

Laval théologique et philosophique



ROUSSEAU, Félicien, *La croissance solidaire des droits de l'homme. Un retour aux sources de l'éthique.*

L.-B. Gillon

Volume 39, Number 3, octobre 1983

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/400062ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/400062ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

ISSN

0023-9054 (print)

1703-8804 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this review

Gillon, L.-B. (1983). Review of [ROUSSEAU, Félicien, *La croissance solidaire des droits de l'homme. Un retour aux sources de l'éthique.*] *Laval théologique et philosophique*, 39(3), 369–372. <https://doi.org/10.7202/400062ar>

Prière constitue « une contribution non négligeable à la construction de l'édifice d'une histoire des religions qui, partant de l'histoire mais dépassant l'histoire, s'engage résolument dans une recherche à la fois phénoménologique et herméneutique ». Il est à regretter que ce volume si riche n'ait pas été muni d'Index qui en aurait facilité l'utilisation.

Paul-Hubert POIRIER

René LEBRUN, *Hymnes et prières hittites*, Coll. « Homo religiosus », 4, Louvain-la-Neuve, Centre d'Histoire des religions, 1980, 24.5 × 16 cm, 500 pages.

Par-delà le titre qu'il porte, ce volume offre au lecteur une véritable synthèse de la religion hittite. En effet, en vue de favoriser une meilleure intelligence des hymnes et prières hittites qu'il édite, traduit et commente dans la seconde partie de son ouvrage, M. Lebrun les a fait précéder d'une introduction générale (1^{re} partie), intitulée « la religion hittite et ses problèmes » où sont fournis avec abondance et précision tous les éléments que le lecteur même non familier de l'hittologie pourra souhaiter connaître : des données géographiques et ethnographiques (une carte eût permis au lecteur de s'y retrouver plus facilement dans les nombreux homonymes que l'auteur mentionne), le contexte historique de la religion hittite, le panthéon hittite, la théologie que traduisent les prières de l'époque impériale (i.-e. de 1400 à 1180 env.), la conception du temple, lieu de la prière parce que lieu de résidence et de repos privilégié de la divinité. La troisième partie de l'ouvrage, intitulée « théologie et anthropologie dans la prière hittite », regroupe en une synthèse un certain nombre d'observations relatives à la place du hittite dans le monde, à des principes éthiques fondamentaux, ainsi qu'à la nature des relations entre les hittites et leurs dieux (chap. III). On y trouvera aussi une étude de la terminologie de la prière hittite (chap. I), ainsi que de ses structures et orientations (chap. II).

Quant au cœur de l'ouvrage, il est constitué par la présentation de dix-huit hymnes et prières appartenant à la période hittite classique allant de Mursili (env. 1343-1313) à Tudhaliya IV (1250-1220) et caractéristiques du milieu de la cour impériale. Ces pièces sont présentées en ordre diachronique et par catégorie (par exemple : hymnes et prières au Soleil, prières de Mursili II au sujet de la peste, prières au dieu de l'orage de Nérîk, etc.). Puisqu'il s'agit d'une anthologie de

la littérature de dévotion des Hittites (cf. p. 18), il me semble mal à propos de parler d'un « Eucologe » (p. 43, repris à la p. 3), ce dernier terme évoquant plutôt un recueil fermé.

Pour chacune des prières et des hymnes, les éléments suivants sont donnés : le numéro d'ordre du morceau dans le *Catalogue des textes hittites* d'E. Laroche, l'indication précise des tablettes qui ont transmis le texte, la bibliographie spécialisée, une introduction situant la prière ou l'hymne dans le contexte historique et en donnant l'objet, le texte hittite, la traduction française et un commentaire. Aucun recueil français de prières de l'Ancien Orient ne fournit autant d'informations : tous y trouveront leur compte, depuis les hittitologues jusqu'aux historiens des religions et aux vétéro-testamentaires. Un appendice lexical et des index (*rerum*, noms divins, anthroponymes, toponymes, termes analysés) permettront d'utiliser au mieux cet ouvrage très riche.

On comprendra vite l'intérêt des textes que M. Lebrun met à notre disposition, quand on se rappellera que le hittite nous a transmis les plus anciens documents écrits dans une langue indo-européenne. D'autre part, ces textes ont été produits dans une région voisine des « pays de la Bible » et, à ce titre, ils ajoutent plus d'un élément à notre connaissance de l'*Umwelt* de l'Ancien Testament. Il faut savoir gré à l'auteur d'avoir mis à notre disposition un dossier aussi substantiel et aussi bien présenté.

Paul-Hubert POIRIER

Félicien ROUSSEAU, *La croissance solidaire des droits de l'homme*. Un retour aux sources de l'éthique. Paris-Tournai, Desclée/Montréal, Bellarmin, 1982, (16 × 24 cm), 315 pages.

Notre temps aime les oppositions tranchées : « nature » et « culture », « loi » et « liberté », etc. On oppose aussi « Nature » et « droit naturel ». Au lieu du droit naturel, ne vaudrait-il pas mieux parler des lois de la « raison » ? Mais il y a dans l'homme comme une double réalité. Il est un « être de la Nature », il est aussi un être doué de raison. Le « droit naturel » englobe ces deux aspects. C'est à la première catégorie de préceptes juridiques, ceux qui concernent l'homme en tant que plongé en quelque sorte dans la Nature, que l'A. donne le nom de préceptes de la Loi naturelle, « dans le sens le plus strict ». Dans cette acception

plus restreinte, nous avons rejoint la célèbre définition d'Ulpien : *quod Natura omnia animalia docuit*. Ainsi le droit naturel au sens strict se distingue du *ius gentium*, qui fait lui aussi partie du droit naturel.

Mais, dira-t-on, les animaux ne sont point sujets de droits, ils ne peuvent percevoir des préceptes juridiques. Ils n'en ont pas moins en commun avec l'homme, ce qui fera l'objet de ce droit naturel, dans le sens le plus strict : la conservation dans l'être et la reproduction de l'espèce. Il faut donc maintenir cette communication entre l'homme et le règne animal, voire l'universalité des créatures, qui toutes tendent à leur conservation dans l'être. Il faut en effet éviter tout « angélisme » qui aboutit à séparer l'homme de sa nature animale, pour l'isoler dans la vie de l'esprit. Il faut également éviter un « élitisme », qui rejette dans une condition bestiale l'immense masse des humains, tous *phusei douloi*, comme le disait avec mépris Aristote. La définition d'Ulpien laisse passer un souffle puissant d'humanité, qui vient corriger l'affirmation d'Aristote (p. 124).

C'est la Loi naturelle qui fournit leurs principes aux vertus morales. Il s'agira ici surtout de la prudence et de la justice (ch. 2). Nous retrouvons ici ce « tournant historique » marqué par la définition d'Ulpien. La synthèse aristotélicienne en sera profondément modifiée. Aristote voyait dans l'esclavage une institution naturelle, qui englobait la masse la plus considérable des hommes. Nous sommes loin d'une loi morale universelle, participée dans l'esprit de chacun. Au contraire, dans le Stoïcisme romain, la raison de chacun communique avec la Loi universelle (p. 123). Enfin, le « sage » stoïcien dépasse le cadre restreint de la cité antique, il se proclame citoyen du monde, régi par le *ius gentium*.

Mais cette influence du Stoïcisme ne doit point faire oublier l'influence plus grande encore, du Christianisme, dans la conquête des droits naturels. Tous les hommes sont appelés au salut, sans distinction de race et de nation. Tous sont égaux devant Dieu ; cette référence à Dieu disparaîtra chez les théoriciens du droit naturel moderne, tel un Grotius. L'égalité entre les hommes, les « droits » de l'homme, n'ont de fondement que dans l'homme lui-même.

Nous arrivons aux grandes divisions du droit naturel (ch. 2, C.) D'abord les principes premiers, évidents, que chacun peut connaître de façon spontanée : il faut faire le bien, et éviter le mal. Ensuite viennent les principes, qu'une recherche

facile permet d'atteindre, ce qui correspond aux préceptes du Décalogue. Enfin viennent des principes plus éloignés qui ne sont atteints que par la recherche des « sages ». C'est là, ferions-nous remarquer, qu'apparaissent les fameuses « variations » du Droit naturel. Personne aujourd'hui, avec les documents officiels de l'Église, comme ceux de l'ONU, n'ignore que la torture, pour obtenir des aveux, soit contre le « droit naturel ». Il n'en était point de même, à une époque récente. et S. Thomas lui-même affirmait la légitimité de la torture. Le travail des « sages » est toujours à l'œuvre dans l'élucidation des préceptes dérivés du droit naturel.

Le terme « naturel » ne doit pas être référé à ce qu'il y a de plus noble dans l'homme, à la raison et à la vie de l'esprit. Il doit être référé d'abord à la « matière naturelle », qui est en nous partie de l'essence, et nous fait communiquer avec l'universalité des êtres matériels, qui tous tendent à leur conservation dans l'être, et avec le règne du vivant, à la conservation de l'espèce par la génération. Ces deux éléments sont ceux-là même que nous indiquait la définition d'Ulpien. Ainsi, la loi naturelle, dans son sens le plus strict, est « une école de respect à l'égard des réalités les plus terrestres » (p. 217).

C'est cette conception qu'a abandonnée l'âge classique du droit naturel, fixé sur la considération des droits de l'homme. Mais la nature se « venge » quelquefois. L'idéalisme de la théorie des droits subjectifs, « l'angélisme » cartésien, ont provoqué les violences de la réaction marxiste, venant rappeler à l'homme les exigences fondamentales de sa nature matérielle, réaction excessive qui réduit l'homme à la condition d'un agent des modes de production des biens économiques, mais qui s'explique historiquement par les excès de l'Idéalisme et qui aboutit elle aussi à mutiler l'homme.

Actualité de la « Loi naturelle » (ch. 5). Hier, la considération des droits de l'homme visait surtout l'égalité, la participation au pouvoir politique, etc. Aujourd'hui, la situation a changé. L'humanité a pris conscience de la situation tragique de masses immenses, qui vivent dans le sous-développement, la misère, la faim. Les droits fondamentaux de l'homme, ce sont maintenant : le droit de subsister, de ne pas mourir de faim, le droit aussi au travail, pour s'assurer une subsistance décente, le droit à l'assistance, médicale ou autre, en cas de maladie. Tout cela se rattache sans peine à la considération primaire de la loi

naturelle dans son sens le plus strict. Le caractère primordial des droits politiques a abandonné une place qu'il avait usurpée.

Subvenir à l'indigence des peuples sous-développés n'est point un acte de générosité gratuite ; il s'agit d'un devoir de stricte justice. Nous retrouvons ici une doctrine bien connue de Thomas d'Aquin. Dieu, dans son intention première, a destiné tous les biens de la terre à la satisfaction des nécessités matérielles de tous les hommes. L'appropriation, la propriété privée, ne vient qu'en second lieu (II-II, 66-7). C'est pourquoi l'indigent, qui dans un état d'extrême nécessité, prend un pain, pour ne point mourir de faim, ne saurait être traité de voleur.

Il en sera de même ici, les peuples situés dans un état d'extrême nécessité, ont un droit strict à recevoir l'aide nécessaire.

On pensera aussitôt, aux cas de famine, d'épidémie, exigeant une assistance médicale, à l'assistance culturelle, etc. Le point le plus difficile est le suivant. La sortie du sous-développement, à notre époque, passe par l'*industrialisation*. Mais qui dit industrialisation dit potentiel militaire. Les peuples développés auront souvent cette perspective en vue, soit pour l'empêcher, soit pour la favoriser. Nous sommes loin de considérations de pure charité ou pure philanthropie.

Nous passons maintenant à la promotion de la femme et de l'enfant (p. 270). Nous rencontrons la question des fins du mariage. Nombre d'auteurs aujourd'hui, même parmi les théologiens, rejettent la doctrine thomiste, qui voit dans l'enfant la « fin première » du mariage. Ne vaudrait-il pas mieux accorder cette dignité de fin première à l'amour conjugal, à la charité qui est le lien des époux ? Personne ne niera que Thomas a magnifié l'amitié conjugale. Quant à l'objection, elle peut être résolue par la distinction entre ce qui est le plus « naturel », et ce qui est le plus « excellent » (p. 278). Si le mariage est considéré dans sa structure en quelque sorte naturelle, qui continue ce que l'on trouve chez tous les êtres vivants, la « proles », la propagation de l'espèce est bien « fin primaire », il n'en va plus de même, si l'on considère l'institution matrimoniale, dans ce qu'elle a de plus noble. On en dira de même et plus encore du « sacramentum », qui est en soi ce qu'il y a de plus excellent, parmi les « biens » du mariage (*fides, proles, sacramentum*), la procréation répondant à ce qu'il y a de plus « naturel ».

Nous arrivons à la promotion de la personne de l'enfant et de la personne de la femme (p. 268). La procréation de l'enfant ne peut être séparée de l'instruction et de l'éducation, qui le conduisent à l'âge parfait. Ceci requiert une longue persévérance de l'union conjugale, qui de soi, à raison de son caractère d'amitié parfaite, exige l'indissolubilité du lien matrimonial.

La promotion de la personne de la femme, la possibilité pour elle, d'assumer dans la société civile et religieuse des charges de responsabilité plus ou moins grande (p. 287), est une des préoccupations majeures de notre temps. Mais plus fondamental apparaît le rôle de la femme dans la procréation et l'éducation. Nous rencontrons ici l'Encyclique *Humanae Vitae*. S. Thomas a admis la licéité des relations conjugales, certainement infécondes, par exemple entre personnes âgées (p. 293). Reste l'autre thèse de l'Encyclique, la prohibition totale, absolue des méthodes anti-conceptionnelles. « Il ne semble pas que Thomas aurait les mêmes facilités que Paul VI à refuser une intervention artificielle, en vertu de difficultés, qui sont surtout celles de la mère » (p. 296). L'éducation des enfants est une fin du mariage et de la procréation elle-même. Éviter une procréation serait donc légitime, pour assurer une meilleure éducation des enfants déjà vivants.

Mais la loi naturelle, celle que la Nature impose à tous les êtres vivants, ne vient-elle pas s'opposer à cette « souplesse » ? Le Stoïcisme romain était déjà venu introduire un large souffle d'humanité dans cette vue trop physicienne. « En plantant les relations humaines dans la loi (naturelle), en faisant de la loi une affaire de raison, en reliant la raison de tout homme avec les assises générales de la moralité, Thomas a sûrement servi la cause de la liberté, de la fraternité » (p. 298). Les conceptions médiévales et modernes ne sont pas aussi opposées qu'on le croit. En introduisant ce large souffle humain dans la loi naturelle, Thomas ferait-il bon accueil aux « souplesses », que nombre de théologiens admettent aujourd'hui, en ces questions difficiles. Sur la discussion, avant l'intervention de Paul VI, cf. A. v. KOL, *Theologia moralis* 1968, I, n. 90Z sq. D'autres chercheront au contraire, chez Thomas, une solution tout à fait négative, dans ce qu'il dit du péché contre nature, II-II, q. 140, a. 12. Dans de tels péchés, il y a violation de l'ordre naturel, établi par Dieu. D'autre part, il est clair que S. Thomas n'admet point qu'une fin bonne, (ici l'intérêt supérieur de l'enfant), puisse légitimer un acte intrinsèquement

mauvais. De toute façon, il est difficile de supposer que S. Thomas ait pensé à ce difficile problème de la conscience morale de nos jours.

* * *

Ce grand ouvrage constitue une importante contribution à l'étude de ces graves questions. En face de la conception moderne des « droits naturels », qui pose l'homme comme esprit pour lui attribuer des droits absolus, liberté, égalité, fraternité, l'A. part de la Nature, dans laquelle l'homme est en quelque sorte immergé, et le droit naturel, au sens le plus strict, sera celui d'Ulpian, dans sa célèbre définition : *quod Natura omnia animalia docuit*. Nous retrouvons immédiatement le droit et le devoir de conserver son existence, et la procréation, qui assure la perpétuité de l'espèce. Si l'on passe du point de vue individuel au point de vue collectif, la *promotio* de l'homme oblige à assurer aux peuples qui souffrent de la faim, de la misère, le droit à l'assistance que réclame leur condition.

Mais à côté du péril de « l'angélisme », héritier du Cartésianisme, il y avait celui de « l'élitisme », qui, comme le faisait déjà Aristote, plonge l'immense masse des humains dans une condition servile et misérable. Le Stoïcisme romain et plus encore le Christianisme ont contribué à introduire ici une saine idée d'égalité entre les créatures humaines.

Il faut également remercier l'A. d'avoir attiré l'attention sur une importante distinction : autre chose en l'homme ce qu'il y a de plus essentiel, autre chose, ce qu'il y a de plus « digne » (*Supplem.*, q.49, a. 3). C'est ainsi que dans le mariage, la génération charnelle, la « proles », sont quelques chose de plus *essentiel*, de plus naturel, une donnée naturelle première, dirions-nous, tandis que le sacrement, qui appartient à l'ordre de la grâce, est quelque chose de plus élevé, mais qui n'appartient pas à cet ordre naturel premier. On pourra sans doute en dire autant des éléments de l'amitié conjugale, élevés par la grâce, à la dignité de la *charité* : d'un ordre plus élevé que la génération charnelle, mais moins « essentiel ». On n'oubliera pas d'ailleurs que dans le mariage chrétien, il ne s'agit pas seulement d'engendrer une créature humaine. Si l'éducation et l'instruction sont incluses dans la fin première du mariage, il s'agira de faire un chrétien. Le surnaturel explique de toute part les biens du mariage : *fides, proles, sacramentum*. Mais la grâce ne détruit point la nature : *homini est essentialius esse*

naturae. L'intention première de la Nature est la conservation de l'espèce, par la génération charnelle, et c'est en ce sens que la « proles » est fin première du mariage.

L.-B. GILLON, O.P.
Rome

William MARCEAU, *Le Stoïcisme et saint François de Sales*. Roanne : Horvath, 1983, 109 pages.

Ce nouveau livre du père William Marceau examine en profondeur les rapports complexes entre le stoïcisme antique et la pensée de saint François de Sales (1567-1622). Comme tant d'autres humanistes chrétiens de son époque, saint François de Sales a reçu une excellente formation classique. William Marceau insiste à juste titre sur l'importance du néo-stoïcisme aux seizième et dix-septième siècles en Europe. Certains penseurs tels que Juste-Lipse et Guillaume du Vair ont même essayé d'assimiler tout à fait le stoïcisme païen au christianisme. Malgré son admiration sincère pour Épictète et d'autres philosophes stoïciens, saint François de Sales a bien compris l'incompatibilité fondamentale entre le stoïcisme païen et le christianisme sur plusieurs sujets importants, à savoir l'immortalité de l'âme, la nature de la grâce, le sens de la Providence divine et l'importance religieuse de l'humilité. William Marceau montre clairement que saint François de Sales utilise les vérités morales des stoïciens mais réfute les aspects du stoïcisme qui sont incompatibles avec les dogmes orthodoxes du catholicisme.

Dans son *Introduction à la vie dévote* (1608) et surtout dans son *Traité de l'amour de Dieu* (1616), saint François de Sales discute d'autres différences importantes entre le stoïcisme antique et le christianisme. Même devant la mort un sage stoïcien s'efforçait d'être indifférent à la souffrance. Sa volonté personnelle déterminait la vision du monde d'un sage stoïcien. Pour saint François de Sales cette notion stoïcienne de la volonté personnelle est insuffisante parce qu'un Chrétien devrait conformer sa volonté personnelle à la volonté supérieure de Dieu. Dans son *Traité de l'amour de Dieu*, saint François de Sales présente des arguments bien persuasifs contre les notions stoïciennes de l'indifférence et de la volonté. Il explique qu'il nous est psychologiquement impossible de nier la réalité de notre souffrance. Mais si nous acceptons la Providence divine et la volonté