

UNIVERSITÉ DE MONTRÉAL  
PUBLICATIONS DE L'INSTITUT D'ÉTUDES MÉDIÉVALES

XVII

ÉTUDES D'HISTOIRE  
LITTÉRAIRE ET DOCTRINALE

*Hommage respectueux  
Lucien Heautouck*

MONTRÉAL  
INSTITUT D'ÉTUDES MÉDIÉVALES  
2715, Chemin de la Côte Ste-Catherine

PARIS  
LIBRAIRIE PHILOSOPHIQUE J. VRIN  
6, Place de la Sorbonne, V<sup>e</sup>

1962

189.4  
M 385 t



## BIBLIOTHÈQUE THOMISTE

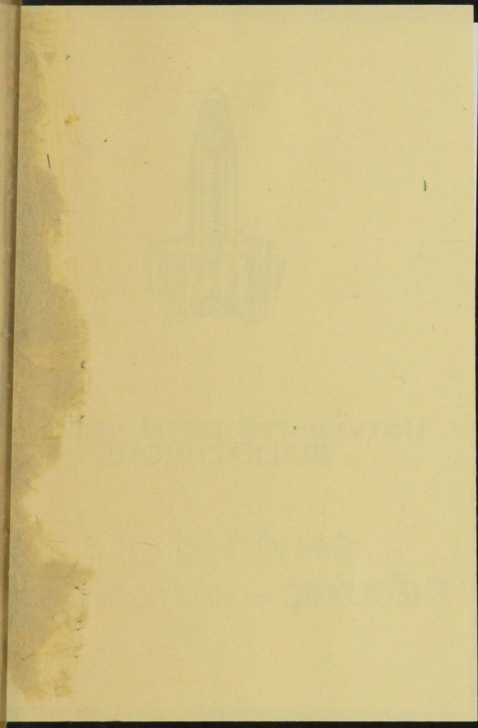
Directeur : M.-D. CHENU, O. P.

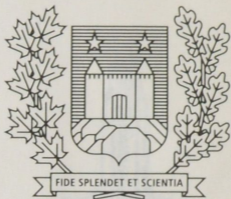
Chaque vol. in-8° raisin br.

- I. P. MANDONNET, O. P. et J. DESTREZ, *Bibliographie thomiste*. Deuxième édition revue et complétée par M.-D. CHENU. 1960. xxii et 122 pages.
- II. J.-B. KORS, O. P. *La Justice primitive et le Péché originel d'après saint Thomas*. xi et 176 pages.
- III. *Mélanges thomistes* (publiés par les Dominicains de la province de France à l'occasion du VI<sup>e</sup> centenaire de la canonisation de saint Thomas d'Aquin). 408 pages.
- IV. B. KRUITWAGEN, O. F. M. S. *Thomae de Aquino Summa Opusculorum, anno circiter 1485 typis edita*. 94 pages.
- V. P. GLORIEUX, *La Littérature quodlibétique de 1260 à 1320*. 380 pages.
- VI. G. THÉRY, O. P. *Autour du décret de 1210*; I. David de Dinant. 160 pages.
- VII. G. THÉRY, O. P. *Autour du décret de 1210*; II. Alexandre d'Aphrodise. 120 pages.
- VIII. M.-D. ROLAND-GOSSELIN, O.P. *Le « De ente et essentia » de saint Thomas d'Aquin*. 166 pages.
- IX. P. GLORIEUX. *Les premières polémiques thomistes : I. Le Correctorium Corruptorii « Quare »*. LVI et 448 pages.
- X. J. PÉRINELLE, O. P. *L'attribution d'après le Concile de Trente et d'après saint Thomas d'Aquin*. 152 pages.
- XI. G. LACOMBE. *Prepositini Cancellarii Parisiensis opera omnia : I. Etude critique sur la vie et les œuvres de Prévostin*. x et 218 pages.
- XII. J. DAGUILLON. *Ulrich de Strasbourg, O. P. La « Summa de Bono »*. Livre I. XIII et 215 pages.
- XIII et XIV. *Mélanges Mandonnet. Etudes d'histoire littéraire et doctrinale du moyen âge*. 2 vol. 498 et 488 pages.
- XV. PENIDO (M. T. L.). *Le rôle de l'analogie en théologie dogmatique*. 478 pages.
- XVI. G. C. CAPELLE. *Autour du décret de 1210. III. Amaury de Bene. Essai sur son panthéisme formel*. 110 pages.
- XVII. M.-D. ROLAND-GOSSELIN, O. P. *Essai d'une étude critique de la connaissance*. Introduction et première partie. 166 pages.
- XVIII. J. DESTREZ. *Etudes critiques sur les œuvres de saint Thomas d'Aquin, d'après la tradition manuscrite*. T. I. 224 pages.
- XIX. J. RIVIÈRE. *Le dogme de la Rédemption au début du moyen âge*. 504 pages.
- XX. R. DE VAUX. *Notes et textes sur l'Avicennisme latin aux confins des XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles*. 184 pages.
- XXI. P. GLORIEUX. *La littérature quodlibétique*. II. 386 pages.
- XXII. G. RABEAU. *Species. Verbum. L'activité intellectuelle élémentaire selon saint Thomas d'Aquin*. 226 pages.
- XXIII. L.-B. GEIGER. *La participation dans la philosophie de saint Thomas d'Aquin*. 2<sup>e</sup> édition, 1953. 496 pages.
- XXIV. L. MAHIEU. *Dominique de Flandre (XV<sup>e</sup> siècle), sa métaphysique*. 384 pages.
- XXV. H. DONDAINE. *L'Attrition suffisante*, 1944, 64 pages.
- XXVI. C. SPICQ, O. P. *Esquisse d'une histoire de l'exégèse latine au moyen âge*, 1944. 403 pages.
- XXVII. H.-M. MANTEAU-BONAMY, O. P. *Maternité divine et incarnation*. Etude historique et doctrinale de saint Thomas à nos jours, 1949. 254 pages.
- XXVIII. R.-A. GAUTHIER, O. P. *Magnanimité. L'idéal de la grandeur dans la philosophie patenne et dans la philosophie chrétienne*, 1951. 522 pages.
- XXIX. J. ISAAC, O. P. *Le Peri Hermeneias en Occident de Boèce à saint Thomas*. Histoire littéraire d'un traité d'Aristote, 1953. 192 pages.
- XXX. J.-M. AUBERT. *Le Droit romain dans l'œuvre de saint Thomas*. Préface de G. LE BRAS, 1955. 168 pages.
- XXXI. P. GLORIEUX. *Les premières polémiques thomistes : II. Le Correctorium Corruptorii « Sciendum »*, 1957. 356 pages.
- XXXII. A. MALET. *Personne et Amour dans la théologie trinitaire de saint Thomas d'Aquin*, 1956. 204 pages.
- XXXIII. M.-D. CHENU, O. P. *La Théologie comme science au XIII<sup>e</sup> siècle*, troisième édition, revue et augmentée, 1957. 112 pages.
- XXXIV. Ch.-A. BERNARD, S.J. *Théologie de l'espérance selon saint Thomas d'Aquin*. 1961. 174 pages.

### EN VENTE A LA MÊME LIBRAIRIE

- CAPELLE (Catherine), O. P. *Saint Thomas d'Aquin. L'Etre et l'Essence. « De Ente et Essentia »*, Traduction et notes. Un vol. in-12 carré br., 94 pages.
- DUPONCHEL (P.). *Hypothèses pour l'interprétation de l'axiomatique thomiste*, 1953, in-8 br. 202 pages.
- KREMPPEL (A.). *La doctrine de la relation chez saint Thomas*. Exposé historique et systématique. 1952, gr. in-8 br., 734 pages, un hors-texte.
- ROLLAND (E.). *La loi de réalisation humaine dans saint Thomas*. Sur un point de vue moral de continuité. 1935, in-8 br., 112 pages.
- TONQUÉDEC (J.), S. J. *Questions de Cosmologie et de Physique chez Aristote et saint Thomas*. Le système du Monde. Les Théories de la Lumière et de la couleur. La Théorie de la Mesure, 1950, in-12 br. de 128 pages.





Université de Montréal

Bibliothèque

CENTRE DE  
CONSERVATION  
LSH





19 OCT 1965  
Jan

## THOMISME ET VALEURS

par Lucien MARTINELLI, p.s.s.

### I

Le terme de *valeur* est un terme qui a reflué du domaine de l'économie politique à celui des *sciences de l'homme*<sup>1</sup>. Rudolf Hermann Lotze (1817-1881) serait le premier responsable de cette extension analogique du mot<sup>2</sup>. Toutefois, il faut dire que la prise de conscience *moderne* du problème des valeurs date de Friedrich Nietzsche (1844-1900). L'œuvre principale de Nietzsche s'inscrit presque entière au cœur de ce problème qui désormais s'impose à la réflexion philosophique comme un problème *nouveau*.

Mais il faut bien s'entendre sur la signification de *problème nouveau*. En effet, un problème nouveau peut être fort ancien du côté de son *objet*. Ainsi, la philosophie s'est toujours préoccupée de la question du vrai, du bien, du beau, qui demeure à la base de la discussion actuelle de ce qu'on nomme les *valeurs*. Un problème nouveau peut être fort ancien du côté de la *diversité des réponses* que déroule le panorama de la pensée. Ainsi, quelle bigarrure de jugements, dans l'histoire, sur la nature de l'activité morale, politique, religieuse, esthétique, scientifique de l'homme, puisque ce sont là encore les domaines d'où naissent toutes les théories de l'évaluation. Pour nous, ce qui fait avant tout la nouveauté d'un problème, c'est le climat culturel et philosophique dans lequel il se pose et qui lui donne un sens, une intention, une direction, dont les constantes remarquables signalent, sans doute possible, le désarroi des esprits qui s'y trouvent engagés<sup>3</sup>. Par exemple, réponses illuminées de ces philosophes, qui, ayant perdu le sens de l'homme, misent dorénavant sur la race, la classe ou l'état (Marxisme, Racisme de toutes nuances, Totalitarisme). Réponses angoissées de ces philo-

1. Cf. Adam SMITH, *Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, 1776.

2. Cf. *Outlines of Logic and of Encyclopaedia of Philosophy*, trad. George T. Ladd, pp. 152-154, Boston, Ginn and Company, 1887.

3. Cf. James V. MULLANEY, *Problems in the teaching of Contemporary Philosophy, The Modern Schoolman*, XXXIV, no. 2, jan. 1957, p. 107.



sophes qui ont perdu le sens de Dieu, sans réussir à éteindre en eux un certain sens religieux à la recherche d'un objet de culte (Existentialisme, Esthétisme, Surréalisme, Technocratie). Réponses déconcertantes de ces philosophes pour qui la métaphysique étant devenue une terre d'épouvante, sorte de « no man's land », ont émigré en foule du côté des sciences du comportement (Psychologie, Sociologie, Analyse). Bref, la confusion présente de la pensée, face aux *valeurs*, rend encore plus pressante l'invitation que Nietzsche adressait au monde du savoir, dès 1887, dans la *Généalogie de la Morale* : « Toutes les sciences devront préparer dorénavant la tâche du philosophe de l'avenir : cette tâche consiste, pour le philosophe, à résoudre le problème de l'évaluation, à déterminer la hiérarchie des valeurs<sup>4</sup>. »

Mais une *philosophie des valeurs* peut-elle se constituer comme telle, comme une partie spécifique de la philosophie générale ? Ou doit-elle, par nature, demeurer sous-jacente à la philosophie générale ? Question préjudicielle que les faits semblent avoir résolue d'eux-mêmes. La confusion régnante sur la notion de valeur, la difficulté de cerner un objet propre et distinct pouvant légitimer un certain statut d'autonomie philosophique, — comme l'attestent les essais d'édification d'une *axiologie* ou philosophie des valeurs (v.g. l'œuvre d'Eugène Dupréel, de Raymond Polin), — tout indique jusqu'à date le peu de bonheur, sinon l'échec des tentatives de fonder la philosophie des valeurs. Par ailleurs, l'ensemble des œuvres contemporaines qui ont trait aux valeurs continuent de s'adosser à la philosophie morale, à l'esthétique, à l'épistémologie, à la philosophie du langage, à la psychologie, à l'anthropologie ou à la sociologie. C'est bien l'indice d'une attitude de pensée commune : les valeurs demeurent sous-jacentes à la philosophie générale, car la tradition a toujours reconnu dans « la triade vénérable du bien, du beau, du vrai », une des données implicites de toute enquête philosophique<sup>5</sup>. Cette conclusion, encore une fois, s'impose, après l'inventaire des traités actuels sur la valeur. M. Raymond Ruyer écrivant une *Philosophie de la Valeur* le reconnaît expressément dans l'introduction de son ouvrage : « l'extrême généralité de la notion de valeur prédestine de toute manière ce sujet à la philosophie générale<sup>6</sup>. » Il m'est donc permis d'aborder avec plus d'assurance le sujet de cette étude, puisqu'il met en présence de la question des valeurs un philosophe et théologien médiéval, Thomas d'Aquin (1225-1274). Le terme de valeur est encore inconnu de son temps, mais la réalité des valeurs est toujours agissante à travers son œuvre. On peut donc s'y référer en tout espoir. Selon la distinction apportée par Emile Bréhier à propos des grandes doctrines philosophiques, le temps extérieur de l'expression d'une philosophie est fort différent de sa durée

4. *Op. cit.*, trad. H. Albert, p. 82, Paris, Mercure de France, 1948.

5. Cf. Jean PAUMEN, *Philosophie des valeurs*, pp. 125-127 ; 142-144, dans R. BAYER, ed., *Philosophie* (Chronique des années de guerre 1939-1945), X, Histoire de la philosophie, Métaphysique, Philosophie des Valeurs (Actualités scientifiques et industrielles n° 1088), Paris, Hermann & Cie, 1950.

6. *Op. cit.*, p. 7 (Collection Armand Colin, n° 277), Paris, A. Colin, 1952.



interne. Si le langage est relatif à un contexte historique déterminé, l'esprit d'une doctrine est intemporelle, sa permanence assure des développements toujours nouveaux<sup>7</sup>. Fort de cette conviction, je vais tenter d'esquisser, en ses lignes majeures, l'enseignement thomiste sur les valeurs. Car l'œuvre de Thomas d'Aquin présente une *ontologie*, une *psychologie*, une *logique* des valeurs. Telles seront les étapes de cette étude.

## II

Au point de départ s'impose une définition de travail de ce que Thomas d'Aquin dénommerait des « valeurs ». Dans la perspective de son œuvre, les valeurs « ne sont rien d'autre que les êtres dans leur capacité de satisfaire les besoins, les désirs, et les attitudes d'autres êtres »<sup>8</sup>. Description assez large, rendant possible la constitution d'un ordre, d'une hiérarchie entre les valeurs ; — description assez nette qui déjà indique la polarité essentielle des valeurs. Car celles-ci apparaissent comme des relations, des rapports entre sujets et objets : sujets dont les tendances appellent un achèvement, une valorisation ; objets dont la nature est capable de combler cet appel, en d'autres termes, de valoriser ; sujets conscients de n'atteindre leur plein essor vital que par la visée et la conquête d'objets privilégiés, indispensables à un tel développement. Reste à savoir si l'approche thomiste des valeurs illustre et détermine, en fait, cette notion préalable des valeurs.

## III

L'être est l'objet premier et familier de l'intelligence humaine, car l'être est incorporé aux choses sensibles, et c'est bien ainsi que nous le concevons d'abord, comme enraciné en toute expérience même primitive du réel. L'être *comme tel* est l'objet propre de l'intelligence métaphysicienne, car c'est bien là l'intuition authentique de cette intelligence qui voit soudain surgir à l'horizon du monde cette réalité, à la fois une et multiple, à laquelle toujours le même nom s'impose, mais dont on ne sait ce qu'il faut le plus admirer, l'infinie diversité ou la féconde et constante unité.

Cette révélation première est au point de départ du travail de la métaphysique. Il s'agit ensuite de pénétrer par l'analyse rationnelle le contenu si riche de l'intuition de l'être. Et puisque le philosophe est avant tout l'ami de l'ordre (*sapientis est ordinare*), il s'agit principalement de poursuivre une enquête dont le but est de coordonner dans l'être et par réduction à l'être l'unité et la diversité si étonnante des êtres. C'est ainsi que par influence réciproque l'analyse rationnelle

7. Cf. E. BRÉHIER, *La philosophie et son passé*, p. 40-43, Paris, Presses Universitaires de France, 1940, — cité par M.-D. CHENU, O.P., *Introduction à l'étude de saint Thomas d'Aquin*, p. 169, Montréal, Institut d'Etudes Médiévales ; Paris, J. Vrin, 1950.

8. Carlo GIACON, *Il movimento di Gallarate* (I dieci convegni dal 1945 al 1954), p. 90, Padova, CEDAM, 1955. — « I valori, che non sono altro che gli esseri nelle loro capacità di soddisfare esigenze, desideri et attitudini di altri esseri. »



fonde et prolonge l'intuition métaphysique et que celle-ci assure les démarches de l'analyse<sup>9</sup>.

Encore une fois, aucune réalité n'est fermée à l'être, aucune nature ne lui est étrangère ! L'analyse métaphysique aboutit, en somme, à expliciter, à poser nettement devant l'esprit, tel ou tel mode de l'être que le nom d'être lui-même n'éveille pas de prime abord.

Du côté de la *diversité* des êtres, l'analyse découvre les « catégories », sorte de division de l'être indivisible, puisque partout répandu dans le monde de notre expérience. Catégories qui tendent plutôt à exprimer pour l'esprit les degrés divers de l'être, « les modes déterminés de l'être fondés sur l'essence même des choses » : catégorie de la substance, catégories des accidents.

Mais c'est face à l'*unité* profonde et irréductible de l'être que l'analyse découvre les aspects les plus intéressants pour une philosophie des valeurs. Je veux parler de la découverte des « transcendants », de ces *expressions* de l'être qui sans marquer une division des êtres selon leur degré et leur modalité spéciale (comme dans les catégories), se rencontrent partout dans le champ immense de l'être. Aspects généraux et inséparables de l'être, universels comme lui, puisque les transcendants ne peuvent se classer dans aucune des catégories, en aucune des divisions spéciales de l'être, mais se décèlent en tout être sans exception, imbibent à fond tout le réel, comme une « surabondance » de l'être, et cependant ne sont pas exprimés par le nom d'être.

Parmi ces transcendants, je ne retiens, pour notre propos qui est l'aspect ontologique des valeurs, que le *vrai*, le *bien*, le *beau*. Mais voici qu'apparaît une nouvelle donnée ontologique, celle d'une chose qui par nature est capable de rencontre (*convenir*), de correspondance, de syntonisation avec l'ensemble de l'être et des êtres. Vous avez reconnu l'âme, que déjà Aristote décrivait comme une sorte de carrefour de l'être, — « l'âme est, en un sens, tous les êtres »<sup>10</sup>, grâce au mystère de l'intentionnalité de la connaissance et de l'amour. Il va sans dire que c'est l'âme humaine qui atteindra, parmi les êtres de notre expérience, la perfection de cette correspondance à l'être. Aussi l'Aquinat y voit-il l'image la plus approchée de Dieu, ici-bas, puisque l'âme humaine accède déjà à une sorte d'infinité, étant ouverte sur l'infinité de l'être que Dieu renferme en l'unité de sa nature<sup>11</sup>.

Correspondance, d'abord, de l'être à l'*appétit*, qui s'exprime sous le nom de *bien*. Car le bien est comme la référence fondamentale de tout être à l'âme : son rôle principal est de perfectionner la tendance du désir et de l'amour, car le bien est le terme, l'achèvement, la *fin* de cette tendance. Et c'est pour le bien un rôle secondaire de s'offrir comme *moyen* ou instrument de conquête d'une fin. Voilà pourquoi le bien se définit : « ce que, chacune pour sa part, toutes choses désirent<sup>12</sup>. »

9. Cf. J. MARITAIN, *Sept leçons sur l'être et les premiers principes de la raison spéculative*, p. 64, Paris, Téqui, s.d.

10. *III De Anima*, 8, 431 b 21.

11. Cf. *De Veritate*, q. 2, a. 2.

12. *I Ethic.* 1, 1094 a 2, trad. J. MARITAIN, *op. cit.*, p. 75.



Correspondance, ensuite, de l'être à l'*intelligence*, qui s'exprime par le nom de *vrai*. Car la connaissance est une *assimilation*, une *adéquation* de l'être à l'intelligence. C'est cette similitude effective entre le connaissant et le connu, cette *conformité* de l'être et de l'intelligence, qui est la cause de la connaissance. Et c'est une telle conformité à l'être, cette identité de forme que l'on nomme vérité et qui fait de la connaissance *comme* un effet de la vérité. De là ces définitions de la vérité, admirables dans leur plénitude, que nous a léguées la tradition philosophique. Augustin, qui déclare la vérité se fonder sur l'être et leur coïncidence dans le réel : « le vrai, c'est ce qui est » (*Solil.* II, c. 5). Et voici illustrée la notion formelle de vérité dans la classique définition : le vrai est « la conformité, l'exactitude, l'égalité entre le réel et l'intelligence (Isaac Israeli, c. 850-950). Enfin, Hilaire, pour qui le vrai a pour effet de manifester l'être, de le mettre au clair (*declarativum*) : c'est l'épiphanie éblouissante de l'être<sup>13</sup>.

Reste la correspondance de l'être et de l'âme qui s'exprime par le nom de *beau*. Ici, l'enseignement de saint Thomas reste beaucoup plus implicite, mais sa pensée se dessine à travers une diversité de textes comparatifs qui indiquent que le beau se constitue, en sa notion, par une double référence de l'être à la *connaissance* et à l'*appétit*. C'est pourquoi l'on a pu dire que le beau est « la splendeur de tous les transcendants réunis »<sup>14</sup>, qu'il est comme la plénitude de l'être. Car le beau, c'est la *perfection* de l'être qui s'offre à la contemplation, — or la perfection révèle l'affinité du bien et du beau. Le beau, c'est aussi *une certaine proportion* que l'être peut offrir à l'appréhension de la connaissance, — or la proportion révèle l'affinité de l'unité de l'être avec le beau. Enfin, le beau, c'est le *resplendissement* de l'être face à la vertu de connaissance, — or cette clarté n'est pas sans rapport avec celle du vrai.

Toutefois, la correspondance de l'être et de l'âme dans le beau ne s'arrête pas à la connaissance. Le beau se réfère *indirectement* à l'appétit. Si la notion de bien n'est pas celle de beau ; s'il appartient au bien d'apaiser le désir, le beau appelle la complaisance de l'appétit. De là les définitions synthétiques du beau chez saint Thomas : le beau est ce qu'il est agréable de connaître ; le beau est ce qui plaît à voir ; le beau par son appréhension donne du plaisir. Bref, la référence du beau à l'appétit se trouve médiatisée par son ouverture première et essentielle à la connaissance<sup>15</sup>.

13. Cette exégèse est tirée de *De Veritate*, q. 1, a. 1 ; q. 21, a. 1 ; *Sum. Theol.* I, q. 16, a. 1 ; q. 5, a. 1.

Les limites de cette étude restreignent l'enquête au seul domaine de l'homme. L'analyse ontologique, pour être complète, devrait être conduite jusqu'à l'âme des bêtes. Voir les commentaires d'un ami des bêtes, M. Jean GAUTIER, s.s., « *Intelligence et survie de l'animal* », pp. 295-304, *La Revue des Deux Mondes*, n° 2, 15 janvier 1959.

Il faudrait même, à l'aide du principe fondamental de la philosophie thomiste, qu'« à toute forme suit une inclination » (*Sum. theol.* I, q. 80, a. 1), montrer la source profonde et universellement jaillissante de la surabondance de l'être.

14. J. MARITAIN, *Art et Scolastique*, note 66, p. 225, Paris, L. Rouart, 1935.

15. Les textes les plus pertinents de saint Thomas sont *De Divinis Nominibus*, c. 4, lec. 5 ; *Sum. Theol.* I, q. 5, a. 4, sol. 1 ; I-II, q. 27, a. 1, sol. 3 ; II-II, q. 145, a. 2 ; q. 180, a. 2, sol. 3.



Remarquons que cette sorte de déduction des transcendentaux n'est pas un simple jeu verbal. Il n'est pas ici question de pure synonymie. Car s'il y a rencontre et identité dans le réel entre l'être et les transcendentaux, il existe entre eux une diversité notionnelle indubitable. De là la formule célèbre de la *convertibilité* de l'être et de ses *propriétés* transcendentales. Le vrai, le bien, le beau ne peuvent ajouter à l'être que des relations dites de raison. Comme toute relation, ils dénotent une certaine dépendance, et ici une dépendance indiscutable : non pas de l'être à l'égard de l'âme, en particulier de l'âme humaine, mais bien plutôt une dépendance de l'âme vis-à-vis de l'être. Nous rencontrons ici ces cas remarquables des rapports de mesure et de mesuré, de perfectif et de perfectible, par lesquels se définissent la connaissance et les savoirs ; l'amour, le désir et l'agir ; en général, tout l'ordre de l'intentionnalité spéculative ou pratique<sup>16</sup>.

Cette diversité notionnelle de l'être et des transcendentaux apparaît davantage lorsque l'on essaie d'établir la hiérarchie ou l'ordre des propriétés de l'être. Car il existe une liaison ou continuité naturelle du bien, du vrai et du beau dont l'analyse fournit les bases ontologiques de ce que l'on nomme aujourd'hui l'*échelle des valeurs*.

C'est autour de la notion de *perfection* commune à la triade, — puisque bien, vrai et beau apparaissent comme des perfections de l'affectivité ou de la connaissance, — que s'organise cette liaison hiérarchique. Considérés en leur nature de *perfection*, le bien présuppose le vrai, le beau présuppose à la fois le vrai et le bien, — comme l'affectivité, en général, procède de la connaissance ; comme l'intuition affective est au confluent du vrai et du bien. La priorité rationnelle ou logique va donc du vrai au bien, et de ceux-ci au beau.

Mais vue d'un autre angle, du côté des *puissances* de l'âme dont ils sont les perfections, la hiérarchie naturelle des transcendentaux s'établit du bien au vrai, et, quant au beau, sa nature plus complexe lui maintient la position mitoyenne que nous lui avons déjà reconnue. Ainsi, la perfection du bien a plus d'universalité effective que celle du vrai, car le bien est une perfection de tous les êtres de la nature, tandis que le vrai n'est le partage que des êtres pourvus de connaissance. Aussi tout être désire-t-il le bien, mais tout être ne peut saisir le vrai. Et pour le beau, lui aussi est le partage de tous les êtres de la nature, puisque « le beau et le bien, considérés dans leur sujet, coïncident... de là vient que le bien est loué comme beau et qu'il l'est en effet ». Mais le beau ne sera quand même perçu (et de ce côté il partage le caractère du vrai) que par les êtres doués de connaissance.

Cette communication hiérarchique des valeurs ontologiques du bien, du vrai et du beau, leur unité fondamentale dans l'être, expliquent le sens profond d'expressions si courantes sous la plume de saint Tho-

Pour la « chasse » à la définition du beau, l'étude de J. AUMANN, O.P., *De pulchritudine*, inquisitio philosophico-theologica, pp. 40-56, Valencia, Tipografia moderna, s.d. (c. 1952), fournit l'inventaire et la discussion des textes thomistes sur le beau.

16. Cf. *De Veritate*, q. 21, a. 1, a. 2 ; *V Metaph.* lec. 17, n<sup>os</sup> 1003-1004 ; 1026-1029 ; *X Metaph.* lec. 8, n<sup>o</sup> 2088 ; *Sum. Theol.* I, q. 5, a. 1.



mas : « le vrai est un certain bien », — « le bien est loué comme beau », — « le bien et l'être sont convertibles », — « de même que le bien est identique à l'être, ainsi le vrai », etc. Et c'est peut-être par une intuition confuse du sens commun sur l'ordre et la hiérarchie de ces réalités ontologiques que, lentement, s'est élaborée la conception d'un certain type idéal de l'homme, celui qui reflète le *kalosk'agathos* chez les Grecs ; l'honnête homme français du XVII<sup>e</sup> siècle, le gentleman anglais du XVIII<sup>e</sup> 17.

C'est qu'en effet nous devons reconnaître comme une *particularisation* dans l'ordre proprement humain, des valeurs ontologiques qui demeurent coextensives à l'ordre universel de l'être. Saint Thomas lui-même nous invite à distinguer entre la vérité *commune* ou ontologique et les vérités particulières ; de même, il existe des bontés particulières qui sont des divisions de l'être<sup>18</sup>. Il nous faut donc cerner, maintenant, l'ordre des valeurs proprement humaines : les valeurs de vérité, les valeurs de l'ordre moral, les valeurs de l'ordre esthétique<sup>19</sup>. Remarque cardinale : dans la vision du monde de saint Thomas, les valeurs descendent de l'intelligence et de la volonté de Dieu créateur, dans le monde universel de la création — avant de prendre une forme spéciale, de se réfracter dans l'intelligence et l'appétit de l'homme. « Ce qui a fait dire à saint Augustin : Dieu a créé les choses deux fois, une fois en elles-mêmes, une fois dans les intelligences<sup>20</sup>. » C'est pourquoi, à la question : où trouver la vérité ? où trouver le bien ? où trouver le beau ? la première et ultime réponse sera toujours : en Dieu ! — la seconde et non moins fondamentale : dans l'être !<sup>21</sup>

Cet ordre une fois affirmé, les valeurs exclusivement humaines apparaîtront dans une perspective plus réaliste. D'abord, les *valeurs de vérité* se rencontreront dans la connaissance humaine.

Il est remarquable à quel point l'Aquinat possède un sens aigu de l'unité de la personne et celui de la continuité de la vie de l'esprit, d'une part ; et, d'autre part, une vision nette de l'orientation divergente, pour l'intelligence, de la spéculation et de la pratique. S'agit-il de contemplation ? de spéculation ? c'est vers les choses que l'intelligence doit se tourner, car ce sont elles qui « sont capables par nature de faire naître une estimation vraie ou fausse »<sup>22</sup>. Et c'est dans l'opération du jugement que l'esprit connaît alors la vérité. Comme on l'a décrit, il y a « trois faits qu'il ne faut pas confondre : connaître les choses ; être vrai en reflétant correctement les choses ; connaître le

17. Cf. *De Veritate*, q. 21, a. 3 ; q. 21, a. 2 ; *Sum. Theol.*, I, q. 5, a. 4 et sol. 1 ; q. 16, a. 3, a. 4 et sol. 1.

18. Cf. *Sum. Theol.*, I, q. 16, a. 4, sol. 3 ; *De Veritate*, q. 21, a. 2, sol. 6 et 8.

19. Cf. J. MARITAIN, *Neuf leçons sur les notions premières de la philosophie morale*, pp. 61 ss., Paris, P. Téqui, 1951.

20. A.-D. SERTILLANGES, O.P., *Dieu*, tome 2 (trad. *Sum. Theol.*, I, q. 12-17), note 160, p. 365, Paris, Desclée & Cie, 1926.

21. Pour le vrai : cf. *Sum. Theol.*, I, q. 16, a. 1, a. 3, a. 5 ; I *Periherm.*, lec. 3 ; *De Veritate*, q. 1, a. 2. — Pour le bien : cf. *Sum. Theol.*, I, q. 6 ; *De Veritate*, q. 21. — Pour le beau : cf. *Super Dionys. De Divinis Nominibus*, c. 4, lec. 5 et 6.

22. I *Periherm.*, lec. 3, n° 7.



vrai »<sup>23</sup>. Si les sens, déjà, en tant que ministres de l'intelligence intuitive ; si l'intuition, elle-même ordonnée au jugement, connaissent les choses et sont vrais, parce qu'ils reflètent correctement les choses, ce n'est pourtant que dans l'acte du jugement que l'esprit connaît la vérité. Car dans le jugement l'esprit « attribue à la chose une forme d'existence semblable à la forme de connaissance qu'il en a extraite », — l'esprit possède réellement en propre une qualité qui correspond et qu'il peut égaler au réel extramental<sup>24</sup>. S'agit-il de pratique ? c'est vers elle-même que l'intelligence se tourne alors, car c'est elle qui devient la mesure de l'œuvre pratique à poser dans l'existence. Et c'est encore dans un acte de jugement que l'esprit reconnaît la correspondance de l'œuvre au plan effectif, à la direction qui lui ont été assignés. Enfin, s'agit-il du langage ? l'Aquinate y décèle la présence de la vérité, mais par mode de signe et de substitut, puisque la proposition est le signe du jugement et que l'homme est capable de choisir son discours en conformité à son jugement<sup>25</sup>.

L'intelligence humaine qui révèle par son regard sur l'être les valeurs de vérité, assure du même coup la rencontre de la volonté et des *valeurs éthiques*. C'est un principe constant du thomisme que l'ordre de la nature est antérieur à l'ordre moral, que celui-ci présuppose celui-là. Et en déposant au cœur de l'être un amour radical de son bien et de sa perfection, en ne refusant à aucun être ce désir foncier, le Créateur a quand même diversifié cet amour selon la diversité des natures. Chez l'homme apparaît une tendance volontaire, une inclination consécutive à un libre jugement, inclination et jugement qui sont les principes d'édification de l'être moral de l'homme<sup>26</sup>.

L'existence morale s'organise donc autour de deux pôles. D'une part, l'épanouissement total de la vie humaine en ses exigences natives ; d'autre part, la conquête ordonnée d'un tel bien qui ne sera proprement humain qu'en autant qu'il sera pénétré de raison et de liberté<sup>27</sup>.

C'est à la conjonction, pour ainsi dire, des valeurs de vérité et des valeurs éthiques que se dévoilent les *valeurs esthétiques*. J'ai déjà relevé la profonde affinité du beau avec le bien et le vrai. Mais loin de moi la pensée de confondre ces valeurs. Je veux rappeler que le beau est

23. A.-D. SERTILLANGES, O.P., *op. cit.*, note 157, p. 364.

24. *Sum. Theol.* I, q. 16, a. 2. — Cf. *De Veritate*, q. 1, a. 2, a. 3, a. 9 ; I *Periherm.*, lec. 3, n<sup>os</sup> 7, 9.

25. Cf. I *Periherm.*, lec. 3, n<sup>os</sup> 9, 11 ; *De Veritate*, q. 1, a. 3.

26. Cf. *Sum. Theol.* I, q. 60, a. 1 ; I-II, q. 26, a. 1 et sol. 3 ; Q.D. *De correctione fraterna*, I, a. 1, sol. 5.

27. Cf. *Sum. Theol.* I, q. 5, a. 4, sol. 3 ; q. 48, a. 6 ; II-II, q. 19, a. 11 ; I-II, q. 17, a. 9, sol. 2.

Cf. J. MARITAIN, *op. cit.*, p. 31 ss.

Cf. A. MANSION, *L'Eudémonisme aristotélicien et la morale thomiste*, extrait de *Xenia Thomistica*, Rome, Imprimerie Polyglotte Vaticane, 1924.

Pour la synthèse de la conception thomiste de la morale, voir H.-D. NOBLE, O.P., *Synthèse de la doctrine morale de saint Thomas d'Aquin*, p. 376-416, *La Vie spirituelle*, VIII, n<sup>o</sup> 4, juillet 1923. — G.C. REILLY, O.P., *The Dynamics of Moral conduct*, pp. 284-303, in *Philosophical Studies in honor of the Very Rev. Ignatius Smith*, O.P., ed. J.K. Ryan, Westminster, Maryland, The Newman Press, 1952.



à la fois le fruit savoureux d'une connaissance intuitive et un messenger de joie. Pour l'homme, — cette synthèse de matière et d'esprit, ni ange ni bête, — la beauté esthétique relève de l'univers de la perception sensible, c'est la beauté qui lui est immédiatement proportionnée. Mais de cette beauté sensible qui lui est connaturelle, voici que par les lois d'une mystérieuse analogie, l'homme s'élève jusqu'à la perception de la beauté spirituelle, beauté de l'activité scientifique ou de la pratique morale. Car la beauté ontologique se diversifie à l'infini, des êtres de la nature à l'esprit de l'homme ; de sa vie contemplative à sa vie affective. Et cette sorte de continuité vitale de la beauté, de la beauté esthétique à la beauté spirituelle, éveille au cœur de l'homme de merveilleuses correspondances : merveilleuses parce qu'elles émanent toutes des « secrets de l'être qui s'irradie dans l'intelligence ». Aussi, a-t-on remarqué avec justesse qu'en définissant le beau par « l'éclat ou le resplendissement de la forme ou de l'être », les anciens le définissaient « du même coup par l'éclat d'un mystère »<sup>28</sup>.

Le mystère de l'être, son infinie richesse, son analogie profonde, tel est, en effet, le fondement ontologique des valeurs en philosophie thomiste. L'approche originelle des valeurs est donc d'un *réalisme objectif* que d'aucuns pourront trouver impénitent. C'est à ce prix, toutefois, que se trouvent sauvegardées les valeurs : la vérité, le bien, le beau ne seront vécus par l'homme en leur authenticité ; ils échapperont à la dispersion de la subjectivité qu'en autant que celle-ci acceptera la primauté de l'être sur la connaissance et l'amour. Mais une fois reconnus les droits de l'ontologie, le thomisme possède une doctrine également capable de satisfaire aux exigences de la subjectivité. Et c'est ainsi que je suis amené à traiter de la *psychologie thomiste* des valeurs.

#### IV

En thomisme authentique, il existe une expérience naturelle, pré-scientifique et préphilosophique de la *vérité*. C'est l'expérience de l'intelligence spontanée et primitive, répondant à la tendance ou à l'inclination fondamentale, que possède toute chose, à achever sa perfection native<sup>29</sup>. L'intelligence est douée, en effet, d'une activité originelle dite d'intuition (*intuitus*)<sup>30</sup>, qui lui fournit, dans une expérience absolument première, la connaissance de *l'être* au concret. Connaissance encore vague et confuse, sans doute, mais que par un long travail d'analyse, de synthèse, de comparaison, au contact de la diversité des choses du monde sensible, l'intelligence élabore et enrichit

28. J. MARITAIN, *Art et Scolastique*, p. 45 ; cf. *ibid.*, pp. 225-226, textes thomistes sur la beauté et la délectation spirituelle ; *id.*, *Creative Intuition in Art and Poetry*, pp. 123-128 (Meridian Books), New-York, The Noonday Press, 1955 ; *id.*, *Neuf leçons...*, pp. 63-66.

29. Cf. *Sum. Theol.*, I, q. 60, a. 1.

30. Cf. *De Veritate*, q. 15, a. 1, sol. 7 ; *Sum. Theol.*, II-II, q. 8, a. 1. — Cf. R. GARIGOU-LAGRANGE, O.P., *Le Sens Commun*, p. 16, 22, Nvle ed. rev. et augm., Paris, Desclée de Brouwer, 1936.



progressivement<sup>31</sup>. Mais cette intuition de l'être est bien au principe ou le principe premier de cette première activité, puisque « l'esprit ne peut rien concevoir en cette première opération sans se référer à l'être »<sup>32</sup>.

Mais dans la seconde opération de l'esprit, le jugement, l'intelligence possède, là encore, un premier principe d'intellection et de référence, à savoir, le *principe de non-contradiction*. Ce principe premier est en continuité avec celui de l'être et aucun jugement ultérieur n'est possible sans l'intelligence de ce principe ou de ce jugement fondamental : « Il est impossible pour une chose d'exister et de ne pas exister en même temps<sup>33</sup>. »

Voici donc que la vie de l'esprit est fondée toute entière sur deux principes inébranlables : celui de l'être et celui du premier jugement fondé sur l'être, la non-contradiction. Et du même coup, en ce premier de tous les jugements, l'esprit entre en possession de la vérité primordiale, de la clef de voûte de l'édifice de toute connaissance : ce qui est ne peut en même temps ne pas être<sup>34</sup>.

Cette intuition première de l'être, ce jugement premier sur l'être sont eux-mêmes introduits dans un processus psychologique qui met en relief la continuité des sens à l'intelligence en cette expérience naturelle et spontanée de la vérité. Processus qui n'est autre que l'instrument d'élaboration des vérités particulières aux diverses disciplines : science et philosophie, art et technique. La description de ce processus nous est donnée en des pages qui constituent des haut-lieux de la pensée thomiste. On la trouve à la toute première leçon du *Commentaire* de saint Thomas sur les *Métaphysiques* d'Aristote, et au chapitre final de son *Exposé des Seconds Analytiques*<sup>35</sup>.

Aux *Métaphysiques*, s'attachant à décrire les origines des arts et des techniques, des savoirs pratiques, l'Aquinat, à la suite d'Aristote, dévoile le rôle capital joué par une fonction de la sensibilité interne — qu'il nomme du nom suggestif de « cogitative », — dans l'élaboration de ces jugements du sens, de ces cheminements quasi raisonnés qui préparent, par des schèmes concrets ou synthèses sensibles, la montée de l'esprit vers l'universel ou les règles générales de l'activité pratique. C'est là une « expérience », un procédé original d'observation et d'expérimentation, d'où se dégage l'« induction » des lois de tout art et de toute technique<sup>36</sup>. Ainsi donc, au plan de l'action, se différencient nettement le savoir purement empirique et le savoir raisonné. Si tous deux débouchent sur l'individuel, toutefois l'efficacité de l'art et de la technique dépasse celle de la connaissance purement empi-

31. Cf. *Sum. Theol.*, I, q. 85, a. 3.

32. IV *Metaph.*, lec. 6, n° 605.

33. *Ibid.* ; cf. *C. Gentil.*, II, c. 83 ; *Sum. Theol.*, I-II, q. 51, a. 1 ; q. 94, a. 2 ; R. GARROU-LAGRANGE, O.P., *op. cit.*, pp. 101-103.

34. Il est remarquable que les développements contemporains de la logique formelle elle-même ne peuvent échapper au problème de cette première de toutes les propositions. Cf. M.-L. ROURE, *Logique et métalogue*, Lyon-Paris, E. Vitte, 1957.

35. Cf. I *Metaph.*, I, 980 a 22-982 a 3, et lec. I ; II *Post. Analyt.*, I9, 92 b 17-100 b 17, et lec. 20.

36. Cf. I *Metaph.*, lec. I, n°s 15, 17, 18.



rique, ne fût-ce que par ce pouvoir d'invention, de renouvellement et d'auto-critique qui lui est inhérent<sup>37</sup>. Et c'est de la sorte que les valeurs pratiques de la vérité surgissent devant la raison subjective qui se voit en plein prolongement de l'expérience sensible.

Toutefois, l'enseignement des *Secunds Analytiques* me semble encore plus riche de révélation, car l'Aquinat atteint le cœur du problème de l'universel et de la science en toute son amplitude : pratique ou théorique, technique ou spéculative. Car c'est là que l'« expérience » ou le jugement du sens ou encore cette raison particulière de la « cogitative » apparaît nettement au principe non seulement des sciences pratiques ou des arts et techniques, mais aussi des sciences spéculatives. La distinction y est clairement marquée, et dans les deux cas, ce n'est pas un « a priori » de la raison (E. Kant), ce n'est pas un procédé illusoire de suppléance (G. Berkeley), ce n'est pas une pure accoutumance (D. Hume), — non, c'est bien un « habitus », une qualité naturelle et vitale acquise par la raison à *partir des sens et de la mémoire*, qui se rencontre à l'origine du développement de toutes les conclusions de toutes les sciences : ce qu'en vocabulaire thomiste l'on appelle l'*habitus des premiers principes*<sup>38</sup>.

De la notion confuse de l'être, au premier éveil de l'intelligence, la connaissance se différencie donc et se développe sur le plan multiple des êtres particularisés. Il y a pour elle un premier connu en lequel se résolvent ou s'analysent tous les autres objets de connaissance. Il y a, à chaque niveau de la connaissance, un premier universel servant d'amorce et de direction à l'orientation de tous les autres<sup>39</sup>. Et comme fondement radical de tout ce processus, il y a la continuité nécessaire du sens à l'intelligence, du singulier à l'universel, qui se ramifie de l'espèce au genre prochain jusqu'au genre supérieur. Et comme moteur principal, il y a le procédé d'*induction* qui fournit ainsi les principes premiers des sciences, des arts et des techniques<sup>40</sup>. Ainsi se trouvent assurées, du côté de la subjectivité, les valeurs premières et fondamentales de vérité : celles des principes indémontrables, assises inébranlables des sciences ou des vérités démontrées<sup>41</sup>. On comprend alors le sens profond de cette réflexion de Thomas d'Aquin : « la raison se réfère à l'intelligence comme à son principe et à son terme. Comme à son principe, car l'esprit humain ne pourrait discourir d'un objet à un autre sans accepter, au point de départ, une première et simple vérité, celle que lui apporte l'intelligence des principes. Comme à son terme, car le discours de la raison n'arriverait à rien de certain, sans l'examen de ses conclusions à la lumière de principes premiers qui lui servent de vérification. L'intelligence est donc au principe de la raison, dans la voie de la recherche ou de l'invention ; elle est au terme de la raison, dans la voie du jugement ou de la confirmation »<sup>42</sup>.

37. Cf. *ibid.*, n<sup>os</sup> 20-30.

38. Cf. II *Post Analyt.*, lec. 20, n<sup>os</sup> 11-12 (ed. Léonine).

39. Cf. *ibid.*, n<sup>o</sup> 13.

40. Cf. *ibid.*, n<sup>o</sup> 14 ; *Sum. Theol.*, q. 85, a. 3.

41. Cf. *ibid.*, lec. 20, n<sup>o</sup> 15.

42. *De Veritate*, q. 15, a. 1.



En abordant le domaine de l'*expérience éthique*, nous retrouvons, sans doute, les idées fondamentales que nous venons d'analyser à propos de l'expérience de la vérité. Mais au plan de la pratique, combien vitale cette expérience éthique ! C'est le comportement spécifique de la personne humaine, comme telle, tout son style de vie qui est en cause. L'homme y apparaît comme un créateur de valeurs, mais dans un sens réaliste qu'il faut préciser. La liberté de l'homme, en effet, se trouve engagée dans le courant d'une activité personnelle et sociale à laquelle renoncer équivaut à une aliénation tragique de son être authentique. L'homme ne peut se fuir soi-même impunément. Mais il n'est pas « condamné à la liberté » (J.-P. Sartre). Si l'expression de l'homme dans le monde, si le bonheur ou le malheur de la conscience dépend de son choix, de son « pari » (Pascal), ce choix de sa liberté ne se prononce pas dans les ténèbres de l'esprit. D'un côté, le champ des activités et la diversité de leur objet ; de l'autre, les tendances certaines de la nature rationnelle ; enfin, des objets à la raison, l'attraction dominante de la destinée ou du devenir authentique de l'homme : tels sont en effet les points cardinaux de la liberté. Être humain et être moral, c'est une seule et même chose, nous dit saint Thomas. Être humain, c'est être à la recherche délibérée d'un bien, d'une fin adéquate à nos tendances. Ce bien, cette fin, ils sont, en dernier ressort, consubstantiels à ma raison. Par eux, je m'accomplis dans mon existence proprement humaine, et immenses m'apparaissent les dimensions de l'homme, puisque mon existence est ouverte sur Dieu lui-même, bien, fin, destinée suprême<sup>43</sup>.

Or il existe une expérience éthique, pré-scientifique et pré-philosophique qui m'apparaît se manifester sur trois stratifications, trois étagements de l'agir de l'homme. D'abord une expérience morale nettement conceptuelle, dont l'analogue se rencontre dans l'expérience de la vérité. De même que l'intelligence spéculative se fonde sur le principe de l'être et de la non-contradiction, ainsi la raison pratique, toute orientée vers l'action, trouve, dès ses premières rencontres avec l'expérience sensible, deux principes directeurs. Le premier, celui de l'intuition intellectuelle : *le bien*, « premier objet de la raison pratique qui est ordonnée à l'action (*opus*), car l'action est en vue d'une fin, et une fin, par nature, c'est un bien ». Le second principe, dans l'ordre du jugement celui-là, se fonde sur la nature du bien, à savoir, « le bien est ce que tout être désire ». Mais jusqu'ici, nous sommes encore au plan général de la pratique. Il existe un bien *humain* que l'intuition découvre dans l'expérience des inclinations naturelles de l'homme comme tel, — ce bien que l'on décrit, en vocabulaire technique, sous le nom de *bien honnête*, de bien pleinement conforme aux tendances originales de l'homme. Ce premier principe de l'intuition sur le plan moral vient fonder le principe premier du jugement sur ce même plan : « il faut faire le bien, il faut éviter le mal. » Et guidée par ces principes

43 Cf. *Sum. Theol.*, I-II, q. 1, a. 2, 3, 4 ; q. 18, a. 5 ; *De Divinis Nominibus*, c. 4, lec. 22 ; J. MARITAIN, *Neuf leçons...*, pp. 31-40.



fondamentaux de l'intuition et du jugement, la science morale philosophique est en mesure de se constituer, d'expliciter, en ses conclusions, toutes les exigences de l'agir moral de l'homme, en toutes ses dimensions, personnelles ou sociales<sup>44</sup>.

Cette brève esquisse qui pourra à certains sembler trop conceptualisée, ne prétend pas, toutefois, laisser dans l'ombre le fait capital que, dans la pratique, l'intelligence n'est pas seule engagée. La pratique, en effet, plus encore que la spéculation, engage vitalemment toute la personne. La raison est dite pratique lorsqu'elle se penche sur l'ensemble des fonctions de l'homme, lorsqu'elle dirige l'activité des autres facultés humaines : volonté, imagination, mémoire, affectivité, — lorsqu'elle acquiert, de ce fait, une sorte d'extension de sa nature lui permettant de pénétrer de spiritualité et d'élever au niveau spécifiquement humain même les fonctions que l'homme partage avec l'animal. Et c'est ce qui apparaît nettement dans une seconde expérience éthique qui, elle, engage à fond l'affectivité proprement dite et constitue le premier sous-bassement de toute expérience morale.

Saint Thomas sait fort bien qu'il existe dans l'homme une connaissance dite par *connaturalité*. Il multiplie les dénominations pour essayer de nous faire saisir l'originalité de ce mode de savoir qui n'est plus proprement de l'ordre du discours rationnel ou de la recherche discursive ; mais qui suppose la mobilisation cachée des puissances affectives, volonté et tendances sensibles. Ainsi, cette sorte de connaissance non-conceptuelle est décrite tout à tour par les termes de connaissance *instinctive, affective, par mode d'inclination, par affinité, par voie de volonté, par amour*, etc.<sup>45</sup>. Or cette expérience originale, dans le domaine de l'éthique, apparaît clairement chez tout homme fidèle à la voix, à l'appel profond de sa nature. Chez lui, s'amorcent, en effet, les premières dispositions vertueuses qui en se développant se stabilisent en vertus naturelles qui deviennent la règle sûre de sa vie morale. « L'homme vertueux est la mesure et la règle des actes humains », écrit saint Thomas en reprenant l'enseignement des *Ethiques* d'Aristote<sup>46</sup>. Et c'est pourquoi nous sommes souvent surpris de certaines conduites humaines, qui, malgré une connaissance morale rudimentaire, manifestent des réflexes moraux admirables : voici une personne, disons-nous, qui possède un sens inné de la prudence, de la justice, de la pudeur... Il semble alors exister une sorte de sympathie, d'union intime, de similitude, de participation entre la personne et l'exigence vertueuse. Identification qui explique alors la rectitude merveilleuse du jugement moral : non pas qu'il soit toujours possible de justifier, de légitimer de semblables jugements ; on est ici en face d'évidences ou de convenances ou de raisons que la raison elle-même est souvent impuissante à connaître<sup>47</sup>.

44. Cf. *Sum. Theol.*, I-II, q. 18, a. 1, a. 2 ; q. 94, a. 2 ; I, q. 79, a. 12.

45. Cf. F. MARIN-SOLA, O.P., *L'Evolution homogène du dogme catholique*, vol. 1, c. 4, sec. 5, p. 363, Fribourg, Œuvre de Saint-Paul, 1924, cité par J. AUMANN, *op. cit.*, note 43, p. 68.

46. *Sum. Theol.*, I, q. 1, a. 6, sol. 3 ; X *Ethic.*, 5, 1176 a 17.

47. Cf. *Sum. Theol.*, I-II, q. 95, a. 2, sol. 4 ; II-II, q. 9, a. 1, sol. 1 ; q. 45, a. 4 ; J. MARITAIN, *Neuf leçons...*, pp. 47-54 ; *Creative Intuition...*, p. 85.



Mais je crois que nous devons atteindre une troisième strate, la strate radicale, pour expliquer plus avant l'expérience éthique naturelle. Dans la perspective thomiste, il existe en tout être, nature ou fonction, une tendance ou inclination foncière, un *appétit naturel* qui s'achève, chez l'animal, en une tendance affective ou « passionnelle », — chez l'homme, en une tendance spirituelle ou volontaire<sup>48</sup>. Or, avant même tout éveil de ces dernières tendances « intentionnelles », par la connaissance ou la rencontre avec l'expérience, l'appétit naturel fondamental de la volonté et de l'affectivité constitue, par lui-même, un dynamisme, une sorte d'instinct vital qui déjà justifie, à sa racine, l'accord de l'être humain et des valeurs éthiques. C'est en effet dans les profondeurs de l'âme, sous l'activation primordiale et mystérieuse de l'intelligence<sup>49</sup>, que s'orchestre, en quelque sorte, toute la vie de l'esprit, dont l'apparition sur la scène de la conscience sera signalée dès la rencontre avec l'univers de l'expérience. C'est dans cette perspective que doit s'entendre l'enseignement de saint Thomas quand il écrit : « Tous les hommes ne possèdent pas les vertus par manière d'« habitus » parfait ; cependant, ils les possèdent comme en germe dans leur raison, de telle sorte que celui qui n'est pas vertueux aime celui qui l'est, selon que celui-ci répond aux requêtes de la raison naturelle<sup>50</sup>. » Et situant la question à la hauteur des principes, saint Thomas affirme sans hésitation que « dans les facultés d'appétit il n'y a pas d'habitude naturelle à l'état d'ébauche... il n'y a que les principes de l'habitude... (parce que) l'inclination à des objets propres, qui constitue, semble-t-il, l'ébauche d'une habitude, n'est pas ici l'affaire d'habitude, mais se rattache plutôt à l'essence même des puissances »<sup>51</sup>. C'est pourquoi, affirme-t-il ailleurs, « l'inclination (naturelle) de la volonté est comme un principe actif à l'égard de toute disposition acquise par l'exercice dans la partie affective (de l'âme)... Ce sera l'office de la raison, à partir du désir de la fin ultime, d'amener l'homme à accepter les actes convenables à cette fin »<sup>52</sup>.

Cette *expérience éthique*, saint Thomas la découvre dans la nature commune de l'homme : ses affirmations rejoignent un certain consentement général, disons, la coutume moyenne de l'humanité, puisque son maître, Aristote, lui enseigne aux *Ethiques* qu'en matière morale, la bonne méthode est de consulter la règle coutumière<sup>53</sup>. Mais Thomas sait très bien que le comportement moral individuel s'enracine dans la personne totale de l'homme, en toutes ses dimensions biologiques, affectives, spirituelles. Aussi saint Thomas reconnaît-il que la conduite morale ou vertueuse, ses jugements pratiques d'élection, seront favorisés, chez les uns, « par leur propre complexion corporelle (qui les pré-

48. Cf. *Sum. Theol.*, I, q. 80, a. 1 ; *De Veritate*, q. 22, a. 3.

49. Cf. *C. Gentil.*, III, c. 45 ; *De Anima*, a. 15, sol. 9 ; J. MARITAIN, *Creative-Intuition...*, p. 73 ; *Les Degrés du savoir*, note 1, p. 244, Paris, Desclée de Brouwer, 1932.

50. *Sum. Theol.*, I-II, q. 27, a. 3, sol. 4.

51. *Sum. Theol.*, I-II, q. 51, a. 1 ; cf. *ibid.*, I-II, q. 63, a. 1.

52. *De Virtutibus*, a. 8, article capital sur tout ce problème.

53. Cf. *I Ethic.*, 7, 1098 b 21, lec. 11, n° 137, ed. Pirotta ; *Summ. Theol.*, I-II, q. 58, a. 1.



disposent) à la chasteté, à la douceur ou à quelque chose de ce genre »<sup>54</sup>. D'autres se verront handicapés par leurs dispositions organiques qui, rejaillissant sur les facultés de sensibilité, rendront celles-ci plus rebelles au service des facultés rationnelles<sup>55</sup>. Le traité des *Passions de l'âme* (I-II, q. 22-48), celui des *Vertus morales* (I-II, q. 58-60), des *Vertus cardinales* (II-II, q. 47-79 ; 123-178) fournissent de très fines notations de psychologie différentielle rudimentaire que saint Thomas ne peut s'empêcher d'esquisser. Il sait très bien, aussi, que l'environnement, les conditions de vie sociale, son degré d'évolution culturelle, les mœurs reçues, le climat physique et le climat de tradition doctrinale, forment autant de facteurs favorables ou défavorables à la droite estimation des valeurs éthiques : bonté ou malice des actes, finalité de l'agir humain, etc.<sup>56</sup>. Nul doute qu'il accueillerait avidement les données objectives de la psychologie, de la sociologie et de l'anthropologie contemporaines !

Bref, un moraliste qui reprend à son compte et si souvent l'axiome aristotélicien : « Qualis unusquisque, talis finis videtur ei », « tel un chacun, telle la fin lui apparaît », connaît à merveille toutes les complexités du cœur humain. Nos jugements de valeur sont tels que nous les voulons ; nous sommes en plein carrefour de la liberté en situation, de l'incarnation des valeurs. Nos jugements d'élection sont marqués du coin de la subjectivité : leur qualité dépend de la qualité même de la personne : à elle d'assumer les grandeurs et les misères de la liberté ; à elle d'entendre l'appel authentique de la raison et de devenir ce qu'elle est en sa nature foncière, une liberté spirituelle !<sup>57</sup>

Les mots s'usent très vite et souvent même s'avalissent, mais en déteignant, hélas, sur les choses elles-mêmes. Tel est, de nos jours, le sort des mots de *vérité*, de *beauté*. Les idées alors sont soumises à un procédé de rétrécissement dont les cas les plus notoires sont certainement ceux de l'idée de science et de l'idée de littérature. Et nous devons bien reconnaître le même jeu insidieux de ce curieux phénomène dans le cas de l'idée d'*expérience esthétique*.

Qu'est-ce donc que l'expérience esthétique pour saint Thomas ? Ici encore, nous devons rappeler que les données doctrinales se présentent beaucoup plus à l'état d'implicite que d'explicite. Seul le contexte général de l'enseignement thomiste peut nous servir de guide, mais de guide sûr, dans la description de l'expérience du beau esthétique.

Le beau nous est apparu fonder une double relation à la connaissance et à l'affectivité. La vision du beau, sa rencontre avec nos facultés de connaître, entraîne une délectation, un plaisir, une quiétude,

54. *Sum. Theol.*, I-II, q. 51, a. 1.

55. Cf. *Sum. Theol.*, I-II, q. 63, a. 1.

56. Cf. I-II, q. 94, a. 3, a. 4, a. 5, a. 6 ; q. 96, a. 2, a. 3 ; A. PLÉ, O.P., *Saint Thomas d'Aquin et la psychologie des profondeurs*, p. 413-415 ; pp. 420, note 80, dans *La vie Spirituelle* Supplément, n° 19, novembre 1951.

57. Cf. III *Ethic.*, 7, 1114 b 1, lec. 13 ; *Sum. Theol.*, I, q. 83, a. 1, sol. 5 ; I-II, q. 9, a. 2, etc. ; A. PLÉ, O.P., *op. cit.*, p. 420 et note 79.



une joie dans nos facultés de désir<sup>58</sup>. Et cette vision toute pénétrée d'affectivité témoigne de la découverte et de l'amour, en l'objet d'expérience, de ces éléments d'intégrité ou de perfection, de proportion ou d'harmonie, de clarté ou de splendeur qui constituent le beau<sup>59</sup>.

Mais quelle est donc cette vision ? La première réponse est évidente, si nous pensons que le beau connaturel à l'homme, le beau esthétique, doit être de nature sensible. La vision, c'est-à-dire, la connaissance reconnue à l'origine de l'expérience esthétique relève donc, en premier lieu, de l'activité des sens, et, par excellence, des sens de la vue et de l'ouïe. Car « il appartient au beau, dès qu'on le voit ou le connaît, d'apaiser le désir. C'est pourquoi les sens les plus intéressés par la beauté sont ceux qui connaissent davantage, comme la vue et l'ouïe au service de la raison »<sup>60</sup>. Ainsi se manifeste une première proportion du beau « au bien-être des sens » (Helmholtz), et saint Thomas en trouve la raison profonde dans le fait que les sens sont eux-mêmes, à titre de puissance cognitives, un certain *logos*, « une certaine harmonie de structure, qui les rend sensibles « esthétiquement » à ce qui s'accorde avec eux par son ordre et sa beauté »<sup>61</sup>.

Cette vision, toutefois, ne s'arrête pas là : elle s'achève en une connaissance intellectuelle, elle est à la fois intuition sensible et intuition spirituelle. Car le beau sensible est une propriété de l'être sensible. De ce point de vue, le beau est en relation essentielle à l'intelligence, faculté de l'être ; et il faut même dire que l'expérience esthétique relève principalement de l'intuition de l'intelligence, mais d'une intuition inséparable de l'intuition sensible, non seulement à son point d'origine — comme en toute connaissance proprement humaine — mais tout au long de la durée de cette expérience. Cas remarquable, en effet, « l'intelligence et le sens ne faisant qu'un, ou, si l'on peut ainsi parler, le sens (devenant) intelligencé »<sup>62</sup>. L'intelligence, aussi, est un certain *logos* : l'éclat, la juste proportion de la chose belle se reflètent jusqu'au cœur même de la raison, faculté de lumière et d'ordre harmonieux<sup>63</sup>.

Or cette vision de la beauté, beauté de la nature ou beauté de l'œuvre d'art, se termine à un être sensible, singulier, unique. C'est une véritable connaissance, une assimilation du singulier comme tel<sup>64</sup>. C'est une connaissance dépassant en plénitude la connaissance abstractive, puisque celle-ci est incomplète et imparfaite, atteignant « une forme qui à vrai dire existe individualisée en une matière corporelle mais non pas... en tant qu'elle est en telle matière »<sup>65</sup>. Il faut donc chercher à la vision intellectuelle du singulier, même d'ordre esthétique, une justification dans la théorie générale de la connaissance chez saint Thomas.

58. Cf. *Sum. Theol.*, I, q. 5, a. 4, sol. 1.

59. Cf. *Sum. Theol.*, I, q. 39, a. 8.

60. *Sum. Theol.*, I-II, q. 27, a. 1, sol. 3.

61. M. CORVEZ, O.P., *Les passions de l'âme* (trad. *Sum. Theol.*), I, note 68, p. 219, Paris, Desclée & Cie, 1949 ; cf. *Sum. Theol.*, I, q. 5, a. 4, sol. 1 ; III *De Anima*, 426 b 3, lec. 2, n° 598 ; J. MARITAIN, *Art et Scolastique*, note 55, p. 209.

62. J. MARITAIN, *ibid.*, note 56, p. 212 ; cf. p. 36-39 ; J. AUMANN, O.P., *op. cit.*, p. 60.

63. Cf. *Sum. Theol.*, II-II, q. 180, a. 2, sol. 3.

64. Cf. *Sum. Theol.*, I, q. 5, a. 4, sol. 1.

65. *Sum. Theol.*, I, q. 85, a. 1 ; cf. *ibid.*, I, q. 84, a. 7.



Pour ce dernier, le singulier, l'individuel d'ordre sensible, est l'objet d'une connaissance indirecte et réflexive, cela ne fait aucun doute<sup>66</sup>. Et l'explication dernière d'une telle connaissance, saint Thomas la trouve dans la structure ontologique de l'âme, dans la continuation de la sensibilité à l'intelligence. L'esprit peut « s'immiscer » au concret matériel, selon l'expression très forte de saint Thomas lui-même. Cette rencontre intime du singulier, cette continuité vitale du sens à l'intelligence, s'effectue en deux mouvements de directions opposées. D'abord, le mouvement du concret vers l'abstrait, la montée des données sensibles au concept universel : ce qui permet à l'esprit de connaître le singulier, grâce à une « certaine réflexion », à une sorte de « regard dévié » de l'intelligence vers le point de départ de la connaissance abstractive, à savoir les images sensibles dont ont été extraits les concepts. Ensuite, le mouvement de l'esprit lui-même vers les choses, la descente à travers la sensibilité, champ des puissances inférieures qui demeurent sous la régence de l'esprit : ce qui permet à l'esprit, nous dit saint Thomas, « de s'immiscer aux singuliers grâce à la raison particulière, qui est une puissance de l'individuel, la cogitative de son autre nom »<sup>67</sup>.

C'est donc par l'instrument de la cogitative, puissance aux confins de la sensibilité et de l'intelligence<sup>68</sup>, que l'expérience esthétique est rendue possible pour l'intelligence. La beauté esthétique est une réalité qui fait face à la vision conjuguée des sens et de l'intelligence, comme je le disais plus haut. Cette vision est une véritable contemplation, une connaissance originale, concrète et réflexive, dont le régime est autre que celui de la connaissance spéculative de la vérité, autre que celui de la connaissance pratique de la moralité, ou des techniques et des arts. Doit-on dire que c'est une connaissance intuitive, échappant aux procédés du discours proprement dit ? Saint Thomas, certainement, n'en exclut pas la possibilité, lui qui faisant sienne la conception dyonisienne de l'étagement hiérarchique de l'univers, reconnaît en l'âme, dans ses opérations les plus hautes, le pouvoir de connaître la vérité, « subitement et sans recherche »<sup>69</sup>. Est-ce à dire que l'expérience esthétique peut se passer de la raison discursive ? Certes non, car l'expérience esthétique s'enracine dans le sol même de l'âme, et, par conséquent, avant comme après, dans sa préparation comme dans son appréciation, elle pourra s'appuyer sur tout l'ensemble *dispositif* des qualités sensibles et intellectuelles que l'éducation et l'enseignement, l'expérience et la mémoire y auront implantées<sup>70</sup>. Faut-il même voir dans l'expérience esthétique une sorte de saisie expérimentale du réel, analogue à celle que je décrivais à propos de l'expérience morale ? L'analogie est sans doute frappante, il y a connaturalité indéniable entre le *logos*, la structure harmonique ou la proportion naturelle des facultés

66. Cf. *Sum. Theol.*, I, q. 86, a. 1, a. 3 ; cf. *ibid.*, q. 84, a. 7.

67. *De Veritate*, q. 10, a. 6, cité par J. AUMANN, O.P., *op. cit.*, p. 65, note 34.

68. Cf. *III Sent.*, Dist. 23, q. 2, a. 3.

69. *De Veritate*, q. 16, a. 1.

70. Cf. J. MARTAIN, *Art et Scolastique*, note 56, p. 214.



de connaissance et celle des éléments reconnus à la beauté sensible. Mais il faut bien dire que l'enseignement même de saint Thomas garde, en son expression, tout ce qu'il y a d'indicible, de saveur mystérieuse, dans la saisie concrète par l'intelligence de l'ordre entier du singulier matériel. « Sic *aliquam* cognitionem de singulari accipit » (*De Verit.* q. 10, a. 6) ; « Habet *quamdam* cognitionem de singulari » (*Ibid.*, q. 2, a. 6) ; une certaine connaissance du singulier, voilà pour le terme même de cette saisie concrète. Et quant au procédé, sa description nous laisse en plein mystère : « *Quasi per quamdam reflexionem* » (*Sum. Theol.*, q. 86, a. 1) ; « Per *quamdam reflexionem* redit » (*De Verit.*, q. 2, a. 6) ; « Cognoscit per *quamdam reflexionem* » (*Ibid.*, q. 10, a. 6). Seul le verbe « s'immiscer » (« se immiscet » (*De Verit.*, q. 10, a. 6) nous laisse deviner l'intimité de cette connaissance du beau : connaissance par contact, par union, par fusion, autant de termes, en d'autres contextes, par lesquels saint Thomas oppose la connaissance expérimentale ou par connaturalité, à la connaissance spéculative proprement dite<sup>71</sup>. Il faut reconnaître d'ailleurs la part très grande de l'affectivité dans l'expérience esthétique : c'est ce qui reste à montrer, cet élément de joie, de plénitude affective qui est un élément intégral de cette expérience, car « le beau, c'est ce qui plaît à voir ».

La beauté esthétique engendre d'abord, par sa seule présence à l'intuition des sens et de l'intelligence, une délectation naturelle, un plaisir fondamental en ces puissances de vision qui se trouvent alors comme accomplies, achevées, ennoblies par leur bien connaturel. Délectation de l'œil ou de l'oreille ou de l'imagination ; bien-être, épanouissement, plénitude de l'intelligence, autant de termes pour qualifier ce plaisir naturel attaché au déploiement d'une opération connaturelle, car « toute opération est source de plaisir, si elle répond à la nature ou à la disposition de celui qui l'exerce »<sup>72</sup>.

Cette délectation qui trouve sa source dans l'opération et qui est à la base de l'émotion esthétique s'accompagne d'un autre plaisir, dérivé celui-là, mais inséparable de l'expérience esthétique : c'est un plaisir qui a pour nom, la joie, et qui réside proprement dans la volonté<sup>73</sup>.

La fonction spirituelle du désir et de l'amour au cours de l'expérience esthétique se manifeste sans doute dans l'application soutenue des sens et de l'intelligence dans la contemplation de la beauté ; mais elle est entraînée dans le circuit même de la contemplation, car l'amour possède des antennes qui aident au discernement même du connaître ; l'amour devient un facteur de connaissance quasi expérimentale, en épanchant sur l'esprit toute la douceur, toute la saveur, tous les attraits de son objet<sup>74</sup>.

71. Cf. J. MARITAIN, *op. cit.*, note 56, pp. 214-215 ; J. AUMANN, O.P., *op. cit.*, pp. 68-70 ; Thomas GILBY, O.P., *Poetic Experience* (Essays in order, n° 13), pp. 42-44, New-York, Sheed & Ward Inc., 1934.

72. *Sum. Theol.*, II-II, q. 180, a. 7 ; cf. *ibid.*, I-II, q. 31, a. 1, sol. 1 ; J. MARITAIN, *op. cit.*, p. 39 et note 57, pp. 216, 217.

73. Cf. *Sum. Theol.*, I-II, q. 2, a. 6 ; q. 31, a. 4.

74. Cf. *Sum. Theol.*, II-II, q. 47, a. 1, sol. 1 ; I *Sent.*, Dist. 14, q. 2, a. 2, sol. 3 ; T. GILBY, O.P., *op. cit.*, pp. 40-42.



Alors, de ce rôle de discernement amoureux dans l'œuvre de vision esthétique, résulte dans la volonté elle-même un sentiment de joie, cette délectation propre aux plaisirs consécutifs à la raison, donc à l'intuition esthétique elle-même : joie qui charme et dilate le cœur ; joie pacifiante de la possession de la beauté en laquelle la volonté se repose avec douceur<sup>75</sup>.

Enfin, en vertu de l'engagement total de la personne en ses opérations multiples, — les actes, en effet, émanent de la personne, — qui se manifeste par cette étonnante contagion, cette réciprocity d'influence de toutes les activités de l'âme, — l'affectivité sensible a aussi sa part dans l'expérience esthétique. Mais son rôle est plutôt due à une refoulement, à une dérivation normale de la connaissance et de la joie esthétique sur la sensibilité. Il ne faudrait pas que l'intensité naturelle de l'émotion chez l'homme rejette dans l'ombre la primauté essentielle de la vision et de la joie en toute expérience esthétique<sup>76</sup>.

Ainsi donc, la psychologie des valeurs esthétiques, chez saint Thomas, met en évidence, encore une fois, cette polarité du sujet et de l'objet que je soulignais au début comme une note essentielle à la notion de valeur. Les valeurs ne se comprennent que par une philosophie intégrale de la personne : elles supposent un engagement de tout l'être, — ce qui va fonder la conception thomiste de *la logique des valeurs*.

## V

Pour bien entendre la logique des valeurs en doctrine thomiste, il y a une notion fondamentale qui doit être mise en pleine lumière. Cette notion est celle de connaissance *scientifique*. Pour les contemporains, le terme de connaissance scientifique correspond d'abord à un idéal, celui de connaissance axiomatisée ; d'une connaissance qui, si intuitive et positive soit-elle à ses origines, sait se plier heureusement à une information mathématique et logique de plus en plus rigoureuse et se présenter, en dernier traitement, sous la forme d'une axiomatique, au delà des étapes de description, d'induction et de déduction, qui ont marqué le développement des sciences depuis le XVII<sup>e</sup> siècle<sup>77</sup>.

Idéal, sans doute, et qui présente ses limites, mais dans la voie duquel le penchant naturel de l'esprit, la fécondité des méthodes de la physique, les exigences de la logique formalisée semblent engager le progrès scientifique. Voilà ce que j'appellerais la science de droit, pour la comparer à la science de fait. Et ici, il me faut bien constater que, dans beaucoup de secteurs, le concept d'une connaissance scientifique, aussi sûre et rigoureuse, fait place à celui de connaissance approchée, de connaissance convergente et provisoire, où la certitude prend figure d'asymptote ; où la science tend à se transformer en technique heureuse ;

75. Cf. *Sum. Theol.*, I-II, q. 31, a. 3, a. 4 ; q. 11, a. 3.

76. Cf. *I Sent.*, Dist. 5, q. 1, a. 1 ; *Sum. Theol.*, I-II, q. 31, a. 5 ; J. AUMANN, O.P., *op. cit.*, traité synthétique sur le « plaisir esthétique », pp. 78-81 ; J. MARITAIN, *op. cit.*, note 56, pp. 216-217.

77. Cf. R. BLANCHÉ, *L'axiomatique* (Initiation philosophique, n° 17), pp. 75-76, Paris, Presses Universitaires de France, 1955.



où le savant devient artiste. Situation paradoxale : la conception univoque, isomorphe de l'idéal scientifique, fournie par le type des sciences physico-mathématiques, finit par rendre suspecte toute prétention à la certitude dans le champ du savoir : le sens de la recherche et le critère d'efficacité ont déplacé la notion même de vérité.

Or en climat thomiste, une telle conception de la science et de la vérité ne saurait se développer. Parler de connaissance scientifique, pour saint Thomas, c'est user d'un terme analogique, d'un terme qui ne saurait s'étendre que selon une certaine proportionnalité aux diverses disciplines inventées et justifiées par l'esprit humain. Car la science, en fin de compte, est mesurée par l'être, et l'être, je le disais au début, est une réalité analogique<sup>78</sup>. Voilà pourquoi les sciences, selon la complexité croissante de leur objet, verront décroître leur degré de certitude<sup>79</sup>. Ce serait manquer à la sagesse métaphysicienne que d'attendre des sciences et de leurs méthodes une connaissance uniforme en vérité et en certitude<sup>80</sup>.

Cette remarque préalable établie, il reste à s'entendre sur la notion de « jugement de valeur » qui est au centre de la logique des valeurs. Inutile de rappeler que l'unanimité est loin d'être faite sur cette notion. C'est pourquoi je conviens d'appeler « jugement de valeur » tout jugement dont l'objet concerne, *d'une manière ou d'une autre*, les valeurs fondamentales du vrai, du bien, du beau. Dans le cadre de cette définition très large, il devient alors possible de marquer l'originalité propre à la diversité des jugements de valeur en thomisme.

Un jugement de valeur, dans la perspective de saint Thomas, ne saurait se restreindre à l'ordre purement pratique de la pensée. Une interprétation généralisée des jugements de valeur y reconnaît comme note caractéristique l'influence conjointe de la connaissance et du sentiment. Mais je crois que c'est là gauchir les données du problème, l'orienter vers une solution à dominante subjectiviste, alors que le jugement de valeur peut déjà jouer une part très importante dans l'ordre spéculatif pur : un ordre où l'esprit, plus qu'ailleurs se voulant objectif, tâche de se munir contre les pièges et l'invasion du sentiment. Il y a donc des jugements de valeur *spéculatifs* en philosophie thomiste. C'est là un héritage légué par le platonisme à la pensée médiévale ; et d'ailleurs une philosophie de l'analogie comme celle de saint Thomas ne pouvait qu'assimiler cette influence. Aussi, M. Maritain a-t-il raison d'écrire : « ...Nous avons d'authentiques jugements de valeur en philosophie spéculative... la connaissance spéculative, la métaphysique, la philosophie de la nature, la logique regorgent de jugements de valeur portant sur le plus ou moins d'une certaine qualité, ou sur l'absence d'une qualité qui devrait être là<sup>81</sup>. » L'accord

78. Cf. *In Boeth. de Trin.*, q. 5, a. 1.

79. Cf. I *Metaph.*, lec. 2, n° 47.

80. Cf. II *Metaph.*, lec. 5, n° 336-337 ; I *Ethic.*, lec. 3, n° 32-36 ; II *Ethic.*, lec. 2, n° 258-259.

81. J. MARITAIN, *Neuf leçons...*, pp. 43, 47 ; cf. *Sum. Theol.*, I, q. 2, a. 3 (quarta via) ; q. 18, a. 3 ; *ibid.*, I-II, q. 78, a. 1.



de la pensée et des choses, sa vérité, se mesure sur l'objet et entraîne les certitudes que peut lui-même comporter l'objet.

Les jugements de valeur *esthétiques* sont aussi de l'ordre spéculatif, de l'ordre de la contemplation. Mais d'une contemplation pénétrée, comme il a été dit, de vision sensible et se répercutant au cœur de l'affectivité : ce qui donne toute son originalité à la connaissance du beau. C'est pourquoi les jugements de valeur esthétiques ne s'expliquent, logiquement, qu'en tenant compte de ces deux fonctions de connaissance et d'amour qui les fondent. On trouvera donc, en ces sortes de jugements, un principe de référence, un premier jugement auquel tous les autres se ramènent : « le beau est ce qui plaît à voir » ; jugement qui illustre la médiation de la connaissance à l'égard de l'affectivité. On comprendra alors que le jugement de valeur esthétique, dans sa préparation comme dans son exercice, dans son évolution progressive ou régressive, comporte une part de relativisme dû à des facteurs multiples. D'abord, ce que saint Thomas appelle la bonne « complexion » corporelle, disons, la finesse native des sens. Ensuite, l'éducation sensorielle, puis, du côté de l'intelligence, la capacité d'attention, d'observation, d'admiration, si diverses d'un individu à un autre<sup>82</sup>. Enfin, tout l'arrière fond de la culture personnelle, tout le milieu de civilisation, si important dans le cas des jugements de valeur du beau artistique. Sans doute, ne trouvera-t-on pas dans l'œuvre de saint Thomas la discussion de ces facteurs de relativité dans l'évaluation esthétique. Mais son enseignement à propos de la logique des valeurs éthiques justifie pleinement le rapprochement analogique des remarques qui précèdent. Il reste en somme que l'accord du jugement de valeur esthétique et de son objet, le beau, dans la nature ou dans l'art, — sa vérité, en un mot, — se mesure ici encore sur la chose, mais que sa valeur objective peut être rehaussée ou minimisée par l'apport individuel du sujet.

C'est dans le domaine des jugements de valeur *éthiques* que la logique de valeurs apparaît, chez saint Thomas, de la manière la plus explicite et la plus originale. L'ordre moral est constitué par la volonté : c'est « l'ensemble des relations qui rattachent les actions libres de la volonté à leurs principes »<sup>83</sup>, bref, au bien humain, au bien rationnel qui polarisent toutes nos tendances. Or le premier jugement, le premier principe de l'intelligence pratique, celle qui dirige toute la dialectique de l'action morale ou proprement humaine, s'énonce, on le sait, « le bien (honnête) est à faire, le mal à éviter ». Ce premier jugement de l'ordre pratique trouve son pendant dans celui de l'ordre spéculatif : « l'être ne peut en même temps ne pas être. » Et de même que la raison discursive, dans l'ordre spéculatif, éprouve la validité

82. Cf. *Sum. Theol.*, I-II, q. 32, a. 8.

83. Dom Odon LOTTIN, o.s.b., *L'ordre moral et l'ordre logique d'après saint Thomas d'Aquin*, p. 304, *Annales de l'Institut Supérieur de Philosophie* (Louvain), tome V, année 1924. — Étude en tous points remarquable qui établit le parallèle du logique et du moral, de la spéculation et de la pratique, appuyé sur l'analyse détaillée des textes thomistes. Je m'y réfère librement pour le développement de cette partie de la présente étude.



et la vérité de ses conclusions scientifiques à l'aide de ce premier principe de l'être ; ainsi, la raison discursive, dans l'ordre pratique, justifie ses conclusions éthiques à l'aide de ce premier principe de l'agir humain.

Mais nous savons que dans la pratique, l'intelligence, la volonté, toutes les puissances au service de l'action, interfèrent au sein de l'âme par un jeu continu de réciprocité causale. De plus, l'action descend au plan même de l'individuel, du singulier où se conjuguent, dans leur complexité, les facteurs extrinsèques des circonstances, du milieu, de la civilisation, bref, de l'histoire au sens le plus large du terme. C'est pourquoi la dialectique de l'agir humain ne saurait se comprendre, dans une perspective thomiste, sans que l'on distingue comme deux étapes, deux phases très nettes du déroulement de l'activité intellectuelle et volontaire jusqu'à la position concrète de l'acte individuel honnête ou déshonnéte, moralement bon ou moralement mauvais.

La première étape aboutit à ce que l'on nomme : le jugement de conscience morale. Il suppose toute une enquête sur les moyens susceptibles de réaliser le but, la fin ou le bien poursuivi par la volonté. Et comme, le plus souvent, dans la pratique, il se rencontre de multiples moyens d'accomplir une bonne chose, le jugement de conscience non seulement atteste la convenance de telle ou telle activité à l'égard de la fin à réaliser, il se présente aussi comme une conclusion marquée de préférence pour cette activité au dépens de cette autre<sup>84</sup>.

La seconde étape part de ce que l'on nomme un jugement d'élection, un choix libre et vivant de cette activité jugée la meilleure (*electio, appetitivus intellectus, appetitus intellectivus*). C'est là un acte de volonté, mais tout imprégné de raison<sup>85</sup>. D'une part, en effet, la volonté veut son jugement, d'autre part, l'intelligence juge son vouloir<sup>86</sup>. Nous sommes donc au cœur de l'engagement de la liberté humaine dans l'ordre moral. Liberté rationnelle, ses choix doivent être motivés. Raison amoureuse ou affective, ses préférences doivent être voulues. D'où viennent ces préférences et comment nos libres décisions morales peuvent-elles être motivées ?

Car nous avons affaire à deux conclusions. L'une, plus spéculative que pratique : telle activité est préférable, est la conclusion du jugement de conscience. L'autre, pratique de part en part : cette activité est préférée, est la conclusion du jugement d'élection. Mais loin de s'enchaîner, ces conclusions peuvent entrer en conflit<sup>87</sup> : « Video meliora, proboque, deteriora sequor<sup>88</sup>. »

Le jugement de conscience trouve sa norme et sa rectitude dans

84. Cf. *Sum. Theol.*, I-II, q. 14, a. 1, a. 3 ; *De Malo*, q. 16, a. 4 ; III *Ethic.*, lec. 8, n° 475 ; O. LOTTIN, *op. cit.*, p. 312.

85. Cf. *Sum. Theol.*, I-II, q. 13, a. 1 ; *De Veritate*, q. 22, a. 15 ; VI *Ethic.*, lec. 2, n° 1137.

86. Cf. A.-D. SERTILLANGES, O.P., *Saint Thomas d'Aquin*, tome 2, p. 263, Paris, Alcan, 1925.

87. Cf. O. LOTTIN, *op. cit.*, p. 316, pp. 368-369 ; VI *Ethic.*, lec. 9, n° 1239 ; *Sum. Theol.*, I-II, q. 57, a. 6.

88. OVIDE, *Métamorphoses*, VII, 20.



la raison naturelle et les tendances fondamentales qu'elle découvre en la nature humaine<sup>89</sup>. L'intelligence voit alors si telle activité est conforme à la fin naturelle de l'homme, à ses tendances foncières ; elle juge donc de la moralité de l'action et prépare ainsi la décision, le choix du libre arbitre. Ce jugement, sans doute, peut être vicié, l'erreur peut s'y glisser. Et ces chances d'erreur augmentent dans la mesure où les conclusions qui devraient s'imposer sont plus éloignées des données premières et évidentes de l'activité morale, soit personnelle, soit sociale<sup>90</sup>. Il faut même dire qu'il existe une loi du progrès de la conscience morale qui ne tient pas uniquement à l'éducation morale de l'individu, mais surtout au niveau de la connaissance morale elle-même dans l'histoire de l'humanité<sup>91</sup>.

L'erreur du jugement de conscience se répercute sur nos choix, l'activité morale se trouve donc compromise. Mais ce choix ou jugement d'élection ne s'accorde pas nécessairement aux conclusions du jugement de conscience. Sans doute, le jugement d'élection trouve sa norme et sa rectitude dans l'inclination naturelle de la volonté vers le bien moral, le bien de l'homme : n'y a-t-il pas déjà, en cette tendance foncière, ce que saint Thomas appelle « un séminaire de vertus », la racine de ces vertus fondamentales de force, de justice, de tempérance reconnues depuis la plus haute antiquité comme les pivots de l'activité morale<sup>92</sup>. Mais les vertus morales elles-mêmes ne sauraient travailler à la conquête du bien de l'homme, à ses fins, à moins de recevoir en elles l'empreinte de la raison. Ce sont les lumières, les directives concrètes de la prudence, vertu par excellence de l'ordre pratique, qui assurent la rationalité de nos tendances vertueuses<sup>93</sup>. Et alors... le choix, le jugement d'élection ayant trouvé sa juste norme, l'activité honnête est assurée ? L'expérience de la vie morale ne permet pas à saint Thomas de rejoindre l'optimisme socratique. Le désaccord est encore possible : il arrive que la raison ne considère plus le point de vue de la moralité ; que la volonté se laisse fasciner par l'appel du plaisir. La faute morale est en effet une erreur pratique<sup>94</sup>. Et voici que partis du mystère de l'être et de ses propriétés transcendentales, nous sommes devant un autre mystère, plus redoutable celui-là, le mystère du néant, du mal moral, la néantisation d'une liberté faillible ! « Un vice, écrit le P. Sertillanges, n'est qu'une vertu mal placée<sup>95</sup>. » La beauté et la grandeur d'une vie humaine est de réaliser l'accord de ses activités avec la rectitude de ses tendances : c'est là toute sa vérité<sup>96</sup>.

89. Cf. *Sum. Theol.*, I-II, q. 94, a. 2.

90. Cf. *Sum. Theol.*, I-II, q. 94, a. 4, a. 6 ; O. LOTTIN, *op. cit.*, pp. 365-367 ; pp. 371-372.

91. Cf. J. MARITAIN, *Pour une philosophie de l'histoire*, pp. 114-121, Paris, Editions du Seuil, 1959.

92. Cf. *Sum. Theol.*, I-II, q. 63, a. 1, a. 2, sol. 3.

93. Cf. *Sum. Theol.*, II-II, q. 47, a. 1, a. 6.

94. Cf. II *Sent.*, dist. 39, q. 3, a. 2 ; VI *Ethic.*, lec. 4, n° 1170 ; O. LOTTIN, *op. cit.*, pp. 382-384.

95. *Catéchisme des Incroyants*, tome I, p. 49, Paris, E. Flammarion, 1930.

96. Cf. *Sum. Theol.*, I-II, q. 57, a. 5, sol. 3 ; q. 64, a. 3 ; O. LOTTIN, *op. cit.*, pp. 393-394.



## VI

Tel est donc, me semble-t-il, l'ensemble doctrinal que l'on peut tirer du thomisme en vue d'édifier une philosophie de la valeur. Cette philosophie aura trois caractères. D'abord, la valeur s'y présentera comme une donnée *objective*. Et ce sera sa première difficulté. La valeur, en effet, est comme la descente de l'être vers la connaissance et l'amour de l'homme. Vérité, bonté, beauté, sont autant d'épiphanyes de l'être dans la triple activité scientifique, éthique, esthétique de l'humanité. Aussi, participant au caractère analogique de l'être, les valeurs ne se laissent pas facilement saisir par l'esprit. Leur contenu n'est jamais épuisé, il déborde en quelque sorte les définitions qui voudraient l'encercler. A la manière de l'être, les valeurs semblent toujours échapper en bonne part à nos serres intellectuelles et à nos effusions amoureuses. Toujours, à l'horizon du monde et de la pensée, apparaissent les mille et un visages du vrai, du bien, du beau.

Ensuite, pour cette philosophie, la valeur se présentera comme une donnée *subjective*, ou mieux, une donnée *personnelle*. La valeur engage la personne. Elle répond aux tendances foncières de la personne. Et ce sera la seconde difficulté rencontrée par la philosophie des valeurs. Celles-ci sont la nourriture spécifique de l'homme. C'est par elles que l'homme assure ses dimensions propres ; qu'il devient ce qu'il est et ce qu'il sent obscurément en ses tendances les plus spontanées. C'est par elles, aussi, qu'il entre en communion avec les autres personnes. Mais les difficultés de cette conquête personnelle, les conflits mêmes entre personnes sur le sens des valeurs qui commandent leur aspiration pourtant commune, feront surgir la tentation de projeter sur la valeur un caractère de relativité qui n'est en somme que l'ombre de nos propres hésitations, sinon de nos propres abdications.

Enfin, apparaît nettement le caractère dominant d'une philosophie authentique de la valeur. Elle doit être *bi-polaire*. Elle doit être capable de montrer que les valeurs, données objectives, fondées sur l'être, sont toutefois assumées par la liberté de l'homme. Intelligence et appétit, savoir et émotion, sujet et objet, — tout doit être assimilé et ordonné dans le sens de la nature rationnelle, selon les multiples dimensions de l'homme.

Alors, quelle définition de la valeur pourrais-je offrir, par manière de synthèse finale ? La valeur est une qualité des êtres offrant à la connaissance et au désir de l'homme l'achèvement de leurs tendances foncières, et, comme telle, indispensable à l'équilibre vital de la personne humaine.

Ainsi, me semble-t-il, se trouve affirmé le caractère à la fois objectif, intentionnel, et personnel de la valeur.

Université de Montréal,

16 mars 1960.



Ce volume doit être rendu à la dernière  
date indiquée ci-dessous.

This book must be returned to the last date  
indicated below.

BIBLIOTHÈQUE  
THÉOLOGIE - PHILOSOPHIE

**BIBLIOTHÈQUE CENTRALE  
DE  
L'UNIVERSITÉ DE MONTRÉAL**

1. Les livres peuvent être empruntés pour quinze jours. Le prêt peut être renouvelé deux fois, si le livre n'est pas demandé par un autre lecteur.
2. Les livres marqués R et TR, les livres qui ont plus de cent ans, les livres réservés et les périodiques doivent être consultés sur place.
3. Une amende de 10c par livre sera exigée, pour chaque semaine de retard. Le prêt des livres en retard ne peut pas être renouvelé.
4. Chaque emprunteur est tenu responsable pour les livres enregistrés sur sa carte et pour toute amende encourue.







# ÉTUDES DE PHILOSOPHIE MÉDIÉVALE

Directeur : ÉTIENNE GILSON  
de l'Académie Française

FORMAT : gr. in-8.

1. Étienne GILSON. *Le Thomisme*. Introduction à la philosophie de saint Thomas d'Aquin 5<sup>e</sup> édition revue et augmentée, 25<sup>e</sup> mille.
  2. Raoul CARTON. *L'expérience physique chez Roger Bacon*.
  3. Raoul CARTON. *L'expérience mystique chez Roger Bacon*.
  4. Étienne GILSON. *La philosophie de saint Bonaventure*. 2<sup>e</sup> édition revue.
  5. Raoul CARTON. *La synthèse doctrinale de Roger Bacon*.
  6. Henri GOUHIER. *La pensée religieuse de Descartes*.
  7. Daniel BERTRAND-BARRAUD. *Les idées philosophiques de Bernardin Ochin de Sienna*.
  8. Émile BRÉHIER. *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie*. 3<sup>e</sup> édition.
  9. J.-M. BISSEN O. F. M. *L'exemplarisme divin selon saint Bonaventure*.
  10. J.-Fr. BONNEFOY, O. F. M. *Le Saint-Esprit et ses dons selon saint Bonaventure*,
  11. Étienne GILSON. *Introduction à l'Étude de saint Augustin*. 3<sup>e</sup> édition.
  12. Car. OTTAVIANO. *L'Ars compendiosa de Raymond Lulle*, texte inédit précédé d'une étude sur les œuvres de Lulle (tiré à petit nombre).
  13. Étienne GILSON. *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*.
  14. Aimé FOREST. *La structure métaphysique du concret selon saint Thomas d'Aquin*.
  15. M.-M. DAVY. *Les sermons universitaires parisiens de 1230-1231*.
  16. P. G. THÉRY, O. P. *Études dionysiennes*. Tome I : Hilduin, traducteur de Denys.
  17. P. GLORIEUX. *Répertoire des Maîtres en théologie de Paris au XIII<sup>e</sup> siècle*. Tome I : Dominicains, Séculiers.
  18. P. GLORIEUX. Tome II : Franciscains, Cisterciens, etc.
  19. P. G. THÉRY, O. P. *Études dionysiennes*. II. Hilduin, traducteur de Denys. Traduction.
  20. ÉTIENNE GILSON. *La Théologie mystique de saint Bernard*.
  21. Paul VIGNAUX. *Luther, commentateur des sentences* (Livre I, Distinction XVII).
  22. A. WILMART, O. S. B. *Le recueil des pensées du B. Guigue*.
  23. L. BAUDRY. *Le Tractatus de principiis theologiae attribué à G. d'Occam*.
  24. L. BAUDRY. *Breviloquium de Potestate Papae attribué à G. d'Occam*.
  25. J. PAULUS. *Henri de Gand*. Essai sur les tendances de sa métaphysique.
  26. A. BOEHM. *Le « Vinculum Substantiale » chez Leibnitz, ses origines historiques*.
  27. J. ROHMER. *La finalité morale chez les théologiens de saint Augustin à Duns Scot*.
  28. Et. GILSON. *Dante et la philosophie*. 2<sup>e</sup> édition.
  29. (1) G. DE SAINT-THIERRY. *Un traité de la vie solitaire. Epistola ad Fratres de Monte Dei*. Édition critique du texte latin par M.-M. Davy.
  29. (2) G. DE SAINT-THIERRY. *Un traité de la vie solitaire. Lettre aux Frères du Mont Dieu*. Traduction française avec introduction et notes doctrinales par M.-M. Davy.
  30. A. COMBES. *Jean Gerson commentateur dionysien. Pour l'histoire des courants doctrinaux à l'Université de Paris à la fin du XIV<sup>e</sup> siècle*.
  31. J. FESTUGIÈRE. *La philosophie de l'amour de Marsile Ficin et son influence sur la littérature française au XVI<sup>e</sup> siècle*.
  32. A. COMBES. *Jean de Montreuil et le chancelier Gerson. Contribution à l'histoire des rapports de l'humanisme et de la théologie en France au début du XV<sup>e</sup> siècle*.
  33. Et. GILSON. *L'esprit de la philosophie médiévale* (Gifford lectures). Université d'Aberdeen.
  34. A. COMBES. *Un inédit de saint Anselme ? Le traité De Unitate divinae essentiae et pluralitate creaturarum, d'après Jean de Ripa* (avec un fac-similé hors-texte).
  35. G. VAJDA. *Introduction à la pensée juive du moyen âge*.
  36. F.-M.-M. SAGNARD. *La gnose valentinienne et le témoignage de saint Irénée*
  37. L. GARDET et M.-M. ANAWATI. *Introduction à la Théologie musulmans* Essai de Théologie comparée.
  38. L. BAUDRY. *La querelle des futurs contingents* (Louvain 1465-1475). Textes inédits.
  39. L. BAUDRY. *Guillaume d'Occam. Sa vie, ses œuvres, ses idées sociales et politiques*. Tome I. L'homme et les œuvres.
  40. A. PEZARD. *Dante sous la pluie de feu* (Enfer, chant XV).
  41. L. GARDET. *La pensée religieuse d'Avicenne*.
  42. Ét. GILSON. *Jean Duns Scot*. Introduction à ses positions fondamentales.
  43. J. GAÏTH. *La conception de la liberté chez Grégoire de Nyse*.
  44. A. COMBES. *Conclusions de Jean de Ripa*. Texte critique avec introduction et tables.
  45. M.-D. CHENU. O. P. *La Théologie au XII<sup>e</sup> siècle*.
  46. G. VAJDA. *L'Amour de Dieu dans la théologie juive ou moyen âge*.
  47. J. JOLIVET. *La méthode de la théologie à l'époque carolingienne. Godescalc d'Orbais et la Trinité*.
  48. V. LOSSKY. *Théologie négative et connaissance de Dieu chez Maître Eckhart*.
  49. G. VAJDA. *Isaac Albalag, averroïste juif, traducteur et annotateur d'Al-Ghazdli*.
  50. A.-J. GONDRAS. *Quæstiones disputatæ de Anima XIII de Matthieu d'Aquasparta*.
- Hors série. *Mélanges offerts à Étienne Gilson, de l'Académie Française*.



PUBLICATIONS DE L'INSTITUT  
D'ÉTUDES MÉDIÉVALES DE MONTRÉAL

SÉRIE IN-8 RAISIN, VOLUMES BROCHÉS

- I. ÉTUDES D'HISTOIRE LITTÉRAIRE ET DOCTRINALE DU XIII<sup>e</sup> SIÈCLE,  
Première série, 200 pages, 4 hors-texte. — M.-D. CHENU. *Maîtres et bacheliers de l'Université de Paris vers 1240*. Description du manuscrit Paris, Bibl. Nat. lat. 15652. — Th. CHARLAND. *Les auteurs d'« Artes praedicandi » au XIII<sup>e</sup> siècle*. — L. LACHANCE. *Saint Thomas dans l'histoire de la logique*. — G.-Ed. DEMERS. *Les Divers sens du mot « ratio » au moyen âge. Autour d'un texte de Maître Ferrier de Catalogne (1275)*. — J.-M. PARENT. *La notion de dogme au XIII<sup>e</sup> siècle*. — G. ALBERT, J.-M. PARENT, A. GUILLEMETTE. *La légende des trois mariages de Sainte-Anne*. Un texte nouveau. — G. et J. DE JOCAS. *Le livre d'heures de la famille de Jocas*.
- II. ÉTUDES D'HISTOIRE LITTÉRAIRE ET DOCTRINALE DU XIII<sup>e</sup> SIÈCLE,  
Deuxième série, 210 pages. — E. LONGPRÉ. *Gauthier de Bruges*. — R. MARTINEAU. *La Summa de divinis officiis de Guillaume d'Auvergne*. — P. PEGHAIRE. *La notion diuynsienne du Bien selon les commentaires de S. Albert-le-Grand*. — F. DROUIN. *Le libre arbitre dans l'organisme psychologique selon S. Albert-le-Grand*. — M. BERGERON. *La structure du concept de personne : histoire de la définition de Boèce*. — M.-D. CHENU. *La psychologie de la foi dans la théologie du XIII<sup>e</sup> siècle*. — L. TACHÉ. *Chorévêques et abbés*.
- III. PARÉ (G.), BRUNET (A.), TREMBLAY (P.). — *La Renaissance du XII<sup>e</sup> siècle. Les écoles et l'enseignement*, 324 pages.
- IV. DESMARAIS (M.-M.). — *Saint Albert-le-Grand, docteur de la médiation mariale*, 172 pages.
- V. RÉGIS (L.-M.). — *L'opinion selon Aristote*, 282 pages.
- VI. PEGHAIRE (J.). — « Intellectus » et « Ratio » selon saint Thomas d'Aquin, 318 pages.
- VII. CHARLAND (Th.-M.). — *Artes Praedicandi*. Contribution à l'histoire de la rhétorique au moyen âge, 422 pages, avec reproduction hors-texte.
- VIII. PARENT (J.-M.), O. P. — *La doctrine de la création dans l'Ecole de Chartres*. Études et textes, 224 pages.
- IX. ETHIER (A.-M.). — *Le « De Trinitate » de Richard de Saint Victor*, 1939, 128 pages.
- X. PARÉ (G.). — *Le Roman de la rose et la scolastique courtoise*, 1941, 216 pages.
- XI. CHENU (M.-D.), O. P. — *Introduction à l'Etude de saint Thomas d'Aquin*, 1950, 306 pages.
- XII. RAYNAUD DE LAGE (G.). — *Alain de Lille, Poète du XII<sup>e</sup> siècle*, 1951, 192 pages.
- XIII. VANIER (P.), S. J. — *Théologie trinitaire chez saint Thomas d'Aquin. Evolution du concept d'action notionnelle*, 1953, 156 pages.
- XIV. GIGUÈRE (R.-M.), O. P. — *Jean de Sècheville : De Principiis naturae*. Texte critique avec introduction et tables, 1956, 230 pages.
- XV. DEMAN (Th.), O. P. — *Le traitement scientifique de la morale chrétienne selon saint Augustin*, 1957, 136 pages.
- XVI. DÉCARIE (V.). — *L'objet de la métaphysique selon Aristote*, 1961, xxx et 198 pages.

SÉRIE IN-12 : CONFÉRENCES ALBERT LE GRAND

- GILSON (Ét.), de l'Académie Française, 1947. *Philosophie et Incarnation selon saint Augustin*. Relié pleine toile, 56 pages.
- VIGNAUX (P.). 1948. *Nominalisme au XV<sup>e</sup> siècle*. Relié pleine toile, 100 pages.
- RÉGIS (L.-M.), O. P. 1949. *L'Odyssée de la Métaphysique*. Broché de 96 pages.
- MARROU (H.-L.). *L'Ambivalence du temps de l'histoire chez saint Augustin*. Broché de 86 pages.
- DEMAN (Th.), O. P. 1951. *Aux origines de la théologie morale*. Broché de 116 pages.
- GEIGER (L.-B.), O. P. 1952. *Le Problème de l'Amour chez saint Thomas d'Aquin*. Broché de 134 pages.
- SALMAN (D.), O. P. 1954. *La Place de la Philosophie dans l'Université Idéale*. Broché de 70 pages.
- GANDILLAC (M. de), professeur à la Sorbonne, 1955. *Valeur du temps dans la pédagogie spirituelle de Jean Tauler*. Broché de 100 pages.
- SPICQ (C.), O. P. 1959. *Ce que Jésus doit à sa mère selon la théologie biblique et d'après les théologiens médiévaux*. Broché de 56 pages.
- DELHAYE (Ph.). 1960. *Pierre Lombard : sa vie, ses œuvres, sa morale*. Broché de 112 pages.
- AUDET (J.-P.). 1961. *Admiration religieuse et désir de savoir. Réflexions sur la condition du théologien*. Broché de 72 pages.

BIBLIOTHÈQUES-UNIVERSITÉ DE MONTRÉAL



3 1225 03934718 8