

ISSN 2561-3359 (digital, numérique)

# Περιπατητικός

(*Peripatetikos*)

---

*The Journal of the Society for Aristotelian-Thomistic Studies*  
*Revue de la Société d'études aristotélico-thomistes*

**No 17 (en construction)**  
**2022**

Περιπατητικός is the official journal of the Society for Aristotelian-Thomistic Studies. It appears yearly, approximatively, with the purpose of explaining, promoting and applying to contemporary problems the great Greek philosophical tradition which centers on the work of Aristotle and Aquinas. Only contributions answering to this purpose will be considered. – Περιπατητικός est la revue officielle de la Société d'études aristotélico-thomistes. Publiée annuellement, approximativement, elle a pour but d'expliquer, promouvoir et appliquer à des problèmes contemporains la grande tradition philosophique grecque qui culmine dans l'oeuvre d'Aristote et de Thomas d'Aquin. N'y sont considérées que des contributions en relation à ce but.

## SOMMAIRE — CONTENTS

### *Κεφάλαια*

- |    |                                       |                |
|----|---------------------------------------|----------------|
| 7  | <i>La notion thomiste de jugement</i> | LOUIS BRUNET   |
| 41 | <i>L'homme, un « animal otiosus »</i> | YVAN PELLETIER |

### *Ἐντεύξεις*

# Περιπατητικός

(*Peripatetikos*)

---

*The Journal of the Society for Aristotelian-Thomistic Studies*  
*Revue de la Société d'études aristotélico-thomistes*

YVAN PELLETIER

Editor-in-Chief – Éditeur en chef

WARREN MURRAY

Associate Editor – Éditeur associé

Contributors are asked to send a PDF or Word version of the paper submitted, to: On est prié d'envoyer une version PDF ou Word des manuscrits à soumettre, à :

[yvan.pelletier.1@ulaval.ca](mailto:yvan.pelletier.1@ulaval.ca)

Each paper submitted is evaluated by two readers. Chaque manuscrit est évalué par deux lecteurs.

Legal Deposit:

Library and Archives Canada, Ottawa

Dépôt légal :

Bibliothèque et Archives Canada, Ott.

Copyright © The Society for Aristotelian-Thomistic Studies:

Tous droits réservés © La Société d'études aristotélico-thomistes :

St Jerome's University  
Attn Professor Stéphanie Grégoire  
290, Westmount Road  
North Waterloo On  
Canada N2L 3G3

## Περιπατητικός

<p>se veut un véhicule d'expression assez diversifié pour offrir le mode de rencontre écrite où chaque membre se sent à l'aise. Une rubrique spéciale répond au type de réflexion que chacun veut livrer : de la suggestion de lecture au point de doctrine approfondi, en passant par le commentaire, le débat, l'outil pédagogique, la traduction, ou même — pourquoi pas? — un texte divertissant, sous mode de conférence ou d'entretien familial.</p>	<p>is intended to be a multi-faceted vehicle for philosophical exchange suited to the needs of all our members. The different sections are meant to reflect this diversity, running from serious philosophical and scholarly articles, to pedagogical texts, translations, talks given by members, exchanges on particular questions, critical studies, book reviews and — why not? — an occasional more popular text.</p>
--	--

### Κεφάλαια

<p>Les <i>articles</i> sont, étymologiquement, les parties principales qui <i>articulent</i> une chose. C'est, traditionnellement, l'élément le plus substantiel, le plus sérieux d'une revue. Κεφάλαια l'annonce, en désignant le <i>capital</i>, qui a rapport à la tête.</p>	<p>Etymologically speaking, <i>articles</i> are those independent principal parts which, joined together, give structure to the whole and are thus, traditionally, the most substantial parts of a journal. Κεφάλαια, in its meaning of <i>principle</i> or <i>chief</i> expresses this well.</p>
---	---

### Αμφισβητήματα

<p>Le dynamisme de la vie interne de la Société s'observe dans la présentation de découvertes relatives à l'interprétation d'Aristote, susceptibles d'attirer la contestation de membres. — Et dans la contestation de parutions antérieures, suivant un débat continu. Une tribune d'investigation dialectique.</p>	<p>The inner vitality of the Society can best be found in the presentation of discoveries in respect to the interpretation of Aristotle and his school which are apt to bring about lively debates among the members—debates that may extend through many issues of the journal. This is our dialectical Agora.</p>
--	---

### Ἐξηγήσεις

<p>On réagit par des notes critiques à des parutions plus ou moins récentes en matière de tradition aristotélicienne.</p>	<p>A critical evaluation of recent — and not so recent — writings in the light of the Aristotelian tradition.</p>
---	---

### Παιδεία

<p>Voilà le lieu de réflexions fondamentales sur les principes et le mode de l'apprentissage philosophique. Et d'autres outils, telles des traductions.</p>	<p>The place to go for translations of texts, as well as for reflections on the principles of philosophical teaching and their application.</p>
---	---

### Ἐντεύξεις

<p>Des conférences présentées à différents publics reçoivent ici une diffusion plus large. Cette rubrique a couleur de vulgarisation, d'application à des situations familières et s'ouvre à des textes plus légers, voire divertissants.</p>	<p>Here we find a diversity of more popular and public works: talks given to various audiences; lighter works of philosophical reflection. A break from the more serious parts of the journal.</p>
---	--

### Ἀπογράφεις

<p>Une rubrique un peu <i>technique</i>, mais utile, qui signale les dernières parutions susceptibles d'aider l'approfondissement de la doctrine aristotélicienne et thomiste. Ses compte-rendus énumèrent et décrivent simplement, sans commenter ni critiquer.</p>	<p>A more <i>technical</i> section devoted to indicating the newest texts in the tradition that may be of use to our readers. These reviews describe, but do not attempt to comment or critique.</p>
--	--

# Κεφάλαια



## LA NOTION THOMISTE DE JUGEMENT<sup>1</sup>

Louis Brunet  
Professeur retraité  
Cégep de Sainte-Foy  
Québec

AUCUN PENSEUR SÉRIEUX ne mettrait en doute la nécessité, dans la vie intellectuelle, et dans la vie en général, de faire preuve de jugement. Une personne avisée n'adhère pas à n'importe quelle idée qu'on lui présente ou qui lui vient à l'esprit ; juger adéquatement s'avère l'acte le plus important de la vie de l'intelligence. Cette notion cruciale de jugement, saint Thomas en a traité à divers endroits de son œuvre, en des contextes variés : jugement de la vérité en lien avec la composition et la division effectuées par l'intelligence, jugement de la vérité d'une conclusion par résolution dans les principes appropriés, jugement du sens en rapport au sensible, jugement moral, jugement de la conscience, jugement prudentiel, jugement comme acte de justice posé par le juge au tribunal, sans parler de sa considération en théologie, en rapport avec la prophétie ou les dons du Saint Esprit, ou encore du jugement particulier et général exercé par Dieu sur les âmes. Toutes ces considérations se trouvent dispersées, traitées à l'occasion du sujet particulier qu'elles concernent. Le docteur angélique n'a jamais rédigé un traité exhaustif du jugement comme tel.

Un certain nombre de thomistes ont voulu pallier cette lacune. C'est ainsi qu'un jésuite néerlandais enseignant à l'université Grégorienne, le P. Pierre Hoenen, publia, en 1946, *La théorie du jugement d'après saint Thomas d'Aquin*<sup>2</sup>. Son exposition de la pensée de saint Thomas, partiellement inspirée de Charles Boyer, s'appuie sur de nombreux textes de saint Thomas et s'étend sur plus de 350 pages. Ses analyses des textes clés sur le jugement s'avèrent souvent très justes, quoique certains recenseurs de l'ouvrage en contestent quelques-unes, comme le font Thomas B. Wright<sup>3</sup> et S. Vanni-Rovigni<sup>4</sup>.

En 1968, soit vingt-deux ans plus tard, un autre ouvrage, d'un peu moins de 300 pages celui-là, entreprend d'examiner attentivement le vocabulaire thomiste qui concerne la notion de jugement. Il s'intitule *Judicium*<sup>5</sup> et a pour auteur le Père oblat Benoît Garceau, d'Ottawa. Bien au fait des travaux antérieurs, cet auteur conteste en particulier l'interprétation du P. Hoenen. Quelques années auparavant, il avait fait paraître un article dans lequel il passait en revue les diverses interprétations de la doctrine thomiste du jugement<sup>6</sup>. Dans *Judicium*, l'oblat canadien traite lui-même directement du vocabulaire, des sources et de la doctrine de saint Thomas d'Aquin sur le jugement. Même si ce sujet a déjà fait l'objet de nombreuses études, le professeur de l'Université Saint-Paul s'estime en mesure

---

<sup>1</sup> Sujet d'abord présenté comme communication au Colloque de la *Société d'études aristotélico-thomistes* tenu à Québec les 20-21 août 2022.

<sup>2</sup> *La théorie du jugement d'après saint Thomas d'Aquin*, Rome, Université Grégorienne, dans *Analecta Gregoriana*, 39 (1946).

<sup>3</sup> Thomas B. Wright, *The Thomist: A Speculative Quarterly Review*, 16, 1 (1953), 131-135.

<sup>4</sup> S. Vanni-Rovighi, *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, 42, 1 (1950), 83-84.

<sup>5</sup> *Judicium. Vocabulaire, Sources, doctrine de saint Thomas d'Aquin*, Publications de l'Institut d'études médiévales 20, Montréal, Institut d'études médiévales et Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1968, 7.

<sup>6</sup> « La doctrine thomiste du jugement. Interprétations récentes et conditions de recherche », dans *Revue de l'Université d'Ottawa*, 32 (1962), 215-237 et 33 (1963).

de le développer selon des préoccupations nouvelles négligées par les interprètes précédents. Il se donne pour tâche de « déterminer, grâce à un examen attentif du vocabulaire thomiste, si *judicium* possède un sens technique, et de le définir »<sup>7</sup>. Il se propose aussi de « mettre en lumière l'originalité [de cet usage du mot *judicium*] par rapport à l'emploi qu'en faisaient les différentes traditions philosophiques anciennes »<sup>8</sup>, en retraçant les sources auxquelles a puisé saint Thomas. Cette longue étude des textes et cette confrontation des sources préparent le dernier volet, un exposé voulu plus exact de la doctrine du jugement, en sa notion proprement thomiste.

Un tel propos met en appétit. Le désir d'approfondir la notion thomiste de jugement se verra, promet notre auteur, amplement satisfait. Surtout si les interprétations précédentes demeurent déficientes, comme il le dénonce. L'ouvrage a déjà 54 ans. Mais à ma connaissance, les allusions plus récentes au jugement ne traitent que d'une espèce particulière de celui-ci<sup>9</sup>, ou se concentrent sur un aspect particulier de l'acte de juger<sup>10</sup>. Aucune étude récente ne s'attaque à la notion même de jugement dans sa globalité ni n'analyse exhaustivement les textes de saint Thomas à son propos. On se trouve donc justifié de remonter aux ouvrages des Pères Hoenen et Garceau et d'examiner la valeur respective de leurs contributions à la mise en lumière des éléments les plus fondamentaux de la doctrine thomiste de jugement.

### Les textes de saint Thomas

Pour se mettre en mesure d'apprécier adéquatement la pertinence de l'interprétation de ces auteurs, il convient de revisiter d'abord les textes les plus fondamentaux de saint Thomas sur la question. J'en ai retenu six, dont je tâcherai de dégager les idées les plus importantes. Je commencerai par le commentaire du *Peri Hermeneias*, où l'Aquinat affirme que « connaître cette relation de conformité [de l'intelligence avec la chose qu'elle connaît] n'est rien d'autre que de juger [*judicare*] qu'il en soit ainsi ou autrement dans la réalité »<sup>11</sup>. Cette prise de position sur le jugement intervient dans le contexte d'une objection éventuelle à l'affirmation d'Aristote à l'effet que la vérité et la fausseté ne se rencontrent que dans la seconde opération de l'intelligence, celle qui consiste à composer ou diviser. Quelqu'un pourrait signaler que la vérité se rencontre aussi ailleurs : dans la réalité (lorsqu'on oppose du vrai or à du faux), dans la sensation (dont Aristote lui-même affirme qu'elle est toujours vraie sur ses sensibles propres) et aussi dans la conception simple de l'intelligence (puisque l'être et le vrai se convertissent et que la conception simple appréhende une réalité).

Pour prévenir cette objection, saint Thomas se fonde sur la distinction entre deux occurrences de la vérité : on la trouve tantôt en l'objet vrai, tantôt en le sujet qui le connaît. C'est en ce deuxième cas, de sens plus strict, que la vérité et son jugement ne se rencontrent que dans l'intelligence qui compose ou divise : « Le sujet qui dit ou connaît cet objet ne présente du vrai que sous forme de composition et de division »<sup>12</sup>.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 7.

<sup>8</sup> *Ibid.*

<sup>9</sup> Par exemple : Rafael-Thomas Caldera, *Le jugement par inclination chez saint Thomas d'Aquin*, Paris : Vrin, 1980.

<sup>10</sup> Par exemple: Ursula Coope, « Aquinas on judgment and the active power of reason », dans *Philosophers' Imprint*, vol. 13, no 20, oct. 2013, met en évidence la nécessaire réflexivité de la raison, sur elle-même et sur son acte, impliquée dans le jugement rationnel.

<sup>11</sup> *In I Peri Hermeneias*, lect. 3, no 31.

<sup>12</sup> *Ibid.*, no 28.



Pour en donner l'évidence, saint Thomas rappelle que le vrai est le bien de l'intelligence. Quel que soit l'angle sous lequel on le regarde, le vrai concerne toujours une intelligence. Ainsi, les choses naturelles se comparent à l'intelligence spéculative humaine comme sa mesure : cette intelligence sera vraie pour autant qu'elle se conforme à elles, fautive pour autant qu'elle s'en écarte. Cela permet de comprendre comment le sens, ainsi que l'intelligence qui appréhende une essence, peuvent se dire vrais :

Leur mesure est la chose extérieure. Le sens se dit donc vrai quand, grâce à sa forme, il se conforme à la réalité hors de l'âme. C'est en ce sens que l'on comprend que la sensation du sensible propre est vraie. C'est aussi en ce sens que l'intelligence qui saisit une essence sans composition ni division est toujours vraie.<sup>13</sup>

Toutefois, dans ces deux cas, on n'est pas conscient de cette vérité ; la faculté concernée se représente les choses conformément à leur réalité, mais ignore cette conformité. Elle élabore des connaissances tout à fait valables, mais qui portent sur autre chose que le rapport de l'esprit à l'être, comme l'explique le P. Joseph de Tonquédec, que je mettrai plusieurs fois à contribution :

Une connaissance peut être vraie en elle-même, sans prendre pour son objet propre la vérité. Ce rapport, cette équation sont, en effet, un objet spécial de connaissance ; et il existe des connaissances, parfaitement valables, qui portent sur autre chose que lui. Elles appréhendent l'être authentiquement, sans considérer le rapport de l'esprit à l'être. Ainsi en va-t-il, selon la doctrine de saint Thomas, de toute appréhension simple, qu'elle soit du sens ou de l'esprit.<sup>14</sup>

La vérité ne s'y rencontre donc pas comme en le sujet qui la dit ou la connaît.

Bien que, quant à son objet propre, le sens soit vrai, il ne le sait pas, car il ne peut connaître sa relation de conformité avec la chose ; il ne fait que saisir cette chose. L'intelligence, elle, peut connaître pareille relation de conformité ; elle seule, donc, peut connaître la vérité comme telle. C'est pourquoi le Philosophe déclare, au sixième livre de sa *Métaphysique*, qu'au titre du sujet qui la connaît, la vérité est seulement dans l'esprit (*veritas est solum in mente*).<sup>15</sup>

La vérité, comme connue, n'est donc ni dans la chose dite vraie, ni dans le sens dit vrai, ni dans l'intelligence simple qui appréhende l'essence, mais seulement dans l'intelligence qui compose à quelque sujet qu'elle entend connaître ces essences appréhendées, ou les en divise. C'est lorsqu'elle se livre à ce second acte que l'intelligence se conforme à ce qu'elle connaît et en prend conscience.

Connaître cette relation de conformité n'est rien d'autre que de juger (*iudicare*) que dans la réalité il en est ou il n'en est pas ainsi, ce en quoi consiste composer et diviser. Par conséquent, l'intelligence ne connaît la vérité que par le jugement où elle compose ou divise (*intellectus non cognoscit veritatem nisi componendo vel dividendo per suum iudicium*). Ce jugement (*iudicium*) sera vrai s'il s'accorde avec la réalité, c'est-à-dire lorsque l'intelligence juge (*iudicat*) être ce qui de fait est ou n'être pas ce qui de fait n'est pas. Il sera faux par contre

---

<sup>13</sup> *Ibid.*, no 31.

<sup>14</sup> Joseph de Tonquédec, *La critique de la connaissance*, Paris : Beauchesne, 1929, 232. Ci-après cité comme 'Tonquédec'.

<sup>15</sup> *Ibid.*

quand il ne s'accorde pas avec la réalité, c'est-à-dire lorsqu'elle juge (*iudicat*) n'être pas ce qui de fait est ou être ce qui de fait n'est pas.<sup>16</sup>

La même distinction quant au lieu précis de la vérité se voit formulée dans les *Questions disputées sur la vérité*, mais en des termes un peu différents. Pour bien répondre à la question de savoir si la vérité se rencontre dans le sens, saint Thomas distingue alors entre la vérité en tant que consécutive à l'acte de la faculté concernée et la vérité en tant que connue par cette faculté. Le sens, à la différence de l'intelligence, n'accède qu'au premier mode. Cette fois, néanmoins, il ne réserve pas le mot *jugement* au deuxième acte de l'intelligence ; il l'applique aussi à l'acte du sens et au premier acte de l'intelligence. Cette variation de vocabulaire ne résulte pas d'une modification doctrinale. Plutôt, la distinction appliquée auparavant entre une acception large et une acception stricte de la *vérité* s'étend maintenant au *jugement*. On ne doit donc pas s'étonner de voir ici le jugement désigner les actes du sens et de l'intelligence en ce que, en leur représentation, ils se conforment à la réalité telle qu'elle est :

La vérité est dans l'intellect et dans le sens, mais pas de la même façon. Elle est dans l'intellect à la fois comme consécutive à l'acte de l'intellect et comme connue par l'intellect : elle *suit* l'opération de l'intellect du fait que le jugement de celui-ci (*iudicium intellectus*) porte sur la réalité telle qu'elle est ; elle est *connue* par l'intellect du fait que celui-ci réfléchit sur son acte, et ce non seulement du fait de connaître son acte, mais aussi du fait de connaître sa proportion à la réalité...

La vérité est aussi dans le sens comme consécutive à son acte du fait que le jugement du sens (*iudicium sensus*) porte sur la réalité telle qu'elle est. Elle n'est cependant pas dans le sens comme connue par lui ; bien que celui-ci juge véridiquement de la réalité (*sensus vere iudicat de rebus*), il ne connaît pas cette vérité par laquelle il juge véridiquement (*non tamen cognoscit veritatem qua vere iudicat*) : il connaît qu'il sent, mais il ne connaît pas ... la proportion de son acte à la réalité, ni donc non plus sa vérité.<sup>17</sup>

Ici, saint Thomas ne désigne pas le deuxième acte de l'intelligence comme un *jugement*. Plutôt que de suspecter là un changement dans sa doctrine, il convient de remarquer qu'un nouvel élément enrichit le même enseignement : le rôle crucial qu'y joue le pouvoir propre à l'intelligence de faire retour sur elle-même et sur son acte. Sans cette réflexivité, par laquelle l'intelligence connaît sa connaissance et connaît sa nature connaissante, la vérité en tant que connue demeurerait hors d'atteinte :

La vérité est connue par l'intellect du fait que celui-ci se retourne (*reflectitur*) sur son acte, et ce non seulement du fait de connaître son acte, mais aussi du fait de connaître sa proportion à la réalité. Or il ne peut connaître cette proportion que s'il connaît la nature de son propre acte même, qui ne se connaît qu'à la condition de connaître la nature de son principe actif : l'intellect même, dont la nature est de se conformer à la réalité. En conséquence, l'intellect connaît la vérité du fait de se retourner sur lui-même.<sup>18</sup>

---

<sup>16</sup> *Ibid.*

<sup>17</sup> *Q.D. De Veritate*, q. 1, a. 9, c.

<sup>18</sup> *Ibid.*

Saint Thomas remarque que le sens aussi se retourne sur lui-même jusqu'à un certain point, du fait de connaître qu'il sent, mais il précise que seules les substances intellectuelles effectuent un retour assez complet sur leur acte pour juger de sa proportion à la réalité, pareil retour se trouvant réservé à une faculté capable de connaître sa propre essence.

Cette même notion de *réflexion*, de retour par l'intellect sur sa connaissance, se trouve aussi décrite ailleurs, et là, explicitement associée au jugement, de même qu'à la composition et à la division. Là encore, l'explication se présente autrement. Plutôt que la nature de l'intelligence et de son acte<sup>19</sup>, c'est la représentation de l'incomplexe, la similitude de la réalité conçue en le premier acte, que saint Thomas nomme comme objet de la réflexion.

L'intellect détient en lui une similitude de la chose intelligée, pour autant qu'il conçoit des notions des natures incomplexes (*rationes incomplexorum*). Il ne juge pas (*non diiudicat*) pour autant la similitude elle-même ; il ne le fait que lorsqu'il compose ou divise. Lorsqu'en effet l'intellect conçoit ce que l'animal raisonnable mortel est, il détient une similitude de l'homme ; il ne connaît pas pour autant qu'il détient cette similitude, car il ne juge pas (*non iudicat*) que l'homme est un animal raisonnable mortel. C'est donc seulement lors de cette seconde opération qu'il y a vérité et fausseté, quand l'intellect non seulement détient cette similitude d'une réalité conçue, mais en outre fait retour (*reflectitur*) sur elle pour la connaître et la juger (*cognoscendo et diiudicando ipsam*). Il en devient évident qu'à la considérer ainsi strictement la vérité ne se trouve pas dans la réalité, mais seulement dans l'esprit, et plus précisément dans sa composition et sa division.<sup>20</sup>

Le P. de Tonquédec a éloquemment souligné ce qui distingue ainsi les deux principales opérations de l'intelligence :

Dans celle-ci [la simple appréhension] [...], la rencontre s'opère entre le sujet et l'objet, leur correspondance s'établit, le rapport de vérité existe déjà, mais à l'état confus, comme une ébauche ou un embryon. Les deux termes sont là, présents l'un à l'autre, étroitement embrassés, mais précisément leur union est si intime, l'esprit est tellement fasciné par l'objet, tellement absorbé dans l'acte de le saisir, et pour ainsi dire tellement fondu en lui, qu'il s'oublie lui-même et ne songe pas à s'y opposer. Pour se déprendre de cette fascination, de cette fusion, il a besoin d'un second acte, « réfléchi » celui-là, qui s'appelle le jugement.<sup>21</sup>

Cette même façon d'associer jugement de vérité et composition et division s'observe encore dans la *Somme*, alors sans mention explicite de retour sur la représentation. Comme élément de nouveauté, on remarquera la possession de la *forme propre à sa nature* pour rendre compte de la vérité d'une chose, ainsi que la perfection qu'atteint la

---

<sup>19</sup> Pour harmoniser la description de la réflexion judiciaire dans *De Veritate* (q. 1, a. 9) avec les autres textes de saint Thomas, le P. de Tonquédec suggère, à la suite de Sylvestre de Ferrare (*In C. Gentes*, I, LIX), « d'en prendre les phrases au sens concret et non abstrait ». « Attribuer une forme conçue à la réalité, c'est prendre, *par le fait même*, l'acte conceptuel comme proportionné à la réalité ; c'est *supposer* que le principe qui a dégagé cette forme, possède une nature assimilatrice du réel ; et tout cela sans doute n'est pas exprimé en concepts distincts, abstraits, explicites, mais implicitement, par l'exercice du jugement (*exercite, non signate*). » (Tonquédec, 239, note 2)

<sup>20</sup> *In VI Metaph.*, lect. 4, no 1236.

<sup>21</sup> Tonquédec, 516-517.

vérité une fois qu'on en devient conscient. À la question de savoir si la vérité se rencontre dans l'intelligence seulement quand cette dernière compose et divise, saint Thomas répond en rappelant que le vrai, selon sa raison formelle première, est dans l'intelligence. En celle-ci, il distingue entre la simple conformité de l'intellect avec la réalité, d'une part, et la connaissance de cette conformité, d'autre part :

Toute chose est vraie en autant qu'elle détient la forme propre à sa nature. Nécessairement, donc, l'intellect qui connaît est vrai en autant qu'il détient la similitude de la réalité qu'il connaît, puisque voilà sa forme pour autant qu'il connaît. Aussi définit-on la vérité par la conformité entre intellect et réalité. En conséquence, connaître cette conformité, c'est connaître la vérité. Or, cette conformité, le sens ne la connaît en aucune manière ; car, bien que la vue, par exemple, détienne la similitude de l'objet qu'elle voit, elle ne connaît pas le rapport entre cet objet et ce qu'elle en appréhende.

L'intellect, lui, peut connaître sa conformité à l'objet qu'il conçoit. Cependant, il ne la saisit pas du fait même de concevoir ce qu'est cet objet. Plutôt, c'est en premier quand il juge (*iudicat*) qu'une réalité correspond à la forme intelligible qu'il en appréhende, qu'il connaît et exprime la vérité. Or cela, c'est en composant et en divisant qu'il le fait ; en toute proposition, de fait, il applique à une réalité signifiée par le sujet une forme signifiée par l'attribut, ou bien l'en écarte. C'est pourquoi il se trouve bien vrai que le sens est vrai en connaissant son objet, et l'intellect en connaissant ce qu'est le sien, mais non qu'il connaisse ou dise la vérité. C'est pareil pour les mots selon qu'ils comportent ou non composition (*de vocibus complexis vel incomplexis*). Il peut donc y avoir vérité dans le sens, ou dans l'intellect qui conçoit ce qu'est son objet ; elle y est cependant comme en une chose vraie, mais non comme un objet connu en la faculté qui le connaît, tel qu'impliqué par le mot de *vérité*, car la perfection de l'intellect, c'est la vérité pour autant qu'on la connaît. Bref, à parler proprement, la vérité se trouve dans l'intellect lorsqu'il compose et divise, non dans le sens, ni non plus dans l'intellect lorsqu'il conçoit ce qu'est son objet.<sup>22</sup>

Cette plus grande perfection de la connaissance rendue possible par la composition et division consécutive à la simple appréhension se voit mise encore davantage en relief dans un autre article de la *Somme*, où saint Thomas se demande si notre intellect connaît par composition et division. Même si le jugement ne se trouve pas alors désigné par ce nom de *jugement*, une lumière particulière se trouve jetée sur l'opération intellectuelle qui le précède, de même que sur le progrès que réalise l'intelligence de jugement en jugement. Composer et diviser, y est-il affirmé, s'avère indispensable à l'intellect humain, du fait qu'il doit aller de puissance à acte ; la simple appréhension garde une relative imperfection ; ce qu'elle atteint en une certaine dispersion appelle composition et division pour correspondre plus exactement à la réalité connue.

L'intellect humain doit composer et diviser pour connaître. Du fait d'aller de puissance à acte, il ressemble aux êtres soumis à la génération ; ceux-ci n'obtiennent pas tout d'un coup toute leur perfection, mais l'acquièrent progressivement. Pareillement, l'intellect humain n'obtient pas tout d'un coup, dès sa première appréhension, la connaissance parfaite d'une réalité. Il en saisit d'abord quelque chose : ce qu'elle est, qui est son objet premier et propre ; il

---

<sup>22</sup> Ia, q. 16, a. 2, c.

## *La notion thomiste de jugement*

saisit ensuite les propriétés, les accidents, les relations qui entourent son essence. Aussi lui faut-il ensuite composer ces aspects les uns aux autres ou les séparer les uns des autres, puis avancer d'une composition à l'autre, c'est-à-dire raisonner.<sup>23</sup>

Une objection soulevée dans l'article présente un grand intérêt pour notre propos. Saint Thomas y rappelle d'abord que l'intellect opère (*intelligit*) en s'assimilant aux choses. Mais, signale-t-il, sa composition et sa division n'ont rien de réel :

On n'y trouve en effet que la réalité signifiée par l'attribut et par le sujet, qui n'en est qu'une seule et même, si le jugement est vrai. L'homme est vraiment cet être qui est animal. Donc l'intellect ne compose ni ne divise.<sup>24</sup>

Voilà qui oblige à approfondir notre notion de composition et de division. Il semble logique d'admettre que pour composer, il faut avoir des éléments distincts à mettre ensemble. D'une part, comment obtenir un jugement affirmatif vrai sans identité entre ce qui est exprimé par le sujet et ce qui l'est par l'attribut? De l'autre, comment prétendre une composition l'assimilation d'une chose avec elle-même ?

En guise de réplique, saint Thomas invite à distinguer deux modes d'être. Il ne faut pas confondre la manière dont les choses existent dans le réel avec celle dont elles sont reçues dans l'intelligence :

La similitude de la réalité se reçoit dans l'intelligence selon le mode de cette puissance, et non selon le mode de la réalité. Au jugement affirmatif ou négatif de l'intelligence correspond bien quelque chose dans le réel, mais cela ne se trouve pas de la même manière dans le réel que dans l'intelligence.<sup>25</sup>

Cette correspondance dans le réel, de ce qui se passe dans l'intelligence, n'implique pas une identité complète avec lui. Il y a bien quelque chose dans le réel qui correspond au jugement affirmatif ou négatif de l'intelligence, mais ce qui se trouve dans l'intelligence n'existe pas à la manière des réalités concrètes en dehors d'elle. Aussi doit-on, à la suite du P. Joseph de Tonquédec, considérer le jugement comme l'œuvre propre de l'esprit, sans préjudice pour sa vérité :

L'espèce, stimulant et principe de la simple appréhension, se distingue, numériquement et par son mode d'existence, de la forme qui est dans l'objet, mais, au point de vue de la spécificité, elle lui est identique [...]. Le jugement, au contraire, est l'œuvre propre et originale de l'esprit. Il n'y a pas, dans la réalité, deux termes séparés, puis réunis : il y a l'unité de l'être concret ; il n'y a pas un sujet repoussant tels ou tels caractères : il y a simplement des êtres, avec leurs caractères propres, sans plus. Donc la proposition, cette forme élaborée par le jugement, diffère de la réalité, et cependant, si elle est vraie, l'exprime et lui correspond proportionnellement.<sup>26</sup>

Ainsi, on ne trouvera pas dans l'intelligence une forme composée avec une matière singulière, ni un accident composé à une substance individuelle :

---

<sup>23</sup> Ia, q. 85, a. 5, c.

<sup>24</sup> *Ibid.*, obj. 3.

<sup>25</sup> *Ibid.*, ad 3.

<sup>26</sup> Tonquédec, 517.

L'objet propre de l'intelligence humaine est en effet la quiddité de la chose matérielle, perçue par le sens et l'imagination. Or il y a deux modes de composition dans la chose matérielle. D'abord, celle de la forme avec la matière ; à cela correspond dans l'intelligence la composition selon laquelle un tout universel est attribué à sa partie. Car le genre se prend de la matière commune ; la différence spécifique, de la forme ; le particulier, de la matière individuelle. Le second mode de composition est celui de l'accident à son sujet. À cette composition dans les choses correspond dans l'intelligence l'attribution de l'accident au sujet, par exemple : "L'homme est blanc." – Toutefois, la composition dans l'intelligence diffère de la composition réelle. Car les éléments qui entrent en composition dans la réalité sont divers, tandis que la composition par l'intelligence est le signe de l'identité des éléments qu'on réunit. Car l'intelligence ne compose pas de telle sorte qu'elle affirme : l'homme est la blancheur. Elle dit : l'homme est blanc, c'est-à-dire : est ce qui possède la blancheur ; or, ce qui est homme et ce qui a la blancheur est identique par son sujet. Pareillement, dans la composition de la matière et de la forme, *animal* désigne ce qui a la nature sensible, et *rationnel*, ce qui a la nature intellectuelle ; *homme*, ce qui a l'un et l'autre ; *Socrate*, ce qui a tout cela en une matière individuelle. Et d'après cette identité, notre intelligence unit un terme à un autre par l'acte d'attribution.<sup>27</sup>

Ainsi se résout le paradoxe occasionné par la rencontre entre le divers du réel et l'identique 'réuni' par l'intelligence. Qui comprend bien les correspondances ne s'étonnera pas de voir dans l'intelligence une composition gage d'identité des éléments qu'elle réunit correspondre en vérité à une composition d'éléments divers dans la réalité. Dans le réel, la matière du composé n'est pas sa forme, mais dans l'intelligence, le genre tiré de la matière et la différence spécifique tirée de la forme s'associent en une définition unique, ils constituent un tout universel attribuable au sujet dont c'est la définition. De même aussi, dans le réel, l'accident n'est pas la substance qui le supporte, la blancheur n'est pas l'homme, mais dans l'intelligence, ce qui est homme et ce qui reçoit la blancheur s'identifient : l'homme est blanc.

D'après ce qui précède, on pourrait très bien dire, en reprenant la dernière phrase de la citation ci-dessus : d'après les identités susmentionnées (celles du tout universel à sa partie et celle de ce qui est tel sujet et de ce qui possède tel accident), le jugement consiste à unir un terme à un autre par l'acte d'attribution. Et il ne sera vrai que si ce qui est uni par le biais d'une attribution l'est d'une façon qui correspond à ce qu'on trouve dans le réel.

Dans le corps de cet article, saint Thomas désignait le raisonnement comme une autre composition et division à laquelle recourir pour atteindre davantage de vérités. Le jugement ne peut pas toujours se prononcer immédiatement ; il doit souvent se rattacher comme leur conséquence à des jugements auxquels on a déjà adhéré. Les docteurs médiévaux, dont saint Thomas, ont cru bon de parler de cette démarche de jugement en jugement comme d'un troisième type d'opération de l'esprit, ce qu'Aristote n'avait pas fait, concevant plus simplement immédiateté et médiateté comme deux modalités du jugement.

---

<sup>27</sup> *Ibid.*

Le commentaire au *De Trinitate* de Boèce précise d'autres différences imposées au jugement par son objet, lorsqu'il vient au terme d'une démonstration. Notre connaissance, concède l'Aquinate, origine toujours dans le sens, mais le jugement qu'elle comporte ne repose pas toujours sur un terme uniforme. En philosophie de la nature, il dépend de fait ultimement de la perception sensible extérieure ; mais en mathématiques, il se fonde plutôt sur l'imagination, et pour les choses divines, il ne s'en tient ni à l'imagination, ni aux sens. Ces distinctions sur la *via judicativa* sont précieuses, de même que, d'ailleurs, son opposition, signalée dans le proème aux *Secunds Analytiques*, à la *via inventiva*, qui prépare le jugement plus définitif que permettra la démonstration et qui lui vaut cette consécration comme *via judicativa*.

Il faut néanmoins apercevoir clairement l'homonymie qui colore ici le jugement et ne pas en tirer occasion d'imaginer qu'il n'y aurait jugement de l'intelligence qu'au terme d'une démonstration. Aristote et saint Thomas sont bien clairs : le jugement, à strictement parler, englobe tout acte où l'intelligence adhère à la composition d'un attribut à un sujet sous forme d'énonciation, qu'il s'agisse de l'expression d'un principe premier (*dignitas, positio, suppositio*), d'un endoxe (*propositio probabile*), d'une vraisemblance (*verisimile*), auquel on adhère immédiatement (le second acte des médiévaux), et ce sans qu'importe la différence de fermeté de l'adhésion pertinente, ou qu'il s'agisse de la conclusion à laquelle on adhère moyennant un raisonnement (le troisième acte des médiévaux), que la matière et/ou la forme en soit plus ou moins contraignante (démonstration, épichérème, c'est-à-dire syllogisme dialectique, enthymème, induction, exemple, ou même sophisme). Il y a là jugement effectif du simple fait de composer ou diviser attribut et sujet, et c'est ce qu'Aristote, pour sa part, consacre comme le second acte de l'intelligence.

Cela laisse tout de même place à distinguer la dignité toute spéciale que revêtent le jugement immédiat du principe premier, commun (axiome) ou propre (*positio, suppositio*), et la conclusion de démonstration, au regard de l'endoxe qui fonde l'épichérème et du vraisemblable qui fonde l'enthymème, ainsi que de l'opinion qu'entraîne le premier et du soupçon que suggère le second. C'est cette différence de dignité qui fait désigner la démonstration comme *voie du jugement*, étant donné le caractère définitif de pareil jugement, et comme *voie de découverte*, l'épichérème et l'enthymème, étant donné la crainte d'erreur encore attachée au jugement dialectique ou rhétorique.

Il serait gravement préjudiciable que cette homonymie amène à douter que l'énoncé ne constitue déjà un jugement dès qu'il affirme ou nie un attribut comme expression adéquate de l'essence ou de l'accident d'un sujet. Rien, dans l'enseignement de saint Thomas, ne permet pareille discrimination du second acte. Le cas de l'adhésion immédiate aux principes de la démonstration, encore plus ferme que l'adhésion à sa conclusion, et sa condition indispensable, en témoigne on ne peut plus clairement.

### ***La théorie du jugement (Pierre Hoenen)***

La plupart des textes que je viens de présenter, et bien d'autres encore, ont été commentés par le P. Hoenen, dans son ouvrage *La théorie du jugement d'après saint Thomas d'Aquin*. Je me propose d'en dégager des éléments nouveaux permettant d'approfondir l'enseignement de l'Aquinate.

Une section de l'ouvrage du jésuite néerlandais, sous-titrée *La composition de la représentation*, défend l'idée que la composition ne serait pas l'apanage de la deuxième opération :

Dans la première opération sur laquelle revient la seconde, les concepts du sujet et du prédicat du jugement futur ne peuvent être présents dans la conscience à l'état séparé, comme *deux* concepts ; ils doivent avoir déjà un rapport et notamment ce même *nexus* qui sera affirmé (ou nié) : « cela est », ou « cela n'est pas », en réalité, *in re*. [...] Ce rapport, ce *nexus*, ne se noue pas *par* ou *dans* le jugement, il est présent dans l'esprit avant le jugement. S'il prononce un jugement, en réfléchissant sur une appréhension, celle-ci est déjà complexe ; elle est sans doute une unité, mais une unité de composition.<sup>28</sup>

Cette déclaration étonnante, d'un lien déjà présent dans la première opération entre le concept qui représentera le *sujet* dans la seconde et celui qui y représentera l'attribut, choque d'emblée. Ce n'est qu'en la seconde opération que se présente un sujet à connaître proprement ; ce sera justement en vue de le connaître, lui, *d'interpréter* son essence à lui, que la raison retournera sur les concepts qu'elle s'est déjà formés en sa première opération à partir de son appréhension d'alors des essences présentées par le sens sous forme de phantasmes illuminés par l'intellect agent. Il y a ici un *grave quiproquo*, infortunément commun à plusieurs des meilleurs thomistes, dont le P. Hoenen n'arrivera jamais à se dégager. Le sujet dont il s'agira, en la seconde opération, de juger quels attributs conviennent ou non à la représentation de son essence et de ses accidents *n'est pas*, du moins normalement, sauf par accident, la réalité qui a été l'occasion, lors de la première opération, de la formation de concepts. Il ne s'agissait pas, en l'opération d'appréhension, en cette saisie abstractive, de *connaître* à proprement parler les réalités qui en fournissaient l'occasion ; il s'agissait de subir l'action de leurs essences et accidents et de réagir à cette espèce impresse en concevant ces essences. L'opération était toute naturelle, immédiate, infaillible ; ces concepts ne peuvent représenter que des réalités de même essence ; la raison ne peut y saisir et concevoir rien qui n'ait été présenté par le sens. Mais cette opération ne vise pas immédiatement la connaissance comme telle de la réalité qui lui est présentée et ne comporte aucun jugement, aucune conscience de conformité.

Ce sera plus tard, quand de fait la raison se proposera de connaître un sujet, que celui-ci lui rappellera les essences qu'elle a déjà conçues et l'appellera à juger lesquelles conviennent à sa représentation. Limiter le sujet de ces jugements aux seules et mêmes réalités qu'ont présentées les phantasmes illuminés lors de la première opération, ce serait comme prétendre qu'on ne peut utiliser le capital acquis par son travail qu'en le dépensant auprès de ceux qui, comme employeurs ou clients, ont été à l'origine de nos gains. Chacun voudra, au contraire, faire servir l'argent gagné en le dépensant auprès de quiconque pourra fournir un bien ou un service convoité. Il n'en va pas autrement dans l'utilisation de notre capital de concepts : il pourra servir à la connaissance de la vérité sur tout sujet éventuel dont on souhaitera éclairer la nature ou les accidents, en en jugeant à la lumière de notre expérience des choses.

Il ne faut cependant voir, dans la formulation inappropriée du P. Hoenen rapportée plus haut, aucune intention ni conscience de remettre en question la distinction entre la première et la seconde opération. Celui-ci reste d'accord qu'« il nous faut [...] séparer la fonction de la première et celle de la seconde opération de l'esprit humain »<sup>29</sup>. Il souligne même combien cette *césure*, comme il dit, est accentuée chez saint Thomas. La composition qu'il croit reconnaître dans la première opération n'équivaut pas pour lui à une affirmation et à un jugement. Sa thèse, il le reconnaît, suscite réticence en ce qu'elle

<sup>28</sup> *La théorie du jugement*, p. 10.

<sup>29</sup> *Ibid.*



paraît ne pas s'accorder avec la façon habituelle dont saint Thomas réserve la composition au jugement et associe l'appréhension à une saisie de l'incomplexe :

On peut invoquer contre cette thèse : la terminologie coutumière de St Thomas qui décrit le jugement, comme composition (ou division) et l'acte de juger comme *componere* (ou *dividere*). On pourrait invoquer pareillement la terminologie moins fréquente qui distingue l'appréhension et le jugement comme *incomplexum* et *complexum*.<sup>30</sup>

Ne nous impatientons donc pas, et voyons si le P. Hoenen, malgré ce quiproquo initial, arrivera à nous éclairer plus profondément sur le jugement. Certes, en soulevant les objections qu'il vient de présenter, il paraît avoir déposé contre lui-même. Il croit pouvoir s'en tirer en faisant valoir que la discordance n'est qu'apparente. La composition rattachée à la première opération ne doit pas s'entendre dans le même sens que celle qui caractérise la seconde. L'union qui précède le jugement s'en distingue par son caractère non encore affirmé.

Dans l'esprit humain, l'acte de juger, *componere* et *dividere*, est toujours précédé d'une composition des contenus du sujet et du prédicat ; ils y sont déjà unis dans l'appréhension. Un jugement affirmatif se nomme « composition », parce qu'il *affirme* ce rapport, un jugement négatif se nomme « division » parce qu'il sépare ce qui était déjà uni dans l'esprit.<sup>31</sup>

Voilà qui est judicieux : un rapport non encore affirmé constitue tout de même un rapport. Avant de juger, de discerner s'il faut affirmer ou nier, il faut mettre un prédicat en lien avec un sujet possible. Mais, quoi qu'en pense le P. Hoenen, pareille composition ne peut se situer dans l'appréhension. Le premier acte, on ne le rappellera jamais assez, ne conçoit rien comme sujet ou comme prédicat. Ce qu'il saisit, il l'appréhende sous forme d'universel, prédicable sans doute, attribuable éventuellement, mais cela seulement en puissance, sans qu'aucun sujet n'ait encore été pressenti. La seule composition ou division admissible à ce niveau demeure interne au concept isolé, comme celle du genre composé avec l'une de ses différences (vivant sensible, animal rationnel), ou comme sa division par ses différences (sensible ou non-sensible, rationnel ou non-rationnel). On y reste avec un concept unique, susceptible d'être reconnu attribut, ou non, d'une réalité plus tard assujettie. On ne trouve, en ce premier acte, aucune confrontation 'chose à connaître' versus 'concept susceptible de la faire connaître', 'sujet' versus 'attribut'.

En ce qui concerne, par ailleurs, la description du jugement négatif, l'explication du P. Hoenen, à l'effet que ce jugement se nomme division parce qu'il sépare ce qui était déjà *uni* dans l'esprit, dérape encore quelque peu. Espérons qu'il entend qu'en vue de porter son jugement, la raison doit projeter de confronter un prédicat et un sujet éventuels, sans encore s'être prononcée sur leur affirmation ou négation l'un de l'autre. Mais si on s'en tient à ce qui relève vraiment du premier acte, de l'appréhension précédant le jugement, il faudrait plutôt parler de ce qui se trouvait déjà séparé dans l'esprit. Au second acte, la raison confirme que ce qu'elle a appréhendé en son premier représente adéquatement telle réalité qu'elle entend connaître. Réfléchissant sur son appréhension, elle y trouve certaines natures unies ('animal' et 'rationnel', 'vivant' et 'sensible', etc.) et

---

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 11.

<sup>31</sup> *Ibid.*

d'autres séparées ('animal' et 'non-rationnel', 'vivant' et 'non-sensible'). En les confrontant à des réalités (homme, plante), elle confirme que telle composition appréhendée (animal et rationnel) représente adéquatement telle réalité visée (homme) et l'exprime par une affirmation : « l'homme est animal rationnel », et que telle division appréhendée (vivant non sensible) représente adéquatement telle réalité visée (plante) et l'exprime par une négation (« la plante n'est pas un vivant sensible », ou « la plante n'est pas sensible »).

Pour ce qui est de la composition et division propre au jugement, le P. Hoenen la distingue de celle déjà présente dans l'appréhension par une application ou une séparation qui met la représentation en rapport avec la réalité qu'on cherche à connaître :

Un jugement affirmatif se nomme « *compositio* », parce qu'il applique l'appréhension complexe à la chose, à la réalité ; un jugement négatif se nomme « *divisio* », parce qu'il sépare cette appréhension complexe de la chose.<sup>32</sup>

Plus exactement, cette composition propre au jugement consiste à identifier ou distinguer telle essence appréhendée signifiée par un attribut (espèce, genre, accident, définition, etc.), avec une réalité qu'on cherche à connaître, signifiée par un sujet. Quant à la formulation du P. Hoenen, elle s'écarte de ce qu'on peut lire chez saint Thomas, outre le fait qu'elle laisse toujours l'impression que le bon Père confond toujours la chose à connaître avec celle qui a donné l'occasion de former le concept auquel on recourt pour la représenter, par la mention d'une appréhension « complexe ». Une telle qualification dérange, dans la mesure où l'Aquinat illustre généralement la composition ou division en faisant intervenir un attribut simple, signe d'un concept simple, comme en affirmant : *l'homme est 'animal'*. Ainsi, on observe dans le jugement une seule composition dont saisir les éléments '*ut unum*'.

Si l'intellect intellige l'homme et l'animal chacun à part (*secundum se*), en tant qu'ils sont deux, il les intellige consécutivement (*consequenter*) par deux concepts simples, sans former, à partir d'eux, d'affirmation ni de négation. Lorsque par ailleurs à partir d'eux il forme une composition ou une division, il intellige les deux comme une seule chose, pour autant que *quelque chose d'un* s'élabore à partir d'eux.<sup>33</sup>

Manifestement, ce *quelque chose d'un* relève de ce qui s'exprime par une énonciation, non d'une appréhension complexe :

Ainsi aussi l'intellect intellige les parties d'un tout comme quelque chose d'un, en intelligeant le tout. En effet, il n'intellige pas la maison en intelligeant d'abord la fondation, ensuite le mur et finalement le toit. Bien plutôt, il intellige toutes ces parties simultanément, pour autant que quelque chose d'un se constitue à partir d'elles. De même, il intellige l'attribut et le sujet simultanément, pour autant que quelque chose d'un se constitue à partir d'eux, à savoir l'affirmation ou la négation.<sup>34</sup>

La compréhension simultanée signalée ici par saint Thomas ne concerne en rien la première opération. S'il fait aussi allusion à une composition préexistante au jugement, il s'agit de composition dans la réalité extérieure, non dans l'esprit. D'elle, une unité réelle résulte. Et la saisie de cette réalité unique s'effectue par le biais d'un concept *simple* :

---

<sup>32</sup> *Ibid.*

<sup>33</sup> *In VI Metaph.*, lect. 4, no 1229.

<sup>34</sup> *Ibid.*

On trouve aussi dans les choses une certaine composition ; mais une telle composition produit une chose une, que l'intellect reçoit comme une par un concept simple (*simplici conceptione*).<sup>35</sup>

Quand il est question de ce que l'intellect unit ou divise, saint Thomas parle toujours d'un complexe (*aliquod incomplexum, quod mens copulat vel dividit*<sup>36</sup>). Lorsqu'il se demande si notre intellect peut connaître plusieurs choses à la fois, saint Thomas affronte l'objection que l'intellect saisit d'une seule vue un tout, qui comporte beaucoup de parties. Cette multiplicité de parties ne constitue-t-elle pas plusieurs objets saisis à la fois?<sup>37</sup> Une autre objection s'inspire de la saisie de différences entre les choses et de leur confrontation :

On ne peut connaître en quoi une chose diffère d'une autre, si elles ne sont connues toutes deux à la fois. Et cela est vrai de toute comparaison. Or notre intelligence connaît les différences et les rapports. Elle connaît donc plusieurs objets à la fois.<sup>38</sup>

Le P. Hoenen cite d'ailleurs ce texte, en commençant par l'explication, qu'on trouve dans le corps de l'article, de la façon dont l'intellect peut intelliger plusieurs choses : ce sera toujours *per modum unius*, jamais *per modum multorum* :

L'intellect peut certes intelliger plusieurs choses comme une unité (*per modum unius*), mais non plusieurs comme une pluralité (*per modum multorum*). Ce que j'entends, respectivement, par ces expressions, c'est *au moyen d'une* ou *de plusieurs espèces intelligibles* (*per unum vel per multas species intelligibiles*).<sup>39</sup>

Le jésuite néerlandais en déduit que de l'avis de saint Thomas lui-même « la composition des concepts se trouve donc déjà dans l'esprit non seulement avant le jugement, mais déjà avant l'appréhension, elle se trouve dans la *species (impressa)* »<sup>40</sup>. De fait, l'unité de l'espèce intelligible peut s'accommoder d'une certaine pluralité. Ainsi, lorsqu'il commente l'énoncé d'Aristote à l'effet que « toute définition est un certain discours (*quaedam ratio*) », saint Thomas explique qu'il s'agit là d'une certaine composition de noms effectuée par la raison (*per rationem ordinata*) :

Un seul nom, en effet, ne peut constituer une définition, car cette dernière doit notifier distinctement les principes des éléments qui concourent à constituer l'essence de la réalité définie. Sinon, la définition ne manifesterait pas suffisamment l'essence de cette réalité.<sup>41</sup>

Malgré une certaine confusion, le P. Hoenen a donc raison sur ce point : on aurait tort de penser que toute composition n'intervient dans l'esprit que lors du jugement. Certes, pour saint Thomas, ce que l'esprit unit à un sujet ou divise de lui constitue toujours *aliquod incomplexum*<sup>42</sup>. Cela vaut toutefois encore quand c'est une définition qu'on attribue ou refuse à un sujet. Malgré la pluralité de noms impliquée, affirmer que

---

<sup>35</sup> *Ibid.*, no 1241.

<sup>36</sup> *Ibid.*

<sup>37</sup> *Ia*, q. 85, a. 4, obj. 3.

<sup>38</sup> *Ibid.*, obj. 4.

<sup>39</sup> *Ibid.*, c. Cité dans *La théorie du jugement*, 12.

<sup>40</sup> *La théorie du jugement*, 12.

<sup>41</sup> *In VII Metaph.*, lect. 9, no 1460.

<sup>42</sup> *In VI Metaph.*, lect. 4, no 1241.

« l'homme est *animal rationnel mortel* », c'est lui attribuer un *incomplexum*, en autant que ces trois éléments sont saisis *ut unum*.

Le sujet, le défini, pourra lui aussi comporter une certaine composition, comme l'a magistralement expliqué le P. de Tonquédec :

Rien n'empêche, en principe, des groupements de caractères, que la métaphysique, la science ou le sens commun déclareront tout à fait occasionnels et contingents, d'être pris comme matière à définition. Je n'ai pas besoin de m'inquiéter, par exemple, de savoir si telle catégorie d'animaux ou de plantes forme une espèce stable ou une simple variété, pour y apercevoir des caractères communs et constants : je puis définir le lévrier ou le bouledogue, comme le chien ; l'homme blond des régions septentrionales de l'Europe, ou le nègre, aussi bien que l'homme. Le plus fragile équilibre de circonstances : le beau temps, le calme des eaux, peut avoir sa définition. La liberté de l'esprit est ici très large. C'est un décret de lui qui délimite la matière qu'il lui plaît de considérer et de définir, en dehors de laquelle toute différence sera tenue pour accidentelle et insignifiante *par rapport à cette définition*. Pour que l'opération ne soit pas absolument vaine, il suffit que l'ensemble considéré présente objectivement quelque unité.<sup>43</sup>

Le P. Hoenen, quant à lui, croit pouvoir justifier comme thèse thomiste la reconnaissance d'une autre composition dans l'appréhension : le besoin, en vue de se prononcer sur une énonciation, de comparer d'abord ses parties :

Préalablement au jugement, les concepts du sujet et du prédicat doivent être « comparés » ; du moins dans l'esprit humain qui procède de l'ignorance au savoir, du savoir imparfait à une connaissance plus riche, de la puissance à l'acte ; c'est pourquoi il juge « componendo et dividendo ». Or cette « comparaison » ne peut être instituée, si les contenus du sujet et du prédicat ne sont que successivement dans notre pensée ; tous deux doivent être ensemble dans l'intelligence qui appréhende, et ceci est impossible s'ils n'y sont pas joints en l'unité d'une seule appréhension composée. Et même : cette unité doit déjà se trouver dans la *species intelligibilis* par laquelle et après laquelle l'appréhension se réalise.<sup>44</sup>

Ces propos rappellent un enseignement de saint Thomas, auquel le P. Hoenen renvoie, d'ailleurs. Tout de même, saint Thomas n'y parle pas d'« appréhension composée ». Le jésuite néerlandais a certes le mérite d'attirer l'attention sur une activité intellectuelle antérieure à la deuxième opération en sa perfection, sur des conditions et présupposés du jugement, sur la nécessité de voir ensemble sujet et attribut, avant de décider de leur composition ou division. On ne commet pas une homonymie absurde, en parlant là d'une *appréhension composée*. Mais il a tort de ne pas saisir l'homonymie impliquée : l'*appréhension* dont il s'agit est d'une autre nature que la saisie d'essences accomplie en la première opération de la raison. Il s'agit déjà de préparer immédiatement le jugement, il est déjà question d'un sujet déterminé qu'on désire connaître, on se situe désormais dans la seconde opération.

La composition ou division propre à la première opération est celle à laquelle j'ai fait allusion plus haut, qui rend compte de la clarté progressive que la raison donne à ses concepts en revenant sur l'abstraction immédiate qu'elle a effectuée à partir du phantasme

<sup>43</sup> Tonquédec, 331.

<sup>44</sup> *La théorie du jugement*, 11-12.

pour découvrir des différences dans ce qui se montrait à l'abord confusément comme unique. Elle distingue ainsi, nourrie d'ailleurs par une observation sensible elle-même de plus en plus attentive et précise, un être comme substance d'un être comme accidents divers ; une substance comme vivante d'une substance inanimée; un vivant sensible d'un vivant inapte à connaître ; un animal rationnel d'un animal privé de raison. Il n'y a là aucun jugement, aucune confrontation à des réalités qu'on cherche à connaître, mais simple appréhension de plus en plus claire d'essences. Mais le P. Hoenen, tout concentré sur la préparation immédiate du jugement, ne semble jamais penser à cette composition-là, que décrit le P. de Tonquédec ci-après.

La définition [...] est un triage. Son idéal est de ne retenir que les seuls caractères essentiels d'un objet, de délimiter le fonds premier et nécessaire, d'où découlent toutes ses propriétés [...]. Parmi ces caractères essentiels, comme parmi les concepts qui les représentent, l'inégalité règne. Tous ne sont pas situés sur le même plan, et la définition devra tenir compte de l'ordre où ils se rangent, de la hiérarchie qui les gouverne. Les vues que nous prenons des choses sont plus ou moins déterminées, plus ou moins éloignées de la précision concrète du réel. Je puis considérer Pierre comme un sujet quelconque, comme un sujet corporel, comme un corps vivant, comme un vivant doué de sensibilité – c'est-à-dire comme un animal, – enfin comme un animal raisonnable, – c'est-à-dire comme un homme. On voit que chacune de ces vues partielles contient en elle toutes les précédentes, et quelque chose de plus. Or, à mesure que ces additions successives s'opèrent, le concept se détermine graduellement et ressemble davantage à la réalité. Car rien n'existe que le concret dans sa détermination ultime. Et c'est pourquoi « l'animal raisonnable » est plus proche de l'existence réelle que « l'animal » tout court, et ce dernier que « le vivant » ou « le sujet corporel ». Cela revient à dire que, parmi les caractères discernés dans l'essence, les uns se présentent comme déterminables et les autres comme déterminants, ou, pour parler le langage technique d'Aristote et de saint Thomas, qu'ils sont entre eux comme « puissance » et « acte ».<sup>45</sup>

Plusieurs expressions du P. de Tonquédec pourraient porter à confusion, du fait de se prêter à des interprétations erronées. Quand il parle de « la définition », il ne faut pas penser à un effort de définir un sujet particulier, ce qui empièterait déjà sur le second acte ; il est plutôt question de la précision plus grande de l'appréhension d'une essence et de sa conception. Ces « caractères essentiels d'un objet » ne renvoient pas à l'objet de la simple appréhension, occasion d'élaborer des concepts, mais à l'objet auquel on jugera plus tard que ces concepts aident à le connaître. « Considérer Pierre comme un sujet quelconque » ne doit pas donner à penser que ce Pierre serait le sujet d'énonciations où on cherche à discerner quels concepts déjà formés conviennent à sa connaissance ; il est plutôt l'occasion de former ces concepts.

À lire les explications du jésuite français, on se rend compte de la difficulté de parler de ces choses sans laisser planer d'ambiguïtés. Ainsi, dans un passage où Pierre a été remplacé par un arbre, le jésuite français évoque une restitution, un rabattement des essences abstraites sur les individus matériels à partir desquels elles ont été empruntées :

Nous avons conscience d'emprunter aux individus matériels ces essences abstraites et de là vient que nous n'hésitons pas à les leur attribuer. C'est une

---

<sup>45</sup> Tonquédec, 332-333.

restitution. Nous rabattons, pour ainsi dire, sur le concret individuel, notre idée abstraite. Par exemple, quand je pense à cet arbre qui est là devant moi, je plante dans l'image sensible que j'en possède, comme des jalons qui en repèrent les divers aspects, certains caractères généraux. Je dis : ce que je vois est un objet matériel, un être vivant, un arbre, ses feuilles sont taillées sur tel patron et offrent le type d'une certaine disposition, etc. Si l'arbre était absent, je ferais de même avec mon souvenir.<sup>46</sup>

Voilà qui est de nature à faire soupçonner que le P. de Tonquédec serait tombé dans la même confusion que le P. Hoenen. Pourtant, la suite révèle qu'il n'en est rien, puisque c'est de retour au phantasme dont il est ici question, non d'empiètement sur l'acte de juger :

Il n'est pas question d'apprécier la valeur ou la précision de ces idées, mais seulement de constater que je les forme en fonction d'une donnée sensible : c'est en elle que je considère ce que je conçois [...] [Ce fait] est indubitable. [...] Or saint Thomas se borne à le traduire lorsqu'il nous parle de ce « retour au phantasme (c'est-à-dire à l'image sensible), *conversio ad phantasma* », sans lequel la pensée de l'individuel ne peut s'achever en nous.<sup>47</sup>

Quand il se demande en quel sens, par contraste avec cet acte complexe qu'est le jugement, l'appréhension peut passer pour simple, le P. de Tonquédec parle à nouveau d'un concept rapporté à la réalité dont il est issu et même d'une « comparaison » entre la forme abstraite et sa donnée d'origine :

Du bloc confus des données appréhendées par mes sens, mon intelligence a détaché un caractère spécial. Par exemple, dans cette masse colorée, mouvante, figurée, odorante, que j'appellerai plus tard un arbre, j'ai discerné cette note : le vert. Un concept est formé, qui, rapporté à la réalité dont il est issu, m'apparaît comme son expression partielle : je pense à quelque chose de vert, à ce vert qui est là devant mes yeux. N'y a-t-il pas là, déjà, une analyse du réel, une « comparaison » – le mot est de saint Thomas [*Contra Gentes*, ch. 59] – entre une forme abstraite et la donnée d'où on l'a tirée.<sup>48</sup>

Pour faire admettre ce rapport à la réalité dans l'appréhension, le texte où saint Thomas introduit subtilement cette idée d'une sorte de « comparaison » avec le réel dans l'intelligence qui appréhende l'essence d'une chose mérite d'être cité :

Quand on évoque verbalement ou conçoit (*dicitur vel intelligitur*) un incomplexe, ce dernier, en lui-même, n'entre pas dans une relation d'égalité ou d'inégalité avec la réalité (*non est rei aequatum nec rei inaequale*). Égalité et inégalité impliquent en effet une comparaison ; or l'incomplexe, de soi, ne comporte aucune comparaison ou application à la réalité. Aussi ne peut-on le dire, en lui-même, ni vrai ni faux. Seul le complexe le peut, puisqu'on y indique une comparaison entre l'incomplexe et la réalité par le biais de la copule, indicatrice de composition ou de division. Cependant, l'intellect simple (*intellectus incomplexus*), en concevant l'essence (*intelligendo quod quid est*), appréhende l'essence (*quidditatem*) de la chose en une sorte de comparaison avec celle-ci (*in*

<sup>46</sup> *Ibid.*, 147.

<sup>47</sup> *Ibid.*, 147-148.

<sup>48</sup> *Ibid.*, 180.

## La notion thomiste de jugement

*quadam comparatione ad rem*), puisqu'il l'appréhende comme l'essence de cette chose.<sup>49</sup>

Le P. de Tonquédec prend bien soin de préciser que cette comparaison n'implique en rien un second concept, pour dissiper tout risque de confusion avec celle qui caractérise le jugement :

La comparaison au donné sensible ne se fait pas *par un second concept*, mais *par retour sur le phantasme* : ce qui est fort différent. Le vert est bien rapporté à l'objet perçu par les sens, mais celui-ci n'est pas pour cela envisagé dans un concept spécial. On ne dit : « cet arbre est vert » ; on pense simplement à la couleur verte qui est là présente, à *ce vert*. En fait de concepts, il n'y en a, pour le moment, aucun autre que celui de vert. C'est lui-même qui est particularisé, du fait qu'il se retrempe dans ses origines sensibles : au contact de l'image dont on le rapproche, il prend un aspect individuel. Rien donc ici d'un jugement ; nulle opposition de termes ; nulle analyse du concept unique et synthétique de « ce vert », où apparaît simplement une qualité sensible, individuelle et présente.<sup>50</sup>

Par ailleurs, pour revenir au texte sur la définition cité plus haut, il convient aussi de faire bien attention, ici, quand on parle d'« addition » et de « vues partielles ». Les différences ne s'additionnent pas au genre comme si ce dernier signifiait une partie et qu'il fallait lui en ajouter d'autres ; *animal* signifie le tout de l'homme, et sa différence, *raisonnable*, aussi. L'universel saisi par l'intellect – *animal* ou *homme* – signifie *per modum totius*, pour autant qu'il contient tout ce qui est dans l'individu<sup>51</sup>. Or on ne peut rien ajouter, rien additionner à ce qui constitue déjà un tout. À moins d'entendre, à la suite de saint Thomas, une addition *per modum contrahendi et determinandi* :

Une autre façon pour une chose de s'ajouter (*addi*) à une autre, c'est par mode de contraction et de détermination. Ainsi, *homme* ajoute quelque chose à *animal*, non pas de telle façon qu'il y ait dans l'homme une autre réalité complètement étrangère à la nature de l'animal. Car si c'était le cas, on serait forcé de nier que l'homme en son entier soit animal. *Animal* serait une partie de l'homme. En fait, *animal* est contracté par *homme*, car ce qui est contenu déterminément et de façon actualisée (*actualiter*) dans la notion d'homme ne l'est qu'implicitement et pour ainsi dire potentiellement (*quasi potentialiter*) dans la notion d'animal.<sup>52</sup>

Seule cette addition contractive rend compte adéquatement du progrès dans le premier acte. Les vues n'y sont partielles qu'au sens où chacune n'explicite pas tout. À chaque étape, l'intellect tend vers une *vue plus claire de la nature ou de l'essence*, par une attention accrue à l'appréhension unique qui en a été faite.

Le P. de Tonquédec explique pertinemment ce qui permet cette unité d'un même objet, malgré la pluralité des vues qui en sont prises :

Le caractère indéterminé du concept lui permet encore de se compléter par articulation à un autre concept et de composer avec lui *l'unité d'une définition*. Par exemple, dans le groupe « animal raisonnable », animal est une donnée

<sup>49</sup> *Contra Gentes*, ch. 59.

<sup>50</sup> Tonquédec, 181-182.

<sup>51</sup> Voir *De ente et essentia*, c. 3, no 13.

<sup>52</sup> *De Veritate*, q. 21, a. 1, c.

indécise, inachevée, capable de divers achèvements, une « puissance » susceptible d'être « actuée » de plus d'une façon. Qui dit « animal raisonnable » dit autre chose qu'« animal + raisonnable ». Nous n'avons pas affaire ici à des *parties intégrales*, achevées en elles-mêmes, et qui, par leur simple juxtaposition, composeraient un ensemble, mais à des *parties déterminables* l'une par l'autre, et dont chacune comprend le tout, envisagé à un point de vue spécial, qui appelle le point de vue complémentaire. C'est ainsi que l'unité d'un même objet n'est pas contredite par la pluralité des vues qu'on en prend.<sup>53</sup>

Pour éviter d'obscurcir la distinction entre le premier acte et le second, il convient par ailleurs de réserver au second le rapport à l'existence réelle. Référent, comme le fait le jésuite français, à une proximité de l'existence réelle pour décrire le progrès de la connaissance dans le premier acte porte donc à confusion. Il vaut mieux décrire la progression vers une plus grande détermination sans laisser soupçonner prématurément une application à un sujet. Il faut toujours avoir à l'esprit que l'effort appréhensif de l'intellect produit un progrès réflexif interne au premier acte. On n'en rendra pas compte adéquatement si on se met à évoquer un jugement de convenance avec un sujet réel.

Le progrès dans l'appréhension peut se comparer à l'attention portée à ce qu'on voit. La vue du spectateur plus attentif à un paysage ne s'étend pas au-delà de ce paysage ; l'espèce impressa produite en sa faculté visuelle demeure la même quel que soit son degré d'attention. Mais, manifestement, son surcroît d'attention lui fait voir son objet de plus en plus précisément, de façon de plus en plus détaillée. De même, discerner les différences du genre de l'essence saisie ne requiert aucune nouvelle information amenée par les perceptions sensibles. Plutôt, dès que le phantasme, illuminé par l'intellect agent, est présenté à l'intellect possible, l'essence de la chose est toute saisie immédiatement, ou pas du tout. Portant ensuite attention à cette essence saisie, l'intellect conçoit de plus en plus clairement de ce qu'elle est. Cette conception progressive de l'essence doit, remarquons-le, être soigneusement distinguée de sa saisie : cette dernière, entièrement due à l'espèce intelligible, est immédiate et complète dès que faite ; tandis que la conception de l'essence est réalisée par l'intelligence en considérant, progressivement, avec de plus en plus d'attention, ce qui a été saisi. Le processus se compare à celui qui s'effectue dans le cas de la vue : l'impression de l'espèce (la *species impressa*, qui ne change pas) se distingue de la vue de plus en plus précise que permet une plus longue attention à l'impression reçue.

Le P. Hoenen, rappelons-le, évoquait *l'unité d'une appréhension composée*. Ce faisant, il renvoyait à autre chose, et entraînait l'important *quiproquo* que je dénonce depuis le début. Il cite à cette occasion des textes où saint Thomas ne pense pas du tout à la composition typique du premier acte. Il part du principe que la composition ou la division exigent une comparaison des éléments composés ou divisés, qui ne peut avoir lieu sans la présence simultanée de ces éléments dans la pensée. S'ils n'étaient saisis que consécutivement, chacun à part, la formation d'une affirmation ou d'une négation s'avérerait impossible. Car comme l'explique saint Thomas...

... si l'intellect intellige *homme et animal* chacun en lui-même (*secundum se*), comme deux réalités distinctes, il les intellige consécutivement, par deux concepts simples, sans former, à partir d'elles, une affirmation ou une négation<sup>54</sup>.

<sup>53</sup> Tonquédec, 158-159.

<sup>54</sup> *In VI Metaph.*, lect. 4, no 1229.



De fait, avant de juger d'un énoncé, il faut en comprendre le sens global. On peut même parler d'une *species totius* pour rendre compte de l'intelligence d'une proposition, comme le fait saint Thomas :

[Notre intellect] comprend simultanément la proposition, et non d'abord le sujet et ensuite l'attribut ; car il connaît toutes les parties selon une représentation (*species*) du tout.<sup>55</sup>

Cette compréhension simultanée par une *species* unique, le P. Hoenen l'interprète, en se fondant sur le fait qu'il n'y a division que de choses d'abord composées<sup>56</sup>, comme l'admission, par saint Thomas, de l'existence d'une composition qui se trouverait déjà dans l'appréhension :

Ce qui est antérieur tant à l'affirmation qu'à la négation, c'est une composition des termes du jugement à venir, en guise de problème. Et voici une autre vérité qui ressort de ce texte [*I Peri Hermeneias*, lect. 8, no 3] : S. Thomas se sert du terme *compositio* en deux sens : pour la composition qui se trouve déjà dans la représentation (l'appréhension), et en outre pour l'affirmation.<sup>57</sup>

On admet aisément que l'énonciation négative implique une *comparaison* des termes dont l'un est nié de l'autre. Le P. Hoenen voit la nécessité que cette comparaison précède l'assentiment, alors que le jugement reste à venir, l'intellect ne se prononçant pas encore. Dans la mesure où la question ou la simple compréhension du sens d'un énoncé conçu, mais auquel on n'a pas encore adhéré,<sup>58</sup> partage avec les produits de la première opération la caractéristique de ne comporter ni vérité ni fausseté, on peut être tenté de les rattacher à cette opération. Mieux vaut cependant considérer l'activité de compréhension du sens d'un énoncé comme une préparation immédiate du second acte en train de s'effectuer, lequel implique, lui, une réalité déterminée à connaître avec conformité (le sujet), et, pour y arriver, la recherche de quelque universel déjà formé au premier acte (confus et simple, ou distinct et composé) qui exprime ce qu'il est ou comment il est.

C'est ce qu'a fait Jean de saint Thomas, qui, comme le mentionne le P. Hoenen, opte plutôt pour inclure en la seconde opération un acte préparatoire au jugement comme tel :

Il y distingue deux actes : « Unum qui apprehendit seu format propositionem, alterum qui iudicat ; et primus vocatur enunciatio apprehensiva, secundus iudicium ».<sup>59</sup>

Saint Thomas, pour sa part, insiste généralement sur la distinction entre appréhension et jugement. Il n'aurait peut-être pas trouvé heureuse l'expression *enunciatio apprehensiva*, qui fait l'impression d'un oxymore et qui donne lieu au *quiproquo* contre lequel nous butons depuis le début. Tout de même, Jean de Saint-Thomas soulève un bon point. Car la saisie du sens d'un énoncé non encore jugé implique déjà confrontation d'un sujet réel, extérieur, étranger au premier acte, avec une éventuelle conception de son essence

---

<sup>55</sup> *Contra Gentes*, I, c. 55. Cité dans *La doctrine du jugement*, 12.

<sup>56</sup> Comme l'explique saint Thomas dans son commentaire du *Peri Hermeneias*, I, lect. 8, no 90 [3] : « Ex parte etiam intellectus affirmativa enunciatio, quae significat cum positionem intellectus, est prior negativa, quae significat divisionem ejusdem : divisio enim naturaliter posterior est compositione, nam non est divisio nisi compositorum. »

<sup>57</sup> *La théorie du jugement*, 14-15.

<sup>58</sup> Mentionnons que saint Thomas réduit l'enunciatio dubitativa à l'interrogativa (*In I Peri Hermeneias*, lect. 7, no 86).

<sup>59</sup> *La théorie du jugement*, 17.

ou de son accident. S'il n'y a pas encore une vérité à laquelle on adhère, il faut tout de même reconnaître que la vérité, la conformité de l'attribut au sujet, ou sa non-conformité, est déjà là, bien qu'on ne la connaisse pas encore. D'où la pertinence de parler d'*enunciatio*, quitte à la qualifier d'*apprehensiva*, ou, plus heureusement, de potentielle. Par contraste, l'appréhension du premier acte ne comporte aucune vérité encore, même que la vérité entendue strictement y demeure hors d'ordre.

Outre Jean de Saint-Thomas, le P. de Tonquédec comprend lui aussi la nécessité de distinguer la seconde opération en deux actes, mais s'exprime un peu différemment. À l'indivisible synthèse d'éléments fondus caractéristique de l'appréhension, il oppose le caractère analytique du jugement, une opération qui se déroule en deux phases :

Tel est donc le premier caractère du jugement : il est une opération analytique.

Or, cette opération se décompose en deux phases : l'établissement du rapport et sa perception. D'abord une proposition est formée, avec son sujet et son attribut distincts ; puis l'esprit aperçoit la convenance de ces termes. L'opération totale comprend donc une part de construction et une part de connaissance.<sup>60</sup>

Pour écarter tout risque de confusion sur ce point, le jésuite français en appelle à l'expérience familière d'avoir en tête une proposition sans rien savoir de sa vérité :

Pas plus ici qu'ailleurs, il n'est possible de confondre la construction et la connaissance, la proposition et l'appréhension du rapport qu'elle exprime. Ce qui le montre à l'évidence, c'est que, dans certains cas, la proposition existe seule, complètement formée dans l'esprit, sans y projeter aucune clarté. Que de fois ne roulons-nous pas dans notre tête une proposition dont nous ne savons pas si elle est vraie ou fausse ! Le lien entre les termes nous échappe. Elle nous est – le mot l'indique – simplement *proposée*, comme une hypothèse, comme un problème à résoudre, comme une question après laquelle il faudra écrire *oui* ou *non*. En attendant, elle est là, comme un titre que rien ne justifie ni ne dément.<sup>61</sup>

Sans l'assentiment qui constitue l'âme de la deuxième opération, l'énonciation, ou ce que le P. de Tonquédec appelle la proposition, n'est que « carcasse ou squelette sur lequel s'étendront les parties vives du jugement »<sup>62</sup>.

Le P. Hoenen, pour sa part, ne voit, curieusement, dans ce rattachement à la deuxième opération de la formation de proposition sans assentiment, qu'une différence verbale avec sa propre théorie. Il rattache pourtant explicitement ce qu'exprime cette expression, l'*énonciation apprehensive*, à la première opération, en ignorant complètement la composition typique de celle-ci (impliquée par la précision progressive du concept d'une essence) et sans voir que c'est ici une composition typique de la seconde opération (celle d'un attribut à un sujet) qu'il associe à la première :

Alors il faut classer plutôt cette « *enunciatio apprehensiva* » parmi les appréhensions, fruits de la première opération de l'esprit humain. À plus forte raison il faut le faire dans la théorie de St Thomas, car, dans cette doctrine, le *nexus* entre le sujet et le prédicat du jugement futur (*nexus représenté* seulement dans

---

<sup>60</sup> Tonquédec, 192.

<sup>61</sup> *Ibid.*, 193.

<sup>62</sup> *Ibid.*, 195.

l'appréhension), doit se trouver déjà dans les antécédents de l'appréhension, dans les données sensibles.<sup>63</sup>

Ces données sensibles incluent le phantasme et l'observation des sens externes. Dans l'un comme dans l'autre, « la composition, le *nexus* entre le sujet et le prédicat du jugement futur se trouve déjà, toujours et nécessairement »<sup>64</sup>. Tout en admettant la « grande césure »<sup>65</sup>, la « césure tranchante »<sup>66</sup> entre l'appréhension et le jugement, le P. Hoenen se trouve, bien malgré lui, à obscurcir cette distinction par son insistance sur des compositions antérieures au jugement qu'il situe à l'intérieur même de l'appréhension et en amont. La façon dont il distingue les jugements *per se* de ceux qui ne le sont pas donne une idée de ce que peut recouvrir cette composition : les derniers se rattachent à un « nexus de fait, purement matériel », révélé par les sens, alors que les premiers s'appuient sur une « connexion formelle », des « relations nécessaires et intelligibles »<sup>67</sup>.

Les réflexions du jésuite néerlandais – notamment sa divergence par rapport à Jean de Saint-Thomas – illustrent bien la difficulté de situer nettement une activité intellectuelle qui participe à la fois de l'appréhension, par l'absence d'assentiment qu'elle comporte, et de la composition et division, par la mise en relation avec un sujet déterminé. Sinon en saisissant lui-même très bien la chose, du moins en nous obligeant à l'approfondir, le P. Hoenen contribue à mettre en évidence que la simple appréhension n'est pas aussi *absolument* simple qu'on le pense d'emblée. Une composition *sui generis* a certes droit de cité en son sein, mais cette composition diffère totalement de celle que l'auteur de la *Théorie du jugement selon saint Thomas* avait en tête. Celle-ci, en ce qu'elle concerne une activité de l'intellect, aurait dû être rattachée au second acte, ce qui aurait épargné bien des malentendus.

### **Judicium (Benoît Garceau)**

Examinons maintenant l'ouvrage du P. Benoît Garceau. Sa lecture promet beaucoup. L'oblat canadien a procédé, rappelons-le, à un examen attentif du vocabulaire thomiste, fondé sur une étude attentive des textes pertinents et sur une confrontation sérieuse des sources<sup>68</sup>. Il a en outre parcouru les différents types de jugement dont saint Thomas reconnaît l'exercice dans la vie humaine<sup>69</sup>. Il a aussi examiné les travaux antérieurs sur la notion thomiste de jugement, jusqu'à en publier un bilan<sup>70</sup>. Ses vastes connaissances historiques laissent également espérer une mise en lumière de l'originalité de saint Thomas par rapport à l'emploi du terme *judicium* lors de traditions philosophiques antérieures.

En brossant l'état de la question, l'auteur de *Judicium* ne reconnaît qu'au P. Cunningham le mérite d'avoir entrepris de « restituer au *judicium* son sens précis et d'en retracer les sources »<sup>71</sup>. Il s'en prend à l'interprétation de ses prédécesseurs, qui auraient

---

<sup>63</sup> *La théorie du jugement*, 17.

<sup>64</sup> *Ibid.*, 18.

<sup>65</sup> *Ibid.*,

<sup>66</sup> *Ibid.*, 21.

<sup>67</sup> *Ibid.*, 348.

<sup>68</sup> Voir *Judicium*, 13.

<sup>69</sup> Voir *ibid.*, 251.

<sup>70</sup> « La doctrine thomiste du jugement. Interprétations récentes et conditions de recherche », *Revue de l'Université d'Ottawa*, 32 (1962), 215-237; 33 (1963), 5-27.

<sup>71</sup> *Ibid.*, 7.

eu le tort de présupposer que la langue de saint Thomas « ne donnerait à l'expression [sic] *judicium* aucun sens technique, distinct de celui de *secunda operatio* et d'*assensus* »<sup>72</sup>. Ce faisant, ils auraient indûment complexifié la notion de jugement, en raison de leur décision « de lui attribuer tout ce que les textes de l'Aquinate disent de la deuxième opération et de l'assentiment »<sup>73</sup>. L'oblat canadien énumère comme suit les aspects que ce procédé d'interprétation oblige à reconnaître à l'acte judiciaire : « réflexion de l'intellect, comparaison entre le contenu de la pensée et le réel, perception du rapport d'identité ou de diversité, affirmation de la vérité et de l'être du contenu de la pensée ».

Les thèses de F. M. Tyrrel et du P. Hoenen servent à illusrer ce procédé traditionnel d'interprétation. Le premier, dont la position s'avère la plus répandue dans l'École, reprend la distinction proposée par Jean de Saint-Thomas : « La deuxième opération de l'esprit comprend deux actes : la composition des concepts et l'acte proprement judiciaire. »<sup>74</sup> Quant au P. Hoenen, il situe le premier de ces deux actes à l'intérieur de la première opération :

Le P. Hoenen comprend d'une autre façon [que Tyrrel, Maritain et Maréchal] la définition du *De Veritate* [q. 14, a. 1 : *operatio secundum quam intellectus componit et dividit, affirmando et negando*]. La composition-division, dans ce texte, ne désigne pas, à son avis, la synthèse des concepts, la simple combinaison des contenus conceptuels du sujet et du prédicat : celle-ci s'effectue au niveau de la première opération de l'intellect, qu'il appelle la *simple appréhension*. La composition-division propre à l'opération judiciaire a un tout autre sens : elle consiste à appliquer au réel la synthèse mentale, formée par l'appréhension et proposée sous forme d'hypothèse à la réflexion ; à affirmer que ce qui est formulé par la pensée existe dans le réel. Chez le P. Hoenen, plus que chez tout autre interprète, la synonymie des expressions *jugement*, *deuxième opération*, *assentiment*, est complète : juger c'est pour l'intellect exercer la deuxième de ses opérations, c'est-à-dire, celle qui consiste à réfléchir sur le contenu de ses opérations, à en percevoir l'être et la vérité, et à lui accorder son assentiment.<sup>75</sup>

Le P. Garceau constate les divergences entre Tyrrel et le P. Hoenen. Mais ce point, pourtant crucial, ne semble pas du tout l'intéresser. Plutôt que de rechercher auquel des deux il faudrait donner raison, l'oblat canadien s'en prend à ce qu'il identifie comme leur postulat commun :

Malgré leurs divergences sur la façon de comprendre la structure de l'opération judiciaire, ces deux thèses acceptent au point de départ le même postulat selon laquelle la langue de saint Thomas ne donnerait à l'expression [sic] *judicium* aucun sens technique, distinct de celui de *secunda operatio* et d'*assensus*.<sup>76</sup>

À l'inverse de ce postulat négatif prêté à ses prédécesseurs, celui qu'adopte le P. Garceau ne stipule pas seulement que parfois, dans ses textes, saint Thomas utilise le mot *judicium* pour signifier autre chose que la seconde opération et l'assentiment (car cela, tous les thomistes le constatent) ; il invite à accepter l'idée qu'« en dépit des sens

---

<sup>72</sup> *Ibid.*, 9.

<sup>73</sup> *Ibid.*

<sup>74</sup> *Ibid.*, 8.

<sup>75</sup> *Ibid.*

<sup>76</sup> *Ibid.*, 9.

différents que [l'Aquinat] donne au mot *judicium*, il possédait de l'acte de juger une notion très précise »<sup>77</sup>. Par-delà les diverses attitudes de l'esprit que le mot peut désigner, ou quel que soit le genre de connaissance auquel on l'applique, le terme « conserve toujours [...] une note essentielle »<sup>78</sup>. Une fois ce « noyau essentiel », cet « aspect essentiel du jugement »<sup>79</sup> élucidé, l'acte de juger serait compris en toute clarté et simplicité, toute confusion entre ses conditions de réalisation et son « aspect essentiel »<sup>80</sup> se voyant écartée.

Comprendre l'effort d'élucidation entrepris par l'oblat canadien comme la recherche d'une impossible univocité en des réalités homonymes, analogues, serait faire insulte à son intelligence. Sans doute faut-il y voir une prise de position quant à ce qui constitue le premier analogué du mot *judicium*. Quoi qu'il en soit, le procédé d'interprétation traditionnel des thomistes se voit mis en cause. Une *décision* de leur part les aurait conduits à « attribuer [au jugement] tout ce que les textes de l'Aquinat disent de la deuxième opération et de l'assentiment »<sup>81</sup>.

Le P. Garceau invite plutôt, à la suite du P. Cunningham, à considérer qu'on n'a pas affaire, ici, à des éléments convertibles pouvant s'attribuer l'un à l'autre ; pour ne pas complexifier indûment la notion de jugement, il faudrait, selon ces bons pères, regarder ces éléments comme des notions distinctes :

C'est à partir de ce présupposé [à l'effet que la langue de saint Thomas ne donnerait au mot *judicium* aucun sens technique, distinct de *secunda operatio* et *assensus*] qu'on a été conduit à voir dans le jugement thomiste une opération fort complexe.<sup>82</sup>

If St. Thomas thought that the second operation was the same thing as the « judgment » or the « assent », he should have said so, but he did not. He consistently respected the proper title of each, he never called one by the name of the other. He never predicated one of another directly, he never speaks as though he considered them as convertible. He consistently treats them as distinct notions, *rationes*, which could theoretically happen to come together in one thing, *unum re non ratione*.<sup>83</sup>

Il est assez normal que, dans le jugement thomiste, on ait vu tour à tour la formation d'une synthèse de concepts, la réflexion de l'intellect sur ses représentations, l'assentiment à la vérité d'une proposition, l'affirmation de l'existence dans le réel du contenu des concepts, la réduction rationnelle d'une conclusion à l'évidence des principes premiers. Car il est évident que l'acte de juger emprunte, pour se réaliser, la plupart de ces procédés. Mais il n'est aucun d'eux. Ils n'en sont que des aspects partiels, [...]. Au-delà des différents modes de sa réalisation, [saint Thomas a vu dans cet acte] l'exercice d'un acte simple.<sup>84</sup>

---

<sup>77</sup> *Ibid.*, 253.

<sup>78</sup> *Ibid.*, 254.

<sup>79</sup> *Ibid.*

<sup>80</sup> *Ibid.*

<sup>81</sup> *Ibid.*, 9

<sup>82</sup> *Ibid.*

<sup>83</sup> F. A. Cunningham, « The Second Operation and the Assent vs the Judgment », *New Scholasticism*, 31 (1957), 4-5. Cité dans *Judicium*, 9, note 11.

<sup>84</sup> *Judicium*, 254.

D'emblée, cette recherche de distinction et de simplicité séduit. *Qui intelligit distinguit*, avait coutume de dire saint Thomas. À condition, bien sûr, que ce souci de distinguer se déploie en regard de réalités vraiment distinctes. On aurait certes tort de prendre comme synonymes des mots comportant des nuances de sens, mais il ne serait guère avisé de chercher à distinguer quant à leur sens des mots ou expressions tout à fait synonymes. On ne doit pas non plus chercher à complexifier inutilement les choses, mais négliger de rendre compte de la complexité d'une réalité complexe fait tomber dans le simplisme.

L'approche du P. Garceau présuppose, on l'a signalé, l'identification du « sens technique » que revêtirait le mot *judicium* dans la langue de saint Thomas. Voilà qui risque de déconcerter quiconque garde à l'esprit que les significations varient selon le contexte. De ce fait, ni Aristote, ni saint Thomas, ne s'intéressent jamais à des « sens techniques » ; plutôt, ils veulent discerner à quels sens en appelle tel ou tel contexte. Chaque analogué ultérieur se rattache au premier, en l'adaptant à la réalité différente à laquelle il l'étend. À la rigueur, une interprétation plus bénigne ferait considérer que l'oblat canadien pense à plusieurs sens techniques possibles et qu'il entend privilégier celui ou ceux qui ne se rattachent pas à la seconde opération et à l'assentiment. Mais en ce cas, on se demande bien comment, tout en reconnaissant comme il se doit une diversité de sens rattachés à *judicium*<sup>85</sup> et en soulignant la nécessité de distinguer leurs contextes, selon les problèmes abordés<sup>86</sup>, notre auteur a pu se convaincre de l'opportunité d'une recherche de « la notion proprement thomiste du jugement, celle qui reflète le mieux l'originalité de son expérience spirituelle et son souci de rendre justice aux différents points de vue philosophiques sur l'acte de juger »<sup>87</sup>. Comment, en effet, peut-on parler de la notion du jugement, alors qu'une diversité de sens implique qu'il y en a plusieurs? Si l'acte de juger se décline selon diverses acceptions, la notion n'en saurait être unique. Pour en rendre compte, on fera face à plusieurs définitions, pas simplement à différents points de vue. Et si on se rapporte à une définition en particulier, par exemple celle du jugement de l'intelligence en sa deuxième opération, on ne pourra séparer de sa notion les éléments essentiels, comme s'ils consistaient en des points de vue séparables de son essence.

Un autre facteur de perplexité tient au contenu de ses attaques contre l'interprétation traditionnelle. On s'étonne qu'un auteur qui promet des résultats nuancés et respectueux des textes<sup>88</sup> avance des interprétations que ces derniers ne soutiennent pas. Par exemple, le P. Garceau prétend que « *judicium*, dans la langue de saint Thomas, possède un sens précis et ne désigne ni l'une ni l'autre de ses fonctions »<sup>89</sup>. Ces fonctions impliquées dans l'activité complexe du connaître, que ses prédécesseurs auraient indûment identifiées au jugement, notre auteur en fait l'énumération suivante, déjà rencontrée plus haut : « la formation d'une synthèse de concepts, la réflexion de l'intellect sur ses représentations, l'assentiment à la vérité d'une proposition, l'affirmation de l'existence dans le réel du contenu des concepts, la réduction rationnelle d'une conclusion à l'évidence des principes

---

<sup>85</sup> Voir *ibid.*, 51 : « [Saint Thomas] a donné à *judicium* plusieurs sens différents ». À la page 22, il met en garde contre l'interprétation univoque de la notion thomiste de jugement.

<sup>86</sup> Voir *ibid.*, 50 : « On peut supposer [...] qu'il est nécessaire [...] d'observer les différents contextes [...] avant de déterminer le sens exact de la *via judicii* ». Cette affirmation sur la *via judicii* se transpose facilement au *judicium* en général.

<sup>87</sup> *Ibid.*, 51.

<sup>88</sup> Voir *ibid.*, 102 : « Nous avons pensé que des résultats plus nuancés et respectueux des textes pouvaient être obtenus, si on partait des problèmes littéraires posés par la langue de saint Thomas. »

<sup>89</sup> *Ibid.*, 255.

premiers »<sup>90</sup>. J'examinerai plus loin ce qu'il en est du « sens précis » que l'oblat canadien se flatte d'avoir identifié. Pour l'instant, considérons la coupure effectuée entre la signification du mot *judgement* et l'une ou l'autre de ses fonctions. En opérant cette coupure, l'oblat canadien se trouve à nier, entre autres, que la réflexion de l'intellect sur ses représentations et l'assentiment à la vérité d'une proposition seraient essentiels à la définition du jugement en son sens le plus strict. L'examen des textes de saint Thomas au début de mon article manifeste que, loin de se réduire à des aspects partiels ou à des modes de réalisation, ces « fonctions » se trouvent au cœur même du jugement entendu strictement et constituent les éléments les plus essentiels de sa définition.

Notre perplexité s'accroît devant la mise en doute explicite de la nécessité d'une réflexivité dans le jugement de la vérité : « Il nous est apparu que juger, pour saint Thomas, n'est pas une opération *réflexive*. »<sup>91</sup> Cet énoncé paraît contredire frontalement ce que saint Thomas affirme quand il explique que la vérité n'existe pas de la même façon dans le sens et dans l'intelligence<sup>92</sup>, ou ce qu'il affirme dans son commentaire de la *Métaphysique*<sup>93</sup>.

Ces négations paradoxales des vues traditionnelles s'accompagnent tout de même de nuances et de justifications. Attentif aux textes au point d'avoir considéré quelques 630 occurrences du mot *judicium* dans l'œuvre de saint Thomas, le P. Garceau se rend bien compte que l'acte de juger emprunte, pour se réaliser, des procédés intellectuels tels que la deuxième opération et l'assentiment. Toutefois, son goût de distinctions subtiles l'amène à ne voir en eux que des aspects partiels du jugement. Ces aspects, à son avis, devraient impérativement être distingués du sens *technique* que la langue de saint Thomas donnerait au mot *judicium*. Ce souci de distinguer peut faire sens, concédons-le, pour ne pas confondre *l'idée* de composer un attribut à un sujet, *la saisie du sens* de leur composition et, enfin, le jugement porté sur la vérité de cette composition. On prend conscience ainsi que la césure claire mentionnée par le P. Hoenen entre les premier et second acte de la raison n'implique pas l'absence totale de progrès dans l'un comme dans l'autre. On a eu l'occasion, plus tôt, de constater tout le progrès auquel ouvre la toute première appréhension des essences, grâce à une attention soutenue portée à son résultat : de différence en différence, elle devient genre suprême, genre subordonné, espèce, espèce spécialissime, chacune clarifiable par une composition des étapes plus ou moins universelles qui l'ont précédée. On peut s'attendre également à ce que quelque progrès se manifeste lors de la seconde opération, dont les étapes soient justement les aspects du jugement que le P. Garceau distingue du jugement proprement dit et qui le préparent.

L'oblat canadien, reconnaissant dans ces suggestions de distinction la position du P. Hoenen, avec l'assimilation de la deuxième opération au jugement qu'elle comporte, ne développe pourtant rien de tel. Il donne plutôt l'impression de présupposer implicitement que ce qu'un auteur n'a pas explicitement mentionné, il ne l'a pas pensé et même que ce qu'un auteur a dit explicitement, il ne le pense pas nécessairement, du moins

---

<sup>90</sup> *Ibid.*, 254.

<sup>91</sup> *Ibid.*, 13.

<sup>92</sup> *De Veritate*, q. 1, a 9 : « *Judicium intellectus est de re secundum quod est, secundum quod intellectus reflectitur supra actum suum.* »

<sup>93</sup> *In VI Metaph.*, lect. 4, n. 1236. Cité dans *Judicium*, p. 33, avec la remarque suivante : « ce n'est qu'en composant ou divisant que l'on réfléchit sur cette ressemblance, qu'on la connaît et qu'on la juge ». Voir aussi 146 : « Dès que nous composons ou divisons, ajoute [saint Thomas], c'est-à-dire lorsque nous *jugeons* que l'homme *est* un animal rationnel mortel, notre intellect *réfléchit* sur la ressemblance qu'il possède, il la connaît et la discerne, et il sait qu'il la possède ».

pas forcément tout au long de sa vie et avec une portée universelle valide en tout contexte. Appliqués à saint Thomas, ces présupposés feront refuser à certains textes de livrer le fond de sa pensée, et n'y reconnaître que ce qu'il a pensé à partir d'un certain moment de sa carrière et qui ne vaut que dans l'étude de tel problème précis<sup>94</sup>. Ces textes contiendraient simplement des formules, des techniques d'emprunt à des philosophes de distinctions utiles à la résolution de tel problème particulier. Fort de tels principes, un interprète dispose de beaucoup de latitude pour minimiser la portée des textes qui ne s'accordent pas avec son interprétation.

Pour appuyer l'idée que « saint Thomas n'assimile jamais [la deuxième opération] au jugement », le P. Garceau allègue un texte dans lequel l'Aquinat utilise le mot *judicium* en l'appliquant à l'acte de l'intelligence qui s'exerce en rapport à la quiddité des choses : « *Intellectus habet verum iudicium de proprio objecto, in quod naturaliter tendit, quod est quidditas rei.* »<sup>95</sup> Agrémentée d'un commentaire qui se réclame des présupposés signalés, la citation l'excuse de relativiser l'importance du lien entre le jugement et la deuxième opération en l'inscrivant dans une historicité :

Ce jugement ne signifie rien d'autre que le *discernement* par l'intellect de son objet propre. Il ne vient pas encore à l'esprit du saint Docteur de faire appel, pour démontrer la justesse de la thèse aristotélicienne [quant à la distinction entre intelligence des objets simples et composition des notions], au procédé qu'il utilisera plus tard et qui consistera à identifier deuxième opération et jugement.<sup>96</sup>

Un autre texte des *Sentences*, où apparaît un dérivé du terme opposé à *judicium*, est mis à contribution de semblable façon, pour distendre le lien entre *apprehensio* et première opération.

Une autre opération [à savoir la deuxième] *comprend* l'être de la chose, en composant et divisant. [...] Notre intelligence, dont la connaissance tire son origine des choses, qui ont un être composé, ne *saisit* (*apprehendit*) cet être qu'en composant et divisant.<sup>97</sup>

Le P. Garceau voit dans ces énoncés des *Sentences* la preuve que les commentaires du traité *De l'interprétation* et de la *Métaphysique*, ou les textes des questions *De Veritate*, sur les liens entre appréhension et première opération d'une part, jugement et deuxième opération d'autre part, ne constitueraient pas le fond de la pensée du saint Docteur. L'idée que, dans ces textes des *Sentences*, les mots *judicium* et *apprehendere* revêtent un sens analogue, une acception plus large, ne semble pas lui avoir effleuré l'esprit. L'oblat canadien trouve judicieux d'y voir des faits littéraires qui témoignent de variations dans la pensée de saint Thomas.

Le même procédé historisant sert à minimiser l'importance de la réflexivité dans l'acte de juger :

Pour que la position [des interprètes récents qui se servent du texte de la *Métaphysique* (VI, lect. 4, no 1236) pour montrer que le jugement thomiste

---

<sup>94</sup> Voir *Judicium*, 34, où cette approche est utilisée en rapport à ce que certains textes peuvent ou non faire connaître du fond de la pensée de saint Thomas sur le jugement. La même idée revient à la page 102, où il est question de ce que l'Aquinat a fait « dans un contexte très limité, et pour une fin très précise ».

<sup>95</sup> *In I Sent.*, d. 19, q. 5, a. 1, c. Cité dans *Judicium*, p. 120.

<sup>96</sup> *Judicium*, 120.

<sup>97</sup> *In I Sent.*, d. 38, q. 1, a 3, c. et ad 2.



consiste essentiellement dans une réflexion de l'intelligence sur les données de la première opération] soit exacte, il faudrait que le passage du commentaire sur les *Métaphysiques* soit l'expression la plus achevée de la pensée du saint Docteur, car en nul autre endroit, il ne lui arrive de mettre ainsi en relief le caractère réflexif de la deuxième opération.<sup>98</sup>

Quant au volet de son enquête qui consiste à retracer les sources, on comprend facilement, à la lumière de ce qui précède, toute l'importance que revêt pour le P. Garceau ce recours à l'histoire. Il s'en prend à l'idée, traditionnellement reçue et relayée par le P. Hoenen, que saint Thomas aurait reçu d'Aristote sa doctrine du jugement et n'aurait jamais éprouvé le besoin de la modifier<sup>99</sup>. Notre auteur soutient plutôt la nécessité d'une exploration des sources, pour la reconstitution de la doctrine thomiste du jugement. Cette exploration devrait, selon lui, permettre de retracer, dans des textes supposés accessibles à saint Thomas, des données sûres qui permettraient de comprendre que l'Aquinat faisait emploi d'une technique qu'il supposait bien connue de son lecteur et « à laquelle il donne non seulement des tours variés, mais des sens différents »<sup>100</sup>.

La démarche pourra plaire à des médiévistes férus d'histoire, mais un esprit motivé par le désir de comprendre, à l'aide de saint Thomas, la nature du jugement, se demandera ce que cette recherche d'antécédents apporte d'essentiel. Que Guillaume d'Auvergne, Pierre d'Espagne ou saint Bonaventure aient proposé des idées ou des distinctions sur le jugement dont on retrouve des éléments chez saint Thomas, on veut bien l'admettre, mais ce qu'on apprend sur ce qui était courant dans le milieu où saint Thomas enseignait justifiait-il une si longue enquête? Il faut cependant admettre que l'exploration des sources augustinienne et l'examen de leur influence sur la conception thomiste du jugement soulève un problème intéressant d'intégration :

Dans une philosophie de type réaliste comme celle de saint Thomas d'Aquin, pour qui l'intelligence est mesurée par le réel et n'a d'accès à l'intelligible qu'en l'abstrayant des données sensibles, comment pouvait-il y avoir place pour cette sorte de jugement [qui consiste à mesurer à la lumière de la vérité ce que les choses devraient être d'après leurs règles éternelles] ? L'ensemble des thèses aristotéliennes que l'Aquinat assimila d'emblée et dont le rôle fut capital pour sa doctrine de l'homme et du connaître, ne l'oblige-t-il pas à n'accorder à la conception augustinienne du jugement qu'une place fort limitée ? Puisqu'il voyait dans la vérité, plutôt qu'une lumière accessible au regard le plus pur de l'âme, la propriété pour un énoncé formé par l'intellect d'être conforme au réel, ne devait-il pas se montrer sévère à l'égard d'une doctrine qui faisait du jugement l'acte par lequel on applique aux choses la vérité transcendante pour apprécier ce qu'elles devraient être ?<sup>101</sup>

Des distinctions empruntées à saint Thomas permettent de comprendre comment un accueil de la conception augustinienne s'avère possible :

Il y a un jugement coextensif à tout acte de connaître et dont la nature est de discerner un objet, ou de constater d'une chose qu'elle est, ou de saisir ce qu'elle est. Nous possédons ici un premier indice du point de vue de saint Thomas : pour

---

<sup>98</sup> *Ibid.*, 147.

<sup>99</sup> Voir *ibid.*, 12, note 17, qui renvoie à *La théorie du jugement*, p. 351.

<sup>100</sup> *Judicium*, 53.

<sup>101</sup> *Ibid.*, 62-63.

lui, juger ne signifie pas exclusivement l'acte d'un supérieur qui détermine ce qu'un inférieur devrait être ; il peut tout aussi bien désigner le simple fait de connaître dans lequel saint Augustin ne voyait pas l'exercice d'un jugement.<sup>102</sup>

Outre cette nécessité de distinguer entre ces deux significations, il faut aussi tenir compte de la distinction entre deux manières de procéder à un jugement :

Juger de la vérité, propose saint Thomas, peut se faire de deux façons : soit au moyen d'une *règle* ou d'une mesure, comme lorsqu'on juge d'une conclusion d'après ses principes ou d'un effet d'après sa cause ; soit par une *vertu*, comme lorsque l'on juge de la vérité grâce à la lumière de l'intellect agent. Or, pour l'Aquinat, seule la première façon aurait retenu l'attention de saint Augustin.<sup>103</sup>

On peut aussi considérer que même s'il rattache la possibilité de jugement à une capacité de voir qui est en nous, saint Thomas rejoint saint Augustin en reconnaissant dans la lumière de l'intellect agent et dans les règles que nous avons intériorisées une similitude participée de ce qui est en Dieu :

Une lumière qui éclaire et un objet éclairé n'expliquent pas [...] qu'un sujet voie et soit éclairé : il lui faut d'abord la capacité de voir. D'où son insistance, lorsqu'il répond aux difficultés d'inspiration augustinienne, sur ce qu'on est en droit de considérer comme une position fondamentale dans sa pensée : la *lumière* par laquelle on connaît la vérité et les *règles* d'après lesquelles on juge de tout sont en réalité une similitude participée en nous de la lumière et des règles divines. C'est donc en vertu de la lumière naturelle de l'intellect agent et par le moyen des premiers principes que l'esprit humain est en mesure de juger de tout.<sup>104</sup>

Le P. Garceau estime cependant qu'il arrive à saint Thomas d'entendre le *judicium* en un sens totalement augustinien et avance une explication de cette apparente entorse aux principes thomistes habituels:

Le meilleur exemple se trouve dans le traité des dons du Saint-Esprit du commentaire sur les *Sentences*. Là, juger désigne très nettement l'appréciation d'après une norme transcendante du sens et de la valeur des choses. Éclairée par les analyses précédentes, la lecture de ce traité donne l'impression très vive que l'Angélique, qui n'a jamais abandonné les principales thèses de la psychologie aristotélicienne, était cependant convaincu que c'est à la doctrine augustinienne qu'il fallait faire appel pour rendre compte du mode surhumain du connaître, résultat de la présence des dons de l'Esprit-Saint.<sup>105</sup>

Il faudrait sans doute nuancer, dans la mesure où, en cette vie, il ne saurait être question d'écarter le recours à l'intellect agent, même quand l'Esprit-Saint agit dans l'âme. Que, devant les conceptions augustinienes, saint Thomas adopte généralement « une attitude à la fois critique et accueillante »<sup>106</sup>, on l'admet sans peine, mais il paraît exagéré de reconnaître cette attitude devant une conception du jugement qui fait l'impasse sur les puissances intérieures de l'âme. Quoi qu'il en soit de la lumière qui inspire directement

---

<sup>102</sup> *Ibid.*, 63.

<sup>103</sup> *Ibid.*, 65.

<sup>104</sup> *Ibid.*, 64-65.

<sup>105</sup> *Ibid.*, 67.

<sup>106</sup> *Ibid.*, 67.

le jugement, il convient avant tout de souligner, pour rester dans les limites de notre propos, comment, pour le P. Garceau, comme pour saint Thomas, le jugement s'avère indissociable d'un discernement effectué par une faculté de connaissance. Mais faut-il entendre cet acte de jugement univoquement, quelle que soit la faculté de connaissance concernée ? Ou reconnaître plutôt le terme *judgement* comme un mot analogue ? Et dans ce cas, dans quel ordre se répartiront les significations, de la plus stricte aux plus larges ? L'examen du troisième volet de l'ouvrage de l'oblat canadien permet de tirer au clair sa position sur ces questions.

Le résultat des réflexions qu'il développe en ce troisième volet, celui concernant la doctrine, le P. Garceau l'annonce d'avance, tout en témoignant du revirement spectaculaire qui l'y a conduit :

J'étais d'abord parti du point opposé à celui auquel j'ai abouti. La thèse du P. Cunningham, d'après laquelle le jugement thomiste désigne une démarche analytique de la raison, m'avait paru juste et mon but n'était d'abord que d'en effectuer la vérification, à l'aide d'un examen plus exhaustif des textes de saint Thomas et par un recul plus franc dans l'histoire. En cours de route, j'ai dû abandonner cette position et, à la fin, admettre que *judicium* désigne plutôt, chez l'Aquinat, l'acte propre de l'intellect, celui de discerner avec certitude la vérité.<sup>107</sup>

Un tel cheminement intellectuel témoigne éloquemment de l'importance pour les interprètes d'une pensée d'opérer des vérifications exhaustives dans les textes avant de conclure à la vérité d'une interprétation. Une telle façon de procéder a permis au P. Garceau d'éviter l'erreur de penser, comme le P. Cunningham, que le jugement relevait exclusivement du troisième acte de la raison. Pour bien pénétrer, par ailleurs, le sens que saint Thomas donne au mot *judicium*, il importe, avance l'oblat canadien, de porter attention à trois distinctions entre différents aspects du connaître, distinctions que l'Aquinat fait intervenir de façon constante : « Ce sont les distinctions entre l'*appréhension* et le *jugement*, entre l'*appréhension* et l'*assentiment*, entre la *première* et la *deuxième opération de l'intellect*. »<sup>108</sup> On a l'impression, ici, d'avoir affaire à trois formulations de la même distinction. Mais l'oblat canadien ne l'entend pas ainsi ; il invite à ne pas céder à la tentation d'assimiler purement et simplement le jugement à l'assentiment ou à la composition ou division opérée par l'intellect. Tout en admettant la difficulté « de faire le tri entre les textes où l'expression que l'on examine a un sens technique et les autres où elle n'a qu'une signification vague et négligeable »<sup>109</sup>, il suggère que c'est dans le contexte de son opposition à *apprehensio* que *judicium* acquiert son sens technique, sa note essentielle.

On admettra facilement que le premier analogué de toute espèce de jugement que l'on attribue à l'homme provient du domaine judiciaire. Comme le dit saint Thomas, « le nom de *jugement*, selon sa première imposition, signifie la détermination droite des choses justes ; sa signification s'est élargie à la détermination droite en toute matière spéculative ou pratique. »<sup>110</sup> Le jugement en son tout premier sens, précise le P. Garceau, est « celui

---

<sup>107</sup> *Ibid.*, 14.

<sup>108</sup> *Ibid.*, 11.

<sup>109</sup> *Ibid.*

<sup>110</sup> *IIaIIae*, 60, a. 1, ad 1.

qui consiste pour un juge à déterminer avec justesse ce qui est juste »<sup>111</sup>. Cette détermination s'effectue quand on présente au juge, qui a déjà conçu ce qui est juste, l'action de l'accusé. Son rôle de juge consiste à juger si le concept *injuste*, que l'accusation propose d'associer à l'action commise, lui convient en vérité. Son jugement, souligné pour sa part le P. Garceau, suppose une règle de loi à appliquer.

Cela ne veut pas dire, toutefois, que l'application d'une règle suffirait pour comprendre ce que la notion de jugement comporte de plus essentiel ; il ne faudrait pas négliger le fait que le jugement de justice, pour saint Thomas, c'est « l'acte propre de la vertu de justice, [...] de celui qui est apte à juger avec rectitude de ce qui est juste »<sup>112</sup> :

Si le jugement de justice représente le premier analogué de tout jugement humain, la raison, pour saint Thomas, ne semble pas en être le fait que tout jugement, dans la connaissance tant spéculative que pratique, consisterait dans l'application d'une *règle* pour déterminer la valeur ou le sens d'un objet, mais plutôt parce que le jugement, quel qu'il soit, est toujours assuré par une vertu qui incline le sujet à déterminer avec rectitude un objet. En d'autres termes, la note commune et essentielle à la notion de jugement, ce n'est pas le *mode* selon lequel il est posé, puisque ce mode varie selon les différents types de connaissance, mais le rapport nécessaire entre la détermination d'un objet et la vertu qui en assure la rectitude.<sup>113</sup>

En s'exprimant de la sorte, le P. Garceau se trouve à réduire la deuxième opération à son exercice le plus parfait, assuré par une vertu. Pourtant, on ne juge pas toujours avec vérité, ni avec certitude, ni avec nécessité, de la vérité d'un énoncé et de l'opportunité d'y adhérer. Et même quand on le fait, on ne le fait pas toujours guidé par une vertu. La vertu, l'intelligence des principes, ou encore la syndérèse, son côté pratique, ou la sagesse, n'assure le sain jugement que des principes parfaitement évidents; la science de même, et encore la sagesse, ne l'assurent que des conclusions parfaitement liées à ces premiers principes. Mais l'opinion, le soupçon, tout en étant des jugements assez convaincants ou persuasifs pour faire adhérer la raison, ne sont pas des actes de vertus. Et encore moins certaines émotions, qui font porter un jugement prématuré, ou qui assistent la raison à porter un jugement sur des situations concrètes qui n'en admettent aucun parfaitement sûr, mais qui font tout de même porter un jugement effectif.

Ce qui doit surtout retenir notre attention, c'est la thèse concernant ce que le P. Garceau appelle la note essentielle ou le noyau de signification de l'acte judiciaire. Cette *note* consisterait dans « le discernement par une vertu cognitive de son objet propre »<sup>114</sup>. On rejoindrait ainsi l'exercice d'un acte simple qui constituerait l'essentiel du jugement, au point de reléguer au second plan, comme aspects partiels ou préparatoires, ou modes de réalisation, le contenu de toutes les autres interprétations :

À mettre en lumière cet aspect essentiel du jugement, on comprend non seulement l'attitude de l'Aquinat devant les différents sens que ses prédécesseurs avaient donnés à *judicium*, mais aussi la variété de ses interprétations que l'on retrouve chez ses disciples. Il est assez normal que, dans le jugement

---

<sup>111</sup> *Ibid.*, 224. Il serait sans doute plus exact de parler plutôt du jugement par lequel le juge détermine si une accusation portée est conforme à la conduite de l'accusé.

<sup>112</sup> *Ibid.*, 225.

<sup>113</sup> *Ibid.*

<sup>114</sup> *Ibid.*, 254.

thomiste, on ait vu tour à tour la formation d'une synthèse de concepts, la réflexion de l'intellect sur ses représentations, l'assentiment à la vérité d'une proposition, l'affirmation de l'existence dans le réel du contenu des concepts, la réduction rationnelle d'une conclusion à l'évidence des principes premiers. Car il est évident que l'acte de juger emprunte, pour se réaliser, la plupart de ces procédés. Mais il n'est aucun d'eux. Ils n'en sont que des aspects partiels, et ce fut notre intention de montrer comment ils prennent un sens cohérent dès que l'on reconnaît, après examen de la langue et des sources de saint Thomas, qu'il a vu dans l'acte de juger, au-delà des différents modes de sa réalisation, l'exercice d'un acte simple, dont l'essentiel est d'être le discernement, par l'intellect ou par les sens, de leur objet propre.<sup>115</sup>

Pourtant, ce soi-disant acte simple s'avère en réalité multiple, si l'on porte attention à l'homonymie du mot employé pour le désigner. Au fond, le mot *discernement* ne constitue qu'un synonyme, un autre mot pour dire *jugement*. Et, tout comme le mot *jugement*, il est commun non à la façon d'un genre, mais par analogie.

On a signalé, plus haut, comment le jugement passait nécessairement par un discernement effectué par une faculté de connaissance. Reste à savoir ce qui est premier, en matière spéculative : le discernement de l'objet propre, ou le discernement de la vérité d'un énoncé ? On ne peut certes nier que saint Thomas parle d'un jugement du sens. Cela remet-il en question la conception selon laquelle le jugement serait, en son sens le plus strict, la composition d'un attribut à son sujet, jugée vraie ou fausse ? Le P. Garceau a jugé que oui.

Les réflexions de l'oblat canadien obligent à poser clairement la question de l'ordre des impositions. Leur examen à la lumière des textes de saint Thomas conduit cependant à admettre un ordre inverse de celui que propose l'auteur de *Judicium*. Le premier homonyme est le jugement de la seconde opération : la raison, une fois élaborés certains concepts universels à partir de l'appréhension d'essences rendue possible par le premier acte, juge qu'ils conviennent ou non à la représentation de l'essence des sujets qu'on lui présente. On ne parle de jugement du sens que dans la mesure où on trouve dans la perception sensible quelque chose qui s'y compare : une fois que la vue, préparée par la réception d'espèces inscrites en elle par son objet coloré, voit ces objets (ce qu'on peut comparer au premier acte de la raison, qui appréhende les essences), le sens commun perçoit que la vue voit vraiment, et que ce sont des objets réels qu'elle voit ainsi colorés, et de telle forme et figure et en tel mouvement, etc., et non des hallucinations, ou des rêves, ou des créations de l'imagination (ce qui ressemble à l'interprétation de la réalité moyennant des concepts préformés, exécutée dans la seconde opération). Bref, il convient de voir dans ce « jugement du sens » un analogué du jugement du second acte de la raison. Appliqué au sens ou à la saisie intellectuelle relevant de la première opération, le mot *jugement* revêt un sens large, car il n'inclut pas dans sa définition l'élément le plus essentiel qui se trouve dans le jugement intellectuel, à savoir de connaître le rapport de conformité au réel de ce qui est jugé vrai.

## **Conclusion**

En somme, on peut présumer que l'oblat canadien aurait davantage exercé jusqu'au bout l'acte dont il a si abondamment parlé, celui de juger correctement de ce qui est vrai,

---

<sup>115</sup> *Ibid.*

s'il ne s'était pas mis en tête de lui rechercher un invraisemblable « sens technique » et s'il avait été plus circonspect dans l'adoption de ses présupposés. L'examen de son ouvrage a tout de même permis de mettre en évidence des éléments nouveaux, comme le rapport à une règle ou à une vertu, tel qu'il se dévoile dans le domaine judiciaire, source première d'imposition pour le mot *judgement*. Il aura aussi contribué à faire mieux apprécier, ne serait-ce que par la négative, toute l'importance d'un choix judicieux de présupposés et de méthode dans l'étude des textes de saint Thomas. Il faut par ailleurs savoir gré au P. Garceau d'avoir donné l'occasion d'un approfondissement concernant l'ordre des homonymes qu'on qualifie comme jugements. Bien qu'il n'ait pas su reconnaître la priorité du jugement du deuxième acte dans l'homonymie auquel le jugement se prête, il a tout de même souligné le rôle irremplaçable du jugement dans la vie de l'esprit et en a distingué les fonctions et les modalités d'exercice ; on peut cependant déplorer que son attention minutieuse à la lettre de saint Thomas ne lui ait pas mieux permis d'en dégager la nature.

Quant au P. Hoenen, son approche plus traditionnelle ne méritait pas les reproches du P. Garceau. Le jésuite néerlandais a, dans l'étude du jugement, fait davantage œuvre utile que son successeur canadien, en déployant un véritable esprit philosophique, à la recherche de la vérité universelle, en se laissant guider par saint Thomas avec une attitude de disciple. Sans encombrer son esprit de détails historiques, il a rassemblé les textes les plus pertinents, en les commentant au meilleur de sa connaissance. Il n'a malheureusement pas su établir une distinction claire entre les compositions et divisions typiques, respectivement, du premier et du second acte.

Malgré les imperfections signalées, ces thomistes ont rendu un grand service, en rassemblant et en commentant les textes de saint Thomas sur l'acte le plus important de la vie intellectuelle. De ce qu'ils en ont dit de vrai, on a pu tirer directement profit. Ce qu'ils n'ont pas su éclaircir correctement a fourni l'occasion d'approfondissement et d'exercice de discernement.

Le lecteur m'opposera peut-être l'objection que je faisais plus haut aux enquêtes historiques du P. Garceau : avec tous les dérapages qu'il a fallu rattraper chez nos deux bons Pères, valait-il la peine de porter tant d'attention à leurs longs discours ? Certes, quoi qu'il en soit de l'utilité de pareilles sources secondaires, il en demeure toujours que rien ne peut remplacer le contact direct et assidu avec les textes de saint Thomas, dont la sûreté de jugement, notamment sur la question du jugement, s'avère tout à fait remarquable. Les sources secondaires, on a pu le constater, ne sont pas aussi sûres. Il ne convient tout de même pas de les boudier. Il est profitable de s'y frotter pour exercer son esprit. Il s'y rencontre notamment des expressions bien choisies, qui invitent à des approfondissements. Pensons à la *césure radicale* qui sépare la simple appréhension et l'interprétation (ἐρμηνεία) ; cette heureuse expression éveille l'esprit à la nécessité de placer correctement la distinction radicale évoquée. Ces deux opérations ne peuvent pas plus se confondre ou empiéter l'une sur l'autre que deux déplacements en directions distinctes ne peuvent se recouvrir ni s'unifier en un mouvement continu.

On est à même de l'apercevoir clairement maintenant : *l'appréhension* va en une direction : des essences dans leur réalité à ces essences saisies et conçues dans l'intelligence, alors que *l'interprétation*, nom qu'Aristote donne au jugement dans son traité pertinent, suppose la direction opposée : des essences conçues aux essences dans leur réalité, dans un effort de découvrir lesquelles se conforment auxquelles. Cet effort trouve son verdict justement dans le jugement comme tel.

Un autre fait s'est imposé, que je n'ai trouvé exprimé directement ni par Aristote ni par saint Thomas, sans doute, comme bien d'autres, parce que ce fait leur paraissait trop évident pour mériter d'être signalé : l'appréhension et le jugement, bien que de directions opposées, ne constituent pas à proprement parler un *aller-retour*. Certes, toute connaissance origine du sens, principe de toute appréhension, et, du moins dans l'étude des choses naturelles, y retourne comme en son terme, pour assurer un jugement fondé<sup>116</sup>. Mais le simple fait qu'en rapport à d'autres objets d'étude, tels les réalités mathématiques ou immatérielles, la résolution s'effectue, respectivement, dans l'imagination ou dans l'intelligence, plutôt que dans le sens, indique clairement que le principe de la connaissance, dans l'appréhension, et son terme, dans le jugement, peuvent diverger. Et même quand ils convergent, ce n'est pas numériquement ; sous ce rapport, le retour ne se dirige pas vers l'aller : on ne prend pas nécessairement, comme sujet des énonciations universelles dont on juge, les mêmes réalités naturelles singulières qui se sont trouvées au principe des appréhensions successives du sens, de l'imagination et de l'intelligence. La *resolutio ad sensum* dans nos jugements sur les choses naturelles ne doit pas être confondue avec la *conversio ad phantasma* dans nos appréhensions. On peut certes considérer le retour au phantasme comme un certain retour à l'origine d'une connaissance, un rabattement au concret qui assure un ancrage dans le réel ; toutefois, ce n'est pas un retour qui s'effectue à partir du terme du processus de connaissance (le jugement, en l'occurrence), puisque la *conversio ad phantasma* ne concerne que le premier acte. Les réalités qui donnent occasion au sens de présenter à l'intelligence les phantasmes dont elle abstrait et conçoit les essences ne sont pas les mêmes, du moins pas automatiquement, pas d'office, que celles auxquelles, en son second acte, l'intelligence vérifie la conformité des concepts qu'elle a élaborés. Il ne s'agit pas, en ce second acte, de vérifier si les concepts ont été bien formés : l'acte d'appréhender est infaillible, Aristote et saint Thomas n'en démordent jamais : nourrie par le sens, l'intelligence appréhende l'essence ou n'appréhende rien ; elle ne conçoit aucune fausse essence. Le second acte juge d'autre chose que de la conformité des concepts formés avec les réalités qui ont procuré l'occasion de leur élaboration. Ce qui l'intéresse, c'est, étant donné quelque réalité qui attire l'attention de l'intelligence, de vérifier lesquels, s'il en est, des concepts déjà formés, seraient conformes à l'essence et aux accidents de cette réalité qui s'offre à être connue. C'est de cette conformité-là qu'il s'agit de juger, car c'est dans ce choix qu'il devient possible d'errer.

---

<sup>116</sup> Voir *De Trinitate*, q. 6, a. 2, c.





# L'HOMME, UN « ANIMAL OTIOSUS »<sup>1</sup>

Yvan Pelletier, professeur retraité  
Faculté de philosophie  
Université Laval  
Québec

HOMME, ON EST FIER DE CHANGER, d'évoluer. Se faire accuser de statisme vexe. Ne montrer aucune amélioration humilie. On tient à laisser l'impression d'un type productif. Surpris à ne rien faire, on rougit. À son auto-évaluation annuelle, on allonge et varie autant qu'on l'ose la liste de ses réalisations. Un universitaire prouve sa valeur en multipliant livres et articles publiés, conférences et communications délivrées, recherches menées et dirigées, enseignements administrés.

On valorise à l'extrême le travail, tout ce qu'on produit à grand peine pour survivre, améliorer sa condition et qualité de vie, en imaginer les instruments les plus efficaces, développer la technologie la plus puissante, et étendre ces avantages à l'ensemble de la société. D'ailleurs, le grand nombre y consacre le plus clair de son temps d'éveil et se résigne difficilement à le suspendre, fût-ce afin de s'accorder le repos nécessaire pour y demeurer efficient.

On définit même parfois par le travail la nature spécifique de l'homme. À témoin l'encyclique *Laborem exercens* :

*Le travail est l'une des caractéristiques qui distinguent l'homme du reste des créatures... Seul l'homme est capable de travail... Il remplit de son travail son existence... Celui-ci porte la marque particulière de l'homme et de l'humanité... Cette marque ... constitue en un certain sens sa nature même.*<sup>2</sup>

## Travail

### A. Sa merveille

Jean-Paul II a certainement raison : le travail marque la nature humaine, lui est tout à fait propre. La supériorité de l'homme sur les autres animaux, sur tous les autres êtres matériels en fait, se manifeste spectaculairement dans son travail, dans cette capacité de transformer tout ce que la nature produit, de façon à le tourner en outils qui confèrent leur plus haute efficacité à ses opérations et en objets idoines pour la satisfaction de ses besoins.

Sa nature fait de l'homme le plus complexe de tous les êtres : plus complexe que Dieu, que l'ange, que tout autre être matériel. Il est déjà plus complexe en ce qu'il est déterminé. Il a beaucoup en commun avec les minéraux, les plantes et les bêtes, mais il a en plus sa raison et sa volonté, son esprit, sa liberté, qui lui confèrent la plus haute autonomie parmi les êtres matériels et l'appellent à une fin beaucoup plus noble, dite bonheur. Il est encore plus complexe en l'extrême inachèvement où la nature l'a laissé quant aux opérations quotidiennes à vouer à cette fin. Celle-ci en exige de si nombreuses et variées que

---

<sup>1</sup> Sujet d'abord présenté comme communication au Colloque de la *Société d'études aristotélico-thomistes* tenu à Québec les 20-21 août 2022.

<sup>2</sup> Saint Jean Paul II, *Laborem exercens*, introduction.

la nature, dirait-on, a renoncé à lui en fournir toutes les compétences, inclinations et instruments nécessaires, alors qu'elle y avait réussi pour les autres animaux les plus parfaits.

L'homme naît avec une intelligence ignorante, une volonté indifférente, des mains sans adresse. Aussi, pour atteindre sa fin, il a besoin d'être *cultivé*. Comme la terre. La terre, capable de nourrir et d'outiller des milliards et des milliards d'hommes, et tous les autres vivants, le fait beaucoup plus efficacement en étant cultivée : défrichée, labourée, ensemencée, sarclée, moissonnée. De même, l'homme est capable de bonheur, mais pour y parvenir il a besoin de culture : son intelligence, appelée à tout connaître, doit être instruite; sa volonté, appelée à se régler sur sa raison, doit être rectifiée; ses mains, appelées à soutenir toutes ses actions, doivent s'entraîner à manipuler les outils les plus adéquats.

C'est proprement la production de tels instruments, élicitée librement par sa raison et sa volonté, qui s'appelle *travail*. Son origine intellectuelle lui confère une noblesse dont on ne s'extasie jamais trop. La technologie qui, d'âge en âge, connaît un développement en accélération exponentielle, ne cesse d'émerveiller par la facilité et le confort grandissants qu'elle confère à la vie humaine. Elle détermine en outre radicalement les réalisations les plus nobles de la culture humaine. À mesure que l'agriculture gagne en efficacité, l'homme, capable, grâce à elle, de se fixer en un lieu, peut soigner davantage l'architecture de ses édifices. À mesure que se développent ses habiletés manuelles, il peut imaginer des instruments de musique variés et produire une musique de plus en plus raffinée. À mesure que ses moyens d'écrire et d'imprimer se diversifient et se confirment, il est à même de produire une littérature plus abondante, plus inspirée, d'accès plus général et plus permanent.

Son travail le plus fondamental, certes, est l'agriculture, qui lui permet de se fixer quelque part et de produire là régulièrement l'alimentation dont il a besoin, le libérant ainsi d'une vie nomade où toutes ses énergies passaient à la recherche de lacs, de plantes et de bêtes propres à lui procurer l'eau, les fruits, les légumes et la viande indispensables à la régénération de son corps. À ce travail de base s'ajoutent la construction de maisons, le tissage de vêtements et la fabrication d'armes, qui le protègent d'intempéries et d'ennemis. En sus de quoi exigent mention les appareils les plus variés qu'il constitue non seulement du bois tiré des plantes, mais de tous les minerais extraits de la terre. Grâce à ces équipements, il se déplace de plus en plus rapidement et sécuritairement, va chercher n'importe où et ramène chez lui tout ce dont il peut imaginer avoir besoin : matières de base et produits finis.

Au surplus, c'est d'abord la complexité du travail qui fait de l'homme un animal social. Certes, l'homme a besoin de collaboration à tous les niveaux : de ses parents pour naître, de sa famille pour survivre. Mais c'est l'efficacité de son travail en réclame encore plus.

Bref, oui, le travail s'attache proprement à la nature humaine, puisqu'il requiert raison, volonté et liberté. Sa capacité de travailler élève l'homme à une dignité qu'on ne peut trouver chez aucun autre être matériel, fût-ce chez les animaux les plus sophistiqués.

Certains esprits critiques nient cette exclusivité humaine du travail et allèguent les réalisations extraordinaires d'autres animaux et insectes : leurs nids très complexes, le miel des abeilles, les toiles des araignées, les barrages des castors. Le caractère malgré tout rudimentaire de ces productions et leurs modalités totalement répétitives inscrites dans l'instinct naturel fait pourtant ressortir encore davantage la merveille d'ingéniosité, la variété infinie et l'adaptabilité des productions humaines, dont le plan sort librement de sa raison et la production de ses mains.

## B. Sa subordination

L'émerveillement mérité que suscite le travail, avec la technologie qui lui vaut un rendement étourdissant, ne le consacre quand même pas comme l'aspect le plus noble de l'homme. Quelques signes dénoncent sa subordination à des biens plus élevés auxquels accorder préférence.

### a) Des signes

#### 1. Haro sur le lundi !

Chose frappante, d'abord, on a toujours hâte d'en finir avec le travail. Hâte au soir, pour retourner chez soi, où on s'attend à se trouver mieux, à s'adonner à des activités plus intéressantes. Hâte à la fin de semaine, pour oublier le travail un jour ou deux. Hâte aux congés, aux vacances, pour en être délivré plus longuement. Et après chacune de ces interruptions, on y revient avec peine. Le lundi est tenu en aversion. Le retour de vacances déprime. Cette réticence rend quelque peu suspecte une activité prétendue la plus naturelle, promue « caractère qui distingue l'être humain » de tout autre. Ne fait-elle pas pressentir que la perfection humaine, le bonheur auquel tout homme aspire naturellement, réside ailleurs?

#### 2. Homonymes infâmes

Toutes les langues, d'ailleurs, le dénoncent tout aussi âprement que notre hâte de le quitter. *Travail*, comme *trabajo*, en espagnol, et *trabalho*, en portugais, est l'extension du nom d'un instrument de torture, le *tripalium*, un chevalet à trois pales auquel on attachait un suspect dont on forçait la confession en lui étirant les membres jusqu'à les lui briser. Les dictionnaires étymologiques en témoignent :

**travailler** xii<sup>e</sup> s., *Lois de Guill.*, « tourmenter » et « souffrir », jusqu'au xvi<sup>e</sup> s.; 1680, Richelet, « exécuter un ouvrage » ; se substitue en ce sens à *ouvrer*... ; lat. pop. \**tripaliare*, « torturer avec le *tripalium* ». – **travail** xii<sup>e</sup> s., *Lois de Guill.*, tourment ; fin xv<sup>e</sup> s., Ch. d'Orléans, sens mod. ; déverbel. **travailleur** xii<sup>e</sup> s., B.W., « celui qui tourmente »...<sup>3</sup>

L'espagnol est particulièrement riche de termes et d'expressions qui assimilent travailler à se faire battre.

La palabra **trabajo** viene de **trabajar** y esta del latín *tripaliare*. *Tripaliare* viene de *tripalium* (tres palos). *Tripalium* era un yugo hecho con tres palos en los cuales amarraban a los esclavos para azotarlos<sup>4</sup>. Con razón en Chile, al trabajo le decimos “pega”<sup>5</sup>... En realidad, la relación de “trabajo” con “*tripalium*” no es de “pegar” sino de “sufrir”. Se aplicaba a cualquier actividad que producía dolor en el cuerpo. Cuando se inventó esta palabra la mayoría de la población trabajaba en el campo haciendo esfuerzo físico, lo cual los hacía sentir como si hubieran sido apaleados. La relación de trabajo y dolor también se refleja en la palabra “labor” (del latín), la cual, en inglés significa trabajar, y también cuando una mujer está a punto de parto, que según entiendo es la experiencia más dolorosa del mundo.

<sup>3</sup> Larousse, *Grand dictionnaire étymologique et historique du français*, 2005, 1013.

<sup>4</sup> Pour les battre!

<sup>5</sup> L'action de battre; dans le cas, plutôt la *passion* : être battu.

Otros chilenismos, aparte de **pega**, donde se puede ver la relación entre golpear y trabajar son “sacar la mugre” y “sacar la cresta”. “Te voy a sacar la mugre”, quiere decir te voy a golpear mucho, y “Me saqué la mugre pintando la casa”, quiere decir que trabajé mucho pintando la casa.<sup>6</sup>

L'étymologie telle qu'explicitée par ce dictionnaire de l'espagnol fait le lien entre *travail*, *trabajo*, *trabalho*, d'une part, et le nom qu'a privilégié de son côté l'italien : *lavoro*, inspiré du latin *labor*, que l'anglais a gardé tel quel. Il s'agit de la peine physique, de la douleur, qu'entraîne le travail, concrètement illustrée par le *travail* de la femme qui accouche, douleur aiguë s'il en est.

**labor**... : travail (en tant qu'effort fourni), labeur ; souvent avec un sens accessoire d'effort fatigant, d'épreuve(s)... On admet souvent que *labor*, *-oris* s'apparente à *labo*, *-as* et *labor*, *-eris* et que le sens en a d'abord été « charge » (sous laquelle on chancelle)... *Laboro* a le sens de « plier sous la charge, ou sous le choc », par exemple dans Hor., Od. 1, 9, 1 sqq... De là on serait passé au sens de « peine, souffrance, fatigue » (supportée dans l'accomplissement de quelque tâche, cf. *πόνος*)... puis, par un nouvel affaiblissement, au sens de « travail, effort, labeur »... Mais le mot qui désigne le travail, c'est, dans la langue classique, *opus* (résultat), *opera* (activité). *Labor* s'emploie fréquemment dans la langue rustique, où les travaux sont particulièrement durs... De là les sens techniques de « labour, labourer » conservés dans les langues romanes.<sup>7</sup>

Si l'anglais *work* offre moins cette connotation, se trouvant inspiré d'un mot germanique qui, comme *opus*, signifiait plus généralement l'agir, il la retrouve avec *labour* (*very hard work*). En somme, si le nom du travail le nomme parfois en le rattachant d'une manière générale à l'action, à l'activité – *opus*, *work* –, quand il se fait précis – *travail*, *labor* –, il tend unanimement à souligner l'aspect pénible, douloureux, désagréable de cette activité.

### 3. Esclavage

En confirmation, il est remarquable que de tout temps on cherche à refiler le travail, d'autant plus *travail* qu'il est plus pénible et fastidieux, à un subalterne : à un esclave qu'on y force, ou à un employé qu'on paie pour qu'il s'en acquitte, de façon à réserver son temps et son énergie pour des activités plus gratifiantes. Aujourd'hui, on s'en décharge de plus en plus sur des instruments inanimés, mais de plus en plus performants : robots, ordinateurs, téléphones... intelligents. En souhaitant aussi fort s'en décharger, on exprime clairement qu'on n'y reconnaît pas son activité la plus naturelle et la plus noble.

### 4. Rédemption

Ce sont déjà des signes forts que l'homme vise naturellement à quelque but ultérieur au travail, à quelque bien qui le motive davantage et dont le travail met simplement en situation de l'atteindre. À ces signes, on peut adjoindre un trait que le travail partage avec toutes les activités bonnes par l'utilité qu'elles procurent, comme manger, se loger, se reposer : on les accompagne volontiers d'une activité d'intérêt plus intrinsèque. Manger, ainsi, devient normalement un repas : on y consacre plus de préparatifs et de temps que

<sup>6</sup> Decel, *Diccionario etmológico castellano* en ligne.

<sup>7</sup> Ernout-Meillet, *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, 4<sup>e</sup> éd., Paris : Klincksieck, 1958, 334.

nécessaire, on le prend avec ceux qu'on aime et on le tourne en moment de communion, d'échange de connaissances.

Animals eat, but there is nothing in their lives to correspond to this experience of the "meal"... When we sit down to eat, we are consciously removing ourselves from the world of work and means and industry, and facing outwards, to the kingdom of ends.<sup>8</sup>

Comme logement, on ne se contente pas d'une boîte – comme certains architectes tout efficacité l'offrent, ménageant des hôtels où la chambre se réduit à un simple tiroir – où on se glisserait en attendant de retrouver assez sa forme pour retourner travailler; on préfère une maison plus grande que nécessaire, meublée de beaux meubles, décorée de belles œuvres d'art, entourée d'un terrain agréablement aménagé. Au repos, on aime écouter de la musique, regarder un film, lire, jouer, plutôt que d'attendre que le temps du repos passe. Il en va de même pour le travail : on le *rachète* en l'accompagnant d'activités étrangères à lui, meilleures en elles-mêmes : musique, conversation, prière; au moins on le fuit dans des distractions, imaginations, projets, autant que son caractère manuel ou mécanique le permet.

#### b) La preuve essentielle

Plus essentiellement, il y a justement le fait criant que le travail se recommande par son utilité. Le fait que sa bonté réside en son utilité rend absurde la prétention d'y trouver le plus grand bien et de vouloir y ramener le plus noble de l'intérêt humain. Un travail inutile n'a rien de bon, Sisyphe s'en fait le témoin crédible, condamné à un travail aussi inutile que pénible. Utile, le travail tire donc sa bonté de ce à quoi il est utile plus que de lui-même, de sorte que sa fin s'avère forcément meilleure que lui. Il faut donc chercher sa bonté, et celle de tout ce qu'il produit, dans leur fin, dans ce que tout cela rend possible.

En somme, le temps et l'activité de l'homme se partagent en une partie consacrée à ce qui lui est utile et une partie consacrée à ce qu'il aime. Une hiérarchie subordonne ces deux parties; et met l'une est au service de l'autre. Une erreur fréquente que notre époque commet abondamment, malgré son absurdité, est de croire la partie délectable au service de la partie utilitaire. On se permet des activités plaisantes... pour revenir travailler avec plus d'ardeur.

En fait, demander *qu'est-ce qui est bon*, qu'est-ce qui mérite à quoi que ce soit de se déclarer bon, entraîne trois réponses. La première et plus facile est que c'est *utile*. Le travail, par exemple, est bon parce qu'il est utile. Beaucoup de gens connaissent cette seule réponse : chercher si quelque chose est bon, revient toujours pour eux à demander : 'À quoi cela sert-il?' Voilà la racine de l'absurdité du travail déclaré meilleure activité de l'homme, car s'il est bon parce qu'il sert à autre chose, ce bien conséquent est forcément meilleur encore. Pire, ce n'est pas la réalité utile qui est bonne en soi, c'est celle à laquelle elle sert. Quel sens aurait d'être bon parce qu'on est utile à quelque chose qui... n'est pas bon, qui n'est pas meilleur que soi?

Quoi donc rend bon ce qui lui est utile? Cette question plus précise conduit à la seconde réponse : le *plaisir* obtenu! Une réalité est bonne parce qu'elle plaît! Ce qui plaît est bon en lui-même. Comme justement on le remarquait, on partage ses énergies et son temps entre ce qui nous sert et ce qu'on aime. Ces deux biens occasionnent d'ailleurs deux sortes

---

<sup>8</sup> Roger Scruton, dans Josef Pieper, *Leisure The Basis of Culture*, transl. Gerald Malsbary, South Bend, Indiana : St. Augustine's Press, 1998, intr., xii.

d'amis : il y en a qu'on aime, dont on fait ses amis, parce qu'ils sont utiles; d'autres qu'on aime et dont on fait ses amis parce que leur compagnie est plaisante, parce qu'on a du plaisir avec eux. Si on n'est pas mesquin, on préfère la seconde sorte d'amis. Le plaisant est davantage un bien que l'utile, puisqu'on l'aime en lui-même; il est lui-même un bien, alors qu'on aime l'utile pour autre chose que lui, pour ce qu'il procure.

Mais regarder le plaisir comme ce qu'il y a de meilleur confine encore à l'absurde. En effet, le plaisir s'attache à quelque autre bien; c'est autre chose que lui qui suscite cette passion. Strictement donc, *le plaisir n'est pas lui-même le bien, il en est le signe*, il en est *la récompense*, il est ce qu'on ressent quand on obtient quelque chose de bon. Le bien en soi, voilà la réalité qui plaît. Qu'est-elle? Toujours *la perfection*, l'excellence. C'est toujours pour sa perfection, pour son excellence que toute réalité plaît, nourriture, œuvre d'art, ou même personne. Ce troisième et meilleur bien appelle un troisième ami, le seul qui le soit en vérité, celui qu'on aime parce que bon, excellent être humain. On préfère toujours le meilleur comme ami, le vertueux : la personne sincère, tempérante, courageuse, prudente, juste. Qui préférerait comme ami un menteur, un ivrogne, un luxurieux, un lâche, un voleur, un stupide, bref un homme mauvais?

Ce troisième bien, perfection de son sujet, se désigne généralement comme *honorable*, puisque l'honneur est la récompense due à qui est bon, parfait, excellent.

Or le travail se qualifie comme bon en tant qu'utile, nécessaire. On le fait donc forcément pour autre chose de meilleur que lui, en quoi par conséquent réside davantage la perfection humaine. Tellement qu'en fait, si quelque idéologie ne nous a pas déformé l'esprit, on travaille seulement en autant que le travail prépare et facilite l'excellence humaine, mais sans s'imaginer que le travail est en lui-même cette excellence.

## Praxis

Quel est donc ce bien honorable dont on espère se rapprocher par le travail? par la production?

### A. La merveille de l'action

Ce que le travail facilite immédiatement, c'est l'action, l'activité immanente, dont on trouve en soi, ou en elle, le bien qu'elle poursuit : manger, habiter, se déplacer, communiquer, guérir, échanger, enfanter, éduquer, instruire, gouverner, et même jouer et dormir. Toute cette activité interne est meilleure que le travail; c'est sa mission à lui de la faciliter, d'en procurer le cadre optimal et les instruments. C'est toute la raison d'être de la richesse développée par le travail.

L'homme trouve bien plus sa perfection propre dans celle de son action que dans celle de son travail. La perfection du travail est celle de son œuvre, de son produit, qui est toujours une réalité extérieure à l'homme : une maison, un outil, un appareil, une œuvre d'art. Un signe éloquent que là ne se trouve pas à proprement parler la bonté de l'homme est que cette œuvre peut être bonne, satisfaire à toutes les exigences de son art, tout en nuisant à l'homme qui la produit ou qui s'en sert, étant mauvaise pour lui, et son usage le rendant mauvais homme lui-même. Une certaine cécité fait croire bonne toute production possible, alors qu'elle n'est vraiment bonne qu'à la condition de contribuer au bien de l'homme. La bombe atomique, par exemple, les armes bio-chimiques, sont efficaces d'une destruction disproportionnée à quelque bien, à quelque justice, qu'on pourrait attendre de la guerre.

## *L'homme, un « animal otiosus »*

Ultimement, le travail n'est bon qu'en autant qu'il facilite l'action. L'action bonne. Car l'action non plus n'est pas automatiquement bonne. Elle n'est bonne qu'en autant qu'elle se conforme au jugement d'une raison droite, d'une raison éclairée sur le bien véritable de l'homme, sur le complément précis qu'appelle sa nature. Pour l'exercice de pareille action, l'homme a besoin d'un entraînement, d'une éducation, qui développe chez lui les vertus morales, ces qualités stables qui l'habilitent à discerner et poser aisément et sans erreur les actions contribuant à son bien. Voilà ce qui fait un homme bon : agir moralement, poser des actions prudentes, justes, courageuses, tempérantes. C'est l'objet de son bonheur pratique. Le bonheur ne tient pas à produire, mais à agir, et à agir vertueusement.

La tâche pour devenir et demeurer un homme complet est lourde. Survivre lui impose de se nourrir, de se protéger, de se reproduire. Se nourrir demande de trouver ou produire chaque jour la quantité nécessaire d'aliments; se protéger requiert qu'il s'habille, se loge et s'arme; se reproduire implique qu'il fasse naître et grandir des enfants, et les prépare à la vie adulte. Le tout demande aussi de se déplacer plus ou moins loin, chasser et/ou labourer, et à toutes ces fins imaginer et produire les instruments requis.

La tâche est si lourde, même avec la collaboration de nombreux concitoyens, qu'elle risque d'occuper tout son temps et de monopoliser toutes ses énergies et toutes les ressources de son intelligence et de sa volonté. Survivre demande tant que l'homme est régulièrement tenté d'en faire son seul but. Pour beaucoup d'humains, tout tourne autour de leur alimentation, leur maison, leur confort, leur voiture, leur repos et leur santé. C'est à les assurer qu'ils appliquent totalement leur intelligence, renonçant ainsi à être des hommes et se résignant à n'être que des bêtes, quand ce n'est à n'être que des plantes.

Ce faisant, ils tournent à l'envers leur nature. Leur intelligence est ce qu'ils ont de plus précieux, de plus noble; c'est elle qui les fait hommes. Leur perfection d'homme tient donc à la perfection de leur intelligence et tout le reste – leurs biens matériels, leur corps, leur affectivité, leur action même – n'existe que pour la servir et lui permettre de réaliser son excellence. Alors qu'au contraire ils asservissent totalement leur intelligence à la production et accumulation de biens matériels et à l'obtention de plaisirs sensibles dont ils espèrent combler leur affectivité.

### *B. Sa subordination*

Les moralistes n'en reviendront sans doute pas, mais se satisfaire de vertu et d'action morale tronque le bonheur, ne réalise pas la fin ultime à laquelle la nature humaine appelle. L'action, aussi bonne qu'elle soit, comme le travail, ne satisfait pas complètement, laisse l'homme sur son appétit. Il serait absurde d'agir, et même d'agir bien, moralement, vertueusement, simplement pour agir aussi bien. L'action, comme le travail, vise un bien qui la dépasse. On le vérifie à la pièce, en considérant chacune des vertus morales. Le courageux, qui affronte la mort autant et comme sa raison le lui prescrit, ne le fait que comme un *moyen* pour obtenir pour lui et ses concitoyens une vie paisible. Il passerait non pour courageux, mais pour psychopathe assoiffé de sang, déclare Aristote, si, voulant le courage par-dessus tout, il se faisait de tous des ennemis pour avoir l'occasion d'oser affronter la mort *courageusement*. De même le tempérant discipline sa nourriture et son breuvage *pour autre chose* : une santé qui rende accessible une vie meilleure. Le juste, encore, rend à chacun ce qu'il lui doit non pas pour le seul plaisir et la seule auto-satisfaction que pareille restitution lui procure, mais pour assurer une paix et une collaboration qui prépare une vie meilleure. Le prudent, enfin, met en œuvre lui aussi les

moyens les plus adéquats en vue d'assurer une vie supérieure à son judicieux choix de moyens.

Bref, non seulement le travail, mais aussi l'action, non seulement l'activité productrice, mais aussi l'activité pratique, en réclame une autre plus noble, meilleure, plus excellente, dont elle attend son sens. Aristote aime à l'appeler l'activité *de loisir*, la σχολή, l'école!

## Loisir

Rien sans doute ne nous paraît plus paradoxal, mais par nature toute notre vie tend au loisir. La vérité en est d'ailleurs si profondément gravée dans le cœur humain, que chacun planifie toute sa vie pour se ménager davantage de loisir, bien qu'on le niera généralement, faute d'en appréhender correctement l'essence.

### A. Activité libre

Alors, que doit-on entendre par *loisir*? Qu'est-ce que c'est au juste ce loisir auquel nous aspirons si fort, mais que nous n'obtenons que si maladroitement?

#### a) Pas du délasserement

D'abord, le loisir n'accepte pas du tout qu'on l'assimile au repos, au sens du délasserement. Seul un sophisme suggéré par un accident commun aux deux porte à les confondre : pour entrer en loisir comme pour se délasser on a besoin de cesser travail et action pratique, une halte qui réclame le nom de *repos*, comme le révèle son origine du bas latin *repausare*. Le repos, il faut en être averti, couvre plusieurs homonymes. Il est, en son sens le plus strict, le contraire du mouvement, la situation où rien ne bouge : l'ἡρεμία, la *quies*, dont la nature, en la définition qu'en livre Aristote, est principe au même titre que du mouvement<sup>9</sup>. Le loisir, tout comme le délasserement, pré-requiert une pause : la cessation du travail, du mouvement pénible et fatigant qui caractérise régulièrement l'activité utile, de sorte que son nom de *repos* s'étend aux deux, mais on doit prendre garde que cette homonymie nous les fasse confondre.

Quand la Genèse, par exemple, déclare que « Dieu, au septième jour, mit un terme (יָכַל) au travail (מְלָאכָתוֹ) qu'il faisait et cessa (יָשַׁבַּת) au septième jour tout travail qu'il faisait »<sup>10</sup>, il ne s'agit pas, comme on aime à se le représenter, qu'après un travail aussi colossal que celui de la création, Dieu *se repose*, au sens qu'il jouit d'un délasserement bien mérité, mais simplement qu'il *arrête* de travailler, de créer, de remplir un vide, de satisfaire à un manque, comme le nom hébreu du travail le suggère<sup>11</sup>, mais qu'il s'adonne à une activité encore plus noble : « Dieu *bénit* ce septième jour et le *sanctifia* parce qu'il y cessait (יָשַׁבַּת) tout son travail de création »<sup>12</sup>. Cesser de créer laisse place à mieux, ouvre à la contemplation de son œuvre : « Dieu vit tout ce qu'il avait fait et voilà : tout cela était bon! »<sup>13</sup> À cette image, un *sabbat* (שַׁבָּת), un jour de cessation de travail (יוֹם־שַׁבָּת), est prescrit aux Juifs, et un *dimanche* (*dies dominicus*) aux chrétiens, non pas justement pour qu'ils se délassent, même si cesser de travailler entraînera certes quelque délasserement, mais plutôt pour qu'ils vivent un jour saint, qu'ils s'adonnent à mieux qu'à leur travail : louer et

<sup>9</sup> Voir *Phys.*, II, 2.

<sup>10</sup> Gn 2, 2.

<sup>11</sup> מְלָאכָה vient de la racine מָלַא, qui signifie *remplir*.

<sup>12</sup> Gn 2, 3.

<sup>13</sup> Gn 1, 31.



rendre grâce à Dieu en prenant conscience que tout ce qu'il a fait est bon. Voilà le troisième *repos*, l'homonyme qui correspond au loisir.

Le repos au sens du délasserement, il faut le comprendre, appartient davantage au contexte du travail et de l'action pratique qu'à celui du loisir, car ce sont surtout eux, le travail tout particulièrement, qui fatiguent et qui nécessitent qu'on se délasse pour se préparer à les exécuter de nouveau efficacement. Les jours de travail s'entrecoupent d'ailleurs de pauses bienvenues, destinées à assurer que ce style de repos recrée à mesure la capacité de travailler; même, ils sont séparés par des nuits naturellement vouées à ce délasserement.

The simple *break* from work – the kind that lasts an hour, or the kind that lasts a week or longer – is part and parcel of daily working life. It is something that has been built into the whole working process, a part of the schedule. *The break is there for the sake of work*<sup>14</sup>. It is supposed to provide *new strength* for *new work*, as the word *refreshment* indicates: one is refreshed *for* work through being refreshed *from* work.<sup>15</sup>

#### b) Pas de l'oisiveté

Quand elle n'assimile pas complètement le loisir au délasserement, l'impression générale le confond volontiers avec l'oisiveté, le *dolce farniente* italien. Voilà une calomnie tout à fait injuste.

#### 1. Activité

Le loisir n'est pas inaction. Il se veut au contraire très actif, mais d'une activité libre, l'activité la plus libre qui soit, celle à laquelle se livre le plus volontiers l'homme bien né, d'éducation décente, non perverti par les méprises et les mauvaises mœurs de son époque. Il s'agit de l'activité à laquelle aspirent toutes les fibres de son affectivité, celle où il réalise à fond sa liberté, à préparer laquelle il voue tout son travail et toute son activité pratique.

Le loisir se définit vulgairement comme un *temps libre*, tellement que l'italien, l'espagnol et le portugais n'ont pas de nom précis pour lui et se contentent d'en parler comme de *tempo libero*, *tiempo libre*, *tempo livre*. Néanmoins, la réalité là visée est plus exactement une *activité libre*. L'étymologie en témoigne abondamment. En français d'abord, où dès son origine le mot *loisir* connote l'opportunité, la permission, le temps de faire ce qu'on veut, sans être contraint à des nécessités imposées par la survie et les besoins pratiques, y compris le délasserement, un besoin susceptible lui aussi de retarder le loisir. *Loisir* est hérité du verbe de l'ancien français *leisir*, qui signifiait *être permis*, et se trouvait lui-même issu du latin *licere*. Sa 3<sup>e</sup> personne impersonnelle *lez* signifiait *il est permis de*, comme *licet* en latin. On peut encore aujourd'hui penser à la *licence*, attestation de compétence ou de propriété qui permet d'enseigner ou d'utiliser, ou, péjorativement, liberté excessive de mœurs.

**loisir** : étymol. et hist. 1. *ca* 1100 « possibilité (de faire quelque chose) » (*Roland*, éd. J. Bédier, 459); *ca* 1140 *leisir de* + inf. (Geoffroi Gaimar, *Estoire des Engleis*, éd. A. Bell, 6074); 2. id. *a leisir* « en prenant le temps nécessaire, sans contrainte » (Id., *ibid.*, 141); *ca* 1165 « temps nécessaire pour faire quelque

<sup>14</sup> Mes italiques.

<sup>15</sup> Pieper, 34 – Au cours de mon effort de cerner l'essence du loisir, je citerai abondamment l'essai de Josef Pieper : *Leisure The Basis of Culture* (pour référence complète, voir *supra*, note 8), auquel je dois les intuitions principales qui fondent cet article.

chose » (Benoit de Ste-Maure, *Troie*, 2025 ds T.-L.); **3.** Fin xiv<sup>e</sup> s. « temps libre permettant de faire ce que l'on veut » (Froissart, *Chron.*, éd. Ch. Diller, I, XXII, p. 116, 36); *Ac.* 1740 signale l'emploi du plur. dans la langue poét. : *d'heureux loisirs*. Substantivation du verbe a.fr. *loisir*, impers. « être permis » (2<sup>e</sup> moitié x<sup>e</sup> s. *lez ind. prés. sing.* 3 *St Léger*, éd. J. Linskill, 93), du verbe impers. lat. *licere* « être permis ». <sup>16</sup>

L'anglais a emprunté l'ancien nom français *leisir* et lui a fait subir une histoire comparable :

c. 1300, *leisir*, “free time, time at one’s disposal,” also (early 14c.) “opportunity to do something, chance, occasion, an opportune time,” also “lack of hurry,” from Old French *leisir*, variant of *loisir* “capacity, ability, freedom (to do something); permission; spare time; free will; idleness, inactivity,” noun use of infinitive *leisir* “be permitted,” from Latin *licere* “to be allowed” (see *licence* n.).

Especially “opportunity afforded by freedom from necessary occupations” (late 14c.). “In Fr. the word has undergone much the same development of sense as in Eng.” [OED]. The *-u-* appeared 16c., probably on analogy of *pleasure* n., etc. To do something *at leisure* “without haste, with seliberation” (late 14c.) preserves the older sense. To do something at (one’s) *leisure* “when one has time” is from mid-15c. <sup>17</sup>

L'étymologie éclaire encore plus en partant des noms grecs et latins du loisir. Son nom grec a donné *école* en français, *school* en anglais. On peut ainsi anticiper que les activités dignes de compter comme loisir auront de préférence rapport à connaître, ce qui ne devrait pas surprendre, puisque voilà l'activité qui parfait l'intelligence.

**Σχολή, ἡς (ῆ)** **A subst.:** *propr.* Arrêt, d'où : **I** repos, loisir... **1** occupation d'un homme de loisir... *particul.* occupation studieuse, entretien savant, étude... *σχολὰς λέγειν* ... faire des cours, des conférences || **2** association savante, ARSTT. *Pol.* 2,9,2 || **3** lieu d'étude, école... || **4** produit de l'étude, traité, ouvrage || **II** relâche, trêve... || **III en mauv. part,** inaction, oisiveté || **B adv. au dat.** *σχολῆ* : **1** lentement... || **2 en prenant son temps, c. à d. a. :** à loisir, sans hâte... sans se presser; *b.* : peu volontiers, guère, difficilement, pas du tout... || **3 ... introduisant un argument a fortiori =** encore moins... (*obsc.*, on a rapp. ἔχω!). <sup>18</sup>

## 2. Fin des activités productrice et pratique

La façon dont parle Aristote, et même les anciens Grecs en général, fort déconcertante pour nous, redresse la relation entre les concepts de travail et de loisir. En français, et en général dans les langues modernes, la notion de référence est le travail : on distingue un temps où *on travaille* : les jours ouvrables, et un temps où *on ne travaille pas* : le soir, le

<sup>16</sup> *Dictionnaire étymologique en ligne. Le Grand dictionnaire étymologique et historique du français* va dans le même sens avec quelque détail en moins : « **loisir** 1130, *Eneas*, “possibilité de faire ce qu'on veut”; 1138, Gaimar, “temps libre”; 1740, *Acad.* “distraction”; à *loisir*, 1080, Roland; anc. verbe *loisir*, être permis (980, *Passion*), du lat. *licere*, être permis. » (567)

<sup>17</sup> *Etymology on line.*

<sup>18</sup> Bailly, 1887-1888.

dimanche, la fin de semaine, les congés, les vacances. On observe ce fait dans cette définition d'un dictionnaire anglais, viciée, n'en soyons pas surpris, par la confusion entre loisir et délassement :

Leisure is the time when you are not working and you can relax and do things that you enjoy.<sup>19</sup>

Le grec ancien s'exprime inversement : il y a un temps où on jouit de loisir – où on σχολάζει – et un temps où on ἀσχολεῖται – où on travaille, où on πονεῖ, on peine. Significativement, ἀσχολεῖται affiche la voie passive; à la voie active, ἀσχολεῖν signifie faire travailler quelqu'un d'autre. Le travail est justement une activité imposée par un supérieur, requise du moins pour en préparer une plus noble. Autrement dit, on le choisit ou l'accepte en raison de son utilité, non pour le bien qu'il comporte en lui-même. On le ressent d'ailleurs spontanément comme une punition. C'est de fait le châtement imposé à Adam pour le péché originel. On condamne aussi les grands criminels à des *travaux forcés*.

À l'homme, Dieu dit : « Parce que tu as écouté la voix de ta femme et que tu as mangé de l'arbre dont je t'avais interdit de manger, maudit soit le sol à cause de toi! *À force de peine tu en tireras subsistance tous les jours de ta vie*. Il produira pour toi épines et chardons et tu mangeras l'herbe des champs. *À la sueur de ton visage tu mangeras ton pain*, jusqu'à ce que tu retournes au sol, puisque tu en fus tiré. Car tu es glaise et tu retourneras à la glaise. »<sup>20</sup> – À la femme il dit : « Je multiplierai les peines de tes grossesses, dans la peine tu enfanteras des fils. »<sup>21</sup>

La façon de parler des Grecs, lue en Aristote, nous est si étrangère que nous n'avons plus de verbe correspondant, le verbe *loisir* étant tombé en désuétude et le verbe *déloisir* n'ayant probablement jamais été en usage. Pour rendre σχολάζειν et ἀσχολεῖν, on est réduit à des périphrases comme *s'adonner au loisir, ne pas s'adonner au loisir (to be at leisure, not to be at leisure)*. Nous disons que nous nous accordons du loisir pour être à même ensuite de mieux travailler; Aristote déclare exactement le contraire :

Δοκεῖ τε ἡ εὐδαιμονία ἐν τῇ σχολῇ εἶναι· ἀσχολούμεθα γὰρ ἵνα σχολάζωμεν, καὶ πολεμοῦμεν ἵν' εἰρήνην ἄγωμεν. – Cela va de soi : le bonheur réside dans le loisir; on ne *déloisit*<sup>22</sup>, en effet, qu'en vue de *loisir*, comme on ne fait la guerre qu'en vue de vivre en paix.<sup>23</sup>

Le latin forme souvent son vocabulaire abstrait en imitant le grec; aussi y observe-t-on un phénomène semblable. On y nomme les affaires politiques et le commerce, principales activités qui mettent en possession de tout ce dont on a besoin pour vivre à l'aise, et l'organisent, en niant le loisir. Le loisir est l'*otium* – l'*oce*, pourrait-on translittérer – et les affaires sont le *non-otium*, le *nég-oce*. Ernout-Meillet et Gaffiot méritent d'être cités tous les deux à l'appui, comme ils apportent des précisions complémentaires.

**otium**... : temps de repos, retraite, loisir, inaction. Opposé à *negotium*, e.g. Cic., Off. 3, 1, *nostrum otium negoti inopia, non requiescendi studio constitutum est*; spécialement « paix, tranquillité » (par opposition à *bellum*)...

<sup>19</sup> Collins Cobuild English Dictionary, London : HarperCollins, 1995.

<sup>20</sup> Gn 3, 17-19.

<sup>21</sup> Gn 3, 16.

<sup>22</sup> C'est-à-dire: on ne s'adonne à quelque activité utile, travail ou action pratique.

<sup>23</sup> *Éth. Nic.*, X, 7, 1177b4-6.

Dérivés : *otiosus* : oisif, qui est de loisir; et aussi « oiseux », M.L. 6121; subst. *otiosus* m. : particulier, civil (par opposition à « militaire »; *militare nomen grave inter otiosos*, Tac., Agr. 40), d'où *otiositas* (Vulg., trad. ἀργία); *otiolum* (familier, Cael. Ap. Cic.); *otior*, -aris (rare, mais classique; opposé par Cicéron à *negotior*); *inotiosus* (Quint. = gr. ἄσχαλος); *negotium*; v. ce mot.<sup>24</sup>

**otium**, ii, n. (opp. à *negotium*), ¶ 1 loisir, repos, [et en part.] repos loin des affaires, loin de la politique : *in otio de negotiis cogitare* Cic. *Off.* 3, 1, méditer sur les affaires dans les heures de loisir; *mihi fuit ne otium quidem umquam otiosum* Cic. *Planc.* 66, je n'ai jamais eu même un moment de loisir oisif; *otium cum dignitate* Cic. *De Or.* 1, 1, repos (retraite des affaires) honorable, cf., Cic. *Sest.* 98; *Br.* 8 ¶ 2 inaction, oisiveté : *languescere in otio* Cic. *Ac.* 2, 5, languir dans le désœuvrement, cf. Cic. *Agr.* 2, 103; *otio languere* Cic. *Nat.*, 1, 7, languir du fait de l'inaction ¶ 3 loisir studieux : *otium litteratum* Cic. *Tusc.* 5, 105, loisir consacré aux lettres || études faites à loisir, études de cabinet : Cic. *Leg.* 3, 14; [poét.] *otia nostra* Ov. *Tr.* 2, 224, les œuvres de mon loisir ¶ 4 paix, calme, tranquillité : Cic. *Agr.* 2, 102; CAES. *C.* 1, 5, 5; 2, 36, 1; NEP. *Tim.* 3, 2; *ab externis armis otium fuit* Liv. 3, 14, 1, au dehors il n'y eut pas d'hostilités pour troubler le repos, cf. Liv. 4, 35, 2 ¶ 5 [expr. adv.] *per otium* Liv. 27, 2, 9, à loisir, tranquillement.<sup>25</sup>

Quelles activités méritent de se ranger sous ce genre *loisir*? On peut parler de musique, de littérature, de théâtre, des beaux-arts en général, surtout de philosophie, de théologie, de prière, de contemplation. Notre idolâtrie du travail, de l'utile, rend difficile de reconnaître là des activités si excellentes qu'elles satisfont plus que le travail. Or, meilleures que lui, elles constituent le but dernier poursuivi en travaillant. Ignorant que le loisir correspond à notre temps le plus précieux, nous y voyons facilement comme *un trou à combler*, au mieux comme une occasion de relaxer. Quand nous parlons d'une activité de loisir, nous la nommons un *passé-temps*! En définissant *leisure*, le dictionnaire anglais *Collins Cobuild* cite une certaine activité comme « a relaxing way to fill my leisure time ». C'est que *nous n'avons pas été éduqués en vue du loisir*; notre éducation et notre instruction ont seulement voulu nous rendre compétents pour travailler. Aussi Aristote insiste-t-il que c'est une tâche encore plus importante pour l'éducation de préparer à σχολάζειν, à... 'loisir'. Bien 'loisir' ne s'improvise pas. Pas plus que bien travailler. *Les véritables activités de l'ordre du loisir demandent une compétence et un goût qu'on doit développer tôt dans la vie, sous peine d'en voir s'atrophier complètement l'aptitude.*

*Le Collins Cobuild*, dans la définition citée, décrivait le loisir comme un « temps où on ne travaille pas » et où « on fait des choses qui nous plaisent »<sup>26</sup>. Deux idées là se chevauchent : on ne travaille pas pour le plaisir, mais *par besoin*, tandis que ce qu'on fait comme loisir, on le fait non par besoin, mais par plaisir, c'est-à-dire *pour le bien qu'on y trouve*. Or n'importe quelle activité ne procure pas aussi légitimement du plaisir. Elle doit satisfaire à deux conditions : 1. se trouver bonne en elle-même; 2. qu'on y ait été préparé, qu'on en ait développé le goût en y devenant familier et compétent. – Une éducation qui développe seulement les compétences pour le travail, suivie par une vie surtout occupée à travailler, fait se plaire le plus à son travail et se dégoûter des activités plus nobles, pourtant plus objectivement intéressantes : musique, beaux-arts, philosophie. Pire encore,

<sup>24</sup> Ernout-Meillet, 471.

<sup>25</sup> Gaffiot, 1098.

<sup>26</sup> Voir *supra*, p. 17.

développer au hasard des modes ses compétences et goûts pour ces activités amènera à jouir de cacophonie, de *laid-arts*, de sophistique.

Alors, tel que signalé plus haut, on passe sa vie de travail à avoir hâte d'en être venu à bout – en fin de semaine, en congé, en vacances, à la retraite –, et pourtant, quand on jouit finalement de temps libre, plutôt que de se livrer aux authentiques activités d'une vie pleinement humaine – musique, littérature, beaux-arts, philosophie, prière – on gaspille son loisir en repos – sommeil, plage, flânage, jeu, sport extrême – ou... en travail inutile – hobby –, comme mon oncle préféré, qui a voué sa retraite à fabriquer des meubles dont personne n'avait besoin ni ne voulait, simplement parce que c'était là qu'il trouvait son plaisir, toute son éducation ayant été orientée vers le travail. Une façon encore pire de s'exprimer est de chercher à *tuer le temps* où on ne travaille pas!

Dieu, qui connaît bien notre nature brisée, tordue par le péché, nous a fait un devoir, pour nous affranchir du travail et de l'idolâtrie de l'utile, de garder chaque semaine au moins un jour de loisir, le sabbat, puis le dimanche, après en avoir donné l'exemple : « Dieu bénit le septième jour et le sanctifia parce qu'il y cessait (שָׁבַת) tout son travail de création. » Il a ensuite multiplié les fêtes pour '*obliger*' à *davantage encore de liberté*!

À remarquer que ce précepte dominical et festif ne réduit pas à *ne rien faire*, mais interdit de travailler, de chercher à améliorer sa condition de vie, de façon qu'on donne son temps à contempler l'œuvre de Dieu et à l'en louer, à le connaître et à le fréquenter. Le psaume 45 revient à la charge : « הרפו ודעו כי אנוכי אלהים », c'est-à-dire : « Arrêtez et sachez que je suis Dieu! »<sup>27</sup> Cessez un moment de travailler, de changer les choses, d'améliorer; prenez le temps de contempler comme la nature est belle, et bien faite, comme la vie que je vous donne est merveilleuse. Réalisez que c'est moi qui ai tout fait cela, apprenez que c'est moi votre Dieu, et non vous-mêmes, ni vos œuvres, ni votre argent.

Les sages païens le comprenaient déjà : le travail, si nécessaire et indispensable soit-il, comporte le danger de déshumaniser, si en s'y vouant l'homme oublie qu'il le fait pour un bien plus élevé, s'il ignore que sa propre nature l'appelle à des activités plus nobles, activités que le rôle ultime du travail, et de toute activité pratique, consiste à préparer et à rendre possibles. Platon, par exemple, exprime tout cela joliment en sollicitant les mythes de ses concitoyens :

Les dieux, prenant en pitié la race des hommes, trop portée à travailler (ἐπιποννον πεφυκὸς γένος), ont ordonné, comme pauses pour leurs peines, la succession des fêtes divines, et ont donné aux hommes, pour les célébrer avec eux, des Muses, ainsi qu'Apollon, leur chef, et Dionysos, dans l'idée que, du fait d'avoir banqueté avec les dieux lors de ces fêtes, *les hommes se redresseraient* (ἴν' ἐπανορθῶνται).<sup>28</sup>

L'image est belle : à travailler, on se penche sur son travail et on risque à la longue de figer en cette position comme si c'était la plus naturelle, alors que l'homme, seul entre les animaux, détient le privilège de la position droite, qui l'autorise à regarder le ciel, à prendre acte des personnes qui l'entourent et à contempler la nature, plutôt que d'apercevoir seulement l'œuvre de ses mains. L'idolâtrie du *tout travail* (*total work*), du *tout utile*, empêche aussi de comprendre la vie de personnes qui renoncent à travailler, ne désirent

---

<sup>27</sup> Ps 45, 11.

<sup>28</sup> Platon, *Lois*, II, 653d.

pas autre chose que ce qu'ils ont, consacrent leur vie à la prière, à l'étude, à la fréquentation et à la connaissance de Dieu, en faisant reposer leur subsistance sur un travail minimum. Ces moines font vœu de ne rien posséder, ne se sentent pas tenus d'être utiles, parce qu'ils consacrent toute leur vie à ce qu'il y a de plus noble, par quoi leur situation mérite de se désigner comme *état de perfection*. Leur intention peut se cacher derrière le fait qu'éventuellement ils fabriquent des paniers, ou produisent du fromage, du chocolat, du cidre, ou derrière la règle de base de saint Benoît : « *Ora et labora!* » Mais chez eux, le travail a une autre fonction que la survie et l'utilité pratique. Sans doute vise-t-il jusqu'à un certain point à leur « gagner leur vie », à les faire dépendre moins totalement de la générosité d'autrui; mais il vise surtout à les sauver de la curiosité, de la distraction, il leur donne un moyen supplémentaire de concentrer leur esprit sur Dieu, sa Volonté, ses œuvres, de garder leur esprit dans la contemplation de ce qu'il y a de plus beau et de meilleur et de plus près de Dieu.

Le loisir, redisons-le, ne fait pas partie du travail; il se situe au-delà, il en représente le but; c'est la mission du travail de l'instaurer. *Qualitativement*, il est la partie proprement humaine de notre vie, celle qu'on ne vit pas du tout en temps qu'animal, bien que, *quantitativement*, la vie active ait quelque excuse à se dire plus humaine, du fait d'occuper une plus grande part de notre temps, du fait aussi de nous être plus proportionnée, plus facile.

Leisure is not there for the sake of work, no matter how much new strength the one who resumes working may gain from it; leisure in our sense is not justified by providing bodily renewal or even mental refreshment to lend new vigor to further work – although it does indeed bring such things!

As contemplation, so leisure is of a higher rank than the *vita activa* (even though this – the active life – is the truly *human* in a sense).<sup>29</sup>

Le loisir n'est possible qu'au-delà du travail, en sortant du travail, quand on juge que le travail a développé assez d'aise pour qu'on se permette enfin de vivre pour le vrai, de cesser un temps de préparer cette vie et d'en améliorer les conditions.

On saisira maintenant combien cette aptitude au loisir est fondamentale, indispensable pour devenir et demeurer adulte, homme achevé. Un homme n'expérimente pas sérieusement d'être libre s'il ne goûte pas au loisir, s'il n'accède pas aux activités libérales, dans lesquelles il réalise le plus pleinement son bien, sa nature.

The ability to be *at leisure* is one of the basic powers of the human soul... [It] is the power to step beyond the working world... Only in such authentic leisure can the *door into freedom* be opened out of the confinement of that *hidden anxiety*, which a certain perceptive observer has seen as the distinctive character of the working world, for which “employment and unemployment are the two poles of an existence with no escape.”

In leisure ... the truly human is rescued and preserved precisely because the area of the *just human* is left behind over and over again... This *moving* is of course more difficult than the extreme, active effort... The condition of utmost exertion is more easily to be realized... This is the paradox that reigns over the attainment of leisure, which is at once a human and super-human condition.<sup>30</sup>

---

<sup>29</sup> Pieper, 34-35.

<sup>30</sup> Pieper, 35-36.

Aristote exprime en les accents les plus justes le caractère presque inaccessible de ce loisir au-delà de tous nos efforts : « On ne vit pas ainsi en tant qu'on est homme, mais en tant qu'un élément divin réside en soi. »<sup>31</sup> Il récuse cependant la fausse humilité qui voudrait faire renoncer à un loisir aussi divin :

On ne doit tout de même pas penser, ainsi que certains y exhortent, parce qu'on est homme, seulement aux affaires humaines, et, parce qu'on est mortel, seulement aux êtres mortels. On doit plutôt, autant qu'on le peut, s'immortaliser, et tout faire en vue de vivre selon ce qu'il y a de plus noble en soi.<sup>32</sup>

Paradoxalement toutefois, si différents de nature qu'ils soient, on ne doit pas regarder travail et loisir comme imperméables au point de devoir occuper des temps absolument exclusifs. L'histoire humaine n'a pas compté une époque initiale toute occupée au travail puis, une fois tout le travail accompli, une époque de loisir. Au contraire, le travail demande sans cesse qu'on y retourne, et il œuvre toujours à rétablir et agrandir les oasis de loisir. L'illustre concrètement la semaine de six jours de travail, suivie, ou commencée, par un jour de loisir. En outre, chaque jour de travail ne garde son sens, n'appartient à la vie, qu'en admettant ses moments de loisir : on ne prie pas que le dimanche, mais chaque jour, et à plusieurs moments du jour. Même le temps consacré au travail, dans la mesure où son type ne réclame pas pleine concentration, permet et appelle le loisir de l'esprit : on peut prier ou réfléchir ou chanter en travaillant. Le travail manuel facilite même le loisir, en préservant d'en être distrait; les moines savent en faire cet usage.

Will it ever be possible to keep, or reclaim, some room for leisure from the forces of the total world of work? And this would mean not merely a little portion of rest on Sunday, but rather a whole *preserve* of true, unconfined humanity: a space of freedom, of true learning, of attunement to the world-as-a-whole?<sup>33</sup>

La mentalité actuelle *tout travail*, remarquons-le en passant, tend à tout l'inverse : elle veut rebaptiser comme travail toute activité de la nature du loisir. L'artiste est beaucoup tenté, en notre monde, de s'astreindre à des œuvres utiles – entendre : *payantes* – et de les modeler aux goûts de ses clients plutôt qu'aux exigences de la beauté. Et l'école, que son nom voue à l'instruction générale qui prépare au loisir, devient exclusivement entraîné à un métier, à un travail, à une technique utile, et néglige l'histoire, la littérature, la philosophie comme des luxes inutiles.

Resistance to this has been attempted from several directions... *Art for art's sake (l'art pour l'art)*, ... a somewhat justified attempt to shield the realm of art from the widespread *utilization* of the world... Reaching back to *Tradition* in general, [the] fight to keep the *schola* something other than an institute for career-training... Even Humanism in general. These are some of the movements through which a threatened value is seeking to regain strength and defend its existence.<sup>34</sup>

La division du temps, à ne pas durcir trop drastiquement en travail et loisir, vaut aussi des personnes. La différence profonde de nature laisse attendre que les talents et les goûts

---

<sup>31</sup> *Nic. Eth.*, X, 7, 1177b27-28.

<sup>32</sup> *Ibid.*, 1177b31-34.

<sup>33</sup> Pieper, 37.

<sup>34</sup> Pieper, 37-38.

partageront naturellement les humains en gens de loisir et gens de travail. La division des tâches, nécessaire à l'efficacité globale, s'en réjouit. La difficulté des beaux-arts et de la philosophie appelle certains à s'y consacrer à plein temps, ce qui devient possible en autant que d'autres se consacrent au travail, de manière que peu de travail soit réclamé des gens de loisir pour assurer leur vie. Encore là, la division ne doit pas se faire totale. Tout travailleur a besoin de se ménager quelque loisir, pour que sa vie garde son sens. Sisyphe illustre bien l'absurdité du *travail total*. D'où le bienfait de la semaine de cinq jours au lieu de six, et de quatre au lieu de cinq, à la condition que l'éducation des travailleurs les prépare sérieusement à jouir effectivement de leur loisir et à ne pas le gaspiller en jeu, repos et intempérance. Pieper qualifie cette ordonnance de véritable *déprolétarianisation*, inverse de celle désirée par les marxistes, qui cherchent plutôt à prolétarianiser aussi les gens de loisir, considérés comme jouissant de privilèges indus.

We would be doing something wrong, something completely nonsensical, if we were to seek social unity in the so-to-speak purely terminological *proletarianizing* of the educational level, and not in a real *de-proletarianizing* of the proletariat.<sup>35</sup>

Car justement le prolétariat consiste à laisser toute la vie se consumer dans l'activité utile, à la tourner en *tout travail*.

What *is* it to be proletarian?... It can be summed up ... in being *bound to the working-process*... to be bound to the whole process of usefulness, and moreover, to be bound in such a way that the whole life of the working human being is consumed.<sup>36</sup>

Cette tragédie peut résulter de la pauvreté du niveau de vie, qui ne laisse aucun répit, aucun temps libre à consacrer au loisir. Mais elle peut tout aussi bien, et même encore plus résulter d'une idéologie du travail martelée par les autorités ou de la pauvreté intellectuelle et spirituelle des personnes.

The binding to the working-process can have its roots in the inner poverty of the person: the proletarian is one whose life is fully satisfied by the working-process itself because this space has been shrunken from within, and because meaningful action that is not work is no longer possible or even imaginable.<sup>37</sup>

Une image de l'opposition de nature et de la relation d'aide mutuelle que s'offrent le travail et le loisir ressort clairement de l'opposition sempiternelle entre les arts. Car certains servent et d'autres sont libérés de l'obligation de servir, certains se consacrent à des utilités qui leur sont extérieures, tandis que d'autres se pratiquent essentiellement pour leur intérêt intrinsèque. La compétence technique que chacun réclame veut qu'on s'y spécialise, pour bien les exercer, mais les besoins auxquels les uns répondent et les joies que les autres procurent font que personne ne peut se passer totalement ni des uns ni des autres.

It is in this connection that the distinction between the *artes liberales* and the *artes serviles* obtains fresh significance. As Thomas put it, it was the orientation toward "a utility to be reached through action" that Antiquity and the Middle Ages saw as the essential feature of the *artes serviles*. Proletarianism would

---

<sup>35</sup> Pieper, 41.

<sup>36</sup> Pieper, 42.

<sup>37</sup> Pieper, 43.



consequently be equivalent to the narrowing of existence and activity to the realm of the *artes serviles* – whether this narrowness be conditioned through lack of ownership, compulsion of the state, or spiritual poverty.<sup>38</sup>

Les idolâtres du travail s'efforcent de le *libérer* de cette subordination aux arts libéraux en le prétendant posséder en lui-même sa propre justification. Ils veulent faire reconnaître au travail une noblesse, une dignité, qu'il tirerait du fait d'être proprement humain, d'impliquer un agent rationnel. Sa dignité est subjective, plutôt qu'objective, insiste saint Jean-Paul II tout au long de sa lettre encyclique *Laborem exercens* : le travail obtient ses lettres de noblesse plus du fait de son agent humain que de son objet, de son contenu. Le point de vue n'est pas faux, mais l'absolutiser au point de nier la subordination du travail aux activités propres du loisir, prive le travail de sa principale dignité, qui tient à préparer la perfection humaine; assimiler au travail même la nature humaine n'élève pas le travail, mais l'avilit, le décapite de ce qu'il prépare de meilleur, qui lui donne tout son sens.

It is extremely risky to want to deny this character to work<sup>39</sup>. For through the fiction, that work does *not* primarily *serve* some end beyond itself, the very opposite happens from that which someone intends to accomplish thereby: the very opposite of a *liberation* or *rehabilitation* of the working man takes place. What happens is actually the effect of the inhumanity of the total world of work: the final binding of man to the process of production, which is itself understood and proclaimed to be the intrinsically meaningful realization of human existence.<sup>40</sup>

### *3. Le travail, oisiveté déguisée*

Josef Pieper dénonce, dans d'autres considérations déconcertantes dont il a le génie, le renversement de perspective inhérent au monde *tout travail* engendré par l'esprit démocratique. Roger Scruton, dans son introduction au livre de Pieper, ramasse ces considérations dans une déclaration percutante : « The frenzied need to work, to plan, and to change things is nothing but idleness. »<sup>41</sup>

Voilà, s'il en est, un renversement total de conception. Le travail, aux yeux de tous, passe d'office pour utile. C'est toujours au loisir que s'impose le fardeau de la preuve : du fait qu'on le confonde spontanément avec l'oisiveté, il doit se disculper de tous les maux.

Leisure has had a bad press. For the puritan it is the source of vice; for the egalitarian a sign of privilege. The Marxist regards leisure as the unjust surplus, enjoyed by the few at the expense of the many.<sup>42</sup>

C'est au point que tout le monde tend à justifier son occupation, quelle qu'elle soit, de la plus noble à la plus vile, du premier ministre au mendiant de porte à porte, en protestant qu'il s'agit de travail, et de dur travail.

---

<sup>38</sup> Pieper, 44.

<sup>39</sup> Sa subordination à une fin qui lui est extérieure et est meilleure que lui.

<sup>40</sup> Pieper, 44-45.

<sup>41</sup> Pieper, introduction xi.

<sup>42</sup> *Ibid.*

Nobody in a democracy is at ease with leisure, and almost every person, however little use he may have for his time, will say that he works hard for a living.<sup>43</sup>

Traiter le loisir d'oisiveté, le rendre responsable de tous les maux, voilà pure calomnie, totale injustice, insiste Pieper tout au long de son essai. C'est plutôt le travail, déclare-t-il, qui devient facilement oisiveté, et seul le loisir peut l'en préserver. Le travail, en effet, est uniquement moyen; comme tel, seule sa fin peut le justifier; or la fin du travail, on l'a mis en relief, c'est le loisir.

We mistake leisure for idleness, and work for creativity. Of course, work *may* be creative. But *only when informed by leisure*. Work is the means of life; leisure the end. Without its end, work is meaningless – a means to a means to a means... and so on forever... Leisure is not the cessation of activity<sup>44</sup>, but activity of another kind, activity restored to its human meaning.<sup>45</sup>

Le loisir, comme le travail, mais plus radicalement que lui, puisqu'il en est la fin, marque la différence évidente entre l'homme et tout autre être matériel, spécialement entre l'homme et les autres animaux, car c'est proprement la raison qui le rend possible. Des animaux sans intelligence ne jouissent d'aucun loisir.

Our failure to understand leisure, Pieper makes clear, is one with our failure to understand the difference between man and the other animals.<sup>46</sup>

La tentation de l'activisme menace de tout temps. Cependant, l'esprit démocratique dont la modernité s'enorgueillit y cède tout naturellement. L'antiquité et le Moyen-Âge, ouverts aux privilèges, l'étaient plus facilement au loisir. Complète surprise pour nous, ils associaient l'oisiveté davantage à l'activisme qu'à l'inaction.

The code of life of the High Middle Ages said ... that it was precisely lack of leisure, an inability to be at leisure, that went together with idleness; that the restlessness of work-for-work's-sake arose from nothing other than idleness.<sup>47</sup>

C'est qu'ils apercevaient, chez qui ne peut s'arrêter de travailler et d'agir, une démençe qui lui interdisait d'ordonner son activité à un bien défini, d'accorder à une fin profitable l'autorité de lui fixer des bornes.

There is a curious connection in the fact that the restlessness of a self-destructive work-fanaticism should take its rise from the absence of a will to accomplish something.<sup>48</sup>

Autre surprise, Pieper enracine l'activisme dans l'*acédie*. C'est que, remarque-t-il, travailler sans arrêt, justifier toute activité comme travail, vient du refus d'être authentiquement homme, du désir d'échanger pour une autre la nature humaine, en tout cas de la modifier radicalement. Détenir cette nature enthousiasme normalement au point de motiver une fête perpétuelle, mais l'activiste s'en fait un motif de tristesse. Le voir et le comprendre requiert une intuition plus exacte de l'essence de l'oisiveté, symptôme d'une

---

<sup>43</sup> *Ibid.*

<sup>44</sup> Scruton écrit *work*, mais en le prenant au sens général d'*activity*.

<sup>45</sup> *Ibid.*, xii.

<sup>46</sup> *Ibid.*

<sup>47</sup> Pieper, 27. – Cette déclaration rappelle l'oxymore de s. Paul : « affairés sans rien faire » (2 Th 3, 11).

<sup>48</sup> Pieper, 27.

horreur face à la dignité la plus haute de la vocation humaine : son appel à connaître et fréquenter Dieu jusqu'à lui ressembler.

Idleness, for the older code of behavior, meant especially this: that the human being had given up on the very responsibility that comes with his dignity... Idleness means, then, that man finally does not agree with his own existence; that behind all his energetic activity, he is not at one with himself; that ... sadness has seized him in the face of the divine Goodness that lives within him.<sup>49</sup>

Voilà où se joignent oisiveté et acédie. L'attitude opposée n'est pas le travail, mais l'exultation devant la nature et la vie reçue de Dieu, l'action de grâces pour l'existence gratifiée, la fête adoratrice.

The opposite of *acedia* is not the industrious spirit of the daily effort to make a living, but rather the cheerful affirmation by man of his own existence, of the world as a whole and of God – of Love, that is, from which arises that special freshness of action, which would never be confused by anyone with any experience with the narrow activity of the *workaholic*.<sup>50</sup>

En d'autres mots, l'activisme, qui hait volontiers le jour dominical, pêche contre le troisième commandement, ce que saint Thomas reproche justement à l'acédie<sup>51</sup>. « So far from seeing in *idleness* the opposite of the *work-ethic*, Thomas Aquinas understands it as a sin against the Sabbath, against “The soul's resting in God”. »<sup>52</sup>

Cette chaîne de paradoxes étourdit. On comprend aisément que le type de tristesse que représente l'acédie démotive de toute action, et entraîne l'oisiveté au sens de l'inactivité qu'on lui imagine ordinairement. Mais quelle mystérieuse intuition porte Pieper à la dénoncer comme entraînant plus caractéristiquement l'activisme? Comment donc l'activisme se mérite-t-il davantage que le *farniente* l'étiquette d'oisiveté?

Encore une fois, l'étymologie veut bien nous éclairer sur cette question. Elle nous apprend qu'*oiseux*, en français du xii<sup>e</sup> siècle, de même que *idle*, en vieil anglais, et des mots équivalents en d'autres langues d'origine germanique (saxon, hollandais, allemand anciens), ont d'abord dénoncé comme *vains*, *inutiles*, des objets, des paroles, des actions. Ils ne reprochaient pas à l'action son absence, mais sa vuidité, sa vanité, son inutilité, en clair son incapacité de produire quelque fin bonne. En corrélation, l'oisiveté désigne la disposition d'un agent qui le prédispose à agir en vain. C'est manifestement l'activisme qui est ainsi pointé en priorité, ce fait d'agir, d'agir même beaucoup, mais sans prendre le temps ni la peine, ni même être capable, de se donner une fin digne et d'adapter son action en moyen adéquat à cette fin. Encore aujourd'hui, l'expression *idle threats* prolonge pareil usage du mot.

**oisif...** **1. a)** 1165-70 subst. fém. «chose inutile, parole vaine» (CHRETIEN DE TROYES, *Erec et Enide*, éd. M. Roques, 5561); **b)** fin du xii<sup>e</sup>s. «oisiveté, paresse» (*Graelent ds Lais anonymes*, éd. P. M. O'Hara Tobin, 81); **2.** 1176-81 adj. «(chose) qui ne sert à rien, qui ne mène à rien» (CHRETIEN DE TROYES, *Chevalier Lion*, éd. M. Roques, 4187: parole **oiseuse**); **3. a)** 1181-90

<sup>49</sup> Pieper, 28.

<sup>50</sup> Pieper, 29.

<sup>51</sup> Voir IIaIIae, q. 35, a. 3, ad 1; *Q.D. de malo*, q. 11, a. 3, ad 2.

<sup>52</sup> Pieper, 30.

«(personne) qui ne fait rien, qui vit dans l'inaction, la paresse» (ID., *Conte du graal*, éd. F. Lecoy, 2569); **b**) 1269-78 *vie oiseuse* (JEAN DE MEUN, *Rose*, éd. F. Lecoy, 10198). Du lat. *otiosus* «oisif, (personne) qui ne fait rien» et «oiseux, (chose) qui ne sert à rien». <sup>53</sup>

Old English *idel* “empty, void; vain; worthless, useless,” from Proto-West Germanic \**idla-* (source also of Old Saxon *idal*, Old Frisian *idel* “empty, worthless,” Old Dutch *idil*, Old High German *ital*, German *eitel* “vain, useless, mere, pure”), a word of unknown origin. <sup>54</sup>

C'est seulement par après, dans les deux cas, que l'*oisiveté* et l'*idleness* viennent à signifier l'inaction, la paresse, étant donné qu'elles aussi, malgré leur nature contraire, sont vides, vaines, inutiles, quant à réaliser quelque fin bonne. L'évolution du mot anglais *idle* a gardé quelque chose de l'inspiration initiale, en l'exaspérant, pour lui faire signifier *fou, délirant, perdu dans le vent*.

Old English *idelnes* “frivolity, vanity, emptiness; vain existence”... In Elizabethan English it also could mean “foolish, delirious, wandering in the mind.” <sup>55</sup>

L'expression *mère de tous les vices* acquiert ainsi une tonalité différente. Ce n'est pas seulement, ni même surtout, l'inaction qui engendre les vices, mais plus précisément l'inaptitude au loisir, l'incapacité de libérer du temps pour réfléchir, assez penser à ce qu'on fait, bien en prévoir le résultat, l'adapter efficacement à une fin légitime. D'où la reformulation de Scruton : « In order to defend itself from self-knowledge, this agitated idleness is busy smashing all the mirrors in the house. » <sup>56</sup>

On est moins surpris de voir le travail effréné associé à l'oisiveté, quand on prend ainsi conscience que, loin que celle-ci soit synonyme de loisir, elle s'y oppose au point qu'elle trouve sa cause dans la carence de celui-ci. Plus exactement, l'oisiveté, avant de qualifier une situation d'inaction, constitue une disposition mentale allergique au loisir, incapable de le souffrir.

Idleness in the old sense, then, has so little in common with leisure that it is the very inner disposition to non-leisure, that it is really *lack of leisure*. <sup>57</sup>

L'arrêt de travail que suppose le loisir, le temps libre pour apprécier sa situation, prendre en compte sa nature et mesurer l'ultime perfection à lui apporter, tout cela présuppose une satisfaction de ce qu'on est, une joie d'être à laquelle l'activiste, justement, est fermé, fiévreux qu'il est de changer la donne.

There can only be leisure, when man is at one with himself, when he is in accord with his own being. <sup>58</sup>

---

<sup>53</sup> *Dict. étym. de la langue française en ligne*. – Une remarque d'Ernout-Meillet semble indiquer qu'il n'a pas saisi ce lien initial de l'oisiveté, de l'otium, avec la vanité : « L'idée que *otium* serait à rapprocher de got. *aupeis* « vide », gr. *ἄσιος* « vide, vain », *ἄτως* « en vain » est écartée par le fait qu'il n'y a pas trace d'une graphie *au-* en latin. *De plus les sens différent* [mes italiques]. » (Ernout-Meillet, 471)

<sup>54</sup> *Online Etym. Dict. of English*.

<sup>55</sup> *Ibid.*

<sup>56</sup> Pieper, introd., xi.

<sup>57</sup> Pieper, 30.

<sup>58</sup> *Ibid.*

Du coup, on comprend la tristesse inhérente au travail sans fin, cette étrange tristesse si peu comprise que tous en ont oublié jusqu'à son nom d'acédie, et qui se mue en colère dès que quelqu'un se soucie assez du bien d'un activiste pour l'exhorter à s'arrêter un peu, à s'accorder du bon temps. « *Acedia, therefore, is disagreement with oneself.* »<sup>59</sup>

Bref, l'oisiveté réside principalement en le travail de trop, vain, inefficace du fait d'entrer plutôt que de promouvoir la fin humaine ultime et la joie qui accompagne son achèvement : oisiveté et acédie enfoncent leurs racines dans l'inaptitude au loisir, et ultimement dans le mécontentement de ce qu'on est. « *Idleness and lack of leisure belong with each other; leisure is opposed to both.* »<sup>60</sup>

On aura compris que le loisir ne s'identifie pas avec toute pause de travail. Celle-ci en donne l'occasion, mais qu'on en use pour se donner du loisir présuppose une disposition psychique relativement rare, malheureusement, de notre temps. Cette pause s'assigne plus généralement à se reposer, quand elle ne se gaspille pas totalement en flânage, jeu ou, pire, en orgie, les consolations du travailleur total.

*Leisure, then, as a condition of the soul – (and we must firmly keep to this assumption, since leisure is not necessarily present in all the external things like breaks, time off, weekend, vacation, and so on – it is a condition of the soul) – leisure is precisely the counterpoise to the image of the worker.*<sup>61</sup>

Le loisir comme fin, comme disposition psychique tournée vers le bonheur, vers l'excellence d'un homme, s'oppose diamétralement à trois caractères où, d'après Pieper, ce travailleur invétéré reconnaît le bien en soi : l'utilité, l'effort et la peine, le rôle fonctionnaire. D'abord, le loisir ne se préoccupe pas d'être utile; il ne vise rien d'autre que lui-même; il présuppose une satisfaction avec la situation présente, ce qui lui donne l'allure d'une espèce d'arrêt, de pause, de repos.

There is leisure as ... an inner absence of preoccupation, a calm, an ability to let things go, to be quiet.

Leisure is a form of that stillness that is the necessary preparation for accepting reality; only the person who is still can hear, and whoever is not still, cannot hear.<sup>62</sup>

Ensuite, le loisir ne mesure pas sa bonté à l'aune de l'effort, mais à la joie qu'il procure, preuve qu'il est occupé à un bien plus élevé, plus terminal que l'utile.

Leisure is the condition of considering things in a celebrating spirit. The inner joyfulness of the person who is celebrating belongs to the very core of what we mean by leisure... Leisure is only possible in the assumption that man is not only in harmony with himself..., but also that he is in agreement with the world and its meaning... It is like the stillness in the conversation of lovers, which is fed by their oneness... The leisure of man includes within itself a celebratory, approving, lingering gaze of the inner eye on the reality of creation.<sup>63</sup>

---

<sup>59</sup> *Ibid.*

<sup>60</sup> *Ibid.*

<sup>61</sup> Pieper, 30-31.

<sup>62</sup> Pieper, 31.

<sup>63</sup> Pieper, 33.

Il faut ici éclaircir une ambiguïté sur le sens de l'effort. On imagine spontanément le loisir comme l'ennemi de l'effort. On a raison tant qu'on regarde l'effort dans sa dimension affective. Le loisir est temps libre, temps de fête, de joie; ni lui comme temps, ni l'activité qui l'occupe normalement n'impliquent naturellement aucun effort au sens d'une expérience pénible, à laquelle on se résigne avec peine. Il est au contraire le temps préféré, le temps où on exerce l'activité qui plaît le plus, qu'on veut le plus, qu'on attend plus que tout : le soin de son intelligence, la découverte et la contemplation de la vérité, sans prétention que cette plaisante activité ne comporte aucun effort. Bien au contraire, il implique l'effort maximum : la vie intellectuelle est la plus difficile, au point d'être regardée par les sages comme surhumaine, comme plus divine qu'humaine. Aristote le disait tout à l'heure : « On ne vit pas ainsi en tant qu'on est homme, mais en tant qu'un élément divin réside en soi. »<sup>64</sup>

Cependant, cet effort n'attriste pas, la joie de son résultat lui étant si disproportionnée qu'elle le fait sentir comme obtenu *sans effort*. « This festive character is what makes leisure not only *effortless* but the very opposite of effort<sup>65</sup> or toil<sup>66</sup>. »<sup>67</sup>

Enfin, le loisir est indifférent à l'obligation ressentie par le travailleur invétéré de se sentir participant de l'effort global pour améliorer la *qualité de vie* de la société, fonctionnaire de la société du confort, de la répartition du travail. Tout au contraire, son intérêt va à la raison d'être même de la société : l'excellence de l'humain. « Leisure stands opposed to the exclusiveness of the paradigm of work as social function. »<sup>68</sup>

### B. *Activité cognitive*

En manifestant le loisir comme fin du travail, comme situation, condition psychique, comme l'activité que par sa nature le travail veut servir, j'ai fait quelque allusion à ce qui est digne de le constituer : arts libéraux, philosophie, théologie. Il faut dire plus précisément le caractère commun qui, justement, rend ces activités libres et les associe à la fin humaine ultime, le bonheur. Qu'est-ce qui habilite ces activités à être pratiquées pour elles-mêmes? Pourquoi toute autre activité ne mérite-t-elle au fond d'être pratiquée que pour l'utilité qu'elle leur apporte? Quel est ce bien honorable qu'elles comportent et qui constitue l'ultime achèvement humain?

#### a) De la connaissance

Saint Thomas le précise en distinguant les arts libéraux des arts serviles :

Ne méritent de se qualifier de libéraux que les arts *ordonnés à savoir* (*ad sciendum*). Tous ceux qui, plutôt, sont ordonnés à quelque utilité à réaliser par l'action se qualifient de mécaniques, c'est-à-dire de serviles.<sup>69</sup>

<sup>64</sup> *Nic. Eth.*, X, 7, 1177b27-28.

<sup>65</sup> « **effort**... **1** If you make an **effort** to do something, you try very hard to do it... **2** If you say that someone did something with **effort** or with **an effort**, you mean it was difficult for them to do... **4** If you say that something is **an effort**, you mean it was difficult for them to do... » (*Collins Cobuild English Dictionary*)

<sup>66</sup> « **toil**... **1** When people **toil**, they work very hard doing unpleasant or tiring tasks... **2** If you **toil** somewhere, you move there slowly and with difficulty, usually because you are very tired... **3 Toil** is unpleasant work that is very tiring physically. » (*Collins Cobuild English Dictionary*)

<sup>67</sup> Pieper, 34.

<sup>68</sup> *Ibid.*

<sup>69</sup> « Illae solae artes liberales dicuntur, quae ad sciendum ordinantur; illae vero quae ordinantur ad aliquam utilitatem per actionem habendam, dicuntur mechanicae, sive serviles. » (*In I Met.*, leç. 3, #59) –

Cette restriction de la liberté à la connaissance déconcerte à première lecture. On comprend bien qu'un art soit libre du fait de ne pas être asservi à un autre : c'est la définition de la liberté. En effet, qui est l'homme libre? Justement celui qui s'appartient à lui-même, qui applique toute son activité à son propre bien.

L'homme se qualifie proprement de libre, qui n'existe pas pour un autre, mais pour lui-même. L'esclave appartient en effet à son maître, agit pour son maître et acquiert pour lui tout ce qu'il acquiert, tandis que l'homme libre s'appartient à lui-même, et acquiert et agit pour lui-même.<sup>70</sup>

Mais pourquoi mettre l'accent sur la connaissance? Tous les arts, y compris les plus serviles, ne sont-ils pas en leur essence même de la connaissance, et une connaissance élevée au titre de vertu intellectuelle? La réponse vient en se souvenant que sa raison est ce que l'homme a de plus précieux : elle est ce qui le fait homme et sa perfection est ce qui le rend excellent comme homme; elle constitue par conséquent ce que, conscient ou non, il recherche en tout ce qu'il fait. Or la perfection de la raison, manifestement, c'est de connaître. Aussi est-ce la connaissance à quoi aspire l'homme de toutes les fibres de son être, asservissant tout le reste à l'y préparer. « Par nature, tout homme désire connaître. Un signe en est déjà l'affection vouée à la sensation, qu'indépendamment de son utilité on aime pour elle-même. »<sup>71</sup>

Sans doute les arts serviles sont-ils eux aussi connaissance, mais une connaissance servile, recherchée pour assister l'action et ultimement pour préparer une connaissance meilleure. Tandis que les arts libéraux non seulement constituent une connaissance, mais en constituent une recherchée pour elle-même; ces arts se pratiquent pour le bien qu'ils comportent, et non pour quelque bien extérieur à eux.

Liberal arts are ways of human action which have their justification in themselves; *servile arts* are ways of human action that have a purpose outside of themselves, a purpose, to be more exact, which consists in a useful effect that can be realized through *praxis*. The *liberality* or *freedom* of the liberal arts consists in their not being disposable for purposes, that they do not need to be legitimated by a social function, by being *work*.<sup>72</sup>

Tout de même, ultime objection, l'architecture, la peinture, la sculpture, la musique, la poésie, tout arts libéraux qu'ils soient, ne se réalisent-ils pas dans des actions? Comment saint Thomas peut-il les prétendre *ad sciendum*, ordonnés à la connaissance? Simplement en soulignant qu'un édifice, en ce qu'il présente d'architectural, une peinture, une sculpture, une symphonie, un poème, sont exclusivement faits pour être contemplés, écoutés, goûtés, connus donc!

L'activité libérale, notons-le en passant, se distingue aussi de la servile par leurs récompenses respectives. Pour l'activité servile, son caractère limité permet de mesurer

---

*Mécanique* est confus de connotation; le rappel de son étymologie circonscrit le contexte visé : μηχανή a primitivement le sens général de moyen. « Μηχανή..., au sens général de "moyen", peut s'employer en général..., d'où dans un sens matériel "machine", notamment pour une machine de guerre, ou la machinerie du théâtre, mais aussi toute espèce de moyen, de combinaison, d'invention, parfois pris en mauvaise part. » (Chantraine, 699) On comprend ainsi que s. Thomas en précise le sens comme *servile*.

<sup>70</sup> « Ille homo proprie dicitur *liber*, qui non est alterius causa, sed est causa suiipsius. Servi enim dominorum sunt, et propter dominos operantur, et eis acquirunt quicquid acquirunt. Liberi autem homines sunt suiipsorum, utpote sibi acquirentes et operantes. » (*Ibid.*, #58)

<sup>71</sup> *Mét.*, A, 1, 980a21-23.

<sup>72</sup> Pieper, 22.

précisément son mérite, de lui fixer un prix, de la récompenser en salaire; tandis que, sans mesure juste, l'activité libérale peut seulement être honorée, entre autres moyennant une aide apportée aux nécessités pratiques de qui s'y consacre.

The distinction between the *servile* and *liberal* arts is related to the distinction between a *honorarium* and a *wage*. The liberal arts are *honored*; the servile arts are *paid in wages*. The concept of the *honorarium* implies a certain lack of equivalence between achievement and reward, that the service itself *really* cannot be rewarded. Wages, on the other hand, mean payment for work as an article or commodity: the service can be *compensated* through the wage, there is a certain *equivalency*. But the *honorarium* means something beyond this: it contributes to one's life-support, whereas a wage means the payment for the isolated accomplishment of the work, without regard for the life-support of the working person.<sup>73</sup>

C'est une subtilité que ne peut appréhender l'esprit du travailleur absolu. Jean-Paul Sartre, par exemple, exhorte l'écrivain contemporain à se considérer comme un travailleur littéraire et à apprendre à évaluer le salaire qu'il mérite pour sa production. Il est seulement « a worker, who gets compensation for his efforts »<sup>74</sup>.

On le devine, la relation entre arts serviles et libéraux, sollicitée en raison de son caractère concret et évident, ne doit pas cacher que le loisir le plus authentique réside dans la sagesse, ultime excellence de la raison comme telle, et ainsi essence même du bonheur, ultime but de toute activité productrice et pratique. Chez l'homme, tout existe en vue de la sagesse : sa constitution physique d'abord, soutien des sens destinés à nourrir la raison; la production de ses mains, vouée à l'assistance de son action; l'action même, morale, c'est-à-dire soumise à la raison en vue finalement de lui permettre d'opérer avec toute son excellence, la sagesse justement.

#### b) Son prérequis : une éducation adéquate

Un esprit contemporain ne manque pas de s'étonner, voire de se scandaliser, de pareille monopolisation du loisir par la sagesse. Qui donc aujourd'hui consacre son loisir à la consolation de la philosophie? Bien peu même s'y intéressent. Ceux qui prétendent le faire, d'ailleurs, sont loin de présenter une image claire du bonheur. Ils ont toute l'apparence d'originaux, de marginaux, quand ce n'est pas de fous, quand même ils n'ont pas objectivement figure de déments, avec leurs lubies manifestement insensées.

C'est que, j'y ai déjà fait allusion, le loisir authentique ne s'improvise pas. Il requiert une éducation qui doit commencer dès la naissance. L'accès à la sagesse, la joie de sa découverte, le plaisir de sa contemplation, nécessitent des habiletés, des compétences, des familiarités qu'on ne peut plus se donner une fois adulte, ou une fois relativement réglés ses problèmes de vie pratique, ou encore moins... à la retraite. La fidélité au bon sens, la maîtrise de sa langue et de celle des plus grands sages, la familiarité avec les œuvres littéraires, le sens et l'amour de la vérité, l'initiation au meilleur de la tradition, à l'histoire, aux arts libéraux, l'habileté dialectique, tout cela doit débiter dès l'âge le plus tendre, et la capacité s'en atrophie avant la fin de l'adolescence. Privé de ce bagage, le contemporain commun ne saurait que perdre son loisir en repos excessif, jeu, amusement,

---

<sup>73</sup> Pieper, 45.

<sup>74</sup> Pieper, 46.



curiosité informatique, quand ce n'est pas en débauche. Il n'y a pas à s'étonner alors que les plus sérieux préfèrent travailler.

Dans des déclarations qui étonnent profondément, Aristote insiste fortement sur l'esprit de l'éducation qui prépare à la vie intellectuelle. Après avoir schématisé sous quatre rubriques les matières que l'école a mission de transmettre aux enfants, il laisse vite de côté trois d'entre elles, très évidentes, pour réfléchir plus longuement sur la quatrième, plus intrigante.

Quatre matières constituent ordinairement l'éducation : les lettres, la gymnastique, la musique, et comme quatrième, d'après certains, le dessin : la grammaire et le dessin, pour leurs multiples utilités dans la vie, et la gymnastique pour son entraînement au courage.<sup>75</sup>

La musique fait difficulté, car elle ne s'impose pas d'emblée comme une matière *sérieuse*. « La musique, on pourrait bien se demander pourquoi l'enseigner, car actuellement la plupart ne s'y adonnent que par plaisir. »<sup>76</sup> Justement, poursuit Aristote, il lui faut prendre place dans l'éducation, et de fait « dès l'origine, on l'a introduite dans l'éducation »<sup>77</sup>, à cause du risque que très tôt l'enfant, à l'encontre de sa nature humaine, se ferme à toute gratuité et apprécie tout bien uniquement pour son utilité. C'est que, martelle Aristote, « notre nature même ne veut pas seulement qu'on *déloisisse* correctement (ἀσχολεῖν ὀρθῶς, en somme qu'on *travaille avec compétence*); elle veut encore qu'on soit à même de *loisir* noblement (σχολάζειν καλῶς) »<sup>78</sup>. Une déclaration solennelle met en relief cette affirmation : « Αὕτη γὰρ ἀρχὴ πάντων, car voilà le principe de toute l'éducation! »<sup>79</sup>

L'insistance du pédagogue péripatéticien ne s'arrête pas là, car sans doute en son temps aussi beaucoup ne devaient pas prendre très au sérieux le loisir et devaient le sous-estimer comme petite récompense du travail et des affaires publiques, seules activités vraiment sérieuses. Certes, il ne nie pas l'importance et la valeur du travail : « Il faut les deux! »<sup>80</sup> Mais il renverse l'appréciation erronée de leur hiérarchie. « Cependant, l'acte du *loisir* (τὸ σχολάζειν) est préférable à celui du *déloisir* (τῆς ἀσχολίας), car il en est la fin. »<sup>81</sup> Aussi devient-il indispensable d'apercevoir clairement quelles activités au juste méritent de compter comme loisir, et de confier à la première éducation d'y préparer déjà.

Tout de suite alors, avec une actualité de nature à choquer tous nos joueurs invétérés, Aristote refuse au jeu la nature de loisir, une conception évidemment absurde, à ses yeux : « On doit se demander à quelle activité doit s'adonner qui *loisire*. Il n'est assurément pas question que ce soit à jouer, car forcément alors le jeu se ferait le but de notre vie, une chose impossible à admettre! »<sup>82</sup> Notre Stagiritte surprend encore en renvoyant le jeu dans le royaume du travail :

De fait, c'est plutôt en contexte de *déloisirs* (μᾶλλον ἐν ταῖς ἀσχολίαις) qu'on doit user de jeux. En effet, qui peine a besoin de délassement (δεῖται τῆς

---

<sup>75</sup> *Pol.*, VIII, 3, 1337b23-27.

<sup>76</sup> *Ibid.*, 1337b27-29.

<sup>77</sup> *Ibid.*, 1337b29-30.

<sup>78</sup> *Ibid.*, 1337b30-32.

<sup>79</sup> *Ibid.*, 1337b32.

<sup>80</sup> *Ibid.*, 1337b33.

<sup>81</sup> *Ibid.*, 1337b33-34.

<sup>82</sup> *Ibid.*, 1337b34-36.

ἀναπαύσεως), et c'est le délassement que vise le jeu. Or *déloisir* entraîne peine et tension. Aussi doit-on y mêler du jeu, attentif au bon moment d'en user à titre de remède (φαρμακείας χάριν), car le plaisir de pareille activité détend et dé-lasse l'âme.<sup>83</sup>

Tout au contraire, assure Aristote, en le considérant aussi comme allant de soi, « loisir possède son plaisir et son bonheur (τὴν ἡδονὴν καὶ τὴν εὐδαιμονίαν), il est lui-même la vie de félicité (τὸ ζῆν μακαρίως) »<sup>84</sup>. Tout cela est étranger à qui *déloisit* (τοῖς ἀσχολοῦσιν) et réservé à qui *loisit* (τοῖς σχολάζουσιν). C'est que, explique-t-il, « celui qui *déloisit* (ὁ ἀσχολῶν) le fait pour une fin qu'il n'a pas encore atteinte, fin qui est le bonheur », l'activité justement de qui *loisit*, et une vie « qui, de l'avis général, se vit sans aucune tristesse, mais avec plaisir »<sup>85</sup>.

Vient alors la considération qui nous intéresse au plus haut point : l'éducation, adéquate ou fautive, va rendre accessible le véritable loisir, ou l'interdire définitivement. Plus ou moins consciemment, tout homme ordonne sa vie en vue du loisir, en vue de l'activité qu'il assimile au bonheur. Mais c'est son éducation qui le porte à identifier comme bonheur, c'est-à-dire comme excellence humaine, comme activité la plus capable de le satisfaire, telle ou telle activité précisément. « Ce plaisir », continue Aristote, ce bonheur tant convoité, « tous ne le voient pas pareil »; bien à l'opposé, « chacun le conçoit d'après la disposition (τὴν ἕξιν) » qu'il a héritée de son éducation et de la vie qu'elle l'a fait mener : « L'homme le plus excellent », de nature et d'éducation, « conçoit le bonheur le meilleur et l'attend des activités les plus nobles »<sup>86</sup>. Privé de la meilleure éducation, sous-entend-il, on voudra élever au titre de loisir et de bonheur des biens inférieurs, loin de mériter cet honneur, et sans doute même chez certains, malheureusement, des activités indignes. Il est donc de la plus haute importance de soigner l'éducation qui prépare au loisir, en prenant conscience que son contenu diffère essentiellement de l'éducation au travail.

Manifestement, par conséquent, aussi en vue d'accéder en sa vie au *loisir* (πρὸς τὴν ἐν τῇ διαγωγῇ σχολήν) [et de ne pas s'y trouver limité au *déloisir*], il y a une instruction et une éducation spéciale à recevoir, dont les objets en sont auxquels on s'intéresse pour eux-mêmes, tandis qu'on s'intéresse à ceux qui préparent au *déloisir* (πρὸς τὴν ἀσχολίαν) en tant que nécessaires pour des fins distinctes de lui.<sup>87</sup>

### C. *Activité culturelle*

Le loisir donc, en entendant par lui non seulement le *temps* libre, mais toute *activité* qui mérite de le consumer, est la fin recherchée naturellement par tout homme qui travaille, par tout homme, aussi, qui mène une activité pratique. Son temps libre, l'homme est appelé et porté à le vouer à se cultiver, à dégrossir ces facultés que la nature lui a données si indéterminées, en si grand besoin de complément. Son intelligence surtout, au départ si ignorante, que le temps libéré par un travail et une action rendus de plus en plus efficaces par l'expérience permet de familiariser avec la nature environnante. En retour, l'attention

<sup>83</sup> *Ibid.*, 1337b37-1338a1.

<sup>84</sup> *Ibid.*, 1338a1-3.

<sup>85</sup> *Ibid.*, 1338a4-6.

<sup>86</sup> *Ibid.*, 1338a7-9.

<sup>87</sup> *Ibid.*, 1338a9-13.

désintéressée à la nature fournit, souvent par accident, l'occasion de découvrir des procédés, d'inventer des outils, qui augmentent l'efficacité du travail et de l'action et résultent en loisir supplémentaire. Cette culture progressive de l'homme s'est nommée d'après sa similitude avec la culture de la terre, mais on doit saisir que pour se concevoir et mettre en place, l'agriculture, toute pratique qu'elle soit, a déjà présupposé passablement de loisir : d'un temps non totalement voué à la cueillette et à la chasse ou à quelque problème immédiat de survie, et ainsi applicable à l'observation et à la réflexion libres. Aucune possibilité ne s'offre de s'adonner à l'agriculture et d'en imaginer et perfectionner les moyens, tant qu'on est serré de près par une pléthore d'adversités. La même condition s'impose à toutes les inventions pratiques : elles exigent le loisir de quelque réflexion sur l'action passée, quelque observation de la nature extérieure. En supportant les quolibets du commun, toujours hostile à ce qui détourne de l'attention aux besoins les plus pressants.

Au sommet de ces intérêts spéculatifs, en perfectionnement suprême de la raison, s'est développée la sagesse, recherche et contemplation des causes de tout être et de tout changement, qui a changé de nom, suite à un mouvement d'humilité de Pythagore. Celui-ci, plus stupéfait devant ce qui lui manquait de sagesse que fier de ce dont il en avait acquis, plus conscient de la désirer en son absence que d'en savourer la présence, avait refusé le titre de sage, se clamant plutôt *amant de la sagesse*, φιλόσοφος. Par un glissement plus linguistique que rationnel, on s'est mis à préférer parler de *philosophie* plutôt que de *sagesse*, de φιλοσοφία plutôt que de σοφία. La réaction de Pythagore peut bien s'admirer comme humble, mais qu'on aime et désire la sagesse davantage qu'on ne la possède ne change pas sa nature; son essence ne cesse pas de constituer une excellence de connaissance et ne devient pas une passion, un remou de l'affectivité. En l'imaginant, on ouvre la porte à qui veut la limiter à questionner et refuse qu'elle réponde; on cède à la folie de qui veut limiter l'intelligence humaine à s'étonner sans fin, sans jamais goûter la joie de contempler.

Par ailleurs, cette sagesse, cette excellence intellectuelle, constitue le plus haut loisir; c'est elle aussi qui réclame le plus de temps libre pour être découverte et développée, transmise et reçue. Tellement, dit Aristote, qu'on ne peut la découvrir tant qu'on est pressé par quelque nécessité non seulement de survie, mais même de confort.

L'histoire en témoigne. On tenait déjà presque tout ce que requièrent même la facilité et l'agrément de la vie, quand on a commencé à rechercher pareille sagesse (ἡ τοιαύτη φρόνησις).<sup>88</sup>

De toujours, je l'ai signalé déjà, l'homme, spontanément, cherche à libérer son temps, tend à organiser son action et son travail de manière à ce qu'il lui reste du temps non seulement pour se reposer, mais en loisir pur. Qu'est-ce qui l'y attire d'abord? Que sera concrètement le premier intérêt de son loisir? À cette question encore, Pieper offre une réponse déconcertante à l'abord. Que fait l'homme initialement de son loisir? Universellement, *il le sacrifie à Dieu!* Il coupe sur son temps de travail et d'organisation, et il l'offre à Dieu. Émerveillé de l'univers qui l'entoure, reconnaissant pour la vie qu'il y mène, sûr qu'il les doit à quelque Être supérieur à lui, il veut célébrer celui-ci, lui rendre grâce, lui sacrifier ce qu'il a de plus précieux, éventuellement jusqu'à sa vie même et celle des êtres qui lui sont le plus chers. C'est cet esprit de fête religieuse qui le motive tout d'abord à s'accorder du loisir. Sans ce souci de culte, déclare Pieper, aucun loisir ne se fait jour.

---

<sup>88</sup> *Mét.*, I, 2, 982b22-24.

Leur révélation respective a porté Juifs et Chrétiens à ordonner ce culte dans une liturgie précise se déroulant lors de fêtes régulières. Déjà naturellement, cependant, toutes les nations païennes ont fait pareil, selon une mythologie variable.

Culture depends for its very existence on leisure, and leisure, in its turn, is not possible unless it has a durable and consequently living link with the *cultus*, with divine worship.<sup>89</sup>

a) La célébration religieuse, le festival, origine et coeur du loisir

Quelque stupéfaction qu'on ressente d'abord à se l'entendre dire, des considérations purement humaines ne rendent pas adéquatement compte de l'appétit humain de loisir. Ce n'est pas une prise de conscience de ce qui manque à son excellence, qui motive l'homme initialement à retrancher du temps au travail, à en libérer. C'est une satisfaction de ce qu'il possède déjà, c'est un élan spontané à célébrer qui en est responsable.

How does leisure become possible at all, at the deepest, innermost level, and what is its ultimate justification?... Is recourse to the *human* really enough to preserve and firmly ground the reality of leisure?<sup>90</sup>

Absolument pas, répond Pieper. Le fondement de tout loisir, c'est l'impulsion à tenir un festival, à fêter Dieu et tout ce qui procède de Lui.

The heart of leisure consists in *festival*. In festival, or celebration, all three conceptual elements come together as one: the relaxation, the effortlessness, the ascendancy of *being at leisure* [or *doing leisure, scholen agein*] over mere *function*.<sup>91</sup>

La racine ultime du loisir, sa motivation la plus profonde, c'est l'adoration.

If celebration and festival is the heart of leisure, then leisure would derive its innermost possibility and justification from the very source whence festival and celebration derive theirs. *And this is worship*.<sup>92</sup>

En caractérisant l'oisiveté, je signalais plus haut qu'elle découle proprement d'un rejet par l'homme de sa condition d'homme, d'un refus de répondre à sa vocation, d'une fuite devant l'excellence précise qui devrait faire l'objet de son loisir et, partant, constituer la fin de toute son activité. L'oisiveté est fille de pusillanimité, de mesquinerie. Et l'activisme est le déguisement le plus réussi de l'oisiveté, expliquais-je, sur l'inspiration de Pieper. Inversement, dès que l'homme endosse sa nature, dès qu'il accepte sa place dans l'univers, il est en fête et adore qui il reconnaît responsable de toute cette ordonnance.

To experience and live out a harmony with the world, in a manner quite different from that of everyday life – this is the meaning of *festival*. But no more intensive harmony with the world can be thought of than that of *Praise of God*, the worship of the Creator of this world.<sup>93</sup>

---

<sup>89</sup> Pieper, introd., xiv.

<sup>90</sup> Pieper, 50.

<sup>91</sup> *Ibid.*

<sup>92</sup> *Ibid.*

<sup>93</sup> *Ibid.*

Aussi percutante, dérangeante peut-être, que soit pareille affirmation, elle constitue pourtant un fait historique facile à vérifier. Toute fête, toute cérémonie présente spontanément et effectivement un aspect religieux. L'homme n'arrive pas à fêter sans se référer à Dieu, même en ses pires orgies, où il reconnaît un Bacchus, un dieu de l'orgie. À moins d'y mettre beaucoup d'efforts, d'idéologie, d'oppression, d'hypocrisie.

This statement is often received with a mixture of discomfort and various other feelings, but its truth cannot be denied. The most festive festival that can be celebrated is religious worship, or *cult*, and there is no festival that does not get its life from such worship or does not actually derive its origin from this. There is no worship (*cult*) *without the gods*, whether it be *mardi gras* or a wedding.<sup>94</sup>

Ce rapport de la fête avec la divinité ne résulte pas d'un commandement, d'une autorité, humaine ou divine. C'est un fait naturel, inévitable, spontané, même si les dispositions de détail de son exécution relèvent d'autorités civiles ou religieuses, ou, comme chez les Juifs et les Chrétiens, de révélations et prescriptions divines. Toutes les fêtes des peuples que l'histoire a enregistrées en témoignent. Une preuve par l'absurde en est fournie aussi par le caractère forcé et minable, insatisfaisant, des fêtes où on s'efforce d'ignorer Dieu. Rien de plus terne et décevant, par exemple, qu'un mariage ou des funérailles purement civils. Leur relation aux fêtes religieuses, raille Pieper, est celle des poteaux aux arbres.

It is *necessarily* so. The statement is made with certainty: a festival that does not get its life from worship, even though the connection in human consciousness be ever so small, is not to be found. To be sure, since the French Revolution, people have tried over and over to create artificial festivals without any connection with religious worship, or even against such worship, such as the *Brutus Festival* or *Labor Day*, but they all demonstrate, through the forced and narrow character of their festivity, what religious worship provides to a festival; scarcely nothing could be experienced more clearly than that genuine festivity is only to be seen where there is still some living relationship with religious *cult*. Clearer than the light of day is the difference between the living, rooted trees of genuine, cultic festival and our artificial festivals that resemble those *maypoles*, cut at the roots, and carted here and there, to be planted for some definite purpose.<sup>95</sup>

b) Le loisir, rendu possible par la célébration, le culte

La célébration de l'auteur de la nature et de la vie non seulement apporte l'occasion, constitue le premier objet, qui fait ménager du loisir, mais est indispensablement ce qui le rend possible. « The ultimate, innermost possibility and justification of leisure comes from its rootedness in cultic festival. »<sup>96</sup> On consacre d'abord une portion de temps à cet effet, on le *sacrifie*, on le *fait sacré*. Cela n'est pas un plan ou la fantaisie de quelque chef ou peuple original, c'est un fait général et indéniable de l'histoire.

This is no conceptually abstract construct, but is simply evidence from the history of religion. What does *rest from work* signify for the Bible or for ancient

---

<sup>94</sup> Pieper, 50-51.

<sup>95</sup> Pieper, 51.

<sup>96</sup> Pieper, 52.

Greece and Rome? The meaning of a rest from labor is cultic: definite days and times were designated to the exclusive possession of the gods.<sup>97</sup>

Simultanément, on sacrifie aussi, on sépare, on rend sacré une portion de lieu, un *temple*, et des personnes pour y procéder à cette célébration. Des lieux et des personnes qu'on soustrait au travail, à l'action utile, et qu'on voue à ne servir que Dieu. Les Israélites se sont démarqués en vouant toute l'une de leurs douze tribus, les lévites, à ce service et en y consacrant la plus élaborée de leurs réalisations architecturales. « Worship is to time as the temple is to space. »<sup>98</sup> Encore une fois, l'histoire des mots garde la trace de cette histoire des faits.

*Temple* has a certain meaning (reflected also in its etymology, cf. Greek *temenos*, from *temnein*, to cut; Latin *templum*): a definite physical space has been *cut off* by enclosure or fencing from the rest of the land, whose surface was divided up for farming or other uses. These sectioned-off spaces were handed over to the possession of the gods and were not inhabited or planted but were removed from all practical use. Just so, through religious festival, and for the sake of religious festival, or *cult*, from day to day *time* a definite period was separated off, and this period of time, no otherwise than the ground-surfaces of the temple and places of sacrifice, would *not* be used, and would likewise be kept from use. Every seventh day was such a time period. It is the festival-time that came to be in precisely this way.<sup>99</sup>

### c) Preuve par l'absurde

Voilà qui est indéniable, à regarder l'histoire en face. Un peu comme le principe de non-contradiction et ses semblables, on ne peut sérieusement penser le contraire. Avec beaucoup de mauvaise volonté, cependant, avec beaucoup de désir qu'il en soit autrement, on peut le nier verbalement, on peut échafauder une argumentation à l'appui, on peut s'évertuer à agir comme s'il en allait autrement. Mais tout cet effort finit par prouver par l'absurde que le loisir représente effectivement l'intention profonde du travail, et que l'adoration du Créateur de l'univers et de l'homme en fonde la motivation initiale.

C'est l'avarice, au fond, qui inspire le dégoût pour le loisir sous toutes ses formes, c'est l'idolâtrie du travail et de l'économie. « À quoi bon cette perte ? On aurait pu vendre ce parfum très cher, et en donner le prix aux pauvres. »<sup>100</sup> Consacrer tout ce dont on dispose d'énergie et de moyens au travail, à l'amélioration de ses conditions physiques de vie, à l'utile, en somme, aboutit paradoxalement à détruire toute utilité. Car c'est nier pratiquement toute réalité bonne en soi, meilleure que l'utile, à laquelle l'utile serait utile. Toute cessation de travail reste alors ordonnée au travail, soit comme repos qui le prépare, soit comme célébration artificielle qui en maintient l'idolâtrie.

There can be no unused space in the total world of work, neither an unused area of ground nor an unused time; nor can there be a space for worship or festival: for this is the principle of rational utility, on which the world of the *worker* exclusively depends. Within the world of total work, the *festival* is either *a break from work* (and thus only there for the sake of work), or it is a more

<sup>97</sup> *Ibid.*

<sup>98</sup> *Ibid.*

<sup>99</sup> Pieper, 52-53.

<sup>100</sup> Mt 26, 9.

intensive celebration of the principles of work itself (as in the *Labor Days*, and thus belongs, again, to the working world).<sup>101</sup>

*Réinvestir* dans l'utile tout résultat du travail et de l'action le stérilise. Rend la richesse impossible. Aduler le travail fait de tous les hommes des pauvres, incapables de dépenser pour de vrais biens. Le travail absolu n'enrichit pas, il asservit, fait courber l'échine.

There is nothing to keep the world of the *worker* from being a poor, sterile world, even though filled with material goods; thanks to the principle of utility, in virtue of which the *world of work* comes into being, there can be no real wealth, no overflow. Wherever something is left over, this excess will be subjected again to the principle of rational utility. *Work does not make you rich; it only makes you bent over*, as the old Russian saying goes.<sup>102</sup>

Au contraire, la célébration, le festival, la cérémonie, justifie les plus grandes dépenses, réclame la richesse. Le culte rendu à Dieu porte naturellement à sacrifier aussi les plus grands biens, à les *faire sacrés*, à les mettre à part pour remercier Dieu et l'implorer de continuer sa bienveillance.

It is in the nature of religious festival to make a space of abundance and wealth, even in the midst of external poverty in material things. This is because *sacrifice* is at the center of the festival. What is sacrifice? It is voluntary, a gift that is offered, and certainly not usefulness, but the very opposite of usefulness. Thus in the very midstream of worship, and only from there, comes a supply that cannot be consumed by the world of work, a space of uncountable giving, untouched by the ever-turning wheel of buying and selling, an overflow released from all purpose, and an authentic wealth: it is festival-time.<sup>103</sup>

Voilà l'ambiance qui engendre le loisir, comme temps pour réfléchir, méditer, augmenter sa connaissance de Dieu et de la nature. Notre société le prouve à l'envers : ayant apostasié, éliminant l'une après l'autre les fêtes religieuses, rebaptisant en profane tout ce qui porte un nom sacré, elle ne réussit qu'à rendre toute apparence de loisir pénible plus que le travail, tellement que chacun en vient à préférer le lundi au dimanche, à traiter dimanche et congés en jours ordinaires.

It is only within such festival-time that the reality of leisure can unfold and be fully realized. However, divorced from the realm of worshipful celebration and its influence, leisure has no more meaning than festival has. *When separated from worship, leisure becomes toilsome*.<sup>104</sup>

Sans compter qu'en l'absence du véritable sens du loisir, le travail, devenu le maître de l'homme, devient inhumain. « Work becomes inhuman. »<sup>105</sup>

Sa dimension religieuse disparue, tout loisir devient oisiveté, comme on a vu qu'en est le travail pour le travail. Tout alors se fait *pour rien*, ennue, jette en acédie. L'ennui, c'est remarquable, colle à qui est incapable de vrai loisir; pour lui, tout a perdu sens, intérêt. Il lui faudra des sensations de plus en plus fortes et violentes pour conserver un intérêt à vivre, avant d'en désespérer totalement et de réclamer assistance pour mourir.

---

<sup>101</sup> Pieper, 53.

<sup>102</sup> *Ibid.*

<sup>103</sup> Pieper, 53-54.

<sup>104</sup> Pieper, 54; mes italiques.

<sup>105</sup> *Ibid.*

This is the origin of secondary forms of leisure, which are as closely related to the absence of leisure as idleness (in the ... sense of *acedia*). Mere time-killing and boredom gain ground, which are directly related to the absence of leisure, for *only someone who has lost the spiritual power to be at leisure can be bored*. And then Despair, the sister of Restlessness, rears its hideous head. A sentence from Charles Baudelaire's *Intimate Journals* stirs us with the cold precision of its cynicism, when he formulates this very connection: "One must work, if not from inclination, at least from despair, since, as I have fully proved, *to work is less wearisome than to amuse oneself*."<sup>106</sup>

L'absurdité de tourner un moyen en fin ultime s'impose inexorablement. Pour la camoufler, on attache au moyen les caractéristiques de la fin. D'ailleurs, on joint naturellement à l'usage de ses moyens quelque anticipation de leur fin pour les rendre moins fastidieux et n'en pas perdre de vue le sens. Manger, par exemple, ce n'est pas vivre, mais préparer la vie; en soi, ce n'est qu'un moyen de vivre. Pour en faire déjà un temps de vie, on en tourne l'acte en repas : on *met* la table, on la décore, on mange ensemble, on suscite une occasion de partage, de communion, d'amour; manger devient *vie* de famille, de société, approfondissement d'expérience et de connaissance, bref loisir. En pastiche de cette tendance naturelle, si on attend de son travail le sens de sa vie, on exige un travail épanouissant, un travail qu'on puisse aimer pour lui-même, plutôt que d'en attendre loisir et culture.

The original meaning of the concept of *leisure* has practically been forgotten in today's leisure-less culture of *total work*... "One does not only work in order to live, but one lives for the sake of one's work". This statement, quoted by Max Weber<sup>107</sup>, makes immediate sense to us, and appeals to current opinion. It is difficult for us to see how in fact it turns the order of things upside-down.<sup>108</sup>

L'idolâtrie du travail – « the world of total work » – implique un renversement complet de la conception de la nature humaine : sa perfection n'équivaut plus à celle de son intelligence, mais à celle de l'activité laborieuse. Il n'est plus tant appelé à trouver son bonheur dans la sagesse que dans son travail.

Our inability to recover the original meaning of *leisure*, will strike us all the more when we realize how extensively the opposing idea of *work* has invaded and taken over the whole realm of human action and of human existence as a whole...

An altered conception of the human being *as such*, and a new interpretation of the meaning of human existence *as such*, looms behind the new claims being made for *work* and the *worker*.<sup>109</sup>

Le comble est atteint quand jusqu'à l'opération de l'intelligence, tant spéculative que pratique, si quelque relique de spéculation intellectuelle se conserve, se voit traiter de *travail*.

Up until this time (at least from the point of view of someone who worked with his hands) the province of intellectual enterprise tended to be looked upon

---

<sup>106</sup> *Ibid.*; mes italiques.

<sup>107</sup> *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*.

<sup>108</sup> Pieper, 4.

<sup>109</sup> Pieper, 6-7.



as a kind of paradise, where nobody needed to work; at the heart of this privileged province lay *philosophy*, something at furthest remove from the working world.

Now, the takeover of this region of intellectual action (including the province of philosophical culture) and its exclusive possession by the realm of *total work*, forms only the most recent phase of a whole series of conquests made by the *imperial figure* of the *Worker*. And the concepts *intellectual worker* and *intellectual work* (with the evaluative claims that go with them) make the fact of that conquest especially clear and especially challenging to our times.<sup>110</sup>

On retrace un héritage de la psychologie kantienne dans cette vue du *travail intellectuel*. Comme sa critique du pouvoir de la raison lui refusait toute capacité d'une vue directe de la réalité, Kant ne pouvait concevoir la connaissance acquise par la raison que comme une onéreuse *construction* toute sienne.

It is no wonder that, starting from this basis, Kant was able to conclude that all knowing, even philosophy itself, should be understood as a form of work...

“The law of reason is supreme, whereby property is possessed through labor...” Romantic philosophy cannot truly be a philosophy because it is not *work*. This accusation he directs even against Plato, that “Father of all raving enthusiasm in Philosophy,” while, Kant says with recognition and approval, “Aristotle’s philosophy is truly work.”<sup>111</sup>

## Conclusion

Pour conclure, il convient de mettre en garde contre un autre sophisme de l'accident qui, sous-jacent à toute la confusion en cette matière, prétend justifier, pour l'homme *sérieux*, la préférence de dignité qu'il accorde au travail sur le loisir ou, pour le paresseux, sa préférence pour le faux loisir du *farniente*.

Le travail, caractéristiquement, comporte par nature de la peine, alors qu'en revanche au loisir s'attache plutôt de la joie, au point qu'il s'identifie au bonheur. Aristote, plus haut, soulignait cette opposition en commentant la place de la musique dans l'éducation optimale. Beaucoup en sont conduits à confondre peine avec difficulté et effort, d'un côté, et joie avec facilité et absence d'effort de l'autre. Même Pieper abuse de la qualification *effortless*, quand il privilégie le loisir au travail.

Or si tout travail comporte peine en ce qu'il a de fastidieux, car il ne satisfait pas en lui-même, étant voulu pour une fin distincte de lui, tout travail n'est pas pour autant difficile et éreintant. La force physique du travailleur diminue déjà son effort, et la technologie l'annule éventuellement, fournissant des outils qui à terme s'acquittent de cet effort à la place du travailleur. En face, l'homme de loisir, poète, musicien, philosophe ou mystique, peut bien éprouver une joie et un émerveillement immenses, une satisfaction pleine dans son activité spirituelle; mais il faudrait une curieuse cécité pour ignorer la sérieuse difficulté et l'effort constant impliqués, qui la rendent peu accessible à qui dispose de facultés d'âme limitées ou a reçu une éducation et des instruments – langue, culture, tradition – négligés.

Cette double confusion *peine et difficulté* et *joie et facilité* entraîne un double sophisme de l'accident qui regarde comme travail tout ce qui est difficile, en niant à une production

---

<sup>110</sup> Pieper, 8.

<sup>111</sup> Pieper, 10-11.

facile d'en être; et qualifie comme loisir toute activité facile, aussi vile soit-elle, tout en refusant la nature à tout ce qui n'est pas facile. L'intellectuel vient ainsi à se regarder comme un travailleur, et le menuisier bien équipé à considérer son travail comme un loisir. On peut bien parler de la sorte, pour souligner la difficulté de la philosophie et le plaisir attaché à un travail, mais il faut quand même rester conscient de l'homonymie qui se joue là.

L'effort n'est pas mauvais en soi. Il l'est seulement en autant qu'il détruit l'homme, le disqualifie pour le loisir, ou constitue le signe d'un manque d'efficacité. Cependant, tout bon qu'il soit, l'effort n'est ni condition ni essence de la bonté d'un résultat. Si le meilleur résultat peut s'obtenir sans effort, tant mieux! Dans le travail, dans la vie intellectuelle, comme dans la vie morale! Le vertueux n'a pas moins de mérite du fait que la droiture d'action lui est plus facile, et le vicieux ne tire pas plus de mérite de la difficulté qu'elle lui oppose; le déficient intellectuel n'obtient pas non plus un meilleur résultat du fait de l'effort plus grand que l'activité intellectuelle lui demande, n'en déplaît à Antisthène et Kant.

The Cynic philosopher Antisthenes ... came up with the equation of effort with goodness... This is an image that still has a certain compelling attraction... Kant used the word *Herculean* to praise the heroism of philosophers.<sup>112</sup>

Cette confusion du bien avec le difficile a amené Kant à se défier de l'action bonne exécutée grâce à une inclination naturelle ou à une qualité acquise, et donc facilement. La moralité, à son avis, exige effort et se dissocie de la quête du bonheur.

Whatever someone does by inclination – and that means, without effort – is a betrayal of true morality. Indeed, according to Kant, the moral law by definition is opposed to natural inclination. It is simply part of the nature of things that the Good is difficult and that the voluntary effort put into forcing oneself to do something becomes the standard for moral goodness. The more difficult thing must be the higher Good.<sup>113</sup>

Il est aisé d'ironiser au regard de pareille position, car elle entraîne de criantes absurdités. C'est ainsi que Schiller en prend occasion pour se faire scrupule de venir en aide à ses amis, vu la trop forte inclination qu'il en ressent.

*How willingly I'd serve my friends, but alas, I do so with pleasure,  
And so I am often worried by the fact that I am not virtuous.*<sup>114</sup>

On ne s'étonnera pas que sur une question aussi délicate ce soit chez Aristote et saint Thomas qu'on trouve la note juste. Kant pourrait imaginer trouver une confirmation chez Aristote, qui adresse la vertu au bien difficile : « C'est toujours à l'occasion de l'objet plus difficile qu'art et vertu se développe, car le bien y est meilleur. »<sup>115</sup> Mais saint Thomas est attentif à redresser l'interprétation abusive. D'abord :

L'essence de la vertu tient davantage au bien qu'à la difficulté. Son excellence doit donc se mesurer selon l'essence du bien concerné plus que selon celle de sa difficulté.<sup>116</sup>

<sup>112</sup> Pieper, 16.

<sup>113</sup> Pieper, 15.

<sup>114</sup> *Die Philosophen*, cité par Pieper, 16.

<sup>115</sup> *Éth. Nic.*, II, 2, 1105a8-10.

<sup>116</sup> *IIaIIae*, q. 123, a. 12, ad 2.

*L'homme, un « animal otiosus »*

Ensuite, oui, on peut tirer plus de mérite à accomplir quelque chose de plus difficile, mais à certaine condition : cette difficulté doit s'attacher à un bien plus grand.

Le bien compte plus que la difficulté, dans l'essence du mérite et de la vertu. Par conséquent, tout ce qui est plus difficile n'en est pas forcément plus méritoire : il doit se trouver plus difficile de façon à concerner un plus grand bien.<sup>117</sup>

L'héritage kantien rend difficile de l'appréhender, mais la vertu ne consiste pas à contredire nos inclinations naturelles, sinon en ce que notre nature se trouve endommagée par nos fautes. Elle nous habilite plutôt à suivre correctement ces inclinations, à les aligner sur le juste milieu que la nature même appelle. Tellement que ce ne soit pas la difficulté de nos actes qui témoigne de la vertu acquise, mais leur facilité et le plaisir qui les accompagne.

Kant pourrait renchérir en citant le fait que la marque propre du chrétien est son amour pour son ennemi, et cela justement parce qu'il s'agit de l'amour le plus difficile, de l'amour poussé à l'héroïsme, au mépris de toute inclination naturelle. Là encore, la perspective est faussée et saint Thomas sait la redresser finement. Oui, concède-t-il, « aimer son ennemi est mieux que d'aimer seulement son ami », mais c'est « parce que cela démontre une charité plus parfaite ». D'un point de vue absolu, précise-t-il toutefois, « aimer son ami est mieux que d'aimer son ennemi, et aimer Dieu est mieux que d'aimer son ami ». La difficulté de l'action n'est pas le critère le plus fondamental de son mérite. « Ce n'est pas en effet la difficulté présente dans l'amour de l'ennemi qui constitue l'essence du mérite, sauf en ce qu'elle démontre la perfection de la charité qui vainc cette difficulté ». Saint Thomas assène enfin le coup fatal à la difficulté donnée en marque absolue du bien : « Si la charité était parfaite au point de supprimer toute la difficulté que comporte l'amour de l'ennemi, elle serait encore plus méritoire. »<sup>118</sup>

---

<sup>117</sup> *IIaIIae*, q. 27, a. 8, ad 3.

<sup>118</sup> *Q.D. sur la charité*, q. unique, a. 8, ad 17.



# Ἐντευξις









**Παιδεία**







