

LA STRUCTURE SPIRITUELLE DE L'ACTION : LE DYNAMISME D'UNE LIBERTE QUI COMPORTE DES DEGRES

Marion Duvauchel
Professeur certifiée en Lettres
Docteure en Philosophie

Introduction : action et contemplation

Dans un ouvrage un peu daté, *La tentation de l'Occident* Malraux analyse l'opposition entre l'Orient et l'Occident. Pour lui, c'est la transmigration qui a modelé la sensibilité asiatique, tandis que la responsabilité a modelé la sensibilité occidentale. Il voit dans l'esprit oriental et occidental appliqué à penser non seulement une différence de direction mais une différence de démarche. L'esprit de l'un veut dresser un « plan de l'univers », l'autre veut y trouver ce qui lui permettra de rompre les attaches humaines. Il oppose ainsi deux représentations archétypales de l'homme, la première faite de soumission, la seconde faite de lutte. La plupart des dissertations de l'entre-deux-guerres se plaisaient en effet à souligner l'antithèse de l'action européenne et de la contemplation asiatique: la vertu de l'Europe est action, celle de l'Asie, contemplation, opposition qui ne plaide alors guère en faveur de l'option de celle-là. Jamais jusqu'à présent n'était apparu à l'état pur le fruit stérile d'une civilisation uniquement tournée vers la domination de la matière. Pour le philosophe Jacques Maritain, le débat de l'action et de la contemplation intéresse, et d'une façon foncière, la communauté humaine et le destin des civilisations. Il marque pour lui « la ligne de partage des eaux, c'est lui qui impose le choix primordial selon lequel les familles humaines et les grands mouvements de l'histoire comprennent leur vocation et décident de leur destinée, et se classent aussi dans la hiérarchie des formes culturelles »¹. Cela signifie-t-il qu'il faille classer l'Occident du côté de l'action et l'Orient du côté de la sagesse contemplative comme on a encore aujourd'hui encore parfois tendance à le faire? Les choses ne sont pas si simples :

« Nous savons à quel point l'Orient affirme sa vocation contemplative et en tire gloire, tandis que l'Occident déclare avec non moins d'orgueil (...) avoir choisi l'action. Est-ce suffisant pour affirmer purement et simplement que l'Orient c'est la contemplation, l'Occident l'action ? Les choses disent moins facilement leur secret (...) »².

¹ Maritain (Jacques.), « *Action et contemplation* », in *Questions de conscience*, Desclée de Brouwer, 1938, in O.C. volume VI, Paris et Fribourg, éd. Saint Paul et Fribourg, 1982, p. 679.

² Idem. C'est la question de la sagesse qui est au cœur du débat, et les idées sur des questions entremêlées et souvent fort confuses concernant la sagesse de l'Orient, supposée supérieure à celle de l'Occident. Si on peut parler de l'Orient en général, c'est en raison du fait que le bouddhisme, né de l'Inde, a passé en Chine². Sous le rapport de la sagesse, Chine et Inde sont donc associées : le brahmanisme indien et le taoïsme chinois sont tous deux caractérisés comme l'un des efforts les plus singuliers que l'homme ait tenté pour atteindre une sagesse exclusivement intellectuelle où il se défierait lui-même par la métaphysique. La compétition des sagesse a été la marque du monde antique. Il a conduit à un véritable conflit qui en a marqué la ruine. Saint Paul en a été le grand témoin. Saint Augustin qui l'a vécu

L'avance énorme prise à un moment de l'histoire par les études de la nature en Occident et leurs applications pratiques (mais qui tend aujourd'hui à progressivement se résorber) ont opposé en un contraste frappant les peuples d'Occident et ceux d'Orient. Et, si daté ou contextualisé qu'apparaisse aujourd'hui le débat, l'idée est valide au moins du point de vue anthropologique, littéraire et imaginaire. L'un veut se soumettre le monde, l'autre s'en affranchir. Et s'il n'est pas certain du tout que toutes les questions philosophiques doivent être posée du point de vue pratique, une grande partie d'entre elles posent directement ou indirectement la question : « que faire », ou « que dois-je faire » et même que dois-je ne pas omettre de faire ?

La réflexion sur la conduite humaine appartient donc à toute une histoire qui dépasse amplement la seule philosophie occidentale, qu'on maintienne ou pas une distinction devenue sans doute obsolète. L'action constitue l'objet formel de la philosophie morale. C'est dire son importance. Mais les « patrons d'analyse » ont changé. Platon et Aristote pensaient l'action en terme de « conduite humaine » au niveau individuel, et en termes de « polis » d'organisation de la cité. Agir, c'est abandonner la contemplation qu'ils jugeaient plus haute mais qu'ils ne réservaient qu'à quelques-uns, les philosophes.

Les théories de l'action aujourd'hui

Aujourd'hui les théories de l'action sont principalement des théories phénoménologiques qui essaient de sauver la responsabilité humaine. « Une façon d'entrer dans le sujet de l'action sans l'élargir outre mesure est de discuter la différence que fait la philosophie contemporaine entre deux concepts : avoir un comportement et accomplir une action »³. C'est restreindre effectivement très lourdement un sujet qui mérite mieux que ce traitement et dont le cœur est le rapport entre l'action et la responsabilité, qui s'édulcore dès qu'on entre dans le champ de la psychologie avec la notion de comportement. Dans un ouvrage récent, le philosophe Yves Michaud analyse les conditions de l'action en reprenant et en assumant l'analyse du philosophe américain Davidson et en faisant dépendre l'analyse de la responsabilité de celle des conditions de l'action. Cette analyse s'inscrit dans le courant sceptique qui postule que ce qui cause une action est à la fois « une attitude et une croyance qui l'accompagne », la croyance étant celle que l'action menée est du type désirée⁴. Qu'elle soit morale, juridique ou politique, la responsabilité consiste à répondre de ses actes et donc à être l'agent de ses actions. Si une action peut m'être attribuée j'en suis responsable. « La condition d'autonomie est au cœur de nos jugements »⁵. Ce qui est vrai certes mais on n'avait pas attendu M. Michaud pour le découvrir.

et surmonté en lui-même, le docteur et l'arbitre..

³ Descombes (Vincent), « L'action », in *Notions de philosophie*, II, folio, p. 103.

⁴ Michaud (Yves), *De la recomposition du politique des inciviles à la française et de quelques manières d'y remédier*, Climats, Paris, 2006, p. 71. L'analyse de la responsabilité est tout à fait éclairante d'une mentalité nouvelle et en particulier du rôle de l'information dans la causation de l'action. Mais elle traduit que c'est la raison calculante et donc le calcul qui est la règle de notre agir. Cela est sans doute vraie, mais que cela est triste. Et si cela est vrai en fait, cela ne signifie pas pour autant que cela soit souhaitable ni qu'il faille s'y résigner.

⁵ Idem.

La philosophie contemporaine emploie généralement le mot action pour désigner l'action humaine. Elle hérite en cela, et apparemment en toute ignorance, de saint Thomas qui distinguait l'action humaine, de l'action inconsciente. Les choses ont aussi une action : la pierre tombe, le vent souffle. Mais c'est l'action humaine en tant qu'elle est consciente et donc finalisée qui intéresse la philosophie. Une philosophie de l'action tend à prouver (à supposer que cela soit nécessaire) qu'il y a en l'homme une capacité d'agir, et que donc, nous sommes des sujets et non pas seulement des objets dotés d'une action qui les meut. Et par conséquent, elle est aussi tenue de se demander ce qu'est un acte libre, ce qui implique une philosophie de la liberté qui soulève la question suivante : à quel titre chacun de nous peut-il revendiquer pour lui-même la qualité d'acteur ou de sujet actif de ses actes ? Surtout si nous admettons que l'action est finalisée et qu'elle implique une intention. Les deux questions de la causation et de la structure de l'action constituent les deux questions structurantes liées à responsabilité humaine. « On agit selon ce qu'on est » selon la formule lapidaire de saint Thomas. La responsabilité de l'agir, de la conduite humaine est au cœur de la notion d'action. La causation et la structure de l'action ne valent que par cela. Car c'est par notre agir que nous prenons conscience de nos limites, et que nous pouvons aspirer à nous en affranchir.

Agir et faire : distinguer pour unir

Les Anciens n'opéraient pas les mêmes distinctions que celles de la philosophie modernes. Ils n'ignoraient sans doute pas que nous avons un comportement qui se distingue d'un mode d'action, mais ces distinctions sont modernes, et résolument liées aux apports des sciences humaines et en particulier de la psychologie. La distinction qu'en revanche, ils avaient jugé pertinente et celle entre d'une part l'activité « poétique » ou « fabricatrice » ce qu'ils appellent le *factibile*, une chose à produire, – le domaine du faire – et d'autre part, l'activité éthique et morale, ce qu'ils appellent *l'agibile*, un acte à poser – le domaine de l'agir. Le domaine de l'action proprement dit. Cette distinction provient d'Aristote, dans *l'Éthique à Nicomaque*, qu'on trouve cette distinction établie : « Dans le domaine du contingent, il en va différemment de ce qui est à créer et de ce qui est de l'objet de l'agir: autre chose est l'action et autre chose la création... Aussi le pouvoir développé dans la raison pour agir est-il différent du pouvoir développé dans la raison pour faire »⁶. C'est sur cette base qu'on peut affirmer⁷ que la politique relève ainsi du *praktikon* (de l'agir) et non du *poieticon* (du faire). Elle n'est pas un art mais une branche de l'Éthique⁸ quoiqu'elle se distingue de l'éthique individuelle. Cette différence n'a rien d'anodin. Si on

⁶ Aristote, *l'Éthique à Nicomaque*, VI, 3, 1140a 1-5..

⁷ C'est ce que fait Jacques Maritain, « La fin du Machiavélisme », chap. V, in *Principes d'une politique humaniste*, New York, Editions de la maison française, 1944, in *Œuvres complètes*, volume VIII, 1989

⁸ Nos programmes de terminale qui mettent sous la morale les notions de liberté de bonheur et de devoir traduisent en cela qu'ils sont bien les héritiers (inconscients) de la coupure instaurée par Machiavel. La fin de la politique est-elle le bien commun, la vie bonne, la paix ou est-elle la conquête et la conservation du pouvoir ? De même l'agir humain a-t-il pour fin le bien commun, la vie bonne, la contribution déterminée à la paix et l'accord entre les hommes, ou à la conquête du pouvoir, de l'argent de positions sociales enviables et de prestige ? A chacun de décider. Là encore, il engage sa liberté et peut-être son âme immortelle.

analyse la liberté selon un principe dynamique, ce dynamisme comporte deux formes essentiellement distinctes mais reliées : « une forme sociale et une forme spirituelle. Deux défaites sont en effet infligées en nous aux aspirations fort légitimes de la personnalité, l'une par la condition de créature⁹, l'autre par le fardeau de la matière. La forme sociale du dynamisme de la liberté a pour objet de réparer la défaite infligée par le fardeau de la nature matérielle aux aspirations de la personne, et la forme spirituelle du même dynamisme a pour objet de réparer la défaite infligée à ces aspirations par la condition de créature en face de la transcendance de Dieu»¹⁰. Le monde moderne caractérisé par l'athéisme refuse cette forme spirituelle. D'où une philosophie de l'action qui analyse la structure de l'action avec les outils de la psychologie et de la phénoménologie.

Reprenant à leur compte cette distinction aristotélicienne de l'ordre pratique et de l'ordre spéculatif, les Scolastiques lui ont donné une claire formulation. L'Agir consiste dans l'usage libre en tant que libre de notre libre arbitre considéré non par rapport aux choses elles-mêmes, mais purement par rapport à l'usage que nous faisons de notre liberté, usage qui relève de l'appétit proprement humain ou de notre volonté, mû non dans la recherche du vrai, mais dans celle du Bien. Il y a donc deux lignes en l'homme : son activité de fabricant et son activité d'homme. Et elles sont d'ordres différents. La prudence ou sagesse pratique qui s'occupe de déterminer des moyens par rapport à telles fins humaines règle l'agir. Elle suppose que l'appétit est bien engagé à l'égard de ces fins. Selon saint Augustin, elle est un « amour qui nous aide à discerner avec à propos ce qui nous convient et ce qui ne nous convient pas ». Saint Thomas met son siège dans la raison, et la définit comme le gouvernement de soi-même. Il lui consacre un tome de sa *Somme théologique*¹¹.

⁹ C'est l'un des enjeux de la technique de nous libérer de ce fardeau. C'est pourquoi la question du partage est essentielle. Car comment admettre sans blesser le sens de la justice que certains peuples soit libérés partiellement mais réellement de cette défaite de la nature tandis que d'autres continuent de ne pouvoir se développer, pas seulement matériellement.

¹⁰ Maritain (J.), *De Bergson à Thomas d'Aquin*, chap. III, l'idée thomiste de la liberté, p. 86, New York, Editions de la maison française, 1944, in *Œuvres complètes*, vol. VIII. C'est ce qui peut expliquer le profond rejet du monde moderne caractérisé par une aspiration de la personne qui surpasse toutes les autres, et le rejet que l'on peut éprouver devant l'Islam, qui signifie Soumission, et qui implique une légitimation devant cette double défaite.

¹¹ Thomas d'Aquin, *La prudence*, 2 a, 2ae, Q. 47 à 46, in *Somme théologique*, éd. du Cerf, Paris - Tournai - Rome, 1926. Selon saint Thomas, la prudence est dans la raison, elle est même « la droite raison ». L'intelligence est la pénétration intime de la vérité, (elle donne la certitude) par opposition à la raison qui est l'inquisition discursive de la vérité. Ces deux actes sont nécessaires au parfait discernement de la prudence, vertu morale en même temps qu'intellectuelle. Elle est essentiellement distincte de ce que saint Thomas appelle « la prudence de la chair », qui est la visée du bien-être corporel comme but unique et dernier, et que l'on reconnaît à trois aspects : l'astuce (entendue comme art des faux-semblants et des procédés peu recommandables), la ruse et la fraude. Entendue comme il se doit, la prudence est la raison même s'appliquant à diriger l'action et, à ce titre, elle met en jeu trois actes de la raison pratique : le conseil, le jugement, le précepte. Le premier acte de la prudence, (le jugement) oriente l'attention, le second acte est le jugement qui clôt le conseil (qui est l'acte de délibération) par la détermination de la meilleure alternative par la décision du choix. Il y faut une rectitude toute particulière de la raison, – « un pouvoir d'appétition actuellement droit, et dont la vérité a pour règle formelle la rectitude de la volonté » – une intuition décisive et sagace qui réclame une attentive considération de tout l'esprit. L'acte dernier et principal de la raison prudentielle est le précepte qui intime les réalisations. Il implique la mémoire du passé, l'intelligence des circonstances présentes, la prévision sagace des conséquences éventuelles, l'habile comparaison des alternatives, la docilité à recueillir opportunément l'avis des hommes éclairés et expérimentés, la capacité à reconnaître l'exceptionnel. La prudence est la perfection des actes humains.

Le problème de l'acte libre : le dynamisme de la liberté et les degrés de la liberté

C'est l'agir qui bien sûr nous intéresse dans le domaine de l'action. La question de la causation est un héritage ancien. « Etre libre, d'une façon générale, c'est ne pas souffrir d'empêchement, n'être pas lié »¹². Agir librement c'est aussi ne pas souffrir d'empêchements, de contraintes, intérieures ou extérieures. C'est Saint Augustin le premier a enraciné la liberté dans le libre arbitre. En agissant nous manifestons notre liberté de choix. Certes nous savons très mal en quoi cette liberté consiste, mais nous savons très bien que si nous trahissons un ami, risquons notre fortune pour aider un malheureux, décidons de nous faire banquier ou philosophe, moine ou soldat, ces actes ne sont ce qu'ils sont que parce nous y avons engagé notre personnalité. Le libre-arbitre dans l'homme n'exclut pas mais suppose l'immense et complexe dynamisme des instincts, tendances, dispositions psychophysiques, des habitudes acquises et des charges héréditaires.

Pour agir, il faut décider, et donc délibérer. L'action implique l'intelligence et la volonté¹³. La distinction entre les fonctions consultatives, les fonctions législatives et les fonctions de commandement et d'administration (exécutives) a pour fondement la psychologie des actes humains d'intelligence et de volonté. D'après saint Thomas d'Aquin, le dynamisme de ces actes comporte les trois moments suivants dont chacun est caractérisé par un couple intellectuel-volontaire: 1° consilium (acte d'intelligence) et electio (acte de volonté) 2° Judicium (acte d'intelligence) et consensus (acte de volonté). Une constitution politique normale doit ainsi comporter 1° des organes consultatifs correspondant au consilium; 2° des organes législatifs, correspondent au judicium; 3° des organes de commandement et d'administration, correspondent à l'imperium. C'est à une psychologie de la volonté et à son statut que les théoriciens se sont principalement intéressés, dans la mesure où ils l'ont vu souvent comme le pôle de l'intentionnalité¹⁴. La conscience atteste en effet d'un sentiment de vouloir mais elle ne nous dit pas si c'est librement que nous avons les libertés qui sont les nôtres. Et si cette liberté est une, d'emblée, radicale et définitive ou si elle comporte des degrés. Dans quelle mesure ce qui nous détermine à agir, à ne pas agir, à agir ainsi plutôt qu'autrement est bien ce soi qui se détermine par soi, et non par un autre que soi. Autrement dit, de quel ordre est l'action qu'il exerce, et d'où elle procède.

A cette question des degrés de la liberté, la réponse originale de Jacques Maritain mérite quelques détours. Il distinguait deux types de liberté : la liberté de spontanéité, le libre arbitre, et la liberté d'exultation. « Il y a une liberté qui consiste dans l'absence de nécessité, même interne, de tout déterminisme : c'est la liberté de choix, une liberté qui consiste dans l'absence de contrainte ». Il y a une seconde sorte de liberté, la liberté de spontanéité. « La liberté de spontanéité, n'est pas, comme le libre arbitre, un pouvoir de choisir qui transcende toute nécessité, même intérieure, et tout déterminisme. Elle n'implique pas l'absence de nécessité mais l'absence de contraintes. C'est

¹² Maritain (J.), *De Bergson à Thomas d'Aquin*, op. cit., p. 95.

¹³ Thomas d'Aquin, *Somme théologique*. I-II, qq 13 à 17. .

¹⁴ Le « motif » en est le centre. Avec le problème suivant : une conduite motivée, explicable donc en termes de fonctionnement mental n'est pas pour autant une conduite libre.

le pouvoir d'agir en vertu de sa propre inclinaison interne, et sans souffrir de coaction imposée par un agent extérieur »¹⁵. Ainsi, avant la liberté de choix qui implique le libre arbitre, il existe une liberté un peu immédiate, que Jacques Maritain nomme la liberté de spontanéité et qui « admet toutes sortes de degré, depuis la spontanéité de l'électron qui tourne autour du noyau « librement » c'est-à-dire sans être dévié de sa route par le choix d'un corpuscule étranger, jusqu'à la spontanéité de l'herbe des champs qui pousse « librement » et de l'oiseau qui vole « librement », c'est-à-dire en obéissant aux nécessités internes de leur nature »¹⁶. En fait, la liberté de spontanéité comporte quatre degrés dont les trois premiers sont figurés par l'herbe (la vie végétative), l'atome et l'oiseau (la vie sensitive)¹⁷. Il existe en effet une activité qui concerne la nature en général, suivant les conditions de construction typiques à chaque être, à raison de la structure constitutive de celui-ci. L'être corporel, à ce degré là, n'agit que réglé à chaque instant par les actions du dehors qui s'exercent sur lui, mais selon ce qu'il est. Un second degré est présenté par l'activité immanente, auto-constructive propre à la vie. C'est l'activité végétative. Il y a dans la plante une activité qui est immanente en non plus transitive. Le troisième degré de spontanéité est propre à la vie sensitive. L'oiseau se déplace dans l'espace selon « des patrons de mouvement » qui sont « des structures psychiques, des perceptions, des formes relevant de l'activité immanente, immatérielle qui caractérise la connaissance du sens. « L'animal, dans ses fonctions typiques de motricité, n'agit pas seulement en fonction des structures constitutives, (...) mais aussi en fonction d'objets qui viennent en lui par l'activité immanente de la perception »¹⁸. Certes il est encore réglé par le dehors, mais ce ne sont plus les actions transitives exercées sur lui par le milieu qui règlent son activité, ce sont les objets perçus »¹⁹.

On aperçoit un autre problème inhérent à celui de l'agir : celui de ce qui règle notre action. L'oiseau dans son vol est réglé par sa nature, comme la plante, mais à des degrés et selon des spécifications différentes. Toutefois, c'est encore le plus bas degré non pas de la vie, mais de la connaissance que ce degré de spontanéité. Car les fins de son activité et de son mouvement, l'oiseau ne se les donne pas à lui-même. Elles sont préétablies par la nature, et ce vol que nous voyons libre, s'accomplit selon des structures et des instincts qui font partie des conditions de construction reçues par la nature de l'oiseau. Quand la liberté de spontanéité franchit le seuil du monde de l'esprit, et qu'elle est la spontanéité d'une nature spirituelle, elle devient liberté

¹⁵ Maritain (J.), *Principes d'une politique humaniste*, op. cit., p. 189.

¹⁶ Maritain (J.), *Principes d'une politique humaniste*, New York, Editions de la maison française, 1944, in *Œuvres complètes*, volume VIII, 1989, Editions Universitaires Fribourg Suisse Editions saint Paul Paris, p. 189.

¹⁷ Né d'un père catholique, Jacques Maritain fut baptisé par un pasteur protestant (« le protestantisme, qu'il soit inné ou acquis, était alors la religion de la République»). Mais ce converti aujourd'hui connu pour son prosélytisme devint vite athée. La philosophie scientiste et phénoméniste de ses maîtres de la Sorbonne avait fini par le faire désespérer de la raison. Converti au catholicisme par Léon Bloy, il lui reviendra de sortir le thomisme de son casier historique, et le temps de sa vie au moins de le faire revivre. Il meurt en 1973, après avoir pris l'habit chez les petits frères des pauvres. On mesure mal aujourd'hui le rayonnement qui fut le sien et qui était déjà le sien à l'aube du désastre de 1940. Il bénéficiait d'une immense réputation intellectuelle, morale, et spirituelle. Dans son livre sur Malraux, évoquant l'a guerre, Roger Stéphane écrit : « Freud, Bergson, Maritain, Einstein règnent ». Son œuvre, immense, méconnue, rayonne encore en Amérique du Sud et aux USA où après la guerre il occupa une chaire à l'université de Princeton. Il fut l'un des rares et parmi les premiers à s'élever contre le régime de Vichy, et à dénoncer la haine nazie et le droit racial.

¹⁸ Maritain (Jacques), *De Bergson à saint Thomas*, op. cit. pp. 98-99.

¹⁹ *Ibid.*

d'indépendance, qui est la forme la plus élevée de liberté de spontanéité. Elle consiste alors à se posséder, se parfaire et s'exprimer soi-même comme un tout indivisible dans l'acte qu'on produit. C'est en ce sens qu'on agit selon ce qu'on est... C'est le quatrième degré, celui de la vie intellectuelle, celui de l'être humain²⁰. Non seulement il n'agit pas selon des formes ou des patrons d'activité préétablies par sa nature, mais reçues de sa propre activité de connaissance, mais encore les fins de ses actes, ne lui sont pas imposées par la nature. Il connaît ce qu'il fait et la fin de ses actes comme telle. Il se détermine à lui-même, par sa propre activité intellectuelle, les fins de son agir²¹. C'est dans cet univers que s'enracine le monde de la liberté de choix - le libre arbitre - qui est aussi le monde de la moralité. Et en même temps paraissent la personnalité et tous les privilèges de la personnalité. L'acte libre apparaît alors comme le fruit commun de l'intelligence et de la volonté s'enveloppant vitale l'une l'autre. Si la volonté lui donne sa valeur d'efficacité existentielle, le climat dans lequel l'acte a été mûri et décidé, c'est le jugement qui spécifie et détermine. A ce moment là, la liberté de spontanéité qui se préparait à tous les degrés précédents, devient liberté d'indépendance. Par l'intelligence la volonté c'est l'univers tout entier qui pénètre dans l'âme. C'est ainsi que la personne aspire à franchir tous les degrés de libertés jusqu'à la plus élevée, et c'est par l'agir, par la conduite humaine qu'elle progresse dans la plénitude de cette liberté qui est pour l'homme un affranchissement.

La règle de l'action : le mal de liberté...

Une parfaite indifférence au bien et au mal a été considérée comme la règle non de la morale humaine mais de la politique. C'est Machiavel qui introduit ce principe dans l'histoire. Ce qui est vrai au niveau collectif est vrai au niveau individuel. Par où le mal s'introduit-il dans l'activité libre ? Quel est la cause ou la source prochaine du mal dans le cas où il est le mal de la volonté libre, le mal moral ? Saint Thomas distingue le mal qui blesse l'action ou l'opération des êtres, et le mal qui blesse l'être même de l'agent, le mal de l'être. Le mal de l'action vient toujours d'un certain défaut présumé dans l'être ou les opérations opératives de l'agent. Quelle est cette défaillance dans l'être qui est la racine métaphysique du mal de l'action ? Le mal provient du fait que cela n'est pas réglé conformément à la règle et à la mesure. Le mal n'existera qu'en l'absence de considération de la règle. Lorsque la volonté procède à l'acte de choix sans regarder la règle, alors l'acte est privé de la rectitude qu'il doit avoir. Dans un premier temps la volonté a introduit une absence, une privation, dans un second temps, l'acte qu'elle accomplit sort conformément à cette absence. Cette absence de considération introduit un manque, une absence, un néant. Ce néant n'est pas la faute, il est à la source de la faute, lorsque l'acte sera accompli. Cette question de la règle est évidemment décisive. L'autonomie d'une créature intelligente ne consiste pas à ne recevoir aucune règle ou mesure objective d'un autre que soi-même, mais à s'y conformer

²⁰ Mais l'être humain inclut en lui les trois degrés précédents, au titre d'une âme sensitive, végétative et d'une âme animale.

²¹ Ce qui bien sûr ne résout pas la question de l'emprise sociale et familiale sur cet agir.

volontairement parce qu'on les sait justes et vraies, et parce qu'on aime la vérité et la justice. Cette question de la règle permet de comprendre les problèmes politiques. Pour Kant et Rousseau, on n'est libre que si l'on n'obéit qu'à soi-même, et c'est dans un tel état de liberté que l'homme est constitué par droit de nature, état que Rousseau regardait comme perdu du fait de la corruption liée à la vie sociale et que Kant reléguait au rang du nouménal. C'est une divinisation de l'individu qui conduit à un athéisme pratique dans la société à la disparition théorique et pratique de l'idée du bien commun, et celle de l'idée du chef responsable et de l'idée de l'autorité, regardée comme incompatible avec la liberté. La divinisation de l'individu conduit ensuite à la divinisation de l'Etat (Hegel). Or la volonté, postulent les thomistes, est ordonnée par nature à ce qui est bon, et l'acte humain implique la volonté. Mais c'est l'intelligence qui montre le vrai, intimement associé donc au bon, et la volonté exige de la force pour accomplir ce que l'intelligence et la volonté lui indiquent. Le principe et la règle de notre action sont donc décisifs : est-ce l'efficacité ou la justice ? Il nous revient de choisir la règle à laquelle nous conformons nos actes. Mais la règle de l'acte, en tant qu'il est régi par la volonté et l'intelligence, est le bien vers lequel tend la volonté et le vrai que montre l'intelligence.

Conclusion

L'affirmation morale a une valeur logique tout autant qu'éthique : le lien de la vertu au savoir. Platon déjà l'avait ressenti si fort qu'il fait l'objet du *Gorgias*. L'acte libre surgit de l'abîme même de la volonté. Dans l'acte du libre arbitre, la volonté plie le jugement là où elle veut. C'est sur un monde puissant de tendances et de courants données et déterminés sans elle que la liberté a à exercer son ultime actuation dominatrice. C'est la liberté d'aséité, lorsque le sujet est « causa sui », cause de soi. Et selon toute l'amplitude analogique des perfections internes qu'il comporte, la perfection et la générosité de l'être et de l'acte, « l'acte est meilleur que la liberté » comme le souligne Jacques Maritain. On ne meurt pas pour le libre arbitre mais pour la liberté d'autonomie ou d'exultation. Quand un homme meurt pour la liberté il lui sacrifie son existence mais c'est à une existence meilleure pour ses frères qu'il la sacrifie. Malraux n'a écrit que pour le montrer. Camus aussi.

BIBLIOGRAPHIE

- Aristote, *Ethique à Nicomaque*, Librairie générale française, Poche 1992
- Descombes (Vincent), « L'action », in *Notions philosophiques*, volume II, p. 103-174, Folio, Paris, Gallimard, 1995.
- Maritain Jacques, *Questions de conscience*, Bruges-Paris, Desclée de Brouwer, 1938, in *Œuvres complètes*, volume VI, 1982.
- De Bergson à Thomas d'Aquin*, New York, Editions de la maison française, 1944, in *Œuvres complètes*, volume VIII, 1989.

Principes d'une politique humaniste, New York, Editions de la maison française, 1944, in *Œuvres complètes*, volume VIII, 1989.

Questions de conscience, Desclée de Brouwer, 1938, in O.C. volume VI, Paris et Fribourg, éd. Saint Paul et Fribourg, 1982.

Michaud (Yves) Précis de recomposition politique, *des incivismes à la française et de quelques manières d'y remédier*, Climats, Paris, 2006.

Thomas d'Aquin, *La prudence*, 2a2ae, Q. 47 à 46, in *Somme théologique*, ed. du Cerf, Paris, Tournai, Rome, 1926.