'usage du libre arbitre que la ligature et l'empêchement suppriment. De plus l'empêchement peut provenir d'un inférieur, mais la coaction doit provenir d'un supérieur.

En résumé, le libre arbitre peut être induit par un agent créé en raison d'un bien extérieur qu'il aime, il peut être empêché en raison du corps qui lui est conjoint, il ne peut être contraint dans son acte propre. Le libre arbitre en tant que libre possède une telle dignité qu'il n'est soumis qu'à Dieu seul ; parce que libre, il n'est soumis à aucun agent créé, la coaction procédant d'un supérieur, nul agent créé ne peut le contraindre.<sup>36</sup>

Nous arrivons ainsi à la question fondamentale : Est-ce que Dieu peut contraindre le libre arbitre ?

Tout d'abord, précisons que l'on ne met pas en question la toute-puissance de Dieu qui peut supprimer le libre arbitre et mettre à sa place la contrainte. On cherche à savoir si Dieu peut à la fois contraindre le libre arbitre et sauvegarder la propriété de liberté et sa nature. Or ceci est impossible, bien plus c'est inintelligible, car ceci implique en soi deux contradictoires opposées. Puisque le libre arbitre est libre, s'il veut quelque chose, il le veut librement ; puisqu'il est volontaire, s'il veut quelque chose, il le veut volontairement, il le veut de son propre mouvement. Par contre, si le libre arbitre est contraint, s'il veut quelque chose, il le veut servilement ; s'il veut quelque chose, il le veut malgré lui ; et s'il veut quelque chose, il le veut par un autre, car la violence relève d'un principe extérieur qui ne confère aucun pouvoir au patient, à celui qui subit la violence. Par conséquent dire que le libre arbitre est contraint, c'est dire que l'acte du libre arbitre est en même temps et sous le même rapport (simul et semel) libre et servile, volontaire et non volontaire, de soi et non de soi. Or l'impossible qui inclut en soi les deux parties de la contradiction n'est pas seulement impossible à la créature, c'est aussi impossible à l'essence créatrice, car ce pouvoir n'est pas un pouvoir ; il est donc évident qu'il est impossible à Dieu de contraindre le libre arbitre.

Pour mieux saisir la question et résoudre les difficultés, nous sommes amenés à distinguer entre induire la volonté, changer la volonté et contraindre la volonté.

1° La volonté peut être induite comme nous l'avons dit lorsqu'il y a quelque persuasion qui dispose la volonté et l'incline vers un bien désirable. Lorsque cette induction est très intense on lui donne parfois le nom de coaction, mais ce n'est pas la vraie coaction.

2° La volonté est changée (mutatur), si au moment où elle veut une chose, une affection d'une grande force survient en elle à l'égard

36. II Sent., d. 25, p. 2, a. 1, q. 4 (II. 616).

d'une chose contraire, si bien que de voulante elle devient non voulante, une affection est expulsée et l'affection contraire est induite. Cela arrive en clair lorsque Dieu fait d'un amant des réalités temporelles un contempteur de ces réalités. On parle en ce cas d'impulsion (*compulsio*) et de traction (*tractio*), parce que la volonté était fortement attachée par le lien de l'amour à la chose dont elle se sépare.

3° Dire que la volonté est contrainte, c'est laisser entendre qu'elle veut quelque chose malgré elle, et que malgré la répugnance persistante de l'acte de volonté délibérative, elle peut, en même temps, être inclinée à vouloir quelque chose sous la motion d'un autre pouvoir.

La volonté donc peut être induite par un agent créé ; elle ne peut être changée que par l'agent increé ; elle ne peut être contrainte par personne.<sup>37</sup>

On peut maintenant se demander quel est l'apport des philosophes et l'apport de la tradition de foi dans la connaissance du libre arbitre. Certains prétendent qu'il n'appartient pas aux philosophes de connaître le libre arbitre.

— A cette objection il faut répondre qu'il y a deux manières de parler du libre arbitre : ou bien en tant que principe des œuvres morales, ou bien en tant que principe des œuvres gratuites. Le libre arbitre comme principe des œuvres morales relève de la considération des philosophes, surtout de ceux qui s'intéressent à l'ordre des mœurs, dont le libre arbitre est le principe selon la règle et le dictamen du droit naturel, qui est imprimé en chacun. Le libre arbitre comme principe des œuvres gratuites relève de la considération des théologiens, car alors il a rapport à la grâce divine dont la connaissance procède de la foi catholique, grâce divine sans quoi toutes les œuvres humaines sont vaines, même celles qui semblent dignes de louanges ; or dans cette considération la connaissance des philosophes défaille.<sup>38</sup>

Mais si la connaissance des philosophes défaille sur le libre arbitre comme principe des actes gratuits, la connaissance des témoins les plus autorisés de la tradition chrétienne ne semble guère convergente. « Le libre arbitre est la faculté de la raison et de la volonté, par quoi on choisit le bien » (Augustin) ; « Le libre arbitre est le pouvoir de garder la rectitude pour elle-même » (Anselme) ; « Le libre arbitre est le consentement de l'inamissible liberté de la volonté et de l'indéclinable jugement de la raison » (Bernard).

— Nous savons déjà que le libre arbitre peut se considérer de trois manières : 1° Dans la généralité selon laquelle il convient au Créateur et à la créature (voir Anselme). 2° Le libre arbitre dans la créature indépendamment de son état (voir Bernard). 3° Le libre arbitre dans l'état de voie (voir Augustin).

37. II Sent., d. 25, p. 2, a. 1, q. 5 (II. 619).

38. II Sent., d. 25, p. 1, dub. 1 (II. 606).

Mais on peut distinguer le libre arbitre selon un rapport de complexité croissante :

1° A l'acte (Bernard).

2° A l'acte et à l'objet (Augustin).

3° A l'acte, à l'objet et à la fin ultime (Anselme).

La définition d'Anselme mérite une attention particulière. Il dit que le libre arbitre est le pouvoir de garder la justice, mais il ajoute « pour elle-même », ce qui marque la finalité. Il indique ici la justice créée, celle que nous gardons, et la justice incréée, qui seule doit mobiliser notre agir « propter se ». La rectitude incréée est intelligée dans la rectitude créée, comme la vérité première dans toute vérité, et la bonté première dans toute bonté.<sup>39</sup>

Enfin il y a diversité dans la division de la liberté entre Pierre Lombard et saint Bernard. Le premier parle de la liberté de nécessité, de culpabilité et de misère ; le second ajoute : la liberté d'arbitre, de conseil et de complaisance.

— La liberté de l'arbitre se prend d'une manière privative et d'une manière positive. La liberté au sens privatif indique ce dont on est libre, libéré ; au sens positif, ce pour quoi on est libre. La liberté s'oppose à la servitude ; et il y a deux sortes de servitude, la servitude de *contrainte* et la servitude de sujétion. La servitude de sujétion diffère selon le mal, à savoir, le mal que nous subissons (le mal de misère), d'où la liberté vis-à-vis de la misère, et le mal que nous faisons, et c'est le mal de la faute, d'où la liberté de *coulpe*.

Dans un sens positif, comme liberté pour quelque chose, il s'agit de la liberté de passer à l'acte : 1° considéré simplement comme acte de vouloir, c'est la liberté de l'*arbitre* ; 2° si l'on considère l'acte de vouloir comme référé à la fin, c'est-à-dire ce que l'on nomme « l'usage » (usus, uti), on obtient la liberté de *conseil* ; 3° enfin l'acte de vouloir apaisé, l'acte de fruition, donne lieu à la liberté de *complaisance* (complaciti).

On peut cependant ramener ces divisions à une raison commune. Il y a lieu en effet de considérer la liberté de l'arbitre quant à l'être et quant au bien-être.

1° Du point de vue de l'être.

Privativement : liberté de coaction (Lombard).

Positivement : liberté d'arbitre (Bernard).

2° Du point de vue du bien-être.

Bien qui rectifie ou ordonne : liberté de conseil (Bernard).

Bien qui délecte ou apaise : liberté de complaisance (Bernard).

Mal qui déforme : liberté de culpabilité (Lombard).

Mal qui afflige : liberté de misère (Lombard).<sup>40</sup>

39. II Sent., d. 25, p. 1, dub. 2 (II. 607).

40. II Sent., d. 25, p. 2, dub. 2 (II. 625).

Nous pouvons faire une courte pause après ce long exposé sur la volonté naturelle et sur la volonté délibérative. Les textes que nous avons traduits sont empruntés au *Breviloquium*, aux questions disputées sur le Mystère de la Trinité, aux conférences sur le Décalogue en fonction du commentaire sur les Sentences. Dans ces quatre cas, il s'agit de genres littéraires différents : une somme diffère d'une question disputée, ou d'une conférence ; cependant entre les différentes œuvres on constate une orchestration magistrale, qui caractérise la méthode d'exposition ou d'enseignement de saint Bonaventure. Mais cette méthode d'exposition suppose une méthode de recherche, une méthode d'invention ou de découverte. Frère Bonaventure recueille d'abord ses matériaux ; sa lecture de la bible est de première main, sa connaissance de la tradition de foi catholique est rigoureuse, sa connaissance des Pères les plus importants est directe : Augustin, Grégoire, Denys, Anselme, Bernard, Richard et Hugues de Saint-Victor, Jean Damascène en son *De Fide Orthodoxa*. Le saint Docteur alors rumine ses matériaux, longuement, comme une totalité encore éparse dans ses parties, et il en cherche le centre pour reconstituer le rayonnement, l'ordre de constellation. Jamais saint Bonaventure n'a la prétention de partir de zéro, prétention qui constitue le présupposé de la pensée philosophique dite moderne. Les raisons fondamentales et les difficultés qui précèdent la résolution d'une question relèvent rarement de l'esprit de contradiction, c'est-à-dire du sic et non, simul et semel, portant sur le même objet. Saint Bonaventure situe les opinions dans le ciel de la pensée comme l'astronome situe les étoiles pour mieux trouver leur centre de gravité et partant leur système organisé. La méthode de la coïncidence des opposés diffère profondément de la méthode qui réduit à la contradiction ; la contradiction n'a pas de milieu, la coïncidence des opposés suppose toujours un centre d'émanation, un milieu exemplaire, un terme de conciliation.

Cette méthode est d'ailleurs la véritable méthode du progrès de la pensée. Le progrès de la pensée ne s'opère pas par juxtaposition de thèses ou de points de vue divergents, mais bien par convergence radicale des perspectives ; le plus difficile dans le progrès de la pensée scientifique, historique, métaphysique ou théologique consiste à trouver le véritable centre de perspective qui relie les coordonnées et les subordonnées. A cet égard, la méthode est essentiellement la même qui s'applique à des données variables et diverses, à des états différents de l'homme ou de l'humanité. La méthode de la coïncidence des opposés est la méthode du progrès vraiment synthétique de la pensée, car son analyse ne perd jamais de vue son centre ni ses principaux axes de convergence et de divergence. Cette méthode peut synthétiser en analysant et analyser en synthétisant, car elle procède toujours selon un centre, un milieu et un terme, alors que l'association d'idées réduit l'idée à une image par exemple, tandis que le jugement synthétique a posteriori ne peut pas avoir une idée du réel sensible, l'idée est un objectif sans objet. Dans ce dernier cas, entre le réel et l'idée, il n'y a pas une véritable synthèse, peut-être parce que ni l'un ni l'autre n'ont retrouvé leur véritable centre de convergence. Par contre, lorsque saint Bonaventure confronte Aristote et saint Augustin par exemple,

sur une question donnée telle que l'inné et l'acquis dans la connaissance et dans la conscience morale, il est évident que son centre et son principe de discrimination est au niveau d'une causalité créatrice ou non créatrice, d'une causalité aveugle ou d'une causalité exemplaire, d'une causalité finale inaccessible ou au contraire béatifiante. Il est facile de voir dans les textes que toute sa réduction du savoir est polarisée implicitement et explicitement selon cette perspective. Il est difficile d'aller plus profond que le saint Docteur dans les questions qui ont fait l'objet principal de ses ruminations : la Trinité, la Médiation du Christ, l'Exemplarisme. Mais sa réflexion ou sa ruminantion est toujours en continuité et non pas en rupture de tradition, même s'il s'agit de la tradition hellénique.

## L'AMOUR DE LA JUSTICE

Le libre arbitre n'est pas une faculté suspendue dans l'inaction entre son premier principe créateur et sa fin ultime béatifiante, le libre arbitre se met en mouvement, il pose des actes qui le rapprochent ou l'éloignent de l'obtention du Bien souverain. Nous savons certes par la foi que l'obtention du Bien souverain relève de la grâce sanctifiante et de la charité qui sont dons divinement infus, mais nous savons également que tous les actes faits en état de péché ne sont pas des actes coupables sans être pour autant des actes méritoires. Dans le vocabulaire théologique, tout acte informé, élicité ou impéré par la charité est un acte parfait, un acte juste au sens plénier ; c'est un *acte ordonné* au souverain Bien ; par contre un acte opéré sans l'état de grâce et sans la charité est un acte informe, mais un acte juste en ce sens qu'il est *ordonnable à la charité*, il dispose à la réception de la grâce habituelle ; enfin un acte coupable, un acte mauvais est un acte injuste et *désordonné*, qui implique offense à Dieu, déformation du libre arbitre, expulsion de la grâce et obligation à la peine. Comme nous ne sommes plus dans l'état de justice et d'innocence originelle, nous gardons, même après le baptême, les séquelles du péché, une certaine indisposition naturelle à la libre activité personnelle. A fortiori, sommes-nous livrés par le péché actuel à notre propre malice, c'est-à-dire, un certain goût du mal, à notre ignorance et à notre faiblesse qui est une véritable impuissance à sortir de l'état de péché, une impuissance qui ne va pas jusqu'à nous interdire toute action honnête, mais qui nous rend incapables de nous disposer suffisamment à la récupération de la charité sans une intervention spéciale de Dieu qui est la grâce actuelle, éclairante ou excitante ; cette grâce actuelle est dite *gratis data*, elle prédispose le libre arbitre à mieux faire.

### *L'Ordre de Charité*

Toutes les œuvres divines sont très bonnes, et pourtant il y a seulement quatre objets aimables d'un amour de charité au sens propre : Dieu, nous-même, notre prochain et notre corps.

Dans l'amour de ces êtres, il faut respecter l'ordre et la mesure ; il faut d'abord aimer Dieu en premier, et par dessus tout et pour lui-même ; deuxièmement, il faut aimer ce que nous sommes, sous Dieu et pour Dieu ; troisièmement, notre prochain, comme nous-même ; enfin notre corps comme inférieur à nous-même et au prochain, tel qu'un bien moins important.

Pour exécuter cet ordre de charité, un seul habitus de charité nous est donné, mais deux commandements en qui sont suspendus toute la Loi et les prophètes, l'Ancien et le Nouveau Testament.

En effet, le premier principe, parce que premier est souverain ; souverain, il est souverainement bon ; souverainement bon il est souverainement bienheureux et béatifique ; souverainement béatifique, nous devons nous réjouir au plus haut degré de son propre bien ; mais par là même qu'il est le suprême objet de notre fruition, nous devons lui adhérer par l'amour et nous reposer en lui comme dans la fin. Or l'amour droit et ordonné, qui s'appelle la charité, se porte principalement sur ce bien dont il se réjouit et en qui il s'apaise, et qui est lui-même la raison d'aimer : c'est pourquoi, l'amour ordonné aime principalement le souverain bien comme béatifique, et les autres êtres bons consécutivement, c'est-à-dire les êtres qui sont capables d'être béatifiés par le souverain bien. Avec nous, le prochain est fait pour la béatitude et notre corps lui-même est béatifiable comme uni à notre esprit. Parmi les êtres bons, il n'y en a que quatre qui soient à aimer d'un amour de charité : Dieu et le prochain, notre esprit et notre corps.

Dieu nous est supérieur comme le bien suprême, notre esprit est en nous comme un bien interne, le prochain est à côté de nous comme un bien apparenté, notre corps nous est inférieur comme notre sujet. C'est de là que découle l'obligation d'un ordre de l'amour : 1° il faut aimer Dieu par dessus tout et pour lui-même ; 2° il faut aimer notre esprit moins que Dieu mais plus que tout bien caduc ; 3° il faut à côté de nous aimer le prochain selon la similitude de son bien et du nôtre ; 4° notre corps, inférieur à l'esprit, est à aimer comme un bien infime ; et il faut en dire autant du corps de notre prochain, car l'un et l'autre ont raison de bien inférieur vis-à-vis de l'esprit.

Enfin l'amour est le poids de l'esprit et l'origine de toute affection mentale, mais il se replie facilement sur soi, il s'étend difficilement au prochain et il s'élève plus difficilement encore à Dieu. On comprend dès lors que malgré les quatre objets de charité, il y ait seulement deux commandements : l'un qui dirige vers Dieu, l'autre qui dirige vers le prochain.

Tous les préceptes se réfèrent à Dieu et au prochain, comme à la fin et ce qui est ordonné à la fin ; c'est pourquoi ces deux commandements contiennent le recueil des commandements et la compréhension de toutes les Ecritures. Car la charité est elle-même la racine, la forme et la fin des vertus, elle qui les unit toutes à la fin ultime et qui les relie entre elles d'une manière simultanée et ordonnée ; elle est donc

un poids d'inclination ordonnée et le lien d'une jointure parfaite, car d'une part, vis-à-vis des êtres à aimer dans leur diversité, elle observe l'ordre affectif et l'ordre effectif ; d'autre part, elle possède l'unité de l'habitus par rapport à une fin unique et à un unique principal bien-aimé, qui est la raison d'aimer tous les autres, destinés eux-mêmes par le lien de l'amour à se rassembler dans le Christ unique, Tête et corps, contenant en soi l'universalité de ceux qui doivent se sauver. Cette unité est inchoative in via, mais elle est consommée dans la gloire éternelle, selon la prière du Seigneur : « Qu'ils soient un, comme nous sommes un ; moi en eux et toi en moi, qu'ils soient consommés en un » (J. 17, 22). Cette unité étant consommée par le lien de la charité, Dieu sera tout en tous dans la sécurité de l'éternité et la perfection de la paix, et toutes choses par l'amour seront communes dans une communion ordonnée, une ordination connexe, et une connexion indissolublement nouée.<sup>41</sup>

Le souverain bien est aussi l'optimum, le souverainement bon, un être spirituel qui jouit infiniment de la plénitude de sa bonté, un être qui nous a créés pour nous communiquer sa propre béatitude. De ce point de vue l'analogie réside entre deux termes : l'Être qui est sa propre béatitude et l'être immédiatement capable de partager sa béatitude propre. La distinction ici entre la fin et ce qui est à la fin, ne signifie donc pas un rapport de moyens à fin : referuntur in finem, et in illud quod est ad finem ; une personne créée n'est pas un moyen vis-à-vis d'une autre personne créée, mais un être immédiatement ordonnable à la béatitude. L'implication de cette vue est importante pour l'organisation de la justice sociale. Un système politique ne pourra jamais traiter une personne comme un moyen, mais comme un être immédiatement ordonné et soumis à la juridiction de Dieu seul. On voit comment les vertus théologiques se grefferont pour habiliter la face supérieure de la raison à croire et donner son assentiment à la vérité suprême, à s'appuyer sur le bien sublime et à tout attendre de lui, à désirer enfin et chérir le souverain bien en lui-même et pour lui-même. Les vertus théologiques ordonnent les puissances de l'âme à l'image de Dieu par rapport à leur fin immédiate, qui est Dieu. Mais la face inférieure de l'âme, cette partie qui est au contact de ce qui est ordonnable à la fin, et dont la rectitude se développe par la répétition des actes, cette partie est aussi susceptible d'être habilitée d'une manière infuse.

— L'âme selon sa face inférieure doit être rectifiée par les quatre vertus cardinales. La prudence rectifie la puissance rationnelle, la force la puissance irascible, la tempérance la puissance concupiscible, mais la *justice rectifie* toutes ces puissances dans leur rapport à *l'autre*.

*Cet autre* peut être d'une manière déterminée le *prochain*, il peut être aussi l'homme comparé à *lui-même* comme un autre, il peut même être *Dieu* ; on peut dire ainsi que la justice englobe (circuit)

41. Breviloquium, p. 5, c. 8 (V. 261).

toutes les puissances. On ne dit plus alors qu'elle est seulement une vertu cardinale, mais vertu générale qui comprend la rectitude de l'âme toute entière, et en ce sens, on dit qu'elle est la « rectitude de la volonté ». Dès lors elle n'englobe pas seulement les vertus qui ordonnent au prochain, comme l'équité et la libéralité, elle englobe les vertus qui la concernent elle-même, comme la pénitence et l'innocence, et les vertus qui ordonnent à Dieu, comme le culte de latrie, la piété et l'obéissance.<sup>42</sup>

Pour comprendre l'affinité de l'amour et de la justice, la correspondance entre la loi de la conscience et la loi morale promulguée par Dieu, il suffit de remonter au premier principe comme souverainement bon et souverainement juste.

— Le premier principe est souverainement bon en lui-même, mais il est également souverainement juste dans son œuvre et dans la disposition du gouvernement de l'univers. Mais le propre du juste souverain c'est d'aimer jalousement (zelare) la justice non seulement en soi mais aussi dans l'autre ; or la justice consiste à se conformer aux règles du droit : c'est pourquoi il convient à la divine justice d'imprimer et d'exprimer à l'homme les règles de la justice, non seulement en les dictant par mode de vérité instructive, mais encore en prescrivant et en obligeant par manière de volonté impérative. Dans la mesure où la grâce rend notre volonté conforme à la volonté divine, elle nous dispose à obéir et à nous soumettre à ces règles de justice conformément au dictamen de la loi divine.

Pendant on peut obéir aux impératifs divins de deux manières, à savoir : par peur de la peine ou par amour de la justice ; la première manière relève des imparfaits, la seconde des parfaits... Aux parfaits, à ceux qui sont les amants de la justice convient l'instruction ouverte des documents, une large promesse des récompenses, et la haute perfection des conseils, c'est-à-dire ce que comporte l'évangile, loi d'amour.

Les préceptes divins contiennent enfin les règles concernant la nécessité de la justice ; or il appartient à la justice de « rendre à chacun son droit » ; c'est pourquoi parmi les préceptes moraux, certains nous ordonnent à Dieu et certains au prochain selon le double commandement de la charité, que l'Esprit a voulu insinuer par le mystère des deux tables, écrites par le doigt de Dieu.

Dieu est trine, à savoir : Père, Fils et Esprit-Saint, et il revient à sa majesté suprême d'être adorée, à sa vérité d'être professée, à sa bonté d'être acceptée, selon la force irascible, rationnelle et concupiscible, par un acte extérieur (opus), un acte de la bouche et un acte du cœur ; d'où le triple commandement de la première table qui exige l'adoration qui se soumet, le serment véridique, le repos sacré.

Mais le prochain est l'image de la Trinité ; comme image du Père, on lui doit la piété, comme image du Fils, la véracité, comme image

42. Breviloquium, p. 5, c. 4, 5 (V. 256).

du Saint-Esprit, la bienveillance ; de là découlent les sept commandements de la seconde table. La piété d'une part commande d'honorer son père et d'autre part, elle interdit de tuer. La véracité qui consiste principalement dans la parole porte seulement sur l'interdiction du faux témoignage. Mais la bienveillance s'oppose à la cupidité et à la convoitise, en œuvre ou dans le cœur ; elle implique donc quatre commandements : tu ne commettras pas d'adultère, tu ne convoiteras pas une autre épouse, tu ne commettras pas de vol, tu ne désireras pas le bien d'autrui. Ces commandements s'ordonnent selon les préjudices plus ou moins grands qui peuvent briser la justice. C'est ainsi que les règles concernant la justice sont contenues dans le décalogue.

Néanmoins, la justice atteint à la perfection dans la mesure où elle s'écarte parfaitement du mal comme faite, mais aussi de la cause même du mal. Or tout mal est issu de trois racines : la concupiscence de la chair, la concupiscence des yeux et l'orgueil de la vie. C'est pourquoi d'ailleurs, il y a trois conseils évangéliques, qui nous éloignent parfaitement de cette triple racine. Ce sont des conseils, car ils nous éloignent parfaitement du mal, en nous séparant non seulement de l'illicite, mais même du licite et du permis, qui peut être occasion du mal. Ces conseils contiennent donc une justice plus que suffisante, une justice abondante, qui convient à la perfection de la Loi évangélique et à l'exercice de la grâce perfective.<sup>43</sup>

La coïncidence entre la justice et la charité est parfaite pour l'homme en état de grâce, mais si un homme s'est dépouillé de la vie divine et s'il a perdu la charité comment fera-t-il pour observer la justice ? Dans quelle mesure est-il encore obligé à observer les préceptes du Décalogue ? L'absence de l'amour ordonné dispense-t-elle en dehors de la charité ? Y a-t-il obligation de faire des œuvres formées, c'est-à-dire informées par la charité ?

— Il y a trois positions sur cette question.

1° Les commandements du Décalogue obligent l'homme à faire des œuvres formées. Cette obligation cependant relèverait d'un précepte positif et non pas négatif. Or une loi négative oblige toujours et pour toujours (ex. Tu ne commettras pas d'adultère) ; une loi positive oblige toujours mais non pour toujours, c'est-à-dire selon le temps et le lieu (ex. Tu sanctifieras le jour du Seigneur). En ce cas, les commandements du Décalogue obligerait l'homme à des œuvres formées pour le temps où il possède la grâce et la charité, car il possède alors le pouvoir de faire des œuvres méritoires et il est tenu de faire un bon usage de la grâce reçue.

2° Les commandements du Décalogue obligent seulement à des œuvres bonnes en général. Les œuvres formées en effet sont au-dessus de notre pouvoir et surpassent la certitude de notre connaissance. Par

43. Ibidem, p. 5, c. 9 (V. 262).  
Cf. III Sent., d. 37, a. 1, q. 1 (III. 813).

conséquent, nous ne sommes pas obligés aux œuvres formées mais simplement aux œuvres bonnes en général. Il est sûr qu'un homme en état de charité et qui honore ses parents par piété naturelle, s'acquitte par cette œuvre de l'obligation du commandement.

Mais la première position est excessive puisqu'elle impose à l'homme une obligation sur un objet qui échappe à sa certitude. La seconde position pèche par défaut, car elle impose l'obligation du commandement uniquement pour les œuvres que l'homme peut accomplir en état de péché, alors que l'observation des commandements est la voie pour accéder à l'état de grâce et de justice.

3° Il y a donc une troisième position qui est médiane et qui repose sur les distinctions suivantes : lorsqu'on demande si les commandements du Décalogue obligent à des œuvres formées, il faut répondre qu'on peut parler des œuvres formées de deux manières : il y a œuvre formée par exclusion de la difformité du péché, et par position de la dignité du mérite.

Au premier sens du mot, les commandements obligent à des œuvres formées, car ils obligent à éviter tous les péchés mortels. Au deuxième sens, c'est-à-dire au sens propre, il faut distinguer l'obligation conditionnelle et l'obligation absolue. Il y a obligation absolue, si quelqu'un est à ce point obligé de faire quelque chose, que dans le cas où il ne la fait pas, il encoure la faute d'omission. L'obligation conditionnelle oblige à faire quelque chose celui qui veut parvenir à la récompense éternelle. Ce genre d'obligation n'induit pas chez celui qui omet de l'accomplir le péché d'omission, mais elle pose le manque d'une condition implicite.

Si nous parlons de l'obligation conditionnelle, les commandements obligent à des œuvres formées. Si quelqu'un veut entrer dans la vie, il lui est nécessaire d'observer les commandements par charité, car la charité est le principe du mérite.

Si nous parlons de l'obligation absolue, il y a deux manières d'en traiter : ou bien nous parlons des commandements résumés en un, pour autant qu'ils se réduisent aux deux commandements de la charité, ou bien nous parlons de chacun des commandements séparément. Les commandements résumés en un contiennent la règle de justice selon l'ordination à Dieu et au prochain, qui exclut tout péché. On peut donc concéder que ramené au commandement de la charité, le décalogue oblige à une œuvre formée en soi, si l'homme possède ce qu'il faut pour l'accomplir, ou encore qu'il oblige à se disposer, à se préparer à faire une œuvre formée. L'homme en effet est tenu d'accomplir les commandements de manière à préparer par leur accomplissement la place de la grâce, et de manière, lorsqu'il a obtenu la grâce, à faire selon le temps et le lieu des œuvres méritoires qui correspondent aux deux préceptes de la charité.

Par contre, si nous parlons de chacun des commandements en particulier et si nous parlons d'œuvres formées au sens propre, à savoir, des œuvres méritoires, et si nous parlons d'obligation absolue, alors

les commandements du Décalogue n'obligent pas à l'accomplissement d'œuvres formées.<sup>44</sup>

Ainsi nous voyons se dégager la justice qui rend une œuvre agréable à Dieu et méritoire et la justice qui exclut de l'acte le désordre de l'intention qui rend l'âme injuste en inversant l'ordre de l'œuvre. Nous savons désormais que les deux préceptes de la charité ne s'accomplissent pas dans chacun des commandements pris un à un, mais par l'observation intégrale de tous les commandements. Enfin l'intention même du Législateur, implique l'observation des commandements pour accéder à la gloire, et pour éviter la peine. Les œuvres faites sans la grâce suffisent pour éviter la peine.

Autrement dit, entre l'information de la grâce et la déformation du péché, entre l'œuvre méritoire et l'œuvre peccamineuse, il y a un moyen terme, l'œuvre bonne en général et l'œuvre bonne selon les circonstances.

### *La volonté et la fin*

— Dire que la volonté est bonne de la bonté de la fin, c'est dire que la volonté est bonne de par son ordination à une bonne fin. Mais pour qu'il y ait correcte ordination à une bonne fin, la fin doit être bonne de deux manières, à savoir : bonne en soi, dans son être (*secundum id quod est*) et bonne sous la raison de finalité. Quelque chose peut être bon en soi, et pourtant ne pas être une fin correcte et ordonnée pour autre chose ; le moindre bien est bon, mais ce n'est pas une bonne fin pour un bien meilleur, car la fin doit toujours être meilleure que ce qui est ordonné à la fin.

De même l'ordination requiert deux choses : l'aptitude (*idoneitas*) de la part de l'ordonnable et la conversion actuelle de la part de la volonté qui ordonne.

Lorsque ces éléments concourent ensemble, alors sans aucun doute, on juge que d'après une bonne fin la volonté est bonne. Si l'un des facteurs fait défaut, la bonté de la fin ne suffit pas à rendre la volonté bonne. Si une fin est bonne en soi, elle n'est pas suffisante pour finir ou compléter ce qui se fait à cause d'elle-même ; par exemple, manger est bon en soi, mais il ne faudrait pas prêcher uniquement pour manger, manger ne peut devenir la raison complète de fin pour la prédication. De même, mentir n'est pas ordonnable au bien, puisque mentir est mal en soi ; ainsi lorsque quelqu'un ment en vue d'un bien, le mensonge ne devient pas bon, la rectitude de l'ordination lui fait défaut à cause du manque d'aptitude de la part de l'acte que la volonté réfère à cette fin.<sup>45</sup>

Dans le *Breviloquium*, nous avons appris que le bien c'est l'être même en tant que communicable par son opération ; un être sans pouvoir d'opération ne serait pas un être, mais une pure fiction. Un

44. III Sent., d. 37, a. 1, q. 2 (III. 816).

45. II Sent., d. 38, a. 1, q. 1 (II. 882).

univers où la communication des êtres, où leurs opérations réciproques s'effectueraient n'importe comment, ne serait pas un univers mais un chaos. La hiérarchie des degrés d'être implique la hiérarchie des opérations, la hiérarchie des communications, c'est-à-dire un ordre universel du bien. La science moderne oscille entre ces deux conceptions de l'univers : un univers du déterminisme et de la nécessité, un univers du hasard et du chaos. Mais entre la théorie du mouvement déterminé ad unum et la théorie du mouvement totalement indéterminé, il faut insérer les faits d'expérience qui montrent chaque niveau d'être caractérisé par son opération propre depuis la particule jusqu'à l'homme. Le mouvement probable d'une particule, le mouvement probable d'une cellule, le mouvement probable d'un animal, le mouvement probable d'un homme indiquent l'autonomie d'opération ou de mouvement à tous les niveaux. Mais entre l'autonomie d'une particule et l'autonomie de l'animal et l'autonomie de l'homme, il y a différence de nature, passage de la matière à la vie, de la vie à la sensibilité, de la sensibilité à l'intelligence et la liberté. On ne sait pas toujours ce qu'un être va faire, on sait cependant souvent ce qu'il peut faire, on sait à coup sûr ce qu'il ne peut pas faire.

L'insertion de l'homme dans l'univers fait de l'homme un être conditionné dans sa naissance, dans sa croissance, dans son éducation, dans sa culture, et pourtant dès qu'il accède au pouvoir de la liberté, l'homme accède au contrôle et à la domination de ses actes ; son autonomie est celle d'un être intelligent, d'un esprit capable de tout connaître mais aussi de connaître l'ordre des choses, l'ordre des êtres, l'ordre des biens et des valeurs. Cette connaissance de la hiérarchie des biens et des valeurs le dispose et le prépare à se servir de ces biens selon ses propres besoins et selon la hiérarchie de ses besoins. L'autonomie de l'homme consiste à coordonner la hiérarchie des biens et la hiérarchie de ses propres besoins : besoin de l'aliment, besoin du semblable, besoin d'absolu. L'homme est ingénieux pour satisfaire ses propres besoins ; la santé par exemple est une certaine perfection de sa vie corporelle, une certaine plénitude des fonctions végétatives et animales ; le bien-être de la santé commande en fait bien des activités personnelles ou collectives de l'homme. Mais pour obtenir le bien-être de la santé, ai-je le droit de traiter d'autres hommes en cobayes, en purs instruments de mon besoin. Un bien inférieur peut me servir, il peut être l'instrument ou le moyen de satisfaire mon besoin réel ; par contre je ne puis disposer de mon semblable comme d'un pur instrument ou d'un simple moyen pour satisfaire mon besoin, et de même un besoin inférieur comme celui du corps ne doit pas devenir une fin ultime pour un être capable d'une fin supérieure. Il ne faut pas vivre pour manger, mais il faut manger pour vivre. Il ne faut pas non plus que la vie du corps soit le but final de la vie de l'esprit ; l'esprit ne doit jamais se subordonner au corps comme un moyen au service d'une fin, comme un instrument soumis aux impératifs des besoins corporels, a fortiori des passions. L'inversion des fins devient perversion. Le vin est un objet bon, boire est une activité bonne, l'usage du vin est bon pour l'homme ; mais si le vin devient ma raison de vivre, mon activité est pervertie, car je fais d'un bien

d'usage un bien de finalité ou de fruition, propter se. Objectivement le bien inférieur ne doit pas devenir la fin d'un bien supérieur ; subjectivement, le bien doit être ordonnable à la fin que je me propose, le poison n'est pas ordonnable à la santé. Un médecin peut se tromper et administrer un poison au lieu d'un remède, sa volonté de guérir le malade ne change rien à la nature de la potion. La volonté doit tenir compte de la nature des biens et des valeurs. Tout n'est pas valable pour tout ad libitum. Ce qui est vrai dans l'ordre de fabrication, est vrai, toutes proportions gardées, dans l'ordre de l'action morale. On ne fait pas strictement n'importe quoi avec n'importe quel matériau.

L'illusion n'en est pas moins fréquente, on imagine qu'une bonne fin attire à soi tous les moyens et leur confère ipso facto l'idonéité requise pour l'action. Telle est l'illusion de ceux qui cherchent la charité en l'isolant de la justice, ou de ceux qui cherchent la justice sans la prudence. L'avare peut estimer que le bonheur est dans l'argent, l'ivrogne que le bonheur est dans le vin, le luxurieux que le bonheur est dans la débauche, l'ambitieux que le bonheur est dans la domination des autres, cela ne confère pas à l'argent, au vin, à la débauche, à la domination la valeur de la béatitude ; s'ils ne sont pas la vraie béatitude, ils ne peuvent être la fin ultime, et partant ils ne peuvent être la fin principale de la volonté humaine.

La volonté humaine ne peut valablement référer à la fin ultime n'importe lequel de ses actes portant sur n'importe quel objet. Dans l'ordre de communication entre la volonté et la fin ultime ou le souverain bien, il y a une ordonnance à respecter. La fin ultime ne justifie pas un acte mauvais en soi, la fin ultime ne justifie pas un acte injuste en soi, la fin ultime n'élimine pas l'ordre de sagesse. L'homme qui veut rejoindre la fin ultime sans tenir compte de l'ordre de sagesse veut l'impossible. La puissance d'attraction du souverain bien et de la fin ultime n'est pas aveugle, même si elle est inévitable. La volonté n'est pas non plus un pouvoir aveugle, elle fonctionne en liaison avec la raison, et l'acte par lequel elle s'ordonne à la fin ultime ou par lequel elle se désordonne vis-à-vis de la fin ultime, est un acte délibéré à la lumière de l'ordre de sagesse. Mais plus une activité est profonde en ses sources, plus il nous est difficile de la mettre en clair sur le papier. Il y a comme une opposition entre la simplicité d'un acte d'amour et sa complexité. La réflexion peut à la rigueur accéder à l'intuition d'un acte d'amour, mais le discours sans la référence à l'intuition de l'amour peut interminablement se dérouler. De même, comment ramener quelqu'un à la prépondérance de la vraie béatitude, si ce quelqu'un ne connaît et n'éprouve que la prépondérance de l'argent ? Dans l'ordre moral, comme dans l'ordre des transcendants, le bien présuppose le vrai, l'un et l'être. Le mal présuppose le faux, la duplicité et la déficience de l'être. La plénitude et la complétude, imaginée ou feinte, peut susciter un amour passionné, un amour intense, mais il ne s'agira jamais d'un amour ordonnable ou ordonné. Pour connaître la vraie béatitude, il faudra la vertu de foi, et pour s'ordonner à la vraie béatitude par un amour de prépondérance, il faut

la vertu de charité. En ce sens, c'est la foi par la charité qui justifie pleinement.

Mais il reste que nous utilisons le mot de fin dans plusieurs sens : on dit que Dieu est la fin, que la béatitude est la fin, que la charité est la fin ; est-il possible d'ordonner ces trois sens ?

— Le Maître (Pierre Lombard) parle correctement lorsqu'il assigne comme fin de toute bonne volonté la charité. Il suit sur ce point la doctrine de l'Apôtre et de saint Augustin. L'Apôtre dit expressément que la charité est la consommation du précepte, et la plénitude de la loi. Augustin dit que tous les préceptes divins se réfèrent à la charité (Enchiridion). Il montre que toute l'Écriture est ordonnée à recommander le commandement de la charité (De Doctrina Christiana). Ainsi la charité qui est la fin de la bonne volonté, est aussi la fin de toute l'Écriture, et la fin de toute connaissance selon la piété.

Certes, on peut dire que Dieu ou la Béatitude ou le Christ est la fin de la bonne volonté ; le Maître néanmoins a préféré dire que la charité en est la fin, parce que précisément la charité comporte la raison plénière de finalité. Il y a, en effet, la fin *en quoi* on se repose (finis in quo quiescitur) et la fin *par quoi* on se repose (finis quo quiescitur), qui se subdivise en fin simplicité et fin ut nunc. Sous chacun de ces modes, la charité est la fin de la bonne volonté. Car la charité incréée, qui est Dieu (I J. 4, 16), est la fin en qui on se repose. La charité créée et consommée, la charité de la patrie, est la fin par quoi on se repose simplement en Dieu. La charité inchoative, la charité de la voie, est la fin par quoi on se repose en Dieu pour maintenant (ut nunc). C'est en vertu de sa pesanteur qu'un objet se repose dans un lieu ; de même, l'âme ne peut se reposer en Dieu qui est son lieu et sa fin ultime, que par la médiation de la dilection qui se réfère au bien sous la raison de bien. Or le bien sous la raison de bien a simultanément raison de fin et d'aimable ; c'est ainsi que l'intention de fin est attribuée surtout à la charité.<sup>46</sup>

Mais l'expérience quotidienne nous renvoie à des situations moins sublimes et apparemment plus embrouillées. Lorsqu'un chanoine se rend à l'église pour percevoir des honoraires : 1° il peut chercher principalement l'honneur et la gloire de Dieu, en chantant ses louanges, et il peut en même temps chercher à gagner de l'argent pour le distribuer aux pauvres. 2° Il peut chercher à plaire à Dieu et en même temps chercher à gagner de l'argent ; il ne réfère pas l'argent à Dieu. mais il n'en fait pas non plus sa fin principale, car il n'aime pas l'argent pour l'argent. 3° Il peut enfin être animé de duplicité dans l'intention : plaire à Dieu, et gagner de l'argent par avarice, se réjouir d'avoir l'argent pour l'argent (propter se).

— La bonne volonté doit avoir une seule fin principale. Mais on peut se fixer plusieurs fins de trois manières. 1° On peut avoir une fin subordonnée (finis sub fine) à la fin principale voulue pour elle-

46. II Sent., d. 38, a. 1, q. 2 (II. 884).

même (propter finem). 2° Il peut y avoir une fin principale, et une fin non principale, sans que la fin secondaire soit actuellement subordonnée ou référée à la fin principale. 3° Chacune des fins peut être cherchée comme principale.

1° La première manière de poser les fins est bonne, méritoire et convient à la bonne volonté. 2° La deuxième manière de poser les fins diverses ne relève pas, à parler formellement, de la bonne volonté ; cependant il n'y a pas répugnance ou incompatibilité de coexistence : le péché est véniel et non mortel. C'est ce que dit Augustin : « Il t'aime moins, celui qui aime avec toi quelque chose qu'il n'aime pas à cause de toi ». 3° La troisième manière de poser les fins ne relève pas de la bonne volonté, mais bel et bien de la mauvaise volonté. Tel est en effet celui qui veut servir deux maîtres, ce qui en fait est impossible. Celui qui poursuit deux fins principales vérifie la parole du prophète Isaïe : « Le lit est trop étroit pour qu'un autre s'y étende, la couverture est trop courte pour qu'un autre s'en enveloppe » (Is. 28, 20). Telle est la volonté des hypocrites que l'Écriture menace du malheur de la damnation éternelle, parce qu'ils veulent « entrer dans la terre par deux voies » (Eccli. 2, 14). « Ne t'approche pas de lui avec un cœur double », celui qui marche dans la duplicité du cœur est un hypocrite. La joie de l'hypocrite est comparable au point (intersection de deux lignes) : « Leur cœur est divisé, désormais ils périront » (Os. 11, 2).

Ainsi la bonne volonté peut avoir plusieurs fins dont l'une est principale et l'autre subordonnée, mais elle ne peut avoir plusieurs fins principales. Il existe un seul et unique bien souverain et vrai qui apaise le désir humain ; par conséquent, pour rester droite, la volonté bonne doit se fixer une fin unique.<sup>47</sup>

Dans la réponse à la deuxième objection, saint Bonaventure va opposer le bon mercenaire au mauvais mercenaire, mais non pas le mercenaire au fils. Le mercenaire est celui qui espère la béatitude créée : est-il bon ou mauvais, a-t-il la dignité du fils qui ne cherche que l'unique fin increée ?

— Si l'on dit que le mercenaire est celui qui poursuit pour soi une fin créée, je répondrais qu'il y a le bon mercenaire et le mauvais. Le mauvais diffère du bon sur deux points. 1° Le mauvais mercenaire poursuit une fin créée, telle qu'en la possédant il ne possède pas nécessairement Dieu. Le bon mercenaire poursuit une fin créée telle que sa possession n'est pas autre chose que la possession de Dieu ou la fruition même de Dieu. 2° Le mauvais mercenaire se fixe une fin créée comme objectif principal ; le bon mercenaire poursuit la fin créée comme une fin subordonnée : il n'aime pas Dieu à cause de la fruition, mais il aime la fruition à cause de Dieu (propter Deum). Et ainsi la fin de la bonne volonté n'est pas pluripliée.<sup>48</sup>

47. II Sent., d. 38, a. 1, q. 3 (II. 886).

48. II Sent., d. 38, a. 1, q. 2, ad 2 (II. 885).

Pour aimer Dieu de tout son cœur, la volonté bonne doit poursuivre une seule et unique fin principale. Nous voyons comment les bonnes volontés peuvent se concerter et communier dans l'unique fin ultime qui est le souverain bien, et l'unique Bien commun. Peut-on parler inversement de fin unique pour les mauvaises volontés : la libido, la volonté de puissance, l'instinct de mort, par exemple ?

— Ce qui se passe pour les mauvaises volontés est le contraire de ce qui se passe pour les bonnes volontés. Pour les bonnes volontés, il y a une fin unique, qu'il s'agisse de bonnes volontés diverses numériquement ou diverses formellement. Je parle de diversité numérique, si plusieurs hommes affectionnent quelque chose du même genre d'affection ; je parle de diversité formelle, quand le même homme est affecté par divers habitus vertueux portant sur des objets divers. Dans l'un et l'autre cas, on peut assigner plusieurs fins propres et prochaines, mais néanmoins il n'y a qu'une seule et unique fin ultime et principale qui est Dieu lui-même.

La raison en est dans la perfection de l'amour qui met en mouvement, et dans la perfection de l'appétible apaisant. L'amour de charité est libéral et il ne cherche pas son propre bien mais le bien commun ; c'est pourquoi, plusieurs hommes, mus par la charité, désirent finalement le même bien.

De plus, cet appétible ou ce bien désirable est absolument plénier, en lui se trouve le bien parfait, mais aussi tout bien ; c'est pourquoi toutes les volontés, malgré toutes leurs diversités, y trouvent la fin en qui elles s'apaisent.

C'est le contraire qui se vérifie dans les mauvaises volontés à cause de l'imperfection de l'amour et de l'appétible. A cause de l'imperfection de l'amour libidineux les volontés qui diffèrent seulement par le nombre ont des fins diverses, car l'amour libidineux cherche toujours son bien propre ; cherchant son bien propre, même si plusieurs personnes se rassemblent par amour libidineux dans un acte unique, il en résulte que chacune d'elles poursuit sa propre fin. Tel est le cas de l'adultère et de la prostituée, l'un cherche le plaisir et l'autre l'argent.

A cause même de l'imperfection de l'appétible diverses volontés formellement différentes ont des fins diverses. La luxure désire l'agrément et le plaisir, l'avarice la suffisance, l'orgueil l'excellence, mais tous ces biens convoités ne sont pas concentrés dans la même chose, dans la même créature, mais dans des objets divers. Ainsi, les mauvaises volontés dans leurs différences formelles ne se fixent pas une fin unique, mais plusieurs fins.<sup>49</sup>

Le langage du saint Docteur ici nous surprend, car nous ne sommes pas habitués à considérer la volonté sous le nom des habitus : pour une même personne, nous parlerions difficilement de diverses volontés, sous-entendues : volonté de luxure, volonté d'avarice, volonté d'orgueil.

49. II Sent., d. 38, a. 1, q. 3 (II. 886).

Mais celui qui est à la fois luxurieux, avare et orgueilleux est atteint, au regard de saint Bonaventure, dans son libre arbitre et dans la faculté responsable qui est la volonté. Les vices en multipliant les actes multiplient les vouloirs mais non la volonté comme puissance. En tout cas, la question précédente montre bien comment la bonté de la volonté dans son acte implique non seulement la vérité de la Béatitude visée, mais du même coup l'unité et la Fin principale, qui doit toujours être la Fin ultime. En communiant à l'unité de la Fin, la volonté communie à l'Être infiniment bon. Nous atteignons ici le terme de la moralité, la perfection de la charité.

### *L'intention et la volonté*

L'intention est un mot qui s'applique à plusieurs sujets, à plusieurs catégories d'êtres : les êtres doués d'un appétit naturel, les êtres doués d'un appétit sensible, les êtres enfin doués d'un appétit rationnel. Comment situer l'intention morale ?

— Il y a deux manières de répondre à la question.

1° Selon son mode d'opération, l'intention peut se distinguer en intention propre et intention étrangère (*aliena*). Il semble assez raisonnable de dire que certains êtres se meuvent selon leur intention propre tandis que d'autres se meuvent selon une intention étrangère. Les êtres qui connaissent d'avance la fin, et qui comparent (*conferunt*) et réfèrent leur opération à la fin se meuvent en vertu de leur intention propre. Les êtres qui ne possèdent pas le pouvoir de discerner, et qui pourtant sont régis et dirigés par celui qui discerne, sont mus en vertu d'une intention étrangère. On peut dire ainsi que la flèche lancée par un arc est mue par une intention, qui n'est pas celle de l'arc ou de la flèche, mais l'intention de l'archer.

Par analogie il devient assez raisonnable d'affirmer que tous les êtres naturels sont mus par intention, pour autant qu'ils se meuvent comme Dieu les constitue, les gouverne et les régit. Dieu en effet dans toute opération est le moteur principal. Dans ce cas, seules les substances rationnelles seraient douées d'intention au sens propre, et les substances irrationnelles n'opéreraient par intention que selon une certaine manière de dire.

Il y a du vrai dans cette explication, mais elle ne semble pas suffisante. En disant que la nature n'agit pas par intention propre, mais en vertu d'une intention étrangère *seulement*, elle dit trop peu. En ce cas, en effet, le hasard et le fortuit, qui n'adviennent pas indépendamment de l'intention divine, ne devraient pas être définis comme « des faits *praeter intentionem* », des faits indépendants d'une intention. De plus, nous voyons bien que les êtres naturels ont un appétit grâce auquel ils tendent de l'un à l'autre ; chaque chose a sa propre force directrice, grâce à quoi elle est inclinée vers sa fin propre. Les êtres naturels ne sont pas mus seulement en vertu d'une intention extrinsèque et étrangère, mais ils se meuvent aussi en vertu d'une intention propre et intrinsèque.

2° C'est pourquoi nous donnons une autre explication. Il y a un triple appétit, à savoir naturel, sensible ou animal, et rationnel ; et chacun de ces appétits possède sa propre direction (*suum regimen*) ; il n'est pas absurde d'appeler intention la direction de chacun des appétits ; mais le nom d'intention convient au plus haut point et proprement à la direction de l'appétit rationnel.

En effet le régime ou la direction de l'appétit naturel semble plus être dirigé que diriger ; la direction de l'appétit rationnel dirige au sens propre ; la direction de l'appétit animal est médiane. Ainsi les êtres naturels se meuvent selon une certaine nécessité, les êtres rationnels se meuvent avec pleine liberté (*mera libertate*), les animaux se meuvent selon une impétuosité inférieure à la liberté, mais supérieure à la nécessité ; ils ne peuvent tout à fait se réfréner et cependant ils peuvent tendre vers des parties opposées. La règle directive de l'opération se vérifie proprement chez les êtres rationnels, moins proprement chez les animaux, et improprement dans les choses naturelles ; il faut en dire autant de l'intention.

L'intention proprement dite, en tant qu'elle dit la lumière (*lumen*) par laquelle s'opère la comparaison (*collatio*) et la tendance à Dieu, se situe au sommet de l'âme ; elle existe chez les êtres raisonnables uniquement. Mais l'intention qui dit ordination et direction de l'appétit vers quelque terme ou quelque fin apaisante, existe chez les êtres raisonnables et aussi chez les animaux.<sup>50</sup>

Il reste à demander si l'intention procède de l'intellect ou de l'affect, ou simultanément de l'intellect et de l'affect ?

— L'étude du vocabulaire aide souvent à la connaissance des choses. Ceux qui ont assigné les vocables l'ont fait conformément à l'observation des propriétés des choses. Le verbe *intendere* est composé de « *in* » et « *tendere* ». La préposition « *in* » peut impliquer un double rapport dans sa composition avec le verbe « *tendere* » (*tendre*) : un rapport à l'objet, ou un rapport au terme ultime. Le rapport à l'objet signifie seulement la conversion de la puissance sur l'objet ; le second rapport signifie la conversion mais aussi avec elle une certaine « *collatio* » (comparaison, synthèse, réunion) et le repos qui lui est conjoint. En latin, dans l'expression « *intendere in hoc* », le verbe *intendere* indique la conversion de la puissance vers quelque chose pris comme objet. Dans l'expression « *intendo hoc* », le verbe *tendere* indique la conversion de la puissance vers quelque chose comme fin ultime, qu'elle tend à obtenir et à qui elle veut s'unir.

Dans le premier cas, « *intendere* » signifie la conversion et la direction de la puissance vers l'objet sur lequel porte son attention. Dans le second cas, « *tendre* » signifie de soi inclination et ordination à quelque chose, et la préposition « *in* » signifie le repos. L'expression « *intendo beatitudinem* » signifie « *tendo in beatitudinem* ». C'est en ce dernier sens qu'il faut prendre le mot « intention ». Ainsi l'intention

50. II Sent., d. 38, a. 2, q. 1 (II. 890).

comporte deux aspects : une certaine « collationem », une synthèse comparative, de plus, une certaine conversion accompagnant la comparaison, et une certaine tendance avec le repos ; l'un des aspects relève de la raison et l'autre de la volonté ; dès lors l'intention inclut simultanément un acte de raison et de volonté. L'unité du mot implique les actes conjoints des deux puissances pour l'accomplissement d'un seul (ad unum perficiendum) tout, que l'acte de la raison ne peut faire sans l'acte de la volonté et réciproquement.

Il faut en dire autant du verbe « consentir » ; il semble comporter un seul acte, mais en réalité il en inclut deux. Le consentement n'est pas autre chose que la concorde simultanée de la raison et de la volonté pour faire quelque unité totale. L'acte de la raison est un acte d'arbitrage et de jugement, l'action de la volonté est un acte de préférence (praeoptantia). Sa nomination est correcte, car le consentement concerne le libre arbitre qui comporte simultanément la raison et la volonté.

La disposition de la famille dépend entièrement du consentement du père et de la mère, de même toute la disposition des actions (agendorum) dans la maison de l'âme dépend du consentement de la raison et de la volonté. De même que la disposition et le gouvernement dépendent du consentement, de même la direction et la déviation (obliquatio) dépendent de l'intention. Pour accomplir un mouvement progressif droit, il y a concours simultané de la vue qui montre le chemin, et opération du pied qui marche. Tel l'acte d'intention qui inclut simultanément un acte de raison et de volonté : l'un regarde et l'autre tend. Ces actes sont conjoints et c'est pourquoi ils sont impliqués dans un seul vocable composé.

Il faut donc reconnaître que l'intention nomme quelque chose de la part de la volonté ; elle nomme aussi quelque chose de la part de la raison qui est comme l'œil ou la lumière. Enfin par rapport à la raison et à la volonté l'intention sera dirigée par la foi et par la charité : la foi éclairant l'œil de la raison et la charité rectifiant le pied de l'affection.

L'intention est-elle puissance, passion, habitus ? Parfois l'intention signifie la puissance intentionnelle, parfois l'habitus selon lequel elle tend, parfois l'acte de tendre, mais le terme d'intention revient principalement à l'acte même ; néanmoins on retrouve les autres acceptions du terme. L'intention est l'œil, c'est-à-dire la puissance ; l'intention est la lumière, c'est-à-dire l'habitus directif ; lorsque l'intention est la fin, l'intention signifie ce qui est intenté, visé ; si l'on dit qu'une intention est droite ou oblique, l'intention est prise pour l'acte... Prétendre que l'unité d'intention exige l'unité de puissance ou d'habitus n'est pas valable, car l'intention est un mot qui s'applique à plusieurs choses, comme le libre arbitre, la concorde et le consentement... La direction relève principalement de la puissance cognitive, mais la tendance relève principalement de la puissance affective.<sup>51</sup>

51. II Sent., d. 38, a. 2, q. 2 (II. 892).

## *L'affectif et l'effectif : l'intention et l'œuvre*

La volonté délibérative est précisément la volonté qui compare les moyens à la fin ultime, elle mesure le poids de bonté des êtres susceptibles de lui faire aimer le souverain bien pour lui-même et par dessus tout. La volonté délibère selon l'ordre des biens compatibles avec la souveraine complaisance due au souverain bien et à la fin ultime. Cet aspect est dégagé dans l'itinéraire sous le nom de conseil. La délibération ou le conseil de la liberté peut prendre du temps ou se faire quasi instantanément ; il peut rester suspendu dans le doute et ne pas déboucher sur un jugement d'arbitrage, il n'y aura pas d'élection sur la compatibilité des moyens avec la fin poursuivie ; il n'y aura donc pas d'exécution, de réalisation effective. Encore une fois, l'apparente simplicité d'une volition est en réalité complexe et se développe dans le temps, dans la durée. Les actes de volonté pour saint Bonaventure ne sont pas des points intemporels, des instantanés ponctuels. Il y aurait certainement place pour d'autres nuances dans les analyses que nous venons de faire. Mais ici nous cherchons simplement le passage normal de la volonté naturelle à la volonté délibérative, et le progrès normal de la volonté délibérative par l'approche du souverain bien, à travers le choix des moyens subordonnés à la fin principale. L'ordre de la charité cherche à plaire à Dieu, l'ordre moral cherche ce qui est compatible ou incompatible avec l'amour du souverain bien. La compatibilité entre nos moyens de vivre et nos raisons de vivre n'est pas toujours immédiatement évidente. Pour avoir les moyens de vivre dois-je travailler, voler ou mendier ? Dans ma délibération vont intervenir des critères de justice, c'est-à-dire une collatio, une mise en rapport, une appréciation de la valeur comparée du travail, du vol et de la mendicité vis-à-vis de l'idéal de justice exprimé et exigé par la conscience. Mais le sens comparatif de la valeur du bien ne va pas sans un certain goût du bien, sans un certain dégoût du mal comme tel et de l'injuste comme tel. Si mon sens moral fonctionne correctement et normalement, il hiérarchise la valeur des actions éventuelles, il dirige à coup sûr mes options affectives, mes préférences volontaires, sans pour autant les impérer, car je reste libre à l'issue de la délibération de choisir comme moyen de vivre ou le travail ou le vol ou la mendicité.

Dans un premier temps, le sens moral discrimine la qualité de l'action éventuelle selon les catégories de bien et de mal : le bon est ce qui est juste, le mal est l'injuste. Pour obtenir un bien que je ne possède pas, en l'occurrence, un bien de consommation (nourriture, vêtement, logement), il est certainement juste en soi que je le produise par mon activité : je sème du blé, je le récolte, j'en fais du pain, j'en dispose en raison de mon travail. Par contre, si je prends le pain ou l'argent d'un autre, je prends ce qui ne m'appartient pas, je porte atteinte au droit d'autrui : « Ne fais pas à autrui ce que tu ne veux pas qu'on te fasse à toi-même ». Le vol apparaît comme un moyen injuste d'une fin bonne, puisque je veux simplement me nourrir. Enfin, reste la mendicité, qui consiste à obtenir d'autrui et de son

plein gré le don de ma nourriture ou de mon vêtement. Ici l'acte de mendicité n'est certainement pas injuste, car autrui a le droit de me donner ce dont il dispose, et moi j'ai le droit de solliciter ce dont je manque pour vivre. Le problème se complique, si nous passons d'un acte passager à un état permanent. L'état de travailleur, la profession de voleur, l'état de mendicité n'altèrent pas la valeur fondamentale de l'acte de travail, de vol ou de mendicité. Si je cherche une orientation professionnelle en fonction de sa valeur morale, je dois éliminer immédiatement l'état de voleur. Comment choisir entre le travail et la mendicité ? La mendicité pure, la mendicité qui deviendrait simultanément moyen de vivre et raison de vivre ne serait pas un vol au sens strict, mais elle serait certainement une injustice pour soi-même comme pure solution de paresse, et une injustice sociale, car ici la préférence pour le bien privé contrarie la préférence affective et effective pour la promotion du bien commun. Mais le bien propre et le bien commun comme moyens de vivre sont subordonnés au bien propre et au bien commun comme raison ultime de vivre ; si je poursuis un idéal de perfection morale ou religieuse, je cherche moi-même à devenir plus juste et je contribue socialement au maintien, voire au progrès du patrimoine moral de la collectivité ; mon état de mendiant n'est pas un état parasitaire, au contraire. Dans un monde perdu d'avarice, ivre de l'amour de l'argent, l'exemple du désintéressement pour l'amour de Dieu n'est certes pas une quantité négligeable, ou une non-valeur. La mendicité est donc légitime en fonction d'une activité égale ou supérieure au travail.

Mais jusqu'ici, la délibération reste à un niveau universel, en ce sens que tout homme qui procède correctement portera les mêmes appréciations de bien et de mal, de juste et d'injuste, d'honnête et de déshonnête. Il reste à savoir, dans un deuxième temps, ce qui est bon pour moi ; dès lors je ne pèse plus la bonté, la valeur et l'amabilité d'une action selon le degré de complaisance qui lui convient de droit, j'apprécie selon un engagement éventuel dans une situation concrète où j'éprouve telle ou telle attraction, telle aversion, telle inclination, telle émotion. La simple complaisance ou sympathie pour le bien se charge de touches affectives nuancées, plus ou moins intenses. La délibération concrète, existentielle, éveille l'affectivité que la volonté contrôle librement, en réprimant ou en libérant son élan, son impulsion, son mouvement propre. Le choix de la volonté peut encore être consentement ou dissentiment par rapport à la syndérèse. Du point de vue de la volonté libre, tous ces mouvements affectifs restent des velléités, des actes qui ne sont pas encore pleinement volontaires. Le velléitaire est l'homme qui ne se décide pas : travailler, voler, mendier ! Délibérer peut prendre et même exiger plus ou moins de temps. Pour choisir un état de vie, il faut parfois faire une retraite. Mais pour que ma décision soit bonne, il ne suffit pas d'éliminer ou d'exclure ce qui est mal, il faut que je choisisse ce qui est le meilleur pour moi concrètement. Le bien n'est pas toujours le meilleur moyen en soi, mais le meilleur moyen pour moi : mariage ou célibat, désappropriation ou propriété, sujétion ou indépendance ! Nous entrons dans un domaine

où il s'agit de peser l'impondérable ; la préférence ici est l'acte même de la liberté. En dernière analyse la préférence se situe entre ce qui m'éloigne du mal et ce qui me dispose personnellement le mieux à recevoir la grâce et la charité.

Néanmoins tout n'est pas dit, car il reste à passer de l'ordre préférentiel, de l'ordre affectif, de l'ordre intentionnel à l'ordre effectif, à l'ordre de réalisation, à l'ordre d'exécution qui concerne l'œuvre intégrale. Il est clair par exemple que celui ou celle qui a choisi et décidé de se marier, est encore loin d'être marié. Par contre la plupart de nos choix portent sur des actions que nous pouvons réaliser dans l'immédiat : j'ai faim, je prépare un repas, je me mets à table et je mange les plats successifs. Le choix d'un projet peut exiger une préparation plus longue : pour devenir médecin, il me faut plusieurs années d'études et la réussite dans un certain nombre d'examens, ensuite il me faudra une clientèle ; j'aurai peut-être à changer d'orientation en cours de route. Par ailleurs, si j'ai choisi le mariage, et si j'ai rencontré la compagne aimée, il me reste, après les cérémonies du mariage, un engagement libre permanent à variables affectives nombreuses. Ma préférence originelle sera menacée par ma propre versatilité affective ou celle de ma compagne ; elle pourra, par contre, être durement éprouvée mais renforcée et purifiée si je reste fidèle au choix qui m'a engagé pour la vie. L'ordre d'exécution doit rester fidèle à l'ordre d'intention ; l'exécution ne devrait être que le développement intégral de l'intention germinale. Mais la parabole du semeur évoque le contraste entre l'abondance du semis et la stérilité ou la fécondité de la récolte.

On pourrait donc définir l'intention comme direction préférentielle ou comme préférence dirigée, efficace ou inefficace. Du point de vue de l'efficace et de l'efficacité, nous avons déjà tous les éléments pour résoudre le problème de l'influence réciproque de l'intention sur l'œuvre et de l'œuvre sur l'intention. L'intention ressemble à une cellule vitale qui peut intégrer des éléments de croissance ou de corruption. En gros, nous nous demandons si la recherche d'une bonne fin, si l'intention de la fin suffit à légitimer tous les moyens. Saint Bonaventure se situe dans cette perspective lorsqu'il demande quelle bonté les œuvres reçoivent de l'intention ?

— Certains disent qu'il est généralement vrai que la bonté ou la malice de l'œuvre se pèse d'après l'intention. D'autres disent que ce n'est pas vrai pour les œuvres en général, mais seulement pour les œuvres indifférentes à devenir bonnes ou mauvaises. Les œuvres qui sont mauvaises en soi (blasphémer, mentir) ne se pèsent pas d'après l'intention, car en dépit de l'intention, elles sont toujours mauvaises.

Interprétée correctement, chacune de ces opinions dit vrai. La qualité de l'intention peut se prendre en effet selon le double sens de l'intention : 1° volonté de la fin, 2° volonté de la fin et ordination des moyens à la fin désirée. C'est selon ces deux sens que l'intention peut être bonne ou mauvaise.

1° Une intention est bonne lorsqu'elle contient une bonne et parfaite ordination de l'œuvre à la fin visée ; au contraire, elle est mauvaise lorsqu'elle comporte une ordination détournée. Dans ce sens, l'intention englobe non seulement la bonté de la fin, mais encore l'ordre correct des moyens à la fin elle-même. Ces deux facteurs sont requis pour que l'œil soit simple selon le mot de saint Bernard : « Que la vérité soit dans l'intention et la charité dans l'élection ». L'œil de l'esprit est simple ou l'intention est bonne, quand elle aime finalement ce qu'il faut aimer et qu'elle choisit ce qu'il faut élire. En ce sens, la qualité de l'œuvre correspond toujours à la qualité de l'intention et il n'y a pas de difficulté, au contraire : « Si ton œil est simple, ton corps tout entier est dans la lumière » ; et si l'œil est ténébreux, si l'intention est mauvaise, l'œuvre est jugée mauvaise.

2° D'autre part, on dit que l'intention est bonne si elle vise finalement ce qui est bon ; l'intention est mauvaise si elle vise finalement ce qui est mauvais. Mais il n'est pas vrai en ce cas que la qualité de l'œuvre soit causée par la qualité de l'intention ; et j'entends parler ici de la qualité de bonté. Si quelqu'un ment pour libérer un innocent, ou s'il vole pour nourrir un pauvre, on ne dit pas qu'il fait bien : « Il ne faut pas faire le mal pour qu'il en arrive du bien » (R. 3, 8).

Mais si la qualité de l'œuvre est la malice, il n'y a pas de difficulté, au contraire il est nécessaire que la malice de l'œuvre corresponde à l'intention qui vise le mal. Quelle que soit l'œuvre, du moment qu'on la fait avec mauvaise intention, Dieu, qui scrute les cœurs, la répute mauvaise. L'intention d'une bonne fin est requise à la bonté de l'œuvre, et si elle fait défaut, l'œuvre est jugée mauvaise. Par contre, la seule présence d'une bonne intention de la fin ne suffit pas pour que l'œuvre soit jugée bonne, car il est plus exigé pour construire que pour détruire. Pour qu'une œuvre soit bonne il ne suffit pas que l'homme vise le bien, il faut encore qu'il vise le bien par la voie droite.<sup>52</sup>

Après la question sur le retentissement de l'intention sur la qualité, c'est-à-dire, la bonté ou la malice de l'œuvre, on peut se poser la question de la correspondance entre la grandeur de l'intention et la grandeur de l'œuvre.

— Parler de la grandeur ou de la quantité de l'intention c'est parler soit de l'action même de tendre, soit de la fin visée.

1° La grandeur de l'acte de tendre, c'est précisément son degré d'intensité ; en ce cas, qu'il s'agisse du bien ou du mal, autant l'acte d'intention est intense en bonté ou en malice, autant l'œuvre extérieure sera bonne ou mauvaise. En effet, tout mérite ou démérite se ramène à l'acte de volonté, bien que les circonstances extérieures contribuent à une plus grande dépravation de la volonté.

52. II Sent., d. 40, a. 1, q. 1 (II. 921).

2° Si la grandeur qualifie l'œuvre visée, il n'est pas toujours vrai que l'œuvre extérieure soit commensurée au projet de l'intention. Souvent un homme cherche à faire un grand bien, mais il n'en fait qu'un petit, parce que sa charité est petite. Mais il y a une certaine commensuration entre le mal d'intention et le mal de l'œuvre, une commensuration non pas d'égalité mais de proportion. Celui qui cherche à beaucoup pécher, pêche beaucoup, quelque œuvre qu'il fasse ; néanmoins celui qui cherche à pécher peu, ne pêche pas toujours peu, surtout si l'œuvre qu'il fait comporte une grande difformité.<sup>53</sup>

Nous arrivons ainsi à la question de la nécessité des œuvres ou de la suffisance de l'intention pour mériter la vie éternelle.

— Sans l'œuvre extérieure, l'intention ou la volonté intérieure suffit-elle au mérite ? Il faut distinguer entre celui qui a l'intention et qui a le pouvoir de faire le bien et celui qui n'en a pas la possibilité. Nul n'est tenu à l'impossible, c'est pourquoi celui qui n'a pas le pouvoir de faire le bien, mais qui possède une volonté bonne et une intention droite, celui-là peut suffisamment mériter la vie éternelle par la seule plénitude de sa volonté sans œuvre extérieure. Celui qui a le pouvoir et l'opportunité de faire le bien, ne peut se contenter de l'intention sans l'œuvre pour mériter la vie éternelle. Nous en trouvons la raison dans l'obligation du commandement divin, la perfection de la vertu et la plénitude de la volonté.

### 1° *L'obligation du commandement divin*

L'obligation du commandement divin fait que l'intention sans les œuvres n'est pas suffisante, lorsqu'on en a le pouvoir et l'opportunité. Les commandements de Dieu n'obligent pas seulement à vouloir, mais aussi à faire ; celui qui n'accomplit pas les commandements, alors qu'il le peut, mérite plutôt la colère que la gloire.

### 2° *La perfection de la vertu*

La vertu est l'ultime pouvoir de la puissance, car elle élève la puissance à quelque chose de grand et de sublime (*magnum et arduum*). Or les puissances de l'âme n'ont pas leur utilité ou leur perfection complète, à moins de passer aux œuvres dues, quand s'en présente la possibilité et l'opportunité. Ainsi celui qui veut et vise le bien, mais ne le fait pas lorsqu'il le peut, celui-là n'a ni une intention vertueuse ni une intention méritoire.

### 3° *La plénitude de la volonté*

La pleine volonté pose l'effet si elle en a la possibilité. On ne dit pas qu'un homme veut pleinement quelque chose, s'il ne la fait pas lorsqu'il peut la faire ; mais il veut à demi (*semiplene*) et paresseusement, comme le paresseux qui veut et ne veut pas. Et c'est pourquoi

53. II Sent., d. 40, a. 1, q. 2 (II. 923).

Grégoire rappelle que nul ne doit se flatter de sa bonne volonté, au contraire, « c'est la langue, l'esprit, la main qui sont requis d'aimer le Créateur ». L'apôtre Jean rappelle que nous ne devons pas aimer seulement « en parole et avec la langue, mais en œuvre et en réalité » (I J. 3, 18).

Lorsqu'on en a le pouvoir et l'opportunité, sans les œuvres extérieures, il n'y a ni accomplissement des commandements, ni perfection de la vertu, ni plénitude de la volonté, et sans tout cela, il n'y a pas ce qui est suffisant pour mériter ; ainsi pour mériter la vie éternelle la volonté de l'intention ne suffit pas sans la volonté de l'œuvre extérieure.<sup>54</sup>

Nous pouvons ici évoquer l'ontologie bonaventurienne : le bon est l'être en tant que communicable, en vertu même de l'indivision de l'être et de sa propre opération. Ainsi l'amour de Dieu pour sa créature n'est pas une affection, mais la communication d'un effet. La communication selon sa raison habituelle relève de la bonté ; le bon est en effet ce qui est né pour se communiquer. Mais selon la raison actuelle, le bon relève de la volonté ; parce que Dieu veut, il fait. Par conséquent la raison de communication procède de la volonté et de la bonté, comme la raison de connaître procède de l'exemplaire et de l'intelligence. C'est par conversion de sa volonté sur sa bonté que Dieu nous aime.<sup>55</sup> Dans le langage augustinien de l'uti et du frui, cela signifie que Dieu réfère l'homme ou toute créature à sa propre bonté. Dans la mesure où l'homme s'accorde à cette référence, il sert Dieu, il est serviteur de Dieu pour communiquer les effets de la bonté et de la volonté divines. C'est par sa propre faute que le mauvais serviteur ne reçoit pas les effets de la bonté et de la volonté divines, mais il est dans l'ordre des fins que la perversion du mauvais serviteur soit sanctionnée sévèrement.

#### *Le rapport mutuel des puissances*

5. L'ordre, l'origine et le rapport de ces puissances conduit vers la bienheureuse Trinité elle-même.  
— En effet, de la mémoire prend naissance l'intelligence comme son enfant, puisque nous intelligeons lorsque la ressemblance qui est dans la mémoire jaillit sous le regard de l'intellect, ce qui ne produit pas autre chose que le verbe mental ; de la mémoire et de l'intelligence est spiré l'amour comme lien de l'un et de l'autre. Or tous les trois, la mens qui engendre, le verbe et l'amour sont dans l'âme selon la mémoire, l'intelligence et la volonté, puissances consubstantielles, co-égales et de même âge dans leur circumincession mutuelle. Or Dieu est l'esprit parfait, par conséquent il possède la mémoire,

54. II Sent., d. 40, a. 1, q. 3 (II. 925).

55. I Sent., d. 1, a. 3, q. 3, ad 3 (I. 41).

l'intelligence et la volonté ; il possède donc le Verbe engendré et l'Amour spiré, qui nécessairement se distinguent, puisque l'un est produit par l'autre, et cette distinction qui ne peut être ni essentielle ni accidentelle doit être personnelle.

Ainsi l'esprit qui se considère soi-même, s'élève par soi comme à la manière d'un miroir à contempler la bienheureuse Trinité du Père, du Verbe et de l'Amour, trois personnes co-éternelles, co-égales, consubstantielles de telle sorte que chacune est dans chacune des autres, que pourtant l'une n'est pas l'autre ; et que néanmoins les trois sont un seul Dieu.

*Les sciences, auxiliaires de la spéculation trinitaire*

6. L'âme parvient à la spéculation de son Principe un et trine grâce à la trinité de ses puissances qui la constituent image de Dieu, mais elle est aidée par la lumière des sciences qui la perfectionnent et l'informent, et qui représentent triplement la bienheureuse Trinité.

— Toute philosophie en effet est ou naturelle ou rationnelle ou morale. La philosophie naturelle traite de la cause de l'être, et conduit donc à la puissance du Père ; la philosophie rationnelle traite de la raison de comprendre, elle conduit à la sagesse du Verbe ; la philosophie morale traite de l'ordre de vie, elle conduit donc à la bonté de l'Esprit-Saint.

Mais encore, la philosophie naturelle se subdivise en métaphysique qui traite de l'essence des choses, en mathématique qui traite des nombres et des figures, en physique qui traite des natures, des forces et des opérations diffuses. La métaphysique reconduit au Premier Principe, le Père ; la mathématique à son Image, le Fils ; la physique au Don de l'Esprit-Saint.

La philosophie rationnelle comprend la grammaire qui rend capable de s'exprimer, la logique qui rend perspicace dans la démonstration, la rhétorique qui rend habile à persuader, à émouvoir. Ces trois aspects insinuent le mystère de la Trinité.

La philosophie morale inclut la monastique, ou éthique personnelle, l'économique, ou éthique familiale, la politique, ou éthique civique ; ce qui donne successivement l'innascibilité du Principe Premier, la relation familiale du Fils et la libéralité de l'Esprit-Saint.

*L'illumination scientifique : les sages et les insensés.*

7. Toutes ces sciences possèdent des règles certaines et infaillibles à la manière de lumières et de rayons qui

descendent de la Loi éternelle sur notre esprit. C'est notre esprit irradié et enveloppé de telles splendeurs, qui peut, à moins d'être aveugle, être conduit comme par la main, à travers lui-même, jusqu'à contempler cette lumière éternelle. L'irradiation et la considération de cette lumière suspend les sages d'admiration ; par contre, elle provoque la perturbation chez les insensés, chez ceux qui ne croient pas pour comprendre. Ainsi se vérifie la parole du prophète : « Des montagnes éternelles tu resplendis dans ta majesté, tous les insensés de cœur ont été troublés ». Ps. 76, 5-6).

Louis PRUNIERES.

# Les études dans la Province des Capucins de Paris aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles

Dès qu'ils eurent obtenu leur autonomie légale, les Capucins purent penser à intensifier leur expansion et à organiser leur réforme naissante. Les études philosophiques et théologiques comptèrent, évidemment, parmi les préoccupations majeures des chapitres généraux, et progressivement elles obtinrent, au cours du XVII<sup>e</sup> siècle, droit de cité, bannies qu'elles étaient au début de la réforme capucine. Les constitutions approuvées en 1643 par Urbain VIII donnent un exposé complet de l'organisation des études dont l'abondance ne sera plus guère modifiée avant la fin de l'Ancien Régime. C'est à la lumière de ce texte et des ordonnances des chapitres provinciaux que nous nous proposons d'exposer les grandes lignes de la législation et de la pratique des études chez les Capucins de la Province de Paris au cours des deux derniers siècles de la Monarchie française.

\*

Très tôt, les Capucins eurent un souci constant des études de philosophie et de théologie, auxquelles étaient astreints les jeunes profès qui étaient entrés dans l'Ordre à titre de clercs. Les Constitutions elles-mêmes spécifiaient « qu'en chaque Province, si faire se peut, on entretiendra des études... tant de grammaire positive que des Lettres Sacrées et autres sciences nécessaires pour s'instruire mieux dans la Théologie Scholas-

tique et dans l'intelligence des Ecritures Saintes qui sont nécessaires avec la bonne et religieuse vie à ceux qui prétendent prêcher dignement ».<sup>1</sup>

## 1. — ORGANISATION DES ETUDES

Lorsque le jeune profès sortait du noviciat, il lui fallait avant d'être *étudiant*, au sens où les constitutions l'entendaient, passer deux ou trois, voire quatre ans<sup>2</sup> dans un couvent dit séminaire où il s'initiait ou se perfectionnait dans la langue latine et aux humanités. C'est ainsi qu'en plus du couvent de Saint-Honoré qui fut, également, tout au long de son histoire, réservé à l'enseignement de la théologie, ainsi d'ailleurs que celui du Marais<sup>3</sup> et même pendant un certain temps celui de Reims,<sup>4</sup> il y eut d'autres résidences réservées à l'enseignement de la philosophie<sup>5</sup> et des sciences préparatoires à celle-ci et à la théologie : logique, physique, métaphysique voire dialectique.<sup>6</sup> On appelait ainsi *séminaires*, tels les couvents d'Abeville et de Laon en 1659, ceux où l'on centralisait l'enseignement de ces diverses sciences, réserve faite de la théologie et de la philosophie.<sup>7</sup> Ces séminaires avaient encore pour but de prolonger, en quelque sorte, le noviciat. Les jeunes religieux devaient, en effet, y observer tous les exercices du noviciat, et en définitive, leur genre de vie différait peu de celui des novices. C'est ainsi qu'on ne devait pas les envoyer en ville ou à la campagne, sauf pour des raisons jugées indispensables,<sup>8</sup> afin de leur laisser tout loisir d'étudier la logique, la dialectique, la physique et la grammaire.<sup>9</sup> Le Père Bernard de Port-Maurice, général de l'Ordre, lors de la visite effectuée en 1680, avait aussi exigé que les jeunes profès restent deux années dans ces séminaires.<sup>10</sup> Ils y étaient suivis et instruits « par quelques Pères des plus spirituels tant pour leurs apprendre la manière de se conserver dans le chemin qu'ils ont commencé d'en-

1. *Les Constitutions des Frères Mineurs Capucins de Saint-François, Approuvées et Confirmées par notre Saint-Père le Pape Urbain VIII* (Lille, 1718), p. 102.
2. *Bullarium... Fratrum Minorum S. P. Francisci Capuccinorum seu collectio Bullarum, Brevium, Decretorum* (Rome, 1740-1752, 5 vol. in-fol.), t. VIII, p. 271, n° IV.
3. *Chapitres provinciaux des Capucins de Paris 1594 à 1705*. Mazarine, ms. 2420, pp. 4, 28.
4. *Ibid.*, p. 5.
5. La philosophie fut ainsi enseignée dans les couvents de Saint-Honoré, du Marais, de Troyes, de Reims (Mazarine, ms. 2420, p. 41).
6. Les sciences mineures furent dispensées dans des couvents tels que Amiens, Troyes, Reims, Beauvais, Chartres (*Ibid.*, ms. 2420, p. 57, 79, 80 sq.).
7. Mazarine, ms. 2420, pp. 31, 118, 119. Le couvent du faubourg Saint-Jacques devint, lui aussi, une Etude de logique en 1692 (*Ibid.*, p. 473).
8. Mazarine, ms. 2420, p. 290.
9. *Bullarium Cap.*, t. VI, p. 360.
10. Mazarine, ms. 2420, p. 310. On alla même, au Chapitre de 1701, exiger une présence de trois années au séminaire (pp. 566, 567).

treprendre et pour leur apprendre la vie intérieure et extérieure ». <sup>11</sup> Les gardiens et autres supérieurs recevaient l'obligation de leur faire des « conférences spirituelles afin de les conserver dans l'esprit qu'ils ont pris au noviciat ». <sup>12</sup>

Au XVIII<sup>e</sup> siècle, on eut trop tendance, dans la Province de Paris, à estimer que les études avaient surtout pour but de former de bons prédicateurs et que les clercs qui manquaient de dons oratoires devaient être écartés des études. Le Chapitre général de 1757 réagit contre cette manière de faire en déclarant que les jeunes clercs qui, après quatre ans passés en religion, n'auraient pas démérité seraient admis à l'étude de la philosophie. <sup>13</sup>

Examinés sur leur vie, leur comportement et leurs études pendant le temps de leur séjour au séminaire, les jeunes religieux qui avaient été jugés aptes à commencer leurs études cléricales, à la suite d'une votation à laquelle avaient pris part les religieux du couvent, <sup>14</sup> étaient envoyés à Saint-Honoré ou au couvent d'Amiens pour s'initier à la philosophie scolastique pendant une période de trois ans, et à la théologie pendant quatre, <sup>15</sup> y compris la théologie morale avec la solution des cas de conscience, l'étude de l'Écriture Sainte, et même, à partir de 1610, celle des langues orientales : l'hébreu, le grec et l'arabe. <sup>16</sup>

Les étudiants en philosophie et en théologie qui, avec leurs lecteurs ou professeurs, constituaient l'*Étude* installée au couvent de Saint-Honoré dans une partie spécialement réservée à cet effet, suivaient un règlement de vie assez strict dont le but était de maintenir les étudiants dans l'esprit du noviciat. Ils rentraient ainsi en cellule aussitôt après « la messe conventuelle jusqu'à l'heure de sexte » et s'y appliquaient à l'étude. Après la prière du soir, ils rentraient chez eux à huit heures. <sup>17</sup> Ils étaient assez séparés de l'extérieur, et s'ils pouvaient sortir à certains jours, par contre il leur était strictement interdit d'aller en ville les jours de classe. Bien plus, les frères portiers ne devaient pas les avertir pour parler aux séculiers sauf « pour une affaire

11. Ibid., pp. 94, 96.

12. Ibid., p. 49.

13. *Bull. Cap.*, t. VIII, p. 271.

14. « On les mettra tous a Scrutin secret... et ceux la seuls seront admis pour étudiants qui auront plus de la moitié des voix, les autres demeureront absolument exclus » (*Les Constitutions...* p. 103). Les ordonnances du Chapitre général de 1757 en avaient ordonné ainsi (*Bull. Cap.*, t. VIII, p. 271). Celui de 1761 maintint ces ordonnances : « Quia studium est valde necessarium ob justissimas rationes, praecipitur ut transactis tribus annis a professione, omnes clerici, observata eorum antianitate, promoveantur ad studia, nisi ob notabile eorum demeritum excipiendi sint » (*Collectio authentica ordinatio-num... Capitulum generalium*, dans *Analecta... Cap.*, t. VIII (1892), p. 212.

15. *Les Constitutions*, p. 104.

16. La bulle de Paul V *Apostolicae servitutis* est reproduite dans les *Chapitres provinciaux* (Mazarine, ms. 2419, p. 86).

17. Papiers de la Commission des Réguliers : Arch. nat., G<sup>9</sup> 49-50.

extraordinaire ».18 Même lorsqu'il s'agissait d'un travail urgent et intéressant le couvent, on ne devait pas le leur confier tant qu'un religieux plus ancien pouvait s'en charger. Encore moins pouvaient-ils être donnés comme compagnons aux prédicateurs.19 Ils ne pouvaient enfin sortir qu'assez rarement, mais jamais avec un compagnon de leur choix.

Les étudiants consacraient la plus grande partie de leur temps à l'étude des matières qui leur étaient indiquées. Obligation leur était faite, il va sans dire, d'assister aux deux ou trois leçons qui leur étaient données chaque jour, et en plus, ils demeuraient soumis à l'obligation d'assister aux instructions spirituelles, à la récitation de l'office au chœur, aux oraisons et aux exercices de la vie de communauté.20 Les manquements et négligences à l'assistance aux cours devaient être sanctionnés par le Père Lecteur.

Admis à l'Étude, il leur fallait donner la preuve de leur application et leur désir de s'instruire.21 Le Provincial, aux visites canoniques, s'enquérât de leurs capacités et de leurs résultats. Si on ne leur trouvait pas d'aptitudes suffisantes à l'étude, on devait les écarter et les dissuader de continuer.22 Toutefois, les sujets moins doués intellectuellement pouvaient être gardés s'il persévéraient dans leur bonne volonté, cependant, ils devaient se persuader que jamais ils ne seraient prédicateurs, et qu'il leur faudrait se contenter d'être ordonnés uniquement comme simples prêtres.23 Une certaine ascèse était aussi imposée aux étudiants : la retraite annuelle de dix jours, l'interdiction d'écrire des lettres sauf aux supérieurs ou à leurs parents.24

18. Mazarine, ms. 2420, p. 60 ; *Collectio authentica*, dans *Analecta ordinis*, t. VII (1891), p. 268.

19. *Ibid.*, p. 14.

20. *Bull. Cap.*, t. VIII, p. 275.

21. « Ils auront soin qu'ils se rendent exacts à tous leurs devoirs, à celui de la classe et qu'ils emploient bien leur temps » (Mazarine, ms. 2420, p. 434).

22. *Collectio authentica ordinationum ac decisionum capitulorum generalium*, dans *Analecta... Cap.*, t. V (1889), p. 281. « Studentes autem qui disputationes, repetitiones habere et examinibus se subjecere plerumque noluerint, vel studia aut spiritualia exercitia neglexerint primum admoneantur... quod si non se emendaverint ex Ordine dimittantur » (Venance de l'Isle-en-Rigault, *Monumenta ad constitutiones pertinencia*, p. 484). Cependant, les supérieurs devaient user de sagacité en renvoyant des clercs de l'Étude. Cf. *Collectio authentica*, dans *Analecta ordinis*, t. VII (1891), p. 78.

23. « S'il s'en trouve de mediocre capacité ou qu'ils aient un peu d'intelligence et aptitude aux sciences de telle sorte que l'on peut espérer qu'ils pourront s'avancer à force de travail et d'études pour rendre service à la Religion en qualité de simples prêtres ou supérieurs non prédicateurs ny lecteurs, le... Père Provincial les pourra continuer après leur avoir signifié que la Religion leur fait grace sans qu'ils aient jamais aucune espérance d'être prédicateurs » (Mazarine, ms. 2419, p. 108). Les étudiants qui étaient estimés être de petite intelligence, d'après l'examen de philosophie, pouvaient cependant passer à l'étude de la théologie morale, ainsi en avaient décidé les Chapitres Généraux de 1698 et de 1733 (*Collectio authentica*, dans *Analecta... ordinis Cap.*, t. VII (1891), p. 206 ; t. VIII (1892), p. 137).

24. Mazarine, ms. 2420, p. 288.

D'ailleurs, un règlement assez précis avait été élaboré, que les Chapitres rappelaient périodiquement. C'est ainsi que les étudiants ne devaient pas sortir du couvent sans en avoir demandé et obtenu l'autorisation de leur Père Lecteur et du Père Gardien. Ils ne pouvaient pas s'absenter des classes ni des « répétitions » sans une autorisation spéciale. Ils ne devaient pas avoir un grand nombre de livres à leur disposition et avaient la stricte obligation d'écrire les cours entendus.<sup>25</sup>

L'enseignement de la théologie comprenait la dogmatique et la morale. La théologie positive devait être étudiée d'après les sources de la Révélation, mais être accompagnée de la théologie spéculative basée sur les raisonnements théologiques.<sup>26</sup> A la Morale, les étudiants ajoutaient encore la solution des cas de conscience, étude rendue obligatoire à partir de 1633, époque où les Capucins purent entendre au moins de temps à autre les confessions<sup>27</sup> et en 1678, la solution des cas de conscience fut même obligatoire pour les religieux de chaque couvent.<sup>28</sup> Les clercs devaient encore s'adonner à l'étude des ordonnances des Chapitres généraux qui, bien qu'elle ne fit pas régulièrement partie du programme officiel, était cependant imposée afin d'apprendre aux étudiants la législation de l'Ordre.

L'étude de l'Écriture Sainte, elle, ne faisait pas l'objet d'un cours spécial, mais se trouvait être intégrée au traité des « lieux théologiques », dans le cours de théologie dogmatique. Il en allait de même du droit qui était enseigné comme une annexe de la théologie morale. Notons, cependant, qu'en plus de l'Écriture Sainte, Paul V, soucieux de la formation des futurs controversistes, avait, par la bulle *Apostolicae servitutis*,<sup>29</sup> du 31 juillet 1610, ordonné que dans chaque Ordre religieux seraient enseignés les rudiments des langues grecque et hébraïque par des maîtres capables et exercés. Déjà dans les Provinces de Paris et de Touraine, ces études étaient en honneur. Cependant, avec le temps, de grosses difficultés s'élevèrent pour trouver des maîtres de valeur. Il fallut, parfois, faire venir des professeurs laïcs, et payer les leçons qu'ils donnaient, et il arriva aussi que celles-ci prissent le pas sur l'étude du dogme, aussi peu à peu, ces études linguistiques furent-elles délaissées.<sup>30</sup> Il en est encore fait mention dans les ordonnances de 1656 qui rappelèrent la nécessité et l'obligation de les maintenir dans la mesure du possible dans les régions où prédominaient les protestants.<sup>31</sup>

\*

25. Ibid., ms. 2419, p. 180.

26. *Bull. Cap.*, t. VIII, p. 272 ; *Collectio authentica*, dans *Analecta*, t. VIII (1892), p. 138.

27. *Collectio...* t. VI (1890), p. 139.

28. Ibid., t. VII (1891), p. 134.

29. *Bull. Cap.*, t. VI, p. 360.

30. Viator de Coccaleo, [*Dissertatio*] *pro studiis ad observantiam Regulae nostrae spectantibus*, dans *Tracce di tradizione sopra le Regola dei Frate Minori* (Venezia, 1780), p. 417.

31. *Collectio authentica*, dans *Analecta*, t. VII (1891), p. 21.

Comment se déroulaient les cours, et quels étaient les auteurs utilisés ?

Les études de philosophie et de théologie suivies par les clercs au couvent de Saint-Honoré étaient basées sur les thèses de saint Bonaventure, le docteur franciscain, et saint Thomas d'Aquin.<sup>32</sup> A vrai dire, les Pères Lecteurs étaient libres d'adopter l'une ou l'autre doctrine, ainsi que le rappellent les Constitutions de 1643.<sup>33</sup> Puis, pendant plus d'un siècle la législation est muette sur cette option jusqu'en 1747 où les capitulaires interdirent aux Lecteurs d'enseigner des opinions et des thèses qui n'étaient pas fondées sur la doctrine de l'un ou de l'autre docteur, ou encore de Duns Scot, le grand philosophe franciscain. L'Ordre était également donné aux Pères Provinciaux d'éviter des nouveautés doctrinales et de les extirper. Le cas se produisit en 1664 à propos des thèses jugées trop ultramontaines, exposées dans les ouvrages de Jacques de Vernant<sup>34</sup> et de Mathieu de Moya sur la Théologie morale.<sup>35</sup> Le Père Nicolas d'Amiens, provincial, déclara que l'ouvrage de cet auteur n'avait jamais été admis par les Lecteurs de Saint-Honoré, ni dans l'Ordre en général et qu'il n'avait jamais été approuvé par un seul capucin de la Province de Paris.<sup>36</sup> Le Parlement ayant déjà donné un avis sur le bref du pape réprochant les censures de la Sorbonne portées contre cet ouvrage, les supérieurs du couvent, fait assez particulier, adoptèrent la décision de la Cour.<sup>37</sup>

Les ordonnances des Chapitres provinciaux de Paris prescrivaient encore que les étudiants en philosophie devaient éviter de soutenir

32. « In theologia, volumus ut voce verboque tenus legatur ut studiosi textus seraphicaeque S. Bonaventurae doctrinae, aut angelici doctoris S. Thomae intelligentiam melius assequi valeant » (*Constitutions* de 1638, pp. 86, 87).
33. Viator da Coccaleo, *Op. cit.*, p. 438.
34. Jacques de Vernant, pseudonyme du Père Bonaventure de Sainte-Anne, carme, né à Oudon (Loire-Atlantique) publia en 1658 une *Défense de N.S.P. le Pape et N.N.S.S. les cardinaux... de l'emploi des religieux mendians contre les erreurs du temps*, ouvrage qui provoqua une vive controverse et fut censuré le 24 mai 1664 par la Sorbonne (Moréri, *Le Grand Dictionnaire historique* (Paris, 1759), t. X, p. 549).
35. Mathieu de Moya, jésuite espagnol et professeur de théologie, avait fait paraître en 1661, sous le pseudonyme d'Amadaeus Guimenius, une réponse aux attaques dont la théologie morale avait été l'objet en France et en Espagne : *Adversus quorundam expostulationes contra nonnullas jesuitarum opiniones morales*. Amadeus voulait montrer que les opinions larges de certains jésuites, que l'on jugeait répréhensibles, avaient déjà été enseignées par des théologiens avant qu'il n'y eût des jésuites. La Faculté de théologie rendit, le 3 février 1665, un décret condamnant un bon nombre de propositions extraites de l'ouvrage (Sommervogel, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, t. V, col. 1349).
36. *Amadei Guimenii Lomarensis, olim primarii Sacrae Theologiae Professoris, opusculum, singularia universae fere Theologiae Moralis complectens : adversus quorundam expostulationes contra nonnullas Jesuitarum opiniones morales ad Tractatus de Peccatis, de opinione probabilis...* Editio novissima... Lugdum, 1664.
37. P. Dupuy, *Les Libertés de l'Eglise gallicane* (Paris, 1771), t. IV, p. 33.

les opinions de certains auteurs modernes, tel Descartes.<sup>38</sup> Un acte du Chapitre provincial de 1695 apporte, enfin, quelques lumières sur les auteurs utilisés : les « œuvres de Barbey »,<sup>39</sup> les décrets du Concile de Trente et les applications ou commentaires de Bellarmin « *qui sont les seuls livres que l'on concède ordinairement aux étudiants* ». <sup>40</sup> A ces auteurs, il faut encore ajouter Canisius. Ainsi que nous l'avons déjà mentionné, les thèses enseignées aux étudiants capucins n'étaient donc autres que celles de saint Bonaventure, adoptées dans les *studia* des Cordeliers, ainsi que la doctrine de Duns Scot commentée dans les opuscules du Père Jean-Gabriel Boyvin, Observant, connu surtout par sa *Theologia Scoti a prolixitate et subtilitas ejus ab obscuritate liberata et vindicata*, publiée à Paris en 1664.<sup>41</sup> Les thèses thomistes, tout en étant admises comme dans le reste de l'Ordre, ainsi que l'affirme Jean Blancone,<sup>42</sup> ne semblent pas avoir été fidèlement suivies à Saint-Honoré, mais bien les thèses franciscaines, dont l'enseignement était de tradition dans l'Ordre, et que les Capucins ne pouvaient pas manquer d'adopter, d'autant plus que les ordonnances des Chapitres généraux ne se faisaient pas faute d'en rappeler l'utilité comme favorisant mieux la piété des religieux. Il est ainsi fort possible que les Capucins parisiens, à l'instar de leurs confrères d'Italie, aient adopté pour manuel un commentaire sur les quatre livres des Sentences, par saint Bonaventure, œuvre d'Antoine Monteileino, paru à Rome en 1569, d'autant plus que Jérôme de Pistoie le recommandait pour la formation des étudiants.<sup>43</sup> Seules les opinions laxistes étaient prohibées absolument,

38. On interdisait, en effet, aux lecteurs, « d'enseigner ou débiter... en publicq ny en particulier les opinions de Descartes qui sont plus propres a rendre l'homme mondain que chrétien » (Mazarine, ms. 2420, p. 363).
39. Il s'agit du capucin Barthélemy Barbieri de Castelvetro, dit aussi Barthélemy a Barberiis. Il fut essentiellement un commentateur de saint Bonaventure (1615-1697). On lui doit surtout une *Glossa seu Summa S. Bonaventurae* (1681). (Hurter, *Nomenclator*, t. IV, p. 355).
40. Mazarine, ms. 2420, p. 512.
41. Jean-Gabriel Boyvin, franciscain de l'Observance, né à Vire (Calvados), passa sa vie dans l'enseignement de la théologie. On lui doit la *Theologia Scoti* qui connut quatre éditions en dix ans. Il publia une *Philosophia Scoti a prolixitate...* qui parut en 1681 (Moreri, *Le Grand Dictionnaire historique*, t. II, p. 416).
42. « Fratres Capuccinos optima studia habere in quibus non tantum sancti Thomas et Bonaventura explicantur, sed devotio et mortificatio in eis florent » (*Chroniques* de Marc de Lisbonne, trad. franç. par Jean Blancone, cité par le Père Melchior de Pobladora, *Historia generalis ordinis Fratrum Minorum Capuccinorum, Pars prima* (1525-1619), p. 223).
43. *Scriptum D. Bonaventurae card. ac D. Seraph. Ordinis Minorum S. Francisci in quatuor libros sententiarum nunc primum... novissime impressum*. Romae, 1569. Valerius Magni, de Milan, affirme également : « Nos Capuccini hunc doctorem adhibemus in instituendis junioribus ad pietatem et iisdem promovendis ad theologiam sapientiam » (*De luce mentium et ejus imagine*, (Bononiae, 1866), p. 83. De son côté, Louis de Flandre écrivait : « Nostratium tertia pars (Capuccinorum viginti provinciae) ejusdem seraphici doctoris cathedram amplectitur » (*Varii d'alogi* (Valence, 1375), p. 22.

ainsi que l'attestent les ordonnances du Chapitre Général de 1662.<sup>44</sup> Il semble, enfin, qu'on utilisait aussi dans la Province de Paris, les ouvrages du Père Paul de Lyon<sup>45</sup> et du Père Thomas de Charmes.<sup>46</sup>

Quant à l'ordonnance des cours, nous savons peu de chose sur la manière dont les Pères Lecteurs dispensaient leur savoir. Les constitutions de saint Bonaventure précisait que les cours devaient être dictés, et que si au cours de ce travail des difficultés s'élevaient, les lecteurs devaient donner des explications de vive-voix, afin que les textes étudiés, de la doctrine de saint Bonaventure ou de saint Thomas, fussent mieux assimilés. Les constitutions de 1643<sup>47</sup> réitérèrent encore l'ordre de dicter, bien qu'il y ait eu des cours de théologie qui aient été publiés.<sup>48</sup> D'autre part, le Chapitre provincial de 1627 exigeait des lecteurs qu'ils ne donnent qu'une leçon par jour, « et qu'ils répètent l'autre, qu'ils ne chargent pas tant leurs étudiants d'écrits non répétez et jamais ne fassent nouvelle leçon que la précédente ne soit répétée ».<sup>49</sup>

Quant aux étudiants, le Chapitre provincial de 1633 leur faisait un devoir « de prendre les leçons par écrit, subir les interrogations ou répétitions, argumenter et surtout soutenir les thèses en publicq au moins une fois l'an ».<sup>50</sup> Enfin, ils ne devaient avoir aucun « autre livre de la bibliothèque », ou de l'extérieur, et ne pouvaient en accepter sans permission. Le Père Gardien devait, d'ailleurs, avec le Père Lecteur, inspecter de temps à autre les cellules des clercs.

Un exercice scolastique qui était alors fort en honneur dans les universités et les maisons religieuses consistait dans les disputes ou argumentations publiques. C'était, en pratique, la réponse par celui qui exposait une thèse sur un point de philosophie ou de théologie, aux objections que formulait un adversaire. Tombé quelque peu en désuétude, cet usage devait être remis en honneur, et c'est à ces disputes qu'un rapport de 1766 fait allusion quand il rappelle la nécessité de

44. « Lectores non doceant laxiores doctrinas seu opinionones quae potius ad destructionem quam ad aedificationem tendant » (*Collectio authentica*, t. VII (1891), p. 56).

45. *Bull. Cap.*, t. VIII, p. 272. Le Père Paul de Lyon, capucin (+ 1732), fut un adversaire déclaré des jansénistes. On lui doit les *Lettres instructives sur les erreurs du temps* (Lyon, 1716), l'*Anti-Hexaples* ou analyse de cent et une propositions condamnées, (Lyon, 1721), *Les ennemis déclarés de la Constitution Unigenitus* (Nancy, 1719). Cf. Bernard de Bologne, *Bibliotheca scriptorum... Capuccinorum*, p. 207.

46. Le Père Thomas de Charmes, capucin de la Province de Lorraine (1703-1765), lecteur en théologie, se rendit célèbre par une *Theologia universa* en sept volumes (Nancy, 1751) qui fut vite connue et étudiée dans les Provinces de France, d'Italie et d'Allemagne. L'auteur reçut les félicitations de Benoît XIV et de Clément XIII (*Bull. Cap.*, t. VI, p. 415 ; t. VIII, p. 180). Cf. *Appendix ad Bibliothecam scriptorum cap.*, p. 38.

47. *Constitutions* de 1643, p. 87.

48. *Collectio authentica*, t. VIII (1892), p. 138.

49. Mazarine, ms. 2419, p. 266.

50. Mazarine, ms. 2419, p. 348.

reprendre l'usage ancien des *sabbatines* mensuelles.<sup>51</sup> Les étudiants qui se seraient le mieux défendus au cours de ces disputes scolastiques seraient désignés pour soutenir les thèses publiques de théologie ou la thèse magistrale annuelle.<sup>52</sup>

On distinguait les disputes « privées » qui avaient lieu chaque samedi au réfectoire et duraient une demi-heure, exercice qui n'était autre qu'une courte soutenance de thèse de philosophie ou de théologie, appuyée sur des arguments tirés de l'Écriture, des écrits des Pères de l'Église et de la raison, puis les disputes semi-publiques qui avaient lieu une ou deux fois l'an. Les thèses de philosophie se déroulaient au réfectoire ou à la bibliothèque, tandis que les thèses de théologie avaient lieu au chœur ou dans l'église conventuelle, à l'arbitre du Père Provincial.<sup>53</sup> Enfin, il y avait les disputes publiques auxquelles venaient assister les membres des clergés séculier et régulier et même d'autres personnalités. Elles se tenaient surtout à l'époque du Chapitre provincial, à l'occasion de la visite du Père Général de l'Ordre ou d'un hôte illustre.

Il va de soi que ces soutenances de thèses ne pouvaient s'effectuer qu'après examen de celles-ci par un lecteur spécialisé et dénommé « syndic des thèses », désigné par le Provincial.<sup>54</sup> Certains étudiants profitaient parfois de ces joutes scolastiques pour attirer sur eux l'attention des supérieurs majeurs, d'où certains abus qui ne tardèrent pas à se manifester. Celui qui défendait la thèse cherchait, en particulier, « ce qu'il y a de plus beau et de plus rare pour présenter une belle thèse au R. Père Provincial ou R. Père Gardien ». Après la soutenance, il se trouvait engagé à organiser une collation pour tous ceux qui y avaient assisté, ce qui donnait lieu « a beaucoup de fréquentes sorties

51. Arch. nat., G<sup>9</sup> 49-50. Cependant, le Chapitre provincial ordonnait que des thèses fussent soutenues deux fois par mois. « Que l'on fasse des thèses tous les quinze jours et que l'on y dispute fortement ». Chaque étudiant devait se tenir prêt. S'il refusait, il pouvait encourir le renvoi de l'Étude (Mazarine, 2419, p. 267).

52. Cet usage des soutenances de thèses « soit publiques soit claustrales » fut rappelé en 1766 dans les rapports adressés à la Commission des Réguliers Arch. nat., G<sup>9</sup> 49-50), de même en 1772 (Arch. dép., Oise, H 7228<sup>2</sup>).

53. « Ordinamus ut... in quolibet studio philosophico fiant quasi publicae coram fratribus congregatis disputationes in bibliotheca, refectorio aut alio loco opportuno ; ex theologia vero, etiam in choro vel ecclesia R.P. Provincialis arbitrio intitui possunt. In primo anno philosophiae fiat una talis quasi-publica disputatio et una academia ex humanitate latina ; in secundo anno duae super diversis thesibus disputationes, una in quadragesima Benedictina, altera circa festum S. Bonaventurae aut certe ante vacantias octobris, ita etiam anno tertio. In primo et secundo anno theologiae fiat una publica disputatio quolibet anno ; sed latinae orationes secundum artem rhetoricam factae de Beata Virgine Maria, in alliis festis fiant successive tot ut quilibet studens per decursum biennii unam a se factam declamet. In tertio et quarto anno quolibet, duas cum distinctis thesibus habeant publicas disputationes » (*Bull. Cap.*, t. VIII, p. 273).

54. Mazarine, ms. 2420, p. 345.

par la ville et a des recours de pécune a leurs parens et amis ». En 1665, le Chapitre provincial ordonna que désormais les thèses seraient rédigées « sur une simple feuille de papier sans aucun ornement ».<sup>55</sup>

Cet usage des thèses ornées ne disparut, cependant, pas complètement, surtout quand elles étaient soutenues en présence du Général de l'Ordre lors de ses visites en France. Ce fut le cas, par exemple, en 1702, quand le Père Augustin de Latisana, élu le 2 juin de la même année, vint faire la visite des Provinces françaises.<sup>56</sup> Le 21 août de la même année, nous le voyons ainsi présider les thèses des étudiants du couvent de Saint-Honoré.<sup>57</sup> Déjà à l'automne de 1664,<sup>58</sup> le Père Marc-Antoine de Carpenedolo s'était vu remettre par les étudiants du couvent de Meudon un très beau recueil de thèses rédigées sur parchemin avec des dessins allégoriques à la plume. La page de titre était amplement décorée. On y voyait, ainsi, un angelot portant en main une palme, et de l'autre l'anagramme de la Sainte Vierge avec un cartouche où on lisait ces mots : « *Has Theses, Poemata et Elogia Suo illustrissimo generali Marco Anthonio a Carpenedulo, Vovet et Consecrat Schola Capuccinorum Meudonensis* ». Venaient ensuite trois folios décorés à pleine page. On y admirait la rencontre de la Science et du Père Général, celle de la Théologie et de la Sagesse, enfin le Général contemplant un cartouche tenu par un angelot accompagné de deux autres, l'un tenant un flambeau, l'autre des palmes. Le cartouche portait ces mots : « *Virtutes Reverendissimi Patris Marci Antonii generalis quibus Universo innotuit Orbi, Modesta Delineata Panegyri* ». Le recueil s'ouvrait par une épître dédicatoire que suivaient des thèses ornées d'un dessin à la plume. La thèse *De Deo uno, viso* était ainsi illustrée par un aigle contemplant le ciel. *De Deo trino* était ornée d'un triangle symbole de la Trinité. Au-dessus du texte de la thèse sur la béatitude, on apercevait un personnage à genoux, couronné et contemplant une lumière venant du ciel. Sept sources illustraient la thèse relative au *De Sacramentis*, et un éloge du Père Général clôturait enfin ce recueil.<sup>59</sup>

Un tel exemplaire de thèse, richement et artistiquement décoré, destiné à un Général de l'Ordre, pouvait encore être admis parce que les Généraux ne venaient qu'une fois en France en l'espace de six ans, mais l'abus venait surtout du temps et des dépenses occasionnées fréquemment par la rédaction et l'illustration de thèses offertes à des Provinciaux ou à des Gardiens.

On constate encore d'autres abus au cours du XVIII<sup>e</sup> siècle : les étudiants sortaient en ville sans compagnon ou se servaient de carrosse ou de n'importe quelle autre voiture.<sup>60</sup> Ils s'enfermaient, encore, dans

55. Ibid., ms. 2420, p. 222.

56. P. Felice da Mareto, *Tavole dei Capitoli generali*, p. 180.

57. Arch. nat., S 3706, reg., p. 150.

58. Ibid., p. 38.

59. Bibl. nat., ms. lat. 17.745.

60. Arch. dép., Oise H 7228<sup>52</sup>.

les cellules les uns des autres pour manger et boire, et certains recevaient de trop nombreuses visites au parler.<sup>61</sup> Mais il faut reconnaître que, souvent, la faute en revenait aussi aux supérieurs qui transgressaient eux-mêmes les ordonnances, changeaient les heures des offices, négligeaient l'oraison, laissaient les jeunes livrés à eux-mêmes. Une ordonnance du Chapitre de 1733 va jusqu'à déclarer que les étudiants étaient « moins instruits que des paysans ». <sup>62</sup> Cet état de chose ne fut heureusement pas continu et n'est le fait que d'une époque qui se situe, avec des alternances d'accalmie et d'aggravation, de 1730 à 1765.

Les étudiants étaient, enfin, soumis à des examens qui contrôlaient leur savoir, et tous les six mois une relation sur le travail de chacun était adressée au Provincial. En 1633, il fut décidé par le Chapitre général que les étudiants ayant terminé les trois années de philosophie subiraient un examen avant d'être promus à l'étude de la théologie ; de même, les théologiens, avant de recevoir les patentes de prédicateurs.<sup>63</sup> En 1638, les constitutions exigeaient un examen annuel subi devant le Père Provincial, les définiteurs et les lecteurs, examen portant sur les matières étudiées pendant l'année.<sup>64</sup> Cependant, cet usage tomba en désuétude, et on ne retint plus qu'un examen avant l'entrée en chaque « faculté », c'est-à-dire, à la fin des études de grammaire avant l'entrée en logique, avant de commencer la philosophie, avant l'entrée en théologie et enfin, au moment de recevoir les patentes de prédicateur.

Avec le temps, les examens tombèrent tous plus ou moins en désuétude et furent pratiquement supprimés, de sorte que ceux qui étaient requis pour pouvoir exercer la charge de lecteur ou prédicateur devinrent des plus superficiels. D'ailleurs, cet abus fait écho du mauvais état des études au cours du XVIII<sup>e</sup> siècle. C'est ainsi que les ordonnances des Chapitres provinciaux nous apprennent que les étudiants se dispensaient souvent des cours, que les lecteurs se montraient irréguliers dans l'exercice de leur charge. Significative est l'ordonnance d'un Chapitre qui rapporte que « la plus part de nos étudiants n'étudient point dans les études et sont a présent plus ignorans que l'on n'en a jamais veu ». Ordre fut donné en conséquence aux supérieurs de veiller aux études et à la qualité des cours donnés par les lecteurs qui ne devaient pas se contenter d'une « répétition », mais encore d'une explication du cours du lendemain, « aymant mieux qu'ils donnent des écrits fort courts ou qu'ils lisent quelque bon autheur que d'employer tout le temps de la classe a faire écrire ». <sup>65</sup> De son côté, le

61. Ibid., H. 7228<sup>15</sup>.

62. Ibid., Déjà en 1728, le Père Général en visite à Paris écrivait : « Ils devoient estre la plus grande espérance de la Province, cependant ils se relaschent si fort qu'ils sont sans aucune satisfaction comme avec douleur nous l'avons nous mesme remarqué, et qu'ils sont mesme si délicats que les supérieurs n'osent les exercer par les penitences ordinaires » (Arch. dép., Oise H 7228<sup>9</sup>).

63. *Collectio authentica*, t. VI (1890), p. 139.

64. « Et pour ceux qui sont desja a l'étude, qu'ils soient examinés une fois par an ». (Mazarine, ms. 2419, p. 195).

65. Mazarine ms. 2420, pp. 239, 240.

Chapitre général de 1757 prescrivait quatre examens au cours des sept années d'études. De plus, à la fin des quatre années de théologie, un examen devait être subi sur tout l'enseignement donné pendant ce temps.<sup>66</sup> Les supérieurs se renseignaient auprès des lecteurs auxquels ils demandaient « de faire serment, non seulement du temps employé et de l'assiduité ou de la négligence rendue aux leçons, mais aussi de la connoissance qu'ils ont de leurs mœurs ».<sup>67</sup> Les examens devaient être subis devant les lecteurs et autres examinateurs, et les conclusions étaient portées à la connaissance du Père Provincial. A l'issue du dernier examen, celui-ci présentait ses conclusions en faveur des clercs ayant terminé leurs études.

Ces étudiants avaient, enfin, droit à quelque repos. Chaque semaine, ils disposaient d'un jour libre, « le jedy ou le mercredi suivant qu'on le jugera a propos ».<sup>68</sup> A ce jour de repos venaient s'ajouter « huit jours de vacances dans chaque récréation ».<sup>69</sup> D'autres vacances étaient également prévues au cours des mois d'été.<sup>70</sup>

A la fin de leur septième année d'études, il restait aux clercs d'accéder, enfin, au sacerdoce. Déjà, au cours de leurs trois dernières années, ils avaient reçu les ordres mineurs, puis le sous-diaconat leur avait été conféré. Six mois plus tard, c'était le diaconat qu'ils avaient reçu. Il fallait être âgé de vingt-quatre ans accomplis et avoir terminé le cours régulier des études cléricales pour accéder au sacerdoce.<sup>71</sup>

Les étudiants du couvent de Saint-Honoré n'étaient pas les seuls à être ordonnés à Paris. D'autres étudiants capucins venant des couvents de province y arrivaient aussi pour recevoir les Ordres, mais à ces derniers incombait encore l'obligation de subir un dernier examen devant les Pères Lecteurs et quelques religieux du couvent.<sup>72</sup> Il était enfin réservé aux seuls Provinciaux de donner à leur étudiants qui se faisaient ordonner, des lettres dimissoriales attestant l'excellence de leur conduite, de leurs aptitudes, ainsi que l'achèvement régulier de leurs études.<sup>73</sup> Après l'ordination, le jeune prêtre restait à Saint-Honoré

66. On devait interroger les étudiants « de ce qu'ils auront veus dans le cours de l'année et a la fin des quatre années de théologie, outre les quatre traitez qu'ils ont veus, on les interrogera de toute la Théologie et ceux qui seront interrogez et remarquez avoir perdu leur temps pendant l'année seront levez de l'étude a la visite par le R.P. Provincial » (Mazarine, ms. 2420, p. 60).

67. Mazarine, ms. 2420, p. 60.

68. Ibid., p. 513.

69. Mazarine, ms. 2420, p. 14. Il s'agit des récréations plus longues qu'il était d'usage d'accorder avant le Carême de l'Epiphanie suivant une coutume de l'Ordre, et avant celui de l'Eglise

70. *Les Constitutions*, p. 104.

71. P. Edouard d'Alençon, *Primigeniae legislationis textus originales*, dans *Liber memorialis*, p. 370, n° 34.

72. Mazarine, ms. 2420, p. 184.

73. « Quand les Provinciaux envoient des étudiants recevoir les Ordres, ils doivent leur donner des certificats de vie et mœurs comme les évêques l'ont résolu dans l'assemblée du Clergé afin qu'ils soient approuvez de l'Ordinaire pour la Confession ». (Mazarine, ms. 2420, p. 566).

ou retournait à son couvent s'il était venu à Paris uniquement pour se faire ordonner. Quant à l'usage des premières messes célébrées en famille et dans la paroisse natale, il fut désapprouvé par le Chapitre de 1628.<sup>74</sup>

Certains jeunes prêtres, qui n'avaient que les strictes dispositions requises pour l'étude, ne recevaient pas la charge de prédicateur. Il étaient dits *simples prêtres* et allaient se consacrer soit à des travaux manuels, soit à une vie plus contemplative en assurant l'observance, surtout l'office au chœur,<sup>75</sup> tandis que leurs confrères ayant, avec un certain succès, achevé le cycle de leurs études, devenaient prédicateurs.<sup>76</sup> Il faut cependant souligner que la discrimination sévère faite parmi les étudiants au cours de leurs études contribuait à donner un plus grand nombre de prêtres libres que de prédicateurs. Mais, pour que ces derniers puissent exercer vraiment leur ministère, il fallait solliciter du Père Général une approbation et l'autorisation de prêcher. Il incombait au Père Provincial, aux définiteurs et aux lecteurs de dresser l'acte d'approbation des étudiants jugés capables d'être prédicateurs et d'attester par serment que chacun de ceux-ci avait fait sept ans complets d'études, qu'il avait été examiné. Puis les supérieurs avaient voté à voix secrète à leur sujet.<sup>77</sup> Le Père Général, se fiant à leur témoignage, adressait les *patentes de prédicateur*, diplôme envié et concédé après mûrs examens et délibérations. Les nouveaux prédicateurs devaient, cependant, se préparer à leur ministère sous la conduite d'un religieux expérimenté. Ils allaient aussi jouir de plusieurs privilèges, dont celui de pouvoir signer « prédicateur capucin », lequel n'était pas le moins convoité.

Il faut enfin mentionner l'existence de religieux clercs qui n'accédaient pas au sacerdoce et préféraient demeurer dans les échelons inférieurs de la hiérarchie : simple minorés, sous-diacres ou diacres. Leur genre de vie était le même que celui des religieux prêtres non prédicateurs : ils assuraient l'observance et s'adonnaient à des tâches matérielles à l'intérieur du couvent.

74. « Conformément a la deffence du R.P. Général, nul ne sortira de son couvent pour aller dire sa première messe en son pays, quelque instance qu'il en puisse estre faite » (Mazarine, ms. 2419, p. 281).

75. On les appelait parfois, plus familièrement, *Pères du bréviaire*, parce que n'ayant pas un ministère fixe et déterminé. (Antonio de Castelbuono, *Rituale monastico cappuccino*, p. 231).

76. *Collectio authentica...* dans *Analecta Ordinis... Capuccinorum*, t. V (1889), p. 301.

77. *Les Constitutions*, p. 109. Nous possédons, ainsi, une attestation du Définitoire relative à l'examen final des Frères Eloi de Péronne, Ange-Marie de Béthune, Vincent de Lille et Etienne de Boulogne, dans le but de solliciter pour eux les patentes de prédicateurs (Arch. généralices des Cap., G 58. 13 Parisiensis, pièce 33).

## 2. — LES PERES LECTEURS

Ils avaient, de par leurs fonctions, une lourde responsabilité, mais il faut reconnaître, qu'en général, ce furent des hommes de haute spiritualité et aussi des hommes de science. Ils devaient être choisis parmi les prêtres de la Province qui unissaient la science et la piété, et à la suite d'un examen subi devant le Définitoire, les lecteurs anciens et les lecteurs *in actu*, ainsi que l'exigeaient les ordonnances du Chapitre général de 1667.<sup>78</sup> L'admission se faisait ensuite par scrutin secret.<sup>79</sup> En cas de ballottage, les supérieurs devaient donner la préférence au candidat dont le caractère ou les mœurs étaient « plus assortis à l'éducation de la jeunesse ».<sup>80</sup> La charge de lecteur était, évidemment, conférée à celui qui, durant l'examen, avait excellemment répondu.<sup>81</sup>

Il devait y avoir autant de lecteurs dans une province qu'il y avait de *studia*, et il était recommandé de ne pas les multiplier sans de vraies nécessités. Cependant, un supplément au Chapitre général de 1757 statuait qu'à chaque Chapitre provincial, on devait pourvoir, autant qu'il était possible, à la nomination de nouveaux lecteurs nécessaires pour une période de trois ans. Les supérieurs devaient en examiner plusieurs par concours pour suppléer, en cas de besoin, et autant qu'il était nécessaire aux études.<sup>82</sup>

Le lecteur ne pouvait être choisi que pour un seul cours de sept ans, déclarait le Chapitre général de 1726,<sup>83</sup> et il ne pouvait porter ce titre que s'il était destiné à enseigner au *studium* déjà existant ou qui devait être érigé peu après,<sup>84</sup> à condition qu'il comptât au moins six étudiants.<sup>85</sup> Un seul et même lecteur enseignait la philosophie et la théologie et, d'une manière générale, les lecteurs, afin de se consacrer plus entièrement à leur tâche, ne pouvaient être en même temps gardiens.<sup>86</sup> Cependant, cette disposition fut modifiée par l'ordonnance de 1643, et on décida que les lecteurs ne seraient pas gardiens des couvents où résideraient plus de trente religieux. Quant aux autres couvents, le fait de placer à leur tête un lecteur comme supérieur, était laissé à la détermination du Provincial et des définiteurs.<sup>87</sup> Le Chapitre général de 1650 renouvela la défense,<sup>88</sup> et en 1671, cette interdiction faite aux lecteurs d'exercer la charge de gardien fut maintenue seulement pour les grands couvents.<sup>89</sup>

78. *Bull. Cap.*, t. I, p. 113 ; *Collectio authentica*, t. VI (1891), p. 7?.

79. *Collectio authentica*, t. VIII (1892), p. 77.

80. *Arch. nat.*, C<sup>9</sup> 49-50.

81. *Bull. Cap.*, t. VIII, p. 276.

82. *Ibid.*, t. VIII, p. 276.

83. *Collectio authentica*, t. VIII (1892), p. 80.

84. *Collectio authentica*, t. VIII (1892), p. 173.

85. *Supplementum ad decretum an. 1757*, dans *Bull. Cap.* t. VIII, p. 277.

86. *Collectio authentica*, t. VI (1890), p. 177.

87. *Ibid.*, p. 235.

88. *Ibid.*, p. 299.

89. *Ibid.*, t. VII (1891), p. 110.

Toujours dans le but de les voir consacrer tout leur temps à leur charge d'enseignants, on interdit aux lecteurs de prêcher avents et carêmes, sauf en quelques Provinces d'Italie qui obtinrent une dispense en 1668. En 1757, les supérieurs généraux renouvelèrent aux lecteurs la défense de prêcher des stations quadragésimales, et exigèrent que si un lecteur était sollicité de prendre la parole dans une chaire célèbre, on devait lui adjoindre un suppléant.<sup>90</sup>

Les lecteurs étaient tenus d'assister à l'office choral, sauf aux Petites Heures, et devaient faire l'oraison mentale avec la communauté.<sup>91</sup> D'une manière générale, ils ne pouvaient être dispensés des observances auxquelles les constitutions leur faisaient une obligation d'assister. Ceux qui manifestaient une certaine négligence, surtout pour l'assistance à l'office, recevaient plusieurs monitions du Provincial et, si elles s'avéraient de nul effet, ces lecteurs étaient retirés de l'Etude.<sup>92</sup>

Leur principal devoir était la préparation de leurs cours. Les lecteurs devaient, surtout, donner l'exemple, davantage par la régularité de leur vie que par leurs paroles, et éviter, en donnant leur cours, « de lire la gazette ou de tenir des discours mondains ».<sup>93</sup> Ils devaient signaler, enfin, au Père Gardien les clercs qui s'absentaient sans raison ou se montraient trop négligents.<sup>94</sup>

Il faut également signaler que, d'après le Chapitre général de 1740, lecteurs et étudiants avaient les mêmes obligations les uns à l'égard des autres que les parents et les enfants. En conséquence, les lecteurs péchaient s'ils s'abstenaient de corriger leurs étudiants, de leur signaler leurs défauts, s'ils ne les incitaient pas avec soin aux études.<sup>95</sup> En retour, les étudiants devaient rendre honneur et révérence à leurs lecteurs, leur obéir en tout ce qui se rapportait aux études. En définitive, il s'agissait de relations de maîtres à disciples, de rapports de bonté, d'affectueuse sollicitude, d'une part, de respect et d'obéissance, d'autre part.<sup>96</sup>

En général, les Pères Lecteurs furent des hommes capables et qui eurent à cœur de former les jeunes religieux qu'il leur fallait instruire. Ce fut le cas du premier lecteur de la Province de Paris, le Père Joseph de Donchery, docteur en droit et en théologie, ancien avocat au Parlement de Paris, qui inaugura l'Etude fondée au couvent de Saint-Honoré en 1589.<sup>97</sup> En 1625, c'est un célèbre controversiste, le Père

90. *Bull. Cap.*, t. VIII, p. 272.

91. *Collectio authentica*, t. VII (1891), p. 333.

92. *Ibid.*, t. VIII (1892), p. 172.

93. Mazarine, ms. 2420, p. 13.

94. Arch. dép., Oise, H 7228<sup>17</sup>.

95. *Collectio authentica*, t. VIII (1892), p. 154.

96. *Ibid.*, t. VIII (1892), p. 154. Les étudiants devaient recevoir humblement les pénitences imposées par les Pères Lecteurs sous peine d'exclusion de l'Etude (*Bull. Cap.*, t. VIII, p. 275).

97. Disciple de Pierre Deschamps, le Père Joseph de Donchery avait pris l'habit en 1571 à l'ermitage de Picpus. Lecteur à Saint-Honoré en 1589, premier définitive en 1594, (Mazarine, ms. 2419, p. 2) custode de Normandie et custode au Chapitre général de 1596. Il mourut gardien du couvent de Saint-Honoré (Bibl. nat., f.fr., 25.045, p. 8).

Georges d'Amiens que nous voyons lecteur en théologie. « Il étudia pour la controverse qui étoit en vogue dans ce temps avec une si grande assiduité qu'il lut tous les Pères grecs et latins, les conciles et l'histoire ecclésiastique ».<sup>98</sup> Un autre ancien étudiant en Sorbonne devenu capucin enseigna encore à Saint-Honoré, ce fut le Père Martial de Riom, lecteur en philosophie pendant trois ans, et en théologie, quatorze ans durant. « C'étoit un religieux docte et consommé dans la science de l'écriture qu'il possédoit très parfaitement, il avoit étudié les conciles, la tradition des Pères et l'histoire de l'Eglise ; c'étoit dans ces sciences qu'il avoit puisé toute la doctrine dont il donna des leçons à ses étudiants et qui éclata dans les disputes de la Sorbonne et ailleurs ou il étoit invité très souvent ».<sup>99</sup> Le Père Séraphin de Bar-sur-Aube mérite d'être encore signalé. Ce dernier, fort doué pour la spéculation, « après avoir soutenu des actes publics (sic) avoit été, tout jeune qu'il étoit, argumenter dans les universitez et au collège des Jésuites » ; il soutint sa thèse devant le Chapitre provincial de 1661 et fut nommé, peu après, lecteur en philosophie. Son application au travail ainsi qu'à former ses étudiants étoit telle qu'il passait une partie de ses nuits à préparer ses cours.<sup>100</sup>

Parmi les Pères Lecteurs qui laissèrent un certain renom, il faudrait encore mentionner le Père Jérôme de Sens. « Les actes publics qu'il soutint avec tant de gloire qu'il se fit admirer de tous les scavans de l'Ordre », obligèrent le Père Provincial à lui concéder les patentes de prédicateur « au sortir de sa thèse générale quoiqu'il ne fut que clerc, et aussitôt qu'il eut l'âge pour estre prestre, il fut présenté devant les examinateurs qui conçurent une estime si grande de ce jeune capucin qu'ils l'admirèrent dans ses réponses et dans ses objections, et dirent de luy que ce seroit un jour un des grands théologiens de l'Ordre. On l'élut lecteur en Philosophie ou il s'en acquita en maistre, et étant lecteur en Théologie il alla souvent en Sorbonne ou il fit connoître aux Docteurs de cette illustre maison que si la dévotion, l'austérité... sont en propres aux Capucins, ils avoient aussy des gens doctes et scavans. C'est pourquoy les professeurs de l'Université le prioient de venir à leurs thèses ou il en faisoit tout l'ornement et se faisoient un grand plaisir de l'entendre ».<sup>101</sup>

98. Bibl. nat., f.fr. 25.046, p. 337. Le Père Georges d'Amiens prit l'habit à Amiens le 2 juillet 1613 (f.fr. 25.045 p. 10). Lecteur, prédicateur de grand renom à Paris, il prêcha dans les principales églises et dans les grandes villes de France. Il édita aussi : *Trina Pauli theologia positiva, moralis, mystica seu in universas apostoli Epistolas commentaria exegetica, tropologica anagogica* (Paris, 1659). Son œuvre la plus connue est *Tertullianus redivivus, scholiis et observationibus illustratus* (Paris, 1646-1650). Cf. Bernard de Bologne, *Bibliotheca scriptorum... Capuccinorum*, p. 109. Le Père Georges d'Amiens mourut le 28 novembre 1661 (f.fr. 25.045, p. 137).

99. Bibl. nat., f.fr. 25.046, p. 287. Il s'éteignit au couvent du Marais le 14 juin 1662 (f.fr. 25.045, p. 141).

100. Bibl. nat., f.fr. 25.047, pp. 79, 80. Le Père Séraphin de Bar-sur-Aube mourut au couvent de Saint-Honoré le 29 janvier 1665 (Ibid., p. 150).

101. Bibl. nat., f.fr. 25.046, p. 461.

Au XVIII<sup>e</sup> siècle, il faut signaler aussi le Père Bernard d'Arras, théologien et controversiste, dont la vie demeure assez obscure. Lecteur en théologie, son activité littéraire fut surtout intense entre 1734 et 1752. Nommé au cours de cette même année au couvent de Saint-Honoré par le Général de l'Ordre, il y poursuivit ses études et se lia d'amitié avec Fontenelle qu'il assista à ses derniers instants (1757).<sup>102</sup> Il fut aussi un rude adversaire des jansénistes et rappela contre eux la conception catholique de la charité dans *Le grand commandement de la Loy ou le devoir principal de l'Homme envers Dieu et envers le prochain* (Paris, 1734), ainsi que dans *L'Ordre de l'Eglise ou la primauté et la subordination ecclésiastique selon saint Thomas* (Paris, 1736), quand un arrêt du Conseil du Roi vint interdire l'ouvrage dans le but d'éviter de réveiller de vieilles querelles. L'auteur se contenta alors de répondre à l'abbé Nicolas Travers, janséniste, auteur de la *Consultation sur la juridiction et approbation nécessaire pour confesser renfermée en sept questions* (S.l., 1734), ouvrage censuré par la Faculté de Paris le 15 septembre 1735, en publiant à Paris, en 1740, *Le Ministère de l'Absolution ou le pouvoir de confesser, selon saint Thomas, contre l'Apologie du Livre... La Consultation sur la Juridiction... pour confesser*. Le Père Bernard étudia aussi le droit canonique en publiant un ouvrage sur le droit des curés dans l'administration des sacrements : *Le Code des Paroisses ou recueil des... questions sur les curés et leurs paroissiens... précédées de... Dissertation contre le livre : Les pouvoirs légitimes du premier et du second Ordre* (Paris, 1746), et *Le Ministère Primitif de la pénitence dans... l'Eglise Gallicane, ou l'administration de ce sacrement*, publié à Paris en 1752. ouvrage qui valut à son auteur les félicitations de Benoît XIV <sup>103</sup> lequel recommandait l'œuvre du Père Bernard comme grandement utile à l'Eglise.<sup>104</sup>

Les quelques figures de Pères Lecteurs que nous avons esquissées prouvent qu'en général, réserve faite de certaines périodes de décadence, la formation philosophique et théologique donnée dans la Province des Capucins de Paris aux étudiants capucins était solide et de qualité. Cette qualité, ils l'ont due à l'orientation scientifique et à leur option bonaventuriennes qui firent d'eux les représentants authentiques et fidèles de l'enseignement traditionnel de l'Ordre franciscain.

Père Jean MAUZAIZE.

102. Neveu de Corneille, né en 1657, mourut centenaire. Ses obsèques se déroulèrent à Saint-Roch. Il avait été assisté à ses derniers instants par le Père Bernard d'Arras et l'abbé Marduel, curé de Saint-Roch (R. Hénard, *La rue Saint-Honoré des origines à la Révolution*, p. 483).

103. *Bull. Cap.*, t. VIII, p. 187.

104. Il faut signaler, cependant, qu'un ouvrage manuscrit du Père Bernard d'Arras est conservé à la Bibliothèque des Capucins de Paris : *L'Antihérarque ou l'ennemi de la hiérarchie ecclésiastique manifesté dans le livre intitulé Les pouvoirs légitimes du premier et du second ordre dans l'administration des sacrements et le gouvernement de l'Eglise MD CC XLIV et réfuté par le Père Bernard d'Arras, capucin. En deux parties.* (Ms. 8).



## Compte rendu

*Recueil des travaux historiques de Ferdinand Lot. Tome III.*  
Coll. Hautes Etudes médiévales et modernes, n° 19. Paris-Genève, Ed. Droz, 1973, I vol. 24 × 16 cm, 838 pages.

Les *Etudes Franciscaines* ont déjà rendu compte du Tome I du *Recueil des travaux historiques* de l'éminent médiéviste que fut F. Lot (*Et. Fr.*, t. XIX, n° 52, p. 433). Animés d'une belle persévérance, les éditeurs consacrent ce tome III aux études et comptes-rendus du grand historien sur la dissolution de l'Empire carolingien, ainsi que sur le royaume de France et ses institutions au cours du haut Moyen âge, travaux qui précisent la pensée de leur auteur sur un certain nombre de grands problèmes de cette époque obscure. Ce volume donne une nouvelle preuve de l'ampleur, de la valeur et de la richesse de l'œuvre de F. Lot.

La lecture de ces pages si denses prouve, une fois de plus, s'il en était besoin, que Lot s'est toujours fait de l'histoire, une science essentiellement critique, rejetant tout apport littéraire ou romantique, et dans ce domaine, c'est toute son œuvre qui a et garde valeur d'enseignement. Moins qu'ailleurs, les études qui forment l'ensemble de ce volume se veulent être fantaisistes. Pour Lot, l'histoire n'était pas un genre littéraire, mais bien une vision du passé étayée sur des textes soumis au crible de la critique. C'est ainsi que ses études sur la décadence et la fin de l'Empire carolingien viennent corroborer cette constatation et ce fait d'expérience, que les facteurs que subissent les différents systèmes politiques s'avèrent imprévisibles, et qu'il arrive, ainsi que Lot l'a noté souvent, que les grandes règles de vie qui ont présidé à la naissance de certains régimes politiques et à leur développement sont celles-là mêmes qui ont été l'occasion de leur disparition ; ainsi en fut-il de la société carolingienne qui avait perdu le sens du bien public et dont toute la force reposait sur le serment de fidélité au Roi, serment qui se transforma en lien vassalique d'où sortira l'hommage féodal.

Dans la première section qui constitue ce volume, tout entière consacrée à la fin de l'Empire carolingien, aux premiers Capétiens et à la formation de la France féodale, douze articles sont reproduits. Citons en particulier la *Date de l'exode des corps saints bretons*, l'étude sur la succession des comtes champenois vers 1023, où l'auteur aborde

le problème de la succession du comte de Troyes et de Meaux, Etienne, succession qui, étant passée à Eudes II, comte de Blois, fut la cause d'une redoutable et permanente menace pour Robert 1<sup>er</sup>. A cette étude, il convient de rapprocher la *Réponse à la défense de M. Alfred Richard* dans laquelle Lot justifie ses positions sur différents points d'histoire poitevine, tels que la campagne de Robert II en Aquitaine en 997, l'attribution de duc d'Aquitaine au duc Rainaud. Il rappelle aussi, au sujet de Geoffroi, avoué et vassal de Sainte-Croix de Poitiers, ce que ce terme d'avoué représentait au X<sup>e</sup> siècle, et que le titulaire en question ne fut qu'une sorte d'usurpateur, un maître dur et avare pour les maisons religieuses dont il géra les intérêts. La seconde partie du volume est nettement orientée vers l'histoire des institutions de la France féodale, et nous en avons une preuve dans l'article que Lot a écrit sur l'origine mystérieuse et controversée des pairs de France. Ce collège des pairs a dû être vraisemblablement constitué en coutume auprès de la cour du Roi comme auprès d'autres cours. Ces douze pairs : six ecclésiastiques et six laïques, représentaient la haute aristocratie du royaume. Ils donnèrent à la *curia Regis*, à l'aube du XIII<sup>e</sup> siècle, un aspect original qui devait être copié par d'autres pays. La constitution de la cour des pairs dans des affaires rares n'affectait d'ailleurs pas le fonctionnement normal de la *curia*, et c'est de la cour des pairs que sortira la *curia Parlamenti*, car le grand nombre d'affaires dans la seconde moitié du XIII<sup>e</sup> siècle influença son évolution interne en lui donnant de nouvelles méthodes de travail. Le futur Parlement est donc tout entier en germe dans la cour des Pairs.

Une autre institution, laquelle a passé fort inaperçue dans les manuels d'histoire du droit public de l'ancienne France jusqu'à Dupont-Ferrier qui l'étudia et l'analysa, c'est bien la cour du Trésor à laquelle était réservé le contentieux du domaine royal, alors que la cour des Aides se réservait celui des taxes. Comme nombre d'institutions de l'Ancien Régime, la cour du Trésor vit ses attributions varier. Tant que les attributions respectives des magistrats et officiers qui la composaient furent heureusement conjuguées, la cour se révéla utile et vivante, mais il en alla autrement quand elle se transforma et surtout quand la distinction des finances ordinaires et extraordinaires fut abolie. On ne voit pas alors très bien quelles pouvaient être les attributions de cette juridiction et pourquoi elle subsista. Et F. Lot de noter — et avec quelle raison — que l'existence de cette vieille institution qui se maintenait encore en 1790, constitue un témoignage de l'impuissance de l'Ancien Régime à se débarrasser d'institutions désuètes qui encombraient les rouages de l'administration et n'offraient plus de raisons d'être. En effet, réduite au milieu du XVI<sup>e</sup> siècle au seul ressort de l'Île de France, la cour du Trésor aurait dû se confondre avec le Bureau des finances de la Généralité de Paris.

Dans cette partie dense du volume, il faut signaler également le compte rendu de l'excellent ouvrage de Ch. Petit-Dutaillis, *Les Communes françaises, caractères et évolution des origines au XVIII<sup>e</sup> siècle*, où l'auteur rappelle ce qu'est la commune au sens originel du terme : un serment mutuel prêté par les habitants d'une ville pour assurer la

défense d'intérêts collectifs, serment d'aide mutuelle (*communia*), lequel ne comptait pas à l'origine d'institutions administratives ou judiciaires. Dans sa recension, d'ailleurs, Lot s'associe pleinement à Petit-Dutaillis relativement à la décadence des cités et à ses causes : amoindrissement du besoin d'assistance mutuelle qui avait incité les bourgeois à fonder des communes en même temps que l'accaparement des charges municipales par une oligarchie. Les communes, à l'origine, organes d'assistance collective, sont devenues moins nécessaires contre le désordre à mesure qu'une meilleure police protégeait les habitants. Puis, « elle a été exploitée, lentement usée et détruite par des profiteurs ».

Dans les *Conjectures démographiques sur la France du IX<sup>e</sup> siècle*, F. Lot aborde un problème qui le passionna toute sa vie : celui de la population des villes au Moyen âge, soucieux qu'il fut de rectifier les chiffres parfois fantaisistes que les historiens donnaient de la population à cette époque. Sur ce point, il reprenait à son compte les conclusions d'A. Blanchet sur les enceintes des villes qui, resserrées à l'intérieur des murs, possédaient une aire géographique si réduite que la population ne pouvait dépasser quelques milliers d'habitants. Même quand certains eurent, au XI<sup>e</sup> siècle, connu une renaissance économique certaine, et que, de ce fait, leur population se fut accrue, celle-ci ne demeura cependant pas très élevée et les chiffres que Lot a apportés dans sa *Recherche sur la population... des cités à la période gallo-romaine*, même s'ils peuvent être corrigés, constituent un argument de valeur contre les théories contraires. Cet article sur la démographie est essentiellement consacré à l'étude de la population de chacun des domaines que possédait l'abbaye Saint-Germain-des-Prés dans la région parisienne, et l'auteur admet, en particulier, que la *villa* du IX<sup>e</sup> siècle équivalait au point de vue de la superficie à la paroisse des temps modernes, et il conclut que sur ces domaines, la densité de cette population, agricole en majeure partie, pouvait être évaluée à 40 habitants au kilomètre carré. Sans doute, et F. Lot se garde de le faire — faut-il éviter d'attribuer au territoire français un taux de densité qui ne peut être que celui de domaines situés dans une région surtout fertile. Notre auteur a heureusement complété son étude en réétudiant l'*Etat des paroisses et des feux de 1328*, document de première importance auquel il consacre 118 pages. De l'examen de ce texte, Lot a pu conclure que le royaume comptait en 1328 une population de 20 millions d'habitants, tout en soulignant la faiblesse de la population urbaine dans la France du Moyen âge, et en affirmant que s'il est impossible et chimérique d'établir un total précis de la population, mais seulement un ordre de grandeur, on aura restitué ainsi à ce document son véritable intérêt, et sa vraie portée, en même temps qu'on aura montré sa valeur documentaire en tant que manifestation de la politique fiscale et administrative de la royauté au moment de l'avènement des Valois.

Signalons, enfin, une dernière étude publiée dans ce volume si riche d'enseignements, consacrée au livre d'Albert Dauzat : *Les noms de famille, traité d'anthroponymie* (Paris, 1945, in-8°). Lot y reprend

ses critiques anciennes contre la théorie d'Arbois de Jubainville, lequel affirmait que l'élément celtique avait été fortement exagéré dans les études sur la formation de la nation française. Lot déclarait qu'à l'encontre de ces conclusions où d'Arbois n'avait tenu compte ni de l'apport de l'archéologie ni de celui de l'anthropologie, lui adhérait d'emblée à la théorie suivant laquelle la population était restée celtique au moins dans son fonds originel. Si notre pays a pu se constituer en nation plus rapidement que les autres nations, il le devait au fait que la grande majorité des habitants de la Gaule était de race celte, les éléments étrangers se trouvant stabilisés dans certaines régions de la Gaule. Lot soulignait encore dans ce compte rendu sur l'*Anthroponymie*, les différents apports celtique et germanique, l'emploi des surnoms, sobriquets, noms de métiers, etc. Mais toujours fidèle à la méthode historique comparative héritée d'A. Giry, il regrettait que Dauzat n'ait pas fait certaines comparaisons avec des anthroponymes étrangers, et cette remarque montre bien l'intérêt que le grand médiéviste attachait à ce phénomène d'histoire sociale qui était, à ses yeux, d'une extrême importance.

La place nous manque pour étudier certains autres articles. Citons simplement, relativement aux institutions médiévales, celui consacré aux *Patriciens d'Arras au Moyen âge*. Il aurait encore fallu, au sujet de certains problèmes historiques, évoquer les études consacrées aux *Limites de la Sapaudia*, à l'*Histoire urbaine du nord de la France de la fin du III<sup>e</sup> siècle à la fin du XI<sup>e</sup> siècle*, à la *Grandeur des fisco* à l'*époque carolingienne*, au *Jugum, la manse et les exploitations agricoles de la France moderne*, etc.

Ainsi que nous l'avons déjà fait, il convient de louer sans réserve la réalisation de cette publication des travaux historiques de F. Lot, lesquels ne peuvent que fournir un indispensable complément aux études d'histoire des institutions du haut Moyen âge, en même temps qu'elles font le plus grand honneur à l'érudition française.

Jean MAUZAIZE.

---

CUM PERMISSU SUPERIORUM

Le Directeur de la publication : Raymond Steindre

**Imprimerie des Editions N.-D. de la Trinité - Blois**  
Dépôt légal Edit. n° 207    Dépôt légal Impr. n° 406



**RÉDACTION : 26, rue Boissonade, 75014 Paris / tél. 333.94.40**

**ADMINISTRATION : 9, rue de Vauquois, 41000 Blois / c.c.p. La Source 726.38**