

LES FONDEMENTS D'UN HUMANISME :
LA QUESTION DU DROIT NATUREL À PORT-ROYAL

Par Frédérick VANHOORNE

À première vue, associer jansénisme et humanisme tient de l'oxymore. Car si la définition du jansénisme fait l'objet de controverses insolubles, il paraît incontestable que le mouvement auquel se rattachent les défenseurs de Jansénius se veut très nettement augustinien et se montre plus attaché à humilier l'humain face à Dieu qu'à en exalter les capacités.

Néanmoins, ce pessimisme anthropologique que dévoile dans ses premières années le jansénisme ne doit pas faire négliger d'autres analyses très fouillées que les Messieurs ont menées à la suite des controverses qui ont accompagné la naissance du mouvement. Amenés à prendre personnellement parti face aux autorités, ils se sont interrogés sur la légitimité de leur intervention. En effet, de quel droit une créature corrompue se permettait-elle de défendre la vérité que les autorités instituées par Dieu semblaient avoir abandonnée ? Il fallait sans délai aborder sous un jour nouveau la question de la nature de l'homme et celle de l'étendue de ses capacités. Dans de nombreux textes, les jansénistes ont donc manifesté leur intérêt pour les différents éléments constitutifs de l'être humain ; ils ont voulu réexaminer la nature corrompue ; ils ne se sont plus attachés seulement à en souligner la négative perversité, mais ont mis en évidence sa participation positive de la loi naturelle et de l'être divin. Ainsi, à la perception théocentrique d'un homme vicié et si faible qu'il ne peut atteindre Dieu que par la grâce efficace, ils ont juxtaposé une vision anthropocentrique d'un être créé par Dieu et capable de voir quelques parcelles de bien et de justice. Dans cette perspective, l'homme ne peut bien sûr pas accéder au salut par ses propres forces ou par le biais d'une prédestination postérieure à la prévision de ses mérites. En revanche, il conserve au sein du péché des vestiges de sa pureté originelle suffisants pour qu'il puisse vivre en société. L'anthropologie janséniste sous-entend donc l'existence d'un droit naturel, dont nous tenterons d'évoquer la teneur dans les présentes pages.

LE DROIT NATUREL À PORT-ROYAL

D'une manière générale, on peut dire que le problème du droit naturel est sous-jacent dans la conception chrétienne de l'homme

pécheur¹. Qu'a conservé ce dernier de sa nature originelle ? Quels sont, après la chute, les principes et les lois qui s'imposent partout, que chacun connaît de manière innée et intuitive et dont tous bénéficient ?

Au sein du mouvement port-royaliste, le concept de droit naturel, qui peut servir de base tant à une théorie politique qu'à une doctrine humaniste, a fait l'objet d'échanges et de discussions. Mais, dans l'ensemble, la position de Port-Royal face au droit naturel se révèle assez uniforme et cohérente. Elle est principalement développée par Jean Domat, Jacques-Joseph Duguet, Antoine Arnauld et, dans une moindre mesure, Pasquier Quesnel. Les trois derniers appréciaient particulièrement les développements du premier sur la nature des lois et du droit. Comme en témoigne leur correspondance, ils avaient lu et admiraient le maître ouvrage de Domat, les *Lois civiles dans leur ordre naturel*, paru en 1689 et précédé d'une préface très importante, le *Traité des Loix*, où le juriste exposait sa conception de l'homme et du droit en s'étendant longuement sur la question du droit naturel².

Cette belle unanimité autour de l'œuvre de Domat s'avère être doublement révélatrice : elle montre, d'une part, qu'Arnauld et ses compagnons ont retrouvé dans les *Lois civiles* des idées qui leur sont chères, et elle nous laisse penser, d'autre part, que Domat, dans son exposé,

1. La réflexion chrétienne sur le droit naturel a des racines fort anciennes et trouve principalement sa source dans le deuxième chapitre de l'*Épître aux Romains*, 2, 14 : « Lorsque les gentils qui n'ont point la loi font naturellement les choses que la loi commande, n'ayant point la loi, ils se tiennent à eux-mêmes lieu de loi. »

2. Le 25 novembre 1689, Arnauld donne son opinion sur cet ouvrage à P.-L. du Vaucel : « Je lis présentement le livre de M. Domat, *Les lois civiles dans leur ordre naturel* [qui vient de paraître]. Il y a à la tête un *Traité des Loix* que j'ai presque achevé. J'en suis extrêmement satisfait, car il y a beaucoup de piété et beaucoup de lumière... » (A. Arnauld, *Œuvres*, t. III, Paris et Lausanne, 1775, p. 258-259 ; nous abrègerons désormais cette édition par l'acronyme *OAL*). Le 22 septembre 1690, Quesnel adresse, à son tour, une lettre à du Vaucel sur le même sujet. « [...] un avocat du Roy de Clermont en Auvergne [...] a fait un abrégé du droit civil en français, dédié au Roy [...]. Ce livre est bien raisonné et bien écrit, et M. Davy [i.e. Arnauld] l'admire. [...] C'est le droit civil des jansénistes [...] » (lettre 828 de l'inventaire Tans-Schmitz du Moulin, Rijksarchief Utrecht, fonds Oud Bisschoppelijk Clerezie, n° 633). De son côté, Duguet est consulté à ce sujet par le conseiller d'État Henri Daguesseau et lui répond que « Le *Traité des Loix* n'est pas un discours sur les lois en général [...]. C'est un avant-propos qui, bien loin de détourner le lecteur, le conduit tout d'un coup au but, & qui ressemble à ces chemins écartez, qui abrègent la longueur des chemins ordinaires dont ils paraissent s'éloigner d'abord. L'ordre & la liaison des lois humaines avec leurs principes naturels m'a parue simple & naturelle. Il a fallu bien de la méditation pour en faire paraître si peu. Tout se démêle & se suit, comme de soi-même, & c'est en cela que la main qui arrange tant de choses avec tant de facilité m'en paraît plus habile » (J.-J. Duguet, *Lettres sur divers sujets de morale et de piété*, t. VI, Paris, 1735, p. 250-251 (l. 21)).

manifeste une sensibilité toute port-royaliste. Aussi, en raison de la très grande proximité de pensée des différents auteurs, nous procéderons à une présentation commune.

La théorie du droit naturel que développent Arnauld, Domat et Duguet se veut profondément sacrale et téléologique. Elle s'appuie sur trois autorités, l'Écriture, saint Augustin et saint Thomas tout en s'intégrant dans une explication pyramidale et raisonnée de la création qui est très proche de celle que Thomas d'Aquin a construite.

Dieu, créateur de toutes choses, est la cause initiale de la création, mais il en est aussi la cause finale : il en constitue le principe tout autant que la fin. Si sa divine providence gouverne le monde, sa raison et sa sagesse l'organisent. La raison et la sagesse divines constituent la loi éternelle qui dirige toutes les créatures vers la fin pour laquelle elles ont été instituées³.

La loi éternelle rattache toutes les créatures à l'ordre divin, elle détermine leur finalité et s'impose à elles. Parmi toutes les créatures, il en est une qui, par la spécificité de sa nature, est destinée à se rapporter à Dieu d'une manière toute particulière, c'est l'homme. Ce dernier a été créé à l'image de Dieu, il a été doté d'un cœur et d'une raison, et cette singularité lui impose une destination qui lui soit proportionnée. L'homme est le seul être de la création qui soit doté d'une finalité naturelle qui dépasse sa nature et se rapporte à celui dont il est le reflet. Domat s'exprime très clairement sur le sujet : « Nous savons et sentons tous que l'homme a une âme qui anime un corps, et que, dans cette âme, il y a deux puissances, un entendement propre pour connaître et une volonté propre pour aimer. Ainsi, nous voyons que c'est pour connaître et pour aimer Dieu que Dieu a fait l'homme, que c'est par conséquent pour s'unir à quelque objet dont la connaissance et l'amour doivent faire son repos et son bonheur ; que c'est vers cet objet que toutes ses démarches doivent le conduire. D'où il s'ensuit que la première loi de l'homme est sa destination à la recherche et à l'amour de cet objet qui doit être sa fin, où il doit trouver sa félicité⁴... » Arnauld défend une position toute semblable : « Qu'est-ce donc que l'homme ? », se demande-t-il. « C'est, répond-il, une créature douée d'intelligence et de volonté. Voilà sa vraie définition. [...] Supposé donc, comme on n'en saurait douter, que Dieu ne soit autre chose que vérité et justice, et l'homme intelligence et volonté, il s'ensuit que Dieu est la fin naturelle, unique et perpétuelle de l'homme, puisque

3. « Ad suum principium attingit » (Thomas d'Aquin, *Summa theologica*, Ia, q. 12, a. 1). La loi éternelle est donc en quelque sorte le principe de la providence divine (voir Ia-IIae, q. 93, a. 4, arg. 3, et a. 5, ad. 3).

4. J. Domat, *Traité des loix*, dans *Les loix civiles dans leur ordre naturel*, Paris, 1705, p. ii (ch. 1, art. 3). Voir A. Arnauld, *De la liberté de l'homme*, OAL, t. X, p. 614-615.

l'intelligence n'en a point d'autre que la vérité, comme la volonté n'en a point d'autre que la justice ⁵. »

Pour Domat comme pour Arnauld, il est clair que la fin naturelle de l'homme est la connaissance et l'amour de Dieu, que la nature de l'homme trouve sa finalité dans le surnaturel. S'il n'est guère étonnant que des penseurs chrétiens voient la cause finale de la créature dans la divinité, le fait d'affirmer que cette dernière est la fin naturelle de l'homme n'est pas, au XVII^e siècle, une assertion indifférente et mérite que l'on s'y arrête. En effet, une formulation semblable se trouve dans l'*Augustinus* ⁶, dans une partie où Jansénius réfute les théories des théologiens de la seconde scolastique – jésuites et dominicains – au sujet du concept de pure nature.

UNE ANTHROPOLOGIE UNITAIRE

Augustin et Thomas d'Aquin n'envisageaient pour l'homme d'autre finalité naturelle que le surnaturel. L'anthropologie que développaient leurs pensées était unitaire. L'homme qui par son corps se rattachait aux *temporalia* participait par son âme des *spiritualia*, et sa nature, bien que profondément ancrée dans l'ordre terrestre, aspirait au céleste. Nature et surnature étaient donc considérées comme deux ordres distincts mais dont le premier s'emboîtait au second. À partir de la seconde moitié du XV^e siècle cependant, cette conception d'une nature qui trouve son achèvement dans un ordre autre que le sien commence à heurter les théologiens. Non que ceux-ci nient la vocation surnaturelle de l'homme. Mais il leur paraît contradictoire qu'une créature puisse par sa nature désirer une chose qui dépasse celle-ci. En réponse à ces difficultés surgit peu à peu le concept de pure nature ⁷.

5. Antoine Arnauld, *Discours sur l'amour de Dieu*, OAL, t. XXVI, p. 2. Texte rédigé après 1675 ; Arnauld souligne.

6. « Hic autem connaturalis creaturae rationalis et ultimis finis, nec est nec esse potest alius quam unus et verus Deus, ut vero amore diligendus. » C. Jansenius, *Augustinus*, t. II, Louvain, 1640, col. 687A-B (De statu purae naturae, l. 1, ch. 3).

7. Le concept de pure nature, dont l'émergence demeure mal connue, est étudiée par Henri de Lubac dans *Augustinisme et théologie moderne* (Paris, 1965) et dans *Le mystère du surnaturel* (Paris, 1965) qui y fait suite. Ces deux ouvrages remplacent des études du même auteur parues précédemment dans son *Surnaturel. Études historiques* (Paris, 1946). Les thèses de H. de Lubac, théologiquement très engagées, ont suscité la polémique. Un bilan critique en est proposé par Alfred Vanneste, « Saint Thomas et le problème du surnaturel », dans *Ephemerides theologicae Lovanienses*, t. LXIV, 1988, p. 348-371. Enfin, l'ouvrage de Jan Hendrik Walgrave, *Geloof en theologie in de crisis* (Kasterlee, 1966, spéc. p. 105-340) constitue un complément important aux vues de H. de Lubac.

Celle-ci consiste en la possibilité d'un état de choses où l'homme, jouissant des forces de sa nature, n'aurait eu pour fin qu'une félicité purement naturelle. Selon cette théorie, la création se serait déroulée chronologiquement en une seule étape mais aurait nécessité deux opérations distinctes. Dieu aurait créé l'homme dans l'état de pure nature, où sa fin aurait été une félicité toute naturelle, et il l'aurait, simultanément mais distinctement, élevé au surnaturel, le destinant à l'amour béatifique et faisant du créateur la fin ultime de la créature. Dans Adam innocent, cette élévation au surnaturel s'accompagnait de dons du même ordre, qui lui permettaient d'atteindre ce à quoi il était destiné. Ces secours surnaturels, dont l'homme était doté, lui ont été ôtés en raison du péché, mais la finalité de sa nature est demeurée inchangée.

Cette théorie de la pure nature permet donc de concevoir une double finalité en l'homme, une finalité naturelle qui trouve son aboutissement dans l'ordre de la nature, comme pour toute créature, et une finalité surnaturelle qui caractérise le genre humain. Ces idées, émises au départ par Cajetan (Thomas de Vio), sont développées par les théologiens de la seconde scolastique, en particulier le dominicain Bañez ainsi que les jésuites Suarez et Molina. La mutation anthropologique qu'elles engendrent est d'importance. Tout d'abord, elles ôtent à la nature de l'homme le caractère d'exception que la théologie lui avait jusqu'alors réservé ; elles en ravalent les aspirations à celles de toute créature. Pour Suarez, par exemple, il ne fait aucun doute que toute nature, fût-elle humaine, ne peut trouver sa fin naturelle que dans son ordre ⁸. La spécificité de l'homme que Thomas d'Aquin avait soulignée et que nous retrouvons chez Domat et Arnauld est évacuée ⁹. Il n'apparaît plus que l'être humain qui, par son âme, est image de Dieu, soit ontologiquement destiné à celui qu'il reflète ¹⁰. Désormais, l'homme, créature semblable aux autres par sa nature, ne saurait avoir de vocation surnaturelle que surajoutée à sa nature, et non incluse en elle. Ensuite, la conception de l'homme n'est plus unitaire : nature et surnature ne sont plus deux ordres dont le premier trouve son aboutissement dans le second ; elles constituent deux ordres parallèles, dont le second n'est plus tant la déification du premier, mais se limite plutôt à en être un double transposé sur un plan plus éminent, une copie qui élève l'homme à un degré de vie supérieur.

8. « Necessae est *omnem naturalem substantiam* habere aliquem finem ultimum connaturalem in quem tendat. » Francisco Suarez, *De gratia* (Proleg. 4, ch. 1, n° 10), dans Idem, *Opera omnia*, t. VII, Paris, Vivès, 1857, p. 182. Nous soulignons.

9. *Summa theologica*, Ia-IIae, q. 91, a. 4.

10. Cet aspect est, par contre, fortement souligné par J.-J. Duguet dans sa *Lettre sur la grâce générale*, écrite en 1701 (*OAL*, t. X, p. 564, art. 21) et par Antoine Arnauld dans le *Second écrit sur l'amour naturel de Dieu*, rédigé en 1693 (*OAL*, t. X, p. 690).

Cette théologie développée par la seconde scolastique engendre une anthropologie dualiste où coexistent une nature capable d'atteindre une félicité naturelle, de l'ordre de la philosophie, et une vocation surnaturelle, de l'ordre de la religion. En dissociant la nature du surnaturel, en la rendant presque indépendante alors que Thomas d'Aquin se contentait de lui reconnaître autonomie et légitimité, cette théologie permettait de réintégrer dans un cadre chrétien très lâche les philosophies antiques, en particulier ce stoïcisme si important au XVI^e siècle. En effet, ces pensées qui s'attachaient à la recherche de la sagesse et du bonheur visaient, dans la perspective de la seconde scolastique, la fin naturelle de l'homme et négligeaient sa finalité surnaturelle; elles étaient donc imparfaites mais non condamnables. Par la même occasion, la nouvelle théologie légitimait, tout en les contrôlant, les spéculations des humanistes sur la religion naturelle. Enfin, elle se proposait d'offrir une place aux peuples américains récemment découverts, dont on avait douté qu'ils fussent humains. Leurs usages et leurs lois, si déconcertants fussent-ils, ne s'expliquaient-ils pas par la quête d'une félicité toute naturelle? Toutes les philosophies, tous les systèmes moraux, toutes les cultures trouvaient à se loger dans l'ordre naturel dégagé par la seconde scolastique et cessaient d'être condamnés. Le christianisme, qui, pour les populations occidentales, régissait également l'ordre de la nature, venait se surajouter à toutes ces pensées, et menait l'homme vers sa finalité surnaturelle, l'amour de Dieu, la vision béatifique. Poussée à ses conclusions extrêmes, la voie théologique ouverte par la seconde scolastique amenait à considérer le christianisme comme une religion surnaturelle qui se superposait aux religions naturelles, de la même manière que la vocation surnaturelle s'était ajoutée à la finalité naturelle.

La théologie de la seconde scolastique distinguant nature et surnature autorisait donc une vaste laïcisation sous le couvert de la naturalisation. Elle permettait de concevoir la nature en philosophe, ainsi que la morale et la politique qui en dépendaient. Partant, elle les soustrayait à la religion et leur accordait leur indépendance. Seuls le surnaturel, l'accès à la vision béatifique restaient l'apanage des croyants justifiés.

Cette évolution de la théologie n'a pas fait l'unanimité. Le jansénisme est né tout autant, pensons-nous, d'une réaction contre cette nouvelle théologie que des querelles autour de la grâce efficace et de la prédestination. La définition de la finalité de l'homme et l'articulation entre la nature et la surnature occupent une place très importante tant dans l'*Augustinus* que dans les premiers écrits d'Arnauld, comme la *Seconde apologie pour Jansénius*. Rebutés par l'anthropologie de la seconde scolastique, effrayés par ses conséquences possibles, Arnauld, Duguet et Domat l'ont rejetée et combattue et ont opéré, à la suite de

Jansénius, un retour à l'anthropologie médiévale unitaire en relisant les textes d'Augustin et de Thomas tout en s'affranchissant de leurs glossateurs.

L'argument central de cette anthropologie archaïsante réside donc dans la définition du surnaturel, de l'amour de Dieu comme fin naturelle de l'homme. Il donne au droit naturel port-royaliste son caractère téléologique et marque le principal point de fracture entre l'anthropologie théologique du jansénisme et celle de la seconde scolastique. La prise de position de Domat sur ce point est par ailleurs ce qui permet le plus sûrement de le rattacher doctrinalement au mouvement janséniste et qui explique l'unanimité des tenants de ce dernier à propos du *Traité des loix*.

LES LUMIÈRES NATURELLES D'UN ÊTRE RAISONNABLE ET DESTINÉ À LA SOCIÉTÉ

L'univers, selon Domat, Duguet et Arnauld, est régi par la loi éternelle qui n'est autre que la sagesse et la raison divines. Cette loi éternelle assigne à chaque créature sa finalité. La finalité naturelle de l'homme, c'est l'amour de Dieu. L'homme perçoit cette prescription de la loi éternelle au travers de la loi naturelle, appelée ainsi parce qu'elle est gravée dans le fond de sa nature. La loi naturelle est donc en l'homme et lui commande de rechercher l'amour béatifique qui est sa fin.

Dans l'état d'innocence, l'homme avait une connaissance pleine et entière de la loi naturelle et se portait spontanément à l'amour de Dieu ¹¹. Le péché a ensuite profondément corrompu la nature de l'homme, sans toutefois l'anéantir. L'être humain conserve en lui, dit Duguet, « les ruines de la nature, qui ne sont pas absolument détruites, et [...] quelques traits légers de l'image de Dieu qui se reconnaissent encore dans tous les hommes. Comme s'il était possible, ajoute-t-il, que l'homme fût un seul moment s'il n'était plus en rien l'image de Dieu, ou comme s'il pouvait conserver la raison, en ne conservant plus ce qui en est le principe » ¹². Bien que la créature déchue conserve en sa nature le désir de bien général et d'amour de Dieu, sa volonté aveuglée rapporte désormais tout à elle-même, et non à son créateur. L'amour-propre

11. A. Arnauld, *Seconde apologie pour M. Jansénius*, OAL, t. XVII, p. 299.

12. J.-J. Duguet, *Lettre sur la grâce générale*, OAL, t. X, p. 564 (art. 21). Il ajoute : « L'homme ne peut cesser d'être l'image de Dieu, parce qu'il ne peut cesser d'être raisonnable. » Voir A. Arnauld, *Seconde apologie pour M. Jansénius*, OAL, t. XVII, p. 299. Sur l'*imago Dei* présente en chacun, voir Augustin, *De Trinitate*, l. 14, ch. 8 ; *De spiritu et littera*, ch. 28, n° 48 ; Thomas d'Aquin, *Summa theologica*, Ia-IIae, q. 113, a. 10.

(*amor sui*) a pris, en son cœur, la place de l'amour de Dieu (*amor Dei*)¹³.

Mais la loi naturelle n'a pas été effacée du plus profond de l'homme¹⁴ ; elle n'aurait pas pu l'être. Cependant, l'homme corrompu ne la perçoit plus clairement et ne peut plus l'accomplir sans les enseignements de la religion et la foi en Jésus-Christ¹⁵, de même qu'il ne peut atteindre la vision béatifique sans l'aide d'une grâce efficace.

Alors, au fond, que reste-t-il à l'homme déchu de sa splendeur passée ? Domat et Duguet se sont exprimés longuement à propos de cette question qui a préoccupé l'ensemble du second Port-Royal.

Excepté sa volonté qui est pervertie, l'être pécheur a conservé intactes la plupart de ses facultés. Il demeure « naturellement raisonnable et destiné à la société » grâce aux « lumières naturelles » dont il continue incontestablement à bénéficier puisqu'il « ne peut être ni l'un ni l'autre sans avoir les premiers principes du raisonnement et la connaissance des premiers devoirs et des lois fondamentales de la société »¹⁶.

En effet, remarque Duguet, « l'homme ne pourrait raisonner s'il n'avait l'idée de certains principes immuables et nécessaires tels que ceux-ci : qu'une même chose ne peut être et n'être pas dans un même moment, que le tout est plus grand que sa partie, que ce qui pense existe, qu'il y a des parties dans l'étendue, etc. Et la preuve en est que, si ces principes sont supposés abolis, on anéantit nécessairement la raison »¹⁷. L'être humain a donc conservé sa raison mais aussi la connaissance des principes qui la rendent opérante.

En ce qui concerne la sociabilité, il en est de même. Grâce à « cette lumière restée à l'homme après sa chute, qui lui fait connaître les règles naturelles de l'équité »¹⁸, Domat estime que l'homme continue d'être

13. A. Arnould, *Seconde apologie pour M. Jansénius*, OAL, t. XVII, p. 324-326 et 348-349 ; *Idem*, *Instructions sur la grâce, selon l'Écriture et les Pères*, OAL, t. X, p. 404. Voir Thomas d'Aquin, *Summa theologica*, Ia-IIae, q. 109, a. 3, resp.

14. A. Arnould, *Seconde apologie pour M. Jansénius*, OAL, t. XVII, p. 299. Voir Thomas d'Aquin, *Summa theologica*, IIa-IIae, q. 94, a. 3.

15. La loi naturelle, dit Domat, « l'homme ne [l']ignore que parce qu'il s'ignore lui-même », parce qu'il ne connaît plus clairement quelle est sa fin, que la religion seule peut lui réapprendre (*Traité des loix*, p. i, ch. 1, art. 1). Voir Thomas d'Aquin, *Summa theologica*, Ia-IIae, q. 94, a. 4 et 6.

16. J.-J. Duguet, *Lettre sur la grâce générale*, OAL, t. X, p. 559 (art. 10). Voir égal. p. 561 (art. 12).

17. *Idem*, p. 560 (art. 10).

18. J. Domat, *Traité des loix*, p. xi (ch. 9, art. 4). En bon juriste, Domat distingue la justice de l'équité. Cette dernière est ce qui est juste naturellement en appréciation de ce qui est dû à chacun, alors que la justice est ce qui est juste en application du droit.

capable de vivre dans une communauté organisée. Il a conservé les connaissances fondamentales requises à cette fin. En effet, poursuit Duguet, les

mœurs et la société dépendent nécessairement de certaines règles et de certains premiers devoirs dont on ne peut supposer une entière ignorance sans éteindre l'humanité et sans rendre l'homme semblable aux bêtes les plus farouches. Ces règles sont, entre autres, qu'il ne faut point faire de mal à ceux qui ne nous en font point, que les bienfaits méritent de la reconnaissance, que le bien public est préférable au particulier, que la justice et la probité sont préférables à l'argent, que les crimes contraires à la société méritent punition, qu'on doit du respect aux pères et aux magistrats, que l'âme est plus que le corps, que les paroles et les serments doivent être sincères. Ces principes sont connus de tous les hommes jusqu'à un certain degré. Les nations les plus polies y ont fait plus d'attention. Les autres sont plus ou moins barbares selon qu'ils les ont plus ou moins négligés. Mais il n'y a point de société, ni entre les citoyens, ni même entre les membres d'une même famille, s'ils sont absolument éteints, et l'homme en qui ils ne subsisteraient plus ne serait plus un homme. Il est donc clair que ces lumières sont aussi naturelles à l'homme que sa raison, et sa destination à vivre en société avec ses égaux ¹⁹.

Et Domat de conclure :

C'est cette lumière de la raison, qui faisant sentir à tous les hommes les règles communes de la justice et de l'équité, leur tient lieu d'une loi ²⁰ qui est restée dans tous les esprits, au milieu des ténèbres que l'amour propre y a répandues. Ainsi tous les hommes ont dans l'esprit les impressions de la vérité et de l'autorité de ces lois naturelles, *qu'il ne faut faire de tort à personne, qu'il faut rendre à chacun ce qui luy appartient, qu'il faut être sincère dans les engagements, fidèle à exécuter ses promesses*, et des autres règles semblables de la justice et de l'équité. Car la connaissance de ces règles est inséparable de la raison, ou plutôt la raison n'est elle-même que la vue, et l'usage de toutes ces règles. [...] Dieu a gravé dans tous les esprits cette espèce de connaissance et d'amour de la justice, sans quoi la société ne pouvait durer. Et c'est par cette connaissance des lois naturelles que les nations mêmes qui ont ignoré la religion ont fait subsister leur société ²¹.

19. J.-J. Duguet, *Lettre sur la grâce générale*, OAL, t. X, p. 560 (art. 10).

20. *Rom.*, 2, 14 ; *Digeste*, 48, 20, 7, pr. : « Ratio naturalis, quasi lex quaedam tacita. »

21. J. Domat, *Traité des loix*, p. xi (ch. 9, art. 5). Domat souligne. Voir *Idem*, *Harangue prononcée aux Assises de l'année 1682*, dans *Idem*, *Les loix civiles...*, t. II, p. 245. Voir également Arnauld : « La loi écrite dans le cœur, que les méchants ne veulent point lire, [...] est] une connaissance habituelle, qui est restée à l'homme depuis sa chute, des principes généraux de la loi naturelle, comme de ne point faire à autrui ce que

Ces lois naturelles, qui constituent le droit naturel, sont les principes qui permettent à la raison, conçue en tant que simple faculté, de rendre effective la destination sociale que l'homme a conservée. Elles s'imposent à la raison bien plus qu'elles ne sont déduites par celle-ci²² : « Elles ont une autorité naturelle sur notre raison²³. » Le droit naturel qu'elles constituent est donc intellectualiste, puisqu'il est appréhendé par la raison, il est rationnel en ceci que le droit est, au sens thomiste, affaire de raison, mais il n'est pas rationaliste car il n'est pas une création de la raison.

Le droit naturel dérive de la loi naturelle que l'homme percevait dans sa plénitude avant sa chute. Du droit naturel accessible à la créature déchue, chacun a une connaissance minimale, mais chaque peuple et chaque individu est libre de le cultiver, si bien que sa connaissance est très variable selon les temps, les lieux et les personnes. Bien des règles du droit naturel se trouvent énoncées au sein du droit positif que chaque peuple élabore, mais dans la mesure où, comme le dit Arnauld, « la lumière naturelle de la raison, c'est-à-dire une lumière éteinte et obscure, une raison aveugle et corrompue »²⁴, conduit les hommes, ceux-ci attribuent également au droit naturel bien des principes qui lui sont contraires.

UN DROIT NATUREL CLASSIQUE

La théorie du droit naturel élaborée par Port-Royal est en fait une théorie de la loi naturelle qui s'intègre parfaitement à l'anthropologie unitaire qu'il défend. Elle est téléologique et prescriptive. La loi naturelle est une règle qui prescrit un devoir, mais qui amène aussi celui qui l'accomplit à s'accomplir lui-même, à parvenir à sa fin. Il s'agit d'une

nous ne voudrions pas qu'on nous fit » (A. Arnauld, *Premier écrit sur la grâce générale selon la méthode des géomètres* (1688), *OAL*, t. X, p. 479-480, confirmé par les *Difficultés proposées à M. Steyaert* (1690), *OAL*, t. VIII, p. 479, Diff. 6). Voir aussi P. Quesnel, *Le Nouveau Testament en français...*, t. VI, Amsterdam, 1736, p. 22 (sur *Rom.*, 2, 14-15); Idem, *Premier acte d'appel interjeté de la Constitution Unigenitus...*, s.l., s.n., 15 juin 1717, p. 62.

22. Sur la rationalité du droit naturel chez Domat, voir l'article de Patrick François Tort, « Le droit naturel et la raison humaine dans la philosophie juridique de Domat », « *Le droit à ses époques* », de Pascal à Domat. *Actes du colloque tenu à Clermont-Ferrand du 19 au 21 septembre 1996*, éd. D. Descotes et G. Proust, Clermont-Ferrand, 2003, cédérom.

23. J. Domat, *Traité des loix*, p. xvii (ch. 11, art. 10).

24. A. Arnauld, *De la nécessité de la foi en Jésus-Christ pour être sauvé...*, *OAL*, t. X, p. 270.

conception ancienne du droit naturel, qui remonte à Aristote et, christianisée, est évoquée par saint Augustin et développée par saint Thomas²⁵. C'est dans le sillage du Docteur angélique que se place le droit naturel du second Port-Royal²⁶. Celui-ci, reprenant donc les caractéristiques de son modèle aristotélico-thomiste, est téléologique, comme nous l'avons vu, mais aussi ontologiquement fondé et réaliste. En effet, les lois qui le composent dérivent d'un juste absolu, qui est Dieu²⁷. Elles sont donc justes par leur nature même²⁸. Ensuite, ces mêmes lois existent réellement, par elles-mêmes, sans dépendre aucunement de leur énonciation par la raison humaine; elles forment donc un droit naturel réaliste²⁹.

Ce droit naturel classique et chrétien s'oppose à l'École jusnaturaliste moderne³⁰, et particulièrement à ses représentants catholiques, les juristes et théologiens – dominicains et jésuites – de l'École de Salamanque. Ces derniers, nous l'avons vu, distinguent soigneusement l'ordre naturel de la surnature. Loi naturelle, fin naturelle de l'homme et amour de Dieu ne peuvent être une même chose. Dès lors, dans un ordre naturel qui a acquis son indépendance, l'aspect téléologique de la loi naturelle disparaît. Cette dernière cède alors la place à une simple théorie du droit naturel qui se veut individualiste, rationnel, voire rationaliste, et positif, c'est-à-dire que ce droit naturel n'existe que parce qu'il est forgé et énoncé par la raison de chaque individu, inspiré par les principes moraux qui fondent sa nature³¹.

25. Voir la brève synthèse sur le droit naturel d'Augustin dans Philippe Sellier, *Pascal et saint Augustin*, Paris, 1995, p. 90-93 (réimpr. de Paris, 1970).

26. Sur la question du droit naturel, les jansénistes semblent estimer que Thomas d'Aquin n'a fait que développer le sentiment d'Augustin. Ils se réfèrent de manière privilégiée au Docteur angélique, sans doute parce que ses analyses se montrent globales et plus précises que celles d'Augustin.

27. Voir P. Quesnel, *Le Nouveau Testament en français...*, t. 4, p. 3 (sur *Jean*, 1, 5) : « Ce qui reste de connaissance du bien et de lumière naturelle dans les pécheurs, c'est-à-dire la raison même, est une participation de la lumière éternelle du Verbe [...] ».

28. Le droit ontologiquement fondé peut donc être dit objectif, par opposition au droit subjectif. Ce dernier est issu d'une convention, qui peut être tacite, entre des sujets de droit, c'est-à-dire entre des individus.

29. Ce droit est donc dit *réaliste* en ce sens qu'il existe par lui-même, par opposition à *positif*, qui se dit d'un droit qui n'existe que parce qu'il a été posé.

30. Sur le passage du droit naturel classique au droit naturel moderne, voir Simone Goyard-Fabre, « Les deux jusnaturalismes ou l'inversion des enjeux politiques », *Cahiers de philosophie politique et juridique*, n°11, *Des théories du droit naturel*, Caen, 1988, p. 9-42.

31. Ce droit demeure donc ontologiquement fondé, à l'inverse du droit individualiste, positif et subjectif conçu par Hobbes et Locke pour lesquels le droit naturel est constitué d'un ensemble de principes sur lesquels s'accordent les individus en tant que sujets de droit.

Au contraire, la préoccupation principale des penseurs port-royalistes semble être de concevoir et de préserver un droit naturel profondément sacré, qui s'intègre dans l'histoire sainte, de la création à la rédemption. Ils conçoivent donc une loi naturelle immuable, mais dont la connaissance est sujette au changement. Le droit naturel *stricto sensu* constitue en fait un temps de l'histoire de la loi naturelle. Il consiste en un ensemble de lois naturelles qui, restant connues de l'homme après sa chute, dérivent et participent de la loi naturelle.

Mais en quoi, se demandera-t-on, ce droit naturel peut-il être considéré comme le fondement d'un humanisme ? De deux manières. Tout d'abord, en soulignant que l'homme déchu continue de percevoir au travers de sa raison des lumières d'origine divine, ce droit naturel revalorise l'être humain et une de ses facultés maîtresses, tout en tempérant la conception d'une humanité qui ne serait plus qu'une *massa damnationis*. Ensuite, même si Arnauld, Duguet et Domat ne s'accordent pas sur l'extension précise du droit naturel, il est certain que ce dernier comprend à leurs yeux une série fort ample de principes qui permettent aux sociétés, non seulement de subsister, mais aussi de s'épanouir, de s'organiser et de prospérer. Le droit naturel ne se contente pas de tempérer l'injustice flagrante de l'homme, comme c'est le cas dans la théorie augustinienne des lois naturelles ; il crée la possibilité d'un ordre temporel chrétien où la justice perçue par la raison humaine occupe une place non négligeable et où, partant, l'action humaine peut voir sa valeur reconnue. Par ces deux aspects, le droit naturel du second Port-Royal, qui apparaît bien plus thomiste qu'augustinien, tente, tout en restant aussi fidèle que possible aux principes du Docteur de la grâce, d'indiquer discrètement le chemin d'un humanisme chrétien.