

Bibliothèque Nationale du Québec

T. R. P. LOUIS LACHANCE, O. P.
MAÎTRE EN S. THÉOLOGIE
PROFESSEUR À L'UNIVERSITÉ DE MONTRÉAL

LE CONCEPT DE DROIT
SELON
ARISTOTE ET S. THOMAS

Édition revue et corrigée



1948

LE CONCEPT DE DROIT
SELON ARISTOTE ET S. THOMAS

Nous, soussignés, avons lu l'ouvrage du T. R. Père Louis Lachance, O. P. intitulé : *Le concept de Droit selon Aristote et Saint Thomas*, et nous l'avons jugé digne d'être imprimé et publié.

Benoît Mailloux, O. P.,
Maître en S. Théologie

G.-Henri Lévesque, O. P.
Professeur à l'Université Laval

Ottawa, le 28 mars 1933.

IMPRIMATUR :

† Josephus Charbonneau,
Archiepiscopus Marianopolis.

Marianopoli, die 29a Septembris 1948.

T. R. P. LOUIS LACHANCE, O. P.
MAÎTRE EN S. THÉOLOGIE
PROFESSEUR À L'UNIVERSITÉ DE MONTRÉAL

LE CONCEPT DE DROIT
SELON
ARISTOTE ET S. THOMAS

Deuxième édition revue et corrigée



1948

DU MÊME AUTEUR

L'Humanisme Politique de S. Thomas — Individu et Etat, 2 vol. gr. in-8°, Recueil Sirey, Paris, 1939.

Philosophie du Langage, 1 vol. gr. in-8°, Editions du Lévrier, Montréal, 1943.

Nationalisme et Religion, 1 vol. in-8°, Ottawa, 1936.

S. Thomas dans l'Histoire de la Logique, extrait d'*Etudes d'Histoire doctrinale et littéraire du XIIIe siècle,* gr. in-8°, Vrin, Paris, 1932.

L'Etre, dans *Etudes et Recherches,* gr. in-8°, 150 pages, Editions du Lévrier, Montréal, 1946.

Où vont nos vies ?, 1 vol. in-8°, Ottawa, 1934.

K
235
L34
1948

AVANT-PROPOS

Le droit améliore le sort des nations. Il les tire de l'état de peuplades incultes, les exhausse, les fait passer au rang de réalités politiques ; il enserre dans un ordre harmonieux et stable le commerce spontané dont sont faites leur âme, leur vie, leur conscience; au surplus, il les pare de l'éclat pur de la beauté humaine et du charme qui s'en dégage. A l'instant où on le voit poindre dans une horde ou une tribu, c'est le symptôme qu'elle est gagnée par la civilisation, c'est l'indice que ses mœurs et ses coutumes vont se figer et se fixer pour un temps dans une constitution arrêtée ; c'est la marque que l'auréole des institutions et de la culture va bientôt resplendir à son front. Ces trois pensées suffisent, à elles seules, à nous révéler l'importance, la gravité, la beauté, la valeur pratique du sujet que ces pages veulent traiter.

Dans les agglomérations humaines les plus primitives, on découvre, de l'aveu même des savants, tout un noyau de maximes primordiales, de pratiques essentielles, de droits indéterminés. Ils y jouent le rôle de vertu formative ; ils sont les principes naturels de cohésion, les liens par lesquels les parties de la masse se joignent, se tiennent, forment un tout. Mais ces prescriptions, ces droits, ont un caractère primitif. Ils ne sont pas ordonnés et codifiés ; ils ne sont encore qu'à l'état de pratique et de vie. Ils n'existent que dans l'agir où ils sont incorporés. La seule formule qui les contienne, l'unique signe qui les traduise est l'action, l'action spontanée, l'action jaillissant du jeu naturel des facultés humaines, l'action découlant de l'âme où ils sont inscrits.

C'est un fait que le droit, à l'instar des sciences rationnelles et expérimentales, à l'instar des arts libéraux et mécaniques, a longtemps vécu, du moins en rudiments, avant d'être soumis à la réflexion, d'être détaché de l'ensemble des coutumes qu'il vivifiait, d'être étudié à l'état pur et transformé en architecture politique et en système logique. L'humanité n'arrive pas d'un seul coup à ses conquêtes. Son mouvement naturel est le passage de l'état

134254

d'imperfection à celui de perfection [1]. *Et ce n'est que par un effort lent et patient, marqué d'avances et de reculs, que les nations parviennent à sortir de leurs langes, à monter de la barbarie à la civilisation. Et dans cette ascension, ce n'est que lorsqu'elles atteignent à un certain palier, qu'elles sont capables de réfléchir et de s'organiser juridiquement.*

C'est ce qui ressort déjà des longues études de mœurs, de coutumes, de formes de groupement antiques, que nous ont laissées, dans leur politique, Platon et Aristote. C'est ce qui ressort aussi des magnifiques synthèses qui forment en quelque sorte le péristyle des commentaires de S. Thomas sur les Ethiques *et les* Politiques *du Stagirite. La « famille », la « maison », le « village », la tribu, ne sont, dans la vie communautaire, que des états transitoires, que des étapes d'un acheminement vers la cité parfaite.* Civitas est finis prædictarum communitatum. *La cité est l'objectif auquel tendent les forces qui s'exercent au sein du groupement ; elle est le terme obscurément recherché. De sorte que, aux yeux de l'observateur attentif, elle est le produit naturel de la longue et laborieuse gestation à laquelle les groupements humains sont soumis :* est generatio perfecta [2]. *« La cité est une génération parfaite », c'est-à-dire un être qui jouit intégralement de tous les principes qu'exige le type de sa nature. Or la cité, qu'est-ce autre chose que la prise de conscience par une nation des lois de son évolution et de ses développements, et leur élévation à l'état de règles et de droits ?*

En outre, le premier type de cité élaboré n'est lui-même qu'un nouveau point de départ dans la recherche de la perfection : « Il semble, dit S. Thomas, qu'il soit naturel à la raison humaine de n'arriver que par degrés de l'imparfait au parfait. Ainsi voyons-nous, dans les sciences spéculatives, que les premiers philosophes n'ont livré que des doctrines imparfaites. Ceux qui vinrent après eux atteignirent à plus de perfection. Il en est de même dans le domaine de l'action. Les premiers qui s'efforcèrent de découvrir ce qui pouvait être utile à la communauté ne pouvaient pas tout prévoir par eux-mêmes, et ainsi ils donnèrent

1. I II, q. 91, a. 5 ; q. 107, a. 1, 2, 3.
2. *Comm. Pol.* L. 1, lec. 1.

jour à des institutions rudimentaires, déficientes par beaucoup d'endroits. Ceux qui leur succédèrent virent à faire des changements, à remplacer les organismes défectueux par d'autres plus effectifs.

« Il y a un second motif de faire des réformes constitutionnelles. Il réside dans la nécessité de s'adapter aux peuples gouvernés dont les conditions changent...» [3]. Et ainsi on voit que les premières formes de régime ne sont pas des termes, mais des étapes dans la marche historique des nations.

Ces deux considérations nous amènent à conclure que le droit, dans l'économie des Etats, clôt l'époque obscure de leur formation et ouvre les perspectives d'une ère nouvelle. Aux yeux de la tradition la plus ancienne, le jour où il pénètre, sous mode de système organique, au sein des agglomérations humaines, il les élève d'emblée au niveau des races civilisées: « Videntur barbaros esse eos qui ab aliquibus cujuslibet legibus non reguntur [4]. *Il est l'élément qui leur donne de toucher à leur perfection essentielle, d'atteindre à leur majorité, de jouir des privilèges de l'autonomie, de posséder les moyens de pourvoir à leur propre subsistance :* habens per se sufficientiam vitæ [5].

Etablissant les nations dans un état supérieur, le droit leur permet de s'engager dans une vie nouvelle. Et nous voulons dire par là qu'il devient en quelque sorte l'assiette de leurs opérations collectives, la base sur laquelle elles s'appuient dans leur essor vers le progrès. C'est notre deuxième pensée.

L'Ecole sociologique eut le mérite de mettre en relief l'aspect politique du droit, si souvent laissé dans l'ombre par les juristes du siècle dernier. Elle l'a fait avec tant de vigueur, tant d'insistance et parfois tant d'hostilité à l'égard du passé, qu'on pourrait croire qu'elle nous met en possession d'une découverte récente. Et pourtant, au temps même d'Aristote, cette conception avait déjà de l'âge. Les Anciens, remarque-t-il, définissaient les régimes

---

3. I II, q. 97, a. 1 ; « Signum hujus quod leges sint mutandæ potest aliquis accipere ab his quæ contingunt. Videmus enim quod antiquæ leges fuerunt valde simplices et barbaricæ... » *Comm. Pol.* L. 2, lec. 12.

4. *Comm. Pol.* L. 1, lec. 1.

5. Ib.

politiques par le droit [6]. *Et son commentateur approuve cette manière de voir, la justifie par un raisonnement* [7].

Ces deux auteurs conçoivent le droit comme une pièce destinée à sauvegarder l'équilibre de l'édifice politique. La manière dont ils le décrivent désigne qu'il est, de par sa nature même, en connexion avec le concept d'Etat, qu'il ne peut exister ni se concevoir en dehors de lui. Ils nous le représentent comme jouant le rôle d'intermédiaire, de medium, *de truchement entre les membres d'une même communauté :* Per hoc enim homines commanent sibi invicem in civitate [8]. *Il est un lien, car l'obligation pour les individus de conformer leur activité à un type commun engendre la cohésion et l'unité ; mais il n'est pas tant un lien qu'une détermination, qu'une* mesure ; *ou plutôt il est un lien parce qu'il est une norme. Sa fonction est régulatrice : régulatrice du fonctionnement intérieur et extérieur des institutions. Sa raison d'être est d'introduire dans les échanges réciproques de services une* forme objective, *précise, nettement définie. A la manière d'un moule ou d'une matrice, il réduit les rapports sociaux qu'il affecte à sa propre limite, à sa propre forme. Et ainsi il imprègne d'ordre la vie collective ; il contraint les énergies vives qui se font jour dans la collectivité de s'élever à sa propre hauteur, de porter sa marque spécifique.*

Mais S. Thomas, en particulier, se garde d'exagérer l'emprise du droit sur les activités de la nation. Il la veut assez profonde pour couper court à tous les désordres, les dissensions, les éparpillements, et assez impérieuse pour empêcher la multitude dont il se saisit de glisser sur la pente et de retomber à son point initial ; mais il ne croit pas qu'elle doive encercler rigoureusement toute activité commune. Car alors le droit deviendrait un empiètement sur la liberté, une entrave à l'initiative personnelle. Il serait plus une servitude qu'un affranchissement ; il accablerait ceux qu'il a mission de secourir ; il paralyserait leur spontanéité et briserait leur élan. Non ! le droit n'est proposé qu'à titre de

6. *Pol.* 1253 a 7-8 ; 1280 a 7 sq.

7. « Diffiniunt autem ista per justum, quia politia est ordo inhabitantium in civitate, et iste ordo attenditur secundum aliquam justitiam, ideo hujusmodi politias diffiniverunt per justum ». *Comm. Pol.* L. 3, lec. 7.

8. *Comm. Eth.* L. 5, lec. 8.

minimum essentiel, *qu'à titre d'élément strictement nécessaire à* l'existence politique. *Il ne stabilise de l'activité éparse que ce qui est de rigueur pour constituer un appui ferme, immuable. En dehors de ses cadres, toute une vie est laissée en liberté, tout un ensemble de courants circulent à l'état diffus. Mais pour qu'un peuple s'élève d'un seul mouvement vers l'art, la culture, la vertu, il a besoin de s'appuyer à une base inébranlable. Et c'est ce que lui procure le droit.*

En introduisant un ordonnancement stable dans la vie collective, le droit la revêt, par surcroît, d'un reflet de beauté.

Nulle part la beauté morale n'éclate à un si haut point que dans l'organisation juridique d'un Etat. Discipliner parfaitement l'activité individuelle est déjà une sorte de miracle moral. En effet démêler, d'une part, l'écheveau mystérieux des mobiles de ses actes, savoir évaluer la pression de ses tendances, prévoir les soubresauts de son tempérament et de ses passions, connaître la portée de ses paroles et de ses agissements ; posséder, d'autre part, la faculté de calculer promptement les proportions que réclame la fin recherchée et les circonstances fluentes où on est forcé de se mouvoir à chaque instant, être capable en dépit de ces difficultés additionnées, d'émettre ses actes avec rectitude, arrangement, symétrie, et de dérouler sa vie dans le sillon de lumière qu'ouvre la droite raison, est déjà quelque chose d'étrangement beau. Mais qu'est cela si on le compare à l'organisation de cette machine vaste et dense, aux ressorts multiples, complexes, délicats, qu'est l'Etat[9] *? Comme la puissance organisatrice de la raison s'y révèle mieux ! Comme ses lumières y éclatent avec plus d'éclat*[10] *! Comme son œuvre est plus haute, plus merveilleuse, plus belle ! Et comme aussi la nation qui en bénéficie se trouve pour autant ennoblie, rehaussée !*

Les Anciens ont eu, jusqu'à l'exagération, le sentiment de la grandeur de l'art politique. Aristote y voyait la suprême manifestation de cette fulguration divine qu'est la raison de l'homme[11]. *Et sans réserves sont les éloges qu'il adresse à la justice, vertu*

9. « Inter omnes actiones virtutum moralium excellunt politicæ... tam pulchritudine, quia sunt maxime honorabiles, quam etiam magnitudine, quia sunt circa maximum bonum ». *Comm. Eth.* L. 10, lec. 11.

10. *Comm. Pol.* L. 1, lec. 1.

11. *Eth.* 1094 b 7-12 ; *Pol.* 1252 a 1-5.

réalisatrice de l'ordre du droit. « La justice s'avère la plus noble des vertus morales ; ni l'étoile du matin, ni l'étoile du soir ne ravissent à son égal l'admiration des hommes » [12]. *A son tour, S. Thomas est émerveillé par les grandeurs de la vie collective unifiée sous la régie du droit. Dans son* De Regimine Principum, *il exalte la fonction du législateur jusqu'à l'assimiler à celle de Dieu à l'égard du monde* [13] *; et dans sa* Somme Théologique, *après avoir reconnu que la « prudence politique est la plus relevée de toutes les formes de prudence », il consacre deux articles à la prépondérance de la justice et au caractère singulier de ses resplendissements :* Ipsa est præclarior inter omnes virtutes morales. In ea majus rationis bonum relucet. Et secundum hoc justitia inter omnes virtutes morales præcellit [14].

Ces quelques réflexions, dont nous pourrions faire la contre-épreuve en marquant que la décadence et la chute des régimes dans l'Antiquité est attribuable, dans la plupart des cas, au mépris de la justice et du droit... [15], *ces quelques réflexions, dis-je, suffisent à souligner l'intérêt qu'offre l'étude du droit, en prenant pour base les écrits d'Aristote et de S. Thomas.*

On a souvent signalé, en ces derniers temps, une forte tendance à retourner à S. Thomas pour ce qui concerne les questions juridiques et politiques [16]. *Cela nous a encouragé à poursuivre les études que nous avions déjà commencées dans ce sens* [17]. *Et comme la position de S. Thomas pourrait paraître, aux yeux de l'Ecole subjectiviste, trop moderne, c'est-à-dire trop attenante, à certains égards, à celle des positivistes, nous avons cru bon de la rattacher à la pensée antique, dont Aristote est sans contredit le meilleur représentant. Cela nous permettra de constater qu'elle est enracinée dans une profonde tradition* [18].

---

12. *Eth.* 1129 b 28-29 ; 1099 a 26.
13. L. 1, c. 12.
14. II II, q. 50, a. 2, ad 2 ; q. 58, a. 12 ; I II, q. 66, a. 4.
15. *Pol.* L. 5, passim ; S. Thomas, *Comm. Eth.* L. 5, lec. 7, in fine ; *Comm. Eth.* L. 1, lec. 1, in fine ; L. 5, lec. 11 ; L. 5, passim ; II II, q. 66, a. 8.
16. *Rev. Sc. Ph. et Th.*, 1928 ; *Vie Intell.*, 1928-1930.
17. *Rev Dom.* et *Rev. du Dr.*, 1927.
18. Il ne faudrait pas voir dans ce rapprochement quelque intention historique. Notre unique dessein est de faire voir que les notions que nous proposons sont essentielles à l'esprit humain, et non pas exclusivement théologiques, ainsi qu'on l'a prétendu au siècle dernier et dans des temps encore plus rapprochés.

D'ailleurs, on le verra, la pensée de S. Thomas, prise en elle-même, n'est réductible à celle d'aucune Ecole. Si elle renferme plusieurs points de contact avec celle de l'Ecole sociologique, elle est cependant loin de se confondre avec elle. Les sociologues auront à sacrifier beaucoup de choses avant de le compter au nombre des leurs.

S. Thomas n'est ni objectiviste ni subjectiviste au sens exclusif, outrancier du mot. Jamais il n'a songé à faire sortir le droit du faisceau de forces obscures qui se jouent à l'intérieur de l'Etat ; et pas davantage de la liberté ou de la dignité de la personne humaine. Ces repliements sur la conscience du sujet, individuel ou collectif, ne cadrent pas avec ses habitudes. Il ne confond pas la mesure avec ce qui est à mesurer. Il ne prend pas la matière à régler pour la norme.

Le droit pénètre l'agir d'ordre. Alors, il doit se rattacher à l'ordre objectif, comme l'ordre objectif lui-même se rattache en définitive à la Raison éternelle. Il n'est rien moins que la démarcation objective que doit revêtir l'activité extérieure pour s'insérer dans l'ordre.

Mais l'ordre lui-même implique une adaptation des sujets qu'il atteint, l'un par rapport à l'autre, et précisément dans ce qui leur permet de venir en contact. L'un est protégé par l'ordre, l'autre est contraint à le respecter. Et ainsi se pose la question du sujet du droit. En raccourci, le droit sort de l'ordre éternel et est au bénéfice de la personne physique ou morale. Il est octroyé à celle-ci en raison de sa dignité ; mais il n'est pas elle, il n'est pas son titre, il n'est pas le pouvoir moral qui en découle ; il descend de l'ordre, il ne monte pas de qui demande à être ordonné.

En second lieu, un ordre va à quelque chose, cherche un but. *Le but commande l'ordre et tout ce que celui-ci répartit. Par conséquent, le point où tout est suspendu est le but. De la nécessité de le rejoindre sort la nécessité de faire un ordre ; et tout ce que cet ordre atteint, il le plie aux exigences du but. Voilà le fil conducteur de la conception thomiste !*

Pour le mettre dans une lumière suffisante, nous devons forcément insister sur la nature de l'ordre et sur celle du but. D'ailleurs, ce sera la meilleure manière de dire ce qu'est le droit,

puisqu'il est, tout ensemble, ce qui sort de l'ordre et ce qui va au but.

Enfin, ainsi que nous le disions plus haut, ces pages ne veulent être que l'exposé de la pensée aristotélico-thomiste touchant la notion du droit. S'il nous arrive de référer à des ouvrages postérieurs, voire contemporains, ce n'est que par mode d'allusion, car nous ne nous proposons en aucune façon de les défendre ou de les combattre. En outre, quoique nous serions très heureux d'intéresser de plus en plus les juristes à la doctrine de S. Thomas, nous avons cependant été forcé d'adopter la méthode strictement philosophique. Nous ne partons pas d'un droit constitué et particularisé pour en dégager des principes généraux, mais nous avons essayé d'analyser une notion, après l'avoir insérée dans la synthèse doctrinale qui en a commandé l'élaboration. Et de même que l'étude du concept de loi chez S. Thomas est suivie de celle des formes particulières qu'il revêt au concret, ainsi notre étude du droit appellerait celle de ses formes particulières. Ce qui fera peut-être l'objet d'une étude subséquente.

NOTIONS PRÉLIMINAIRES

Le droit, comme l'homme qui en est le titulaire, n'existe pas à l'état pur. Il y a des droits français, allemand, italien et autres, mais il n'y a pas de droit tout court. Celui qui le cherche, comme tel, court après une abstraction ; et les maximes qu'il recueille n'ont qu'une valeur irréelle. Elles ne cadrent pas avec la mobilité et la divergence des faits qui figurent dans le cours naturel des choses. Ayant, dès le premier pas, quitté le terrain ferme de l'expérience, il verse fatalement dans un dogmatisme sans rapport avec la vie telle qu'elle se manifeste dans le temps et l'espace. Et ainsi apparaît la nécessité de préciser, dès maintenant, la signification et la portée de nos conclusions. Et cela est d'autant plus nécessaire que, dans certains milieux, on a gardé un trop vif souvenir du discrédit jeté par l'Ecole sociologique sur les méthodes traditionnelles. Sans doute, la tradition que l'on visait n'était pas celle que représente S. Thomas [1], mais encore faut-il se garder de l'équivoque. Certains juristes modernes, disciples de Durkheim et de Lévy-Bruhl, croient bon de nous prévenir de l'impossibilité de déduire la science du droit de l'analyse d'un concept logique, d'une essence, car, il va de soi qu'une science isolée des données de l'observation s'abandonne à des constructions purement imaginaires ; elle déroge du véritable rôle de la science qui est d'interpréter le réel et de l'expliquer.

Notre tâche se limite donc à observer les phénomènes par lesquels le réel se manifeste, à les classifier, à établir la loi de leur production, et à dégager les rapports qui les relient. Interrogeons les faits avec exactitude, liberté, désintéressement, et concluons à ce qui est.

Et lorsque nous aurons établi ce qui est, nous pourrons légitimement inférer ce qui doit être. La préoccupation d'établir

1. S. Deploige, *Le conflit de la morale et de la sociologie*, Paris 1933 ; O. Lottin, *Le problème des fins en Morale*, dans *Annales de Philosophie*.

puyer sur des conjectures ou sur des croyances pour se tenir rigoureusement dans la ligne de l'évidence.

Cependant, il faut reconnaître qu'il est étrange de constater qu'il ne parle jamais de la vertu qui a pour objet les droits de Dieu, c'est-à-dire *la religion*. Que sa philosophie n'ait rien de ce mysticisme, presque nostalgique, que l'on rencontre si fréquemment chez Platon, qu'aucun appel à la sympathie ne s'y exprime, que rien de ce qui peut émouvoir la sensibilité n'y soit invoqué, cela cadre avec son caractère strictement scientifique. Dans une œuvre de ce genre, on ne peut s'attendre qu'à des vues métaphysiques rigoureuses et même froides. Mais il est incontestable que l'excellence du Premier principe et de la Fin ultime, reconnue en termes explicites à la fin des *Physiques* et des *Métaphysiques*, que la dépendance essentielle de la créature vis-à-vis du Bien suprême, que l'implication de l'Etre pur, à titre d'objet, dans la notion du bien commun... il est incontestable, dis-je, que ces principes posés par Aristote lui-même entraînent du côté de Dieu des droits réels, et de notre part, des devoirs de religion et de culte. Et lorsque, traitant de la nécessité de la loi en fonction de la notion de bien commun, il écrit que « la nature ne relève pas de notre pouvoir, mais est un principe inculqué en l'homme par une cause divine » [5], on pourrait croire qu'il amorce le problème ; mais il n'en est rien.

Sans doute, ceux qui lui attribuent la rédaction personnelle de l'*Ethique à Eudème*, — ce qui est aujourd'hui assez certain, — peuvent relever chez lui quelques traces de dévotion ! Mais il n'y a là rien d'assez consistant et d'assez soutenu pour permettre d'étayer des conclusions sur les droits de Dieu.

Il convient cependant d'ajouter que rien d'irréligieux ne lui échappe et qu'il n'estime pas devoir redresser son maître Platon qui enseignait que « la vraie religion est la base de la république et que toute impiété doit être sévèrement punie... »

Il est sans nécessité de souligner que S. Thomas n'a pas commis cet oubli. « Il y a, dit-il, dans la lignée des substances, un Etre premier, renfermant l'entière perfection de tout l'être, et dont le nom est Dieu... De son abondance il déverse l'être à tout

5. 1179 b 21.

ce qui existe, et non seulement comme le premier des êtres, mais comme le premier principe de tous... Il ne le leur concède pas par nécessité de nature, mais selon le *libre* consentement de sa *volonté*. De là suit qu'il est *maître* de ses œuvres, car on a le domaine (dominium) sur les choses qui sont soumises à son vouloir. Au surplus, son empire sur les choses qu'il produit est parfait, c'est-à-dire que pour les produire il n'a pas besoin de s'appuyer sur le ministère d'un sous-agent, ni de supposer une matière préexistante. De là suit qu'il est l'auteur de l'être dans toute son universalité. Or toutes les choses qui sortent de la puissance d'un *agent volontaire* sont destinées par lui à une fin : le bien et la fin étant l'objet propre de la volonté, il est de nécessité que tout ce qui est produit par la volonté soit ordonné à quelque fin. Toutes les créatures donc se portent vers la fin ultime au moyen d'une activité dirigée par Celui qui leur inculque les principes d'où procède leur action. Et ainsi, il est de rigueur que Dieu qui est naturellement parfait et qui par sa puissance dispense l'être à tout ce qui existe, en soit aussi le « gouvernant ». Il ne doit recevoir de direction d'aucune créature. Nul ne se soustrait à l'emprise de son gouvernement, comme nul n'existe qui ne reçoive de lui son être. Il y a équivalence entre la perfection de son être et de sa causalité d'une part, et celle de son gouvernement d'autre part » [6].

Par conséquent, les créatures se rattachent à Dieu, non seulement comme à leur principe et à leur fin, mais comme à leur maître. La *relation* qui les unit à lui n'est pas seulement celle qui fait suite à la création et celle qui sort de la finalité immanente à toutes et à chacune d'elles, mais aussi *celle qui résulte de leur sujétion à son gouvernement : Cum relatio subjectionis sit realiter in creatura, sequitur quod Deus non secundum rationem tantum, sed realiter sit Dominus* [7].

Et ces relations d'ordre ontologique sont le *fondement* de droits véritables de Dieu sur les créatures. « La raison naturelle dicte à l'homme de se soumettre à un supérieur, à raison des déficiences qu'il constate en lui-même et de la nécessité qu'il éprouve, pour y remédier, de recourir à la direction et à l'aide

6. *C. Gent.* L. 3, c. 1.
7. I, q. 13, a. 7, ad 6.

directement ce qui doit être nous empêcherait forcément de voir ce qui est, et nous retomberions dans les errements du passé.

Et par là l'on peut voir que l'Ecole sociologique transpose dans le domaine pratique les méthodes dont se servent les sciences physiques expérimentales et qu'elle professe que, en marge de la physique réelle et la prolongeant, il y aurait une physique sociale. Les sciences morales et juridiques, y étant subordonnées, seraient soumises au même genre de traitement qu'elles. C'est ce que nous allons voir.

§ 1° MÉTHODE ARISTOTÉLICO-THOMISTE

Le débat relatif à la méthode dans les sciences pratiques peut se ramener à trois points. Les sciences pratiques sont-elles désintéressées ou normatives ? Ont-elles leur point de départ dans le réel ? Le terme où elles aboutissent est-il en continuité avec le réel ?

Et tout d'abord, on sait qu'il est au moins deux choses qu'il faut avoir avant de s'engager dans les premiers anneaux de la science : une matière à étudier et des principes capables de l'éclairer [1].

Examinons ces deux *postulats,* et nous verrons du coup quel est le rôle de l'expérience dans les sciences pratiques, quel est le caractère propre de ces sciences et quelle est leur relation au réel.

Les sciences pratiques portent sur l'agir humain : c'est leur matière. Or qu'est-ce que l'agir humain ? Une infinité de cas particuliers, variant d'un peuple à l'autre, se différenciant d'une classe à l'autre, se modifiant d'un individu à l'autre, se transformant d'un instant à l'autre. Mobile et fluide comme le temps, il coule sans espoir de retour. Semblable aux ondes que le fleuve roule dans son lit, il disparaît pour ne plus revenir.

Instable dans son existence et ses formes, le serait-il également dans ses *causes ?*

1. *Comm. Post. An.* L. 1, lec. 18, nn. 9 et 10.

Les faits de l'ordre physique ont, eux aussi, quelque chose de cette variété complexe et insaisissable ; ils fuient sans jamais se répéter adéquatement. Ils ne sont pas pour cela complètement irréductibles l'un à l'autre ; ils communiquent dans une même cause, ils sont l'application d'une même loi, ils sont l'effet d'une même nécessité. Ils s'unifient donc dans l'unicité, la permanence et la fécondité d'un principe identique. Il y a entre eux une concordance foncière, fondée sur l'immutabilité des lois dont ils sont l'expression. On peut donc, en écartant les divergences de la superficie, faire surgir de leur ensemble cet « Un » fécond, dont parle Aristote, et d'où sortent comme d'une racine gorgée de sève, l'art et la science [2].

En est-il de même de l'agir humain ? Presque toute l'histoire de la philosophie est là pour nous apprendre que non. A la première ligne de ses *Ethiques,* Aristote se place en présence du fait objectif de la liberté humaine : fait aussi réel, aussi concret, aussi positif, aussi brutal, aussi indépendant de nous que tous ceux qui font l'objet des sciences exactes [3]. Et S. Thomas, dans le prologue à ses œuvres morales, s'exprime en ces termes : « Il nous reste à parler de l'homme selon qu'il est le principe de ses œuvres, c'est-à-dire selon que, jouissant du libre arbitre, il a l'empire sur ses démarches » [4]. Et dès le premier article, délimitant la matière à étudier, il remarque que ce qui distingue l'homme de la brute est qu'il est maître de ses actes. « Seules sont appelées humaines, les actions sur lesquelles l'homme a le domaine... Seuls sont proprement humains, les actes qui émanent du libre arbitre » [5]. Voilà la matière propre de notre science. Qui nie le libre arbitre supprime la morale et tombe dans la physique naturelle.

Mais qui pose, au principe de la morale, le libre arbitre, n'obtient plus seulement un compartiment de la physique, mais une matière d'une *nature* à part. Une matière d'une espèce originale qui demande à être traitée avec des principes et selon des

2. *Post. An.* 100 a 7.

3. *Eth.* 1094 a. Cf. Aristote, *L'Ethique Nicomachéenne*, Livres 1 et 2. Trad. J. Souilhe et G. Cruchon, dans *Archives de Philosophie*, vol. VII, cahier I. Nous nous servirons, à l'occasion, de cet ouvrage, pour les textes empruntés à ces deux livres.

4. I II, Prol.

5. Ib. q. 1, a. 1.

procédés originaux. Aristote et S. Thomas qui ont, eux aussi, accordé quelque attention aux questions de discipline et de méthode, ainsi que l'attestent les volumes entiers qu'ils y ont consacrés, rangent le libre arbitre de l'homme au nombre des racines de la contingence [6].

La morale, traitant précisément des actes qui sont soumis au libre arbitre, évolue donc dans le contingent. *Materia moralis est varia et difformis... In materia variabili et contingenti* [7]. La matière morale est variée et amorphe, contingente et imprévisible. Il faut s'y résigner, puisque notre esprit est impuissant à changer quoi que ce soit à la nature des choses : *Non enim propter nostrum affirmare vel negare mutatur cursus rerum* [8]. Il peut y avoir dans l'agir libre une uniformité apparente, mais dès qu'on en pénètre le fond, on constate qu'il est en réalité toujours nouveau, inédit, unique. La liberté, résidant à des profondeurs dont l'analyse humaine la plus subtile est impuissante à sonder le mystère, la liberté, si pressée et si assiégée qu'elle soit par les sollicitations extérieures, la liberté, exerçant son inviolable pouvoir d'arbitrage, nous laisse presque toujours en présence de l'imprévu et de l'incertain.

Si donc, dans les phénomènes physiques, où l'immutabilité de la cause assure la permanence des effets, on peut conclure de ce qui est à ce qui doit être, il n'en va pas de même dans les phénomènes moraux où la cause est un être libre, mobile, défectible et souvent aberrant. Et voilà pour l'objet des sciences pratiques !

Si maintenant, nous prenons cet objet et le soumettons soit à l'induction soit à l'analyse, est-il possible d'en extraire quelques *principes* qui puissent nous éclairer ? Les traces d'organisation primitive qu'on y relève nous permettent-elles d'induire ou de déduire quelques principes directeurs ? En marge du libre arbitre, n'y aurait-il pas un certain *déterminisme* sur lequel nous pourrions faire fond ?

Il est inutile de rappeler qu'Aristote et S. Thomas ont connu

6. *Comm. Peri Herm.* L. 1, lec. 14 ; I, q. 14, a. 13 ; q. 86, a. 4.
7. *Comm. Eth.* L. 1, lec. 3 ; L. 6, lec. 9 ; II II, q. 47, a. 3, 6, 7.
8. *Comm. Peri Herm.* L. 1, lec. 14.

et utilisé les deux méthodes. Sans être partisans d'un empirisme excessif, ils ont cependant soin de toujours fonder le point de départ de leurs déductions sur les faits de l'histoire ou sur le donné brut de la sensation [9]. Les principes qui leur servent de point d'appui, ils les formulent au moyen de l'*experimentum*, et dans le respect des droits du réel. Et s'ils ne sont pas encore en pleine possession de toutes les ressources de leur instrument, ils s'en servent toutefois suffisamment pour faire reposer la charpente de leurs constructions sur le roc vif de la réalité [10].

Quant à ce qui concerne les premiers principes des sciences pratiques, Aristote et S. Thomas utilisent tour à tour l'induction et l'analyse [11].

Ainsi, par exemple, si on observe attentivement l'activité déployée dans l'art politique, dans l'art militaire, dans l'art maritime, dans les arts mécaniques, dans la médecine, dans les entreprises industrielles et commerciales, dans les groupes d'actions de notre propre existence, on ne peut s'empêcher de constater que le tout est enchaîné et marqué par une inclination vers quelque bien. D'où l'on induit l'*idée de but*. On peut arriver au même résultat par l'analyse de l'acte humain. Un acte n'est pas une entité absolue, mais tendancielle : c'est un déplacement, un mouvement, un passage, quelque chose qui va fatalement à un objet. S. Thomas, dans les deux *Sommes*, analyse l'idée d'acte et

---

9. « Intellectus per quandam reflexionem ad materiam se extendit ». II II, q. 47, a. 3, ad 1. « Quia infinitas singularium non potest ratione humana comprehendi, inde est quod sunt « incertæ providentiæ » nostræ... Tamen *per experientiam* singularia infinita reducuntur ad aliqua finita, ut in pluribus accidunt ». II II, q. 47, a. 3 ad 2.

10. Leur méthode est exposée dans leur enquête sur le mode de définir, de chercher un medium, d'induire des principes de démonstration *(Post. An.)*. Nous en avons des applications typiques dans la recherche de la nature de l'âme *(De Anima)*, des causes *(Metaph.)*, du bien commun *(Eth.)* de la cité, *(Pol.)*.

11. Aristote, 1098 b 1-9 ; 1094 b 15-20 S. Thomas, « Ipsa autem principia non eodem modo manifestantur. Sed quædam considerantur ex inductione..., quædam vero accipiuntur sensu..., Quædam vero ex consuetudine, ut in moralibus ». *Comm. Eth.* L. 1, lec. 11. « Ex sensu et memoria unius particularis, et iterum alterius et alterius, quandoque pervenitur ad id quod est principium artis et scientiæ ». *Comm. Post. An.* L. 2, lec. 20. « Ex singularibus accipitur universale. Ex hoc enim quod hæc herba fecit sanitatem, acceptum est quod hæc species herbæ valet ad sanandum ». *Comm. Eth.* L. 6, lec. 9 ; *In Boet. de Trin.* q. 6, a. 1 ; II *Sent.* d. 25, q. 2, a. 2, ad 2, etc.

en dégage le principe de finalité. Principe que l'on peut attaquer, mais principe que l'on peut aussi défendre scientifiquement en faisant appel à une science supérieure. Et nous voilà avec une clef !

L'agir humain, considéré à ce point de vue précis où il sort d'un sujet libre, est contingent, mais si on le regarde en tant qu'il tend à un but, il devient soumis à la nécessité de l'adaptation : *Necessitas cujuslibet rei ordinatæ ad finem ex suo fine sumitur* [12]. Cette *nécessité,* dépendant exclusivement du but et tenant de lui toute sa rigueur, toute sa contrainte, n'a pas échappé à Aristote. Bien plus, l'idée d'une science en laquelle la fin est principe, en laquelle la fin est norme, en laquelle la fin est ce d'où tous les raisonnements tirent leur vigueur illative, a été nettement conçue par lui. « Dans les choses produites en vue d'une fin, dit-il, l'ordre est inverse ; s'il est *vrai* que la fin sera ou est, il est *vrai* que l'antécédent sera ou est ;... car la fin est principe, non de l'exécution, mais du raisonnement » [13]. S. Thomas ne manquera pas de commenter ce texte et de le souligner. « La fin, dit-il, dans les choses qu'on accomplit en vue d'une fin, joue le rôle du principe dans la démonstration... » ou encore, « dans les choses qui sont en vue d'une fin, la fin se comporte comme le principe dans les démonstrations, et les choses qui sont ordonnées à la fin comme la conclusion » [14]. *In moralibus, præcipue demonstrationes ex fine sumentur* [15]. *Potissimæ demonstrationes sumentur a fine, in illis in quibus agitur aliquid propter finem ; sicut... in moralibus* [16].

En second lieu, on peut, selon qu'on le préfère, soit induire que ce qui aiguille l'agir revêt les attraits *du bien,* soit encore, au moyen d'une science supérieure, analyser le concept de puissance et faire ressortir que la volonté, avant d'être un pouvoir libre, est une nature en puissance et que, comme telle, elle est une orientation nécessaire à son acte, le bien. C'est ce que fait S. Thomas [17].

Nous voilà en possession d'un second principe : *le bien* est ce qu'il faut rechercher. Et il est à remarquer qu'on peut égale-

12. *Post. An.* L. 1, lec. 1.
13. *Phys.*, 200 a 18-25 ; *Met.* 1013 a 23-25.
14. *Comm. Phys.* L. 2, lec. 15, nn. 5 et 6.
15. *Comm. Met.* n. 762.
16. Ib. n. 782.
17. I II, q. 8, passim ; q. 10 a. 1, ad 1.

ment faire surgir ces deux principes de l'analyse scientifique de l'idée de bien et de bien humain.

Quand on en vient à déterminer quels sont au concret les biens vers lesquels l'homme tend, *l'induction* se fait plus difficile et la marge des divergences se fait plus large [18]. La morale spontanée qui jaillit du fond de notre être est composite, hétérogène. Aux tendances qui émergent de notre nature des influences extérieures ont ajouté une forte couche de scories. La nature humaine, disait S. Thomas, est sujette au changement, et même les tendances provenant de sa constitution sont susceptibles d'être perturbées [19]. Les uns désirent les richesses, d'autres la volupté, d'autres un bien quelconque [20]. Et de la diversité des buts résulte une diversité dans les manières de vivre [21]. Avant lui, Aristote écrivait que les choses honnêtes et justes, constituant l'objet de la politique, varient tellement et sont si peu stables qu'elles paraissent provenir de la convention plutôt que de la nature [22].

Alors S. Thomas donne des règles pour interpréter les divergences [23]. En art, on ne formule pas des méthodes en cataloguant les procédés qui ont servi à mettre à jour des œuvres avortées ; l'on serait aussi mal avisé de le faire quand il s'agit de l'art de vivre.

En outre, on a toujours la ressource d'analyser les inclinations de l'homme et de déterminer les biens auxquels elles tendent; et cela, en partant des données du sens commun.

Par conséquent, les *principes* qui servent de *postulat* à la morale sont fondés sur quelque chose de réel. Ils sont la nature même de l'homme dans ses manifestations tout à fait primordiales. Ils représentent en elle des inclinations plus radicales que la liberté, et pouvant, par conséquent, lui servir de *norme :* celle-ci n'étant pas octroyée dans le but de détruire celle-là. Il y a, dit S. Thomas, dans la volonté, en tant qu'elle a le domaine sur ses

---

18. « Circa felicitatem quid sit in speciali, altercantur, id est diversificantur homines ». *Comm. Eth.* L. 1, lec. 4.

19. I II, q. 57, a. 2, ad 1.

20. I II, q. 1, a. 7.

21. I II, q. 1, a. 7, ad 2.

22. *Eth.* 1094 b 15.

23. I II, q. 94, a. 4, 5, 6.

actes, un mode de causer qui lui est propre et qui est en quelque sorte au-dessus du mode qui convient à la nature, laquelle est déterminée à quelque chose de un. Mais étant donné que la volonté est fondée sur une nature et qu'elle est pour ainsi dire une nature avant d'être une volonté, il est nécessaire que le mode propre de la nature soit en quelque façon participé par la volonté libre, car en toute chose l'être qui provient de la nature est primitif, a le pas sur le vouloir libre, qui, lui, est l'effet de la volonté comme faculté délibératrice [24]. Et par suite, les lois qui gouvernent la volonté comme nature ont priorité sur celles qui la régissent dans le libre exercice de ses actes.

Il est en outre à noter que les tendances naturelles de notre volonté ne sont pas seules à servir de règle à notre agir libre, mais que toutes les inclinations de nos autres facultés sont dans le même cas. Par la volonté, dit encore S. Thomas, nous voulons naturellement non seulement ce qui est sa perfection naturelle, mais aussi ce qui est le bien de chacune de nos autres facultés et de tout l'homme [25].

Dans les sciences pratiques, il s'agit donc de « construire » les règles de l'agir libre selon que le nécessitent les exigences et les fins de la nature [26].

Les fins introduisent dans le contingent une *nécessité* et en font un objet de science. Mais ces fins elles-mêmes ne doivent pas être des inventions de l'imagination; elles doivent être d'une valeur indiscutée. Les principes, disait Aristote, sont plus que la moitié de la science [27] ; et S. Thomas ne cesse de répéter qu'ils sont quelque chose de plus noble et de plus excellent que la science [28]. Par conséquent la réalité de la fin doit être démontrée ou défendue par une autre science. Et dans le cas échéant, la réalité de l'idéal qui commande toutes les sciences morales est établie par l'induction non moins que par la métaphysique. L'existence du Bien

---

24. I II, q. 10, art. 1, ad 1.

25. I II, q. 10, art. 1.

26. « In practicis autem scientiis intenditur quasi finis constructio ipsius subjecti ». *Comm. Post. An.* L. 1, lec. 14.

27. *Eth.* 1098 b 8.

28. *Comm. Eth.* L. 1, lec. 18. « Aliquid scientia altius ».

universel séparé est démontrée et devient objet de certitude. Et voilà comment en morale on démontre ce qui doit être en tablant sur ce qui est !

On voit en outre par toutes ces considérations que les sciences morales, si elles se séparent de l'ordre physique par leur objet, s'y *rattachent* par leur principe. L'orientation originelle de la nature devient la *base* et la *norme* de l'ordre qu'il faut introduire dans l'agir libre.

Enfin, la fin et les principes qui en sortent immédiatement ne commandent l'agir que d'une façon éloignée. Comme nous le verrons, c'est la raison qui est la règle vivante, la raison ayant à sa disposition l'expérience, la perspicacité, la prévoyance, l'habileté, la circonspection. C'est la raison qui juge des conditions particulières du peuple ou de l'individu à diriger, c'est elle qui, descendant de l'idéal rigide déduit de la fin, fait les lois en conformité avec les situations de fait et accorde la loi avec les cas d'exception [29]. Les règles morales objectives n'ont de valeur que dans la plupart des cas, et très souvent, qu'après avoir été préalablement adaptées [30].

La rigidité géométrique que les Modernes reprochent parfois aux Anciens n'a de fondements que dans leur imagination. En morale, dit Aristote, il faut montrer la vérité « dans ses lignes essentielles » et ne viser qu'à « la plupart des cas... Car c'est la marque d'un homme cultivé d'exiger seulement, pour tout genre d'étude, la précision que comporte la nature du sujet » [31].

---

29. II II, q. 47 et 50. La concrétion des principes *absolus* du droit naturel se réalise par références incessantes aux régimes politiques de même qu'aux facteurs historiques ou nationaux. Le droit positif — lequel résulte de cette concrétion — comporte donc une forte dose de *relatif*. C'est pourquoi l'induction sociologique, laquelle révèle le mode dont le groupe est susceptible de réagir, laquelle révèle son type commun et habituel de comportement, s'avère d'une très grande utilité. Elle rend l'adaptation des principes possible et efficace.

30. « Formæ communes determinantur ad aliquid speciale ». I II, q. 95, a. 2. « In his quæ fiunt per artem, non est similis modus operandi in omnibus, sed unusquisque artifex operatur ex materia, secundum modum ei convenientem, aliter quidem ex terra, aliter ex luto, aliter ex ferro. Materia autem moralis talis est quod non est ei conveniens perfecta certitudo ». *Comm. Eth.* L. 1, lec. 3. « Lex quandoque deficit in aliquo particulari, et tunc indiget aliquo dirigente ». *Comm. Pol.* L. 3, lec. 14. « Lex enim fertur in universali et ideoque habet instantiam ». Ib. lec. 9 ; I, q. 86, a. 4 ; I II, q. 91, a. 3 ; q. 96, a. 1, ad 3 ; II II, q. 47, a. 3, ad 2, etc.

31. *Eth.* 1094 b 21.

§ 2° DÉFINITION NOMINALE DU DROIT

Le nom, c'est l'empirisme sous sa forme la plus simple. Le nom, c'est de l'observation directe crystallisée. Le nom, c'est de l'expérience accumulée. La parole de l'homme étant l'interprète de sa pensée et l'extériorisation de l'impression qu'il reçoit des choses, il s'ensuit que le nom donné aux objets par toute une lignée de générations est littéralement gorgé de signification. Il atteste une manière continue de les concevoir. Et ainsi, on peut comprendre qu'il soit en quelque sorte le seuil de la science.

En effet, quiconque n'a pas la chose sous la main, et partant, ne peut la faire voir, n'a qu'à en prononcer le nom, et à l'instant elle surgit devant la pensée de ses auditeurs. C'est donc que le nom contient déjà, à l'état obscur et confus, l'idée qu'on se propose de rendre claire et distincte. En conséquence, il n'est pas superflu de le presser et de lui faire rendre son contenu.

De nos jours, on a presque perdu le secret de ce procédé. La définition nominale dégénère en une simple étude d'étymologie ou de morphologie. On s'acharne à découvrir les provenances du vocable et on ne prête guère d'attention à son sens primitif et obvie. Sans doute l'étymologie peut être parfois d'un grand secours, mais il ne faut pas confondre la signification avec le mode de signifier. L'une est l'âme, *significatio est quasi forma nominis ;* l'autre est son enveloppe [1].

Les Anciens, au contraire, faisaient grand état du nom. Considérant la philosophie scientifique comme le développement de la philosophie naturelle, le nom, renfermant les acquisitions de celle-ci, devenait la voie toute tracée à celle-là. C'est en vertu du même principe qu'ils s'attachaient à recenser les idées courantes, les dictons populaires, les expressions stéréotypées, de même qu'à

1. *Comm. Peri Herm.* L. 1, lec. 4. « Dans la signification des noms, autre est quelquefois ce qui a été la cause de l'imposition du nom, et autre ce que le nom est appelé à désigner ». I, q. 13, a. 2, ad 2 ; a. 3 et 8 ; q. 16, a. 1 ; II II, q. 57, a. 1, ad 1 ; *Comm. Post. An.* L. 1, lec. 1 ; « Definitio est ratio, quam significat nomen... ; significatio autem nominis accipienda est ab eo, quod intendunt communiter loquentes per illud nomen significare ». Ib., lec. 4, n. 6.

discuter les opinions, les aphorismes, les apophtegmes des sages. Ils y voyaient l'expression d'autant de prises sur l'objet. Alors, s'efforçant d'en pénétrer le sens, d'en écarter ou d'en expliquer les divergences, d'en recueillir les concordances, ils finissaient par arriver à une conception nettement définie du sujet à étudier. Ils pratiquaient l'*induction dialectique*.

Empruntant pour un moment leur méthode, demandons-nous ce que signifie le mot δίκαιον, le juste.

Au début de ses *Politiques*, Aristote remarque qu'en Grèce, lieu de convergence de tant de traditions antiques, on désignait par le même nom l'ordre de la communauté civile et le droit déterminé par les tribunaux [2].

Serait-ce qu'on apercevait un rapport entre droit et ordre civil ? Serait-ce qu'on croyait à une connexion entre ces deux concepts ? Voyons s'il n'y aurait pas moyen de découvrir le motif de ce rapprochement ?

Le mot juste, δίκαιον peut d'abord qualifier ce qui est ajusté à un point donné. Ne remarque-t-on pas, par exemple, dans un concours de tir, que tous les concurrents esquissent le même geste, prennent une posture commune ? Tous ont la préoccupation de s'ajuster parfaitement à l'objectif. Et ceux des tireurs qui réussissent à frapper au bon endroit sont dits avoir visé juste [3]. N'observe-t-on pas que les artisans qui concourrent à une même œuvre, malgré le caractère varié de leurs travaux, s'unissent dans ce fait particulier que tous sont tendus vers un idéal, que tous apportent un soin minutieux à mesurer sur lui leurs moindres mouvements. L'observation d'une armée ou d'un groupe quelconque, conduit aux mêmes résultats : à savoir un ajustement et un ajustement d'ensemble.

Alors ne serait-ce pas un phénomène analogue qui aurait motivé la désignation par le même mot de l'ordre communautaire et du droit établi par le jugement des tribunaux ? Les législations, malgré la diversité de leurs qualités morales, ne sont-elles pas l'ajustement de l'activité collective à un idéal politique défini ? Et le droit ne serait-il pas la *juste* mesure dans cette œuvre de

2. *Pol.* 1253 a 35-37.
3. *Eth.* 1094 a 23.

proportionnement ? Voilà les premiers indices que nous donne le langage populaire !

Si maintenant, nous reportant en arrière, nous ouvrons le cinquième livre des *Ethiques*, nous y trouvons, dans ce sens, des indications encore plus précises. Aristote y traite du droit en tant qu'il détermine les rapports de justice d'un individu à l'autre. Le mot qui désigne le droit est encore δίκαιον, le juste [4]. Or ce mot y exprime deux choses. Tout d'abord, il implique une relation : car une chose n'est pas dite juste par rapport à elle-même, mais par comparaison à une autre à laquelle elle se commensure. Un gant est juste par rapport à une main. Donc le juste résulte de ce qu'un objet porte les mêmes mesures qu'un autre, de ce que ses dimensions s'égalent à celles d'un autre.

En second lieu, le fait que δίκαιον, est un dérivé de διχα [5] révèle que l'objet mesuré dont il s'agit est un intermédiaire. Le mot διχα est un adverbe indiquant l'idée de partage. Or un partage est au moins entre deux. Comme si, remarque Aristote, le mot droit signifiait la mesure de ce que l'on partage entre plusieurs, l'attribution à chacun de ce qui répond à ses conditions, ὁ δικαστὴς διχαστὴς Par conséquent on voit que, de par sa signification originelle, le mot droit traduit une démarcation, entre plusieurs, de ce qui est juste, un balancement dans les rapports collectifs en fonction d'un but.

De δίκαιον, on a tiré δικαιοσύνη : justice. Or le sens attribué vulgairement à ce mot corrobore celui que nous venons de donner de δίκαιον. « Nous voyons en vérité, dit le Stagirite, que *tous les hommes*, par le mot justice, veulent désigner (la vertu) par laquelle précisément on est rendu propre à émettre des actions justes, par laquelle aussi on produit effectivement des choses justes, (par laquelle enfin) on est incliné à vouloir des choses justes. De la même façon, (on appelle) injustice (le vice) par lequel on est disposé à accomplir des actions injustes, par lequel on se rend coupable de choses injustes, par lequel enfin on est porté à désirer des choses injustes » [6].

On voit tout de suite la trame objective sur laquelle se

4. *Eth.* 1129 a 5.
5. *Eth.* 1132 a 31 sq.
6. *Eth.* 1129 a 6 sq.

déroule l'analyse de la notion de droit, élaborée par Aristote. Le raccordement synthétique qu'on aimerait à y rencontrer est plutôt sous-jacent, mais on sent qu'il est vraiment dans l'esprit de sa doctrine. Il lui arrive même de poindre ici ou là en des indications précises [7]. Toutefois, il était réservé à S. Thomas de découvrir la fécondité des principes aristotéliciens, d'en percevoir la possibilité d'application, et de les introduire en un système où ils deviendront vie et lumière.

Fidèle aux méthodes scientifiques qu'il tenait de ses études d'Aristote et des enseignements de son maître, Albert le Grand, S. Thomas interroge à son tour la tradition sur le sens du mot *jus*, mais c'est surtout à la tradition romaine qu'il s'en remet. En effet, l'influence du droit romain sur la société du moyen âge a été prépondérante. L'assimilation des disciplines et des doctrines de l'Antiquité a commencé par là [8]. On disait communément : tout ce qui n'est pas divin, dans le droit, est romain. Et S. Thomas, si on en juge par les allusions qu'il fait, par les références qu'il donne, et surtout par ses ascendants, aurait emprunté à Rome presque autant qu'à Athènes [9].

Ainsi, pour toute définition nominale, il signale celle d'Isidore de Séville : *Jus dictum est quia est justum* [10]. Le droit s'appelle *jus*, parce qu'il est le juste ; *justum* est devenu par élision *jus*.

Déjà S. Augustin, dont la profonde connaissance du droit romain ne peut être mise en doute, avait écrit : « Le droit est ce qui est juste », « ce qui est fait selon le droit se fait justement » [11].

---

7. *Eth.* 1129 b 11 sq. ; 1141 b 23 sq. ; 1180 et 1181 ; *Pol.* 1282 b 1 sq.

8. P. Mandonnet, O. P., *Siger de Brabant*, c. 1.

9. S. Thomas cite fréquemment Tullius, Valerius Maximus, rédige bon nombre d'articles pour défendre des conceptions romaines. Dom Lottin, en particulier, dans « Le Droit Naturel chez S. Thomas et ses prédécesseurs », note à la page 63 que les juristes dont il est question à la lec. 12 du L. V des *Ethiques* sont des Romains. Le texte qui y est invoqué est d'Isidore. Dans la *Somme Théologique*, le témoignage d'Isidore est invoqué quatorze fois, celui d'Ulpien, cinq fois, celui de Modestinus, trois fois, celui de Papinianus, Julianus, Celsus, Pomponius, Gaius, du Code, une fois.

10. V, *Etym.* ch. 3 ; Gratien, *Decr.*, I, ch. 2. La jurisprudence est « justi atque injusti scientia », Ulpianus, *Dig.* I, 1.

11. « Jus et injuria contraria sunt, jus enim est quod justum est », *In Ps. CXLV*. « Illud jus esse dicant quod de fonte justitiæ manavit... Quod jure fit, profecto juste fit ; quod enim fit injuste, nec jure fieri potest ». *De Civ.* L. 19, c. 21. Ce second passage offre en outre l'intérêt d'être une citation du L. 3 de la *République* de Cicéron.

Et avant lui, Cicéron, si on en juge par sa *Rhétorique* [12] et par ce qui nous reste des traités sur les Lois et sur la République, s'était inspiré d'Aristote et avait fait siennes les conceptions juridiques du Philosophe grec.

Cela nous explique le peu d'insistance de S. Thomas lorsqu'il aborde la définition nominale du droit. Elle était de son temps chose admise. Il n'a donc qu'à s'emparer de celle d'Isidore comme d'un premier principe, et à en faire le support de son traité de la justice.

Son argumentation, en vérité, ne tend pas à élaborer la définition nominale du droit, mais elle la suppose et en tire toute sa force illative. Le droit n'est pas le juste parce qu'il est l'objet de la justice, mais, au contraire, la justice a pour objet le droit, parce qu'elle a pour objet le juste ; le juste est le terme de comparaison : « Isidore dit que le droit est appelé *jus* parce qu'il est juste. Or le juste est l'objet de la justice... Donc le droit est l'objet de la justice » [13]. Et tout au long de l'article, la définition nominale du droit est supposée. C'est plutôt celle de la justice qui y figure : « La justice comporte en effet une certaine égalité, ainsi que son *nom* même le fait voir. On dit communément (vulgariter) de plusieurs choses qui sont en adéquation qu'elles s'ajustent (justari) » [14]. La justice doit donc tendre à produire le juste. Or le juste, c'est le droit. Donc le droit est l'objet de la justice.

Le rôle de la définition nominale est encore souligné par la réponse à l'objectant : « Il est d'usage qu'avec le temps les noms soient détournés de leur emploi primitif et ordonnés à signifier autre chose ». Il en est ainsi du mot droit, mais « il a tout d'abord été usité pour désigner la chose juste elle-même » [15].

Jus, justum, « le juste », S. Thomas dégage, au moyen de l'analyse, tout ce que la tradition a entassé de sens sous ce mot, et il s'en forge une définition réelle qui devient, entre ses mains, un véritable instrument scientifique. Au cours de son traité, il

12. Au livre 2e du *De Invent.* le nom même d'Aristote est mentionné par Cicéron. L'énumération des droits qu'on y rencontre est manifestement inspirée par la lecture des écrits d'Aristote.
13. II II, q. 57, art. 1, sed contra.
14. Ib. in corp.
15. Ib. ad 1.

l'applique comme une norme inflexible, comme un critère sans reproche [16]. Et dès qu'on a découvert ce procédé, on ne s'étonne plus de ce que les auteurs qui, dès le premier pas, rejettent la définition nominale du droit, sabotent littéralement les doctrines traditionnelles en cette matière.

Quand aux autres étymologies du mot *jus*, que proposent les manuels et qu'on prétend fondées sur la linguistique, elles peuvent être de quelque importance au point de vue de la morphologie du langage, mais au point de vue de la signification, elles ne font que confirmer la définition nominale de S. Thomas.

Ainsi, il est possible que *jus* provienne de *jussum*, ce qui est commandé. Or ce qui est commandé par la loi ou par les supérieurs est généralement ce qui s'ajuste aux nécessités du but à poursuivre. C'est en somme le juste, avec en plus un caractère de nécessité morale. L'un et l'autre, nous le verrons, entrent dans les attributions du droit.

Il est encore dans l'ordre des possibilités que le mot *jus* ait procédé de *juvo, juvare*, aider, protéger. On a pu voir dans le droit soit une frontière spirituelle, démarquant l'avoir de chacun, soit une sorte de forteresse morale, protégeant les biens des honnêtes gens contre les cambrioleurs. Et il est plausible que, l'assimilant ainsi à une protection morale, on ait pu passer de *juvo* à *jus*.

Dans notre langue, on qualifie de *droit* tout ce qui décèle une rectitude objective : par exemple, une ligne droite. Et dans l'ordre moral, « on réclame à droit ou à tort », selon qu'objectivement on exige le juste ou l'injuste. On a le sens ou le respect du droit, selon qu'on a le sens et le respect de ce qui est objectivement juste. Dès que, par sa conduite, on lèse le bien d'autrui, on est injuste.

Le mot droit ne désigne donc pas autre chose que la *démarcation objective du juste*, démarcation qui, étant rationnelle, devient moralement nécessaire.

Et si on se demande quelle est la valeur objective, quelle est la portée réelle de cette définition « sans chair et sans os », sans couleur ni traits caractéristiques, nous dirons qu'elle vaut ce que valent l'universel et l'abstrait dans la doctrine de S. Thomas.

16. Ib. a. 2, 3, 4 ; q. 58, a. 4 sq ; q. 60, a. 1 sq ; q. 90, a. 1, etc.

« Abstraire, c'est arrêter son esprit sur un point de vue du réel et s'en former une idée qui *n'inclue ni n'exclue les autres*. Et ce procédé n'entraîne aucune erreur. Nous en avons des exemples patents dans l'ordre sensible. Si en effet nous concevons et affirmons que la couleur existe en dehors de l'objet coloré, nous nous trompons. Si au contraire nous considérons la couleur et ses propriétés sans étendre nos considérations au fruit qu'elle affecte, il ne peut rien y avoir d'illicite dans notre procédé. La nature du fruit n'entre pas comme élément essentiel dans la couleur, et il n'y a rien qui puisse empêcher que nous ayons une idée exhaustive de la couleur sans faire appel aux principes constitutifs de la pomme » [17].

Il en est de même du droit en général et de toutes les espèces de droits que considère S. Thomas. On peut étudier l'homme et ses attributs essentiels sans faire appel aux particularités de *cet* homme ; car si les particularités de *cet* homme étaient précisément ce qui constitue la nature humaine, il serait seul à la partager. *Ainsi du droit.* La distinction de ses différents aspects n'entraîne la négation d'aucun d'eux ; et au surplus cela dispense de les confondre.

De plus, il ne faut pas croire qu'on identifie la réalité avec son état d'abstraction : *Ipsa natura rei non est nisi in singularibus, sed... intentio universalitatis est in intellectu* [18]. La nature que l'on observe, dit S. Thomas, est toujours de fait noyée dans les modalités du singulier, mais il est du ressort de l'esprit humain de la considérer en retirant son attention aux conditions singulières qu'elle revêt dans la réalité.

Voilà, encore une fois, la position de S. Thomas ! Le droit s'est élaboré au cœur même de groupes vivants, et, pour cette raison, a été forcément soumis à des réadaptations périodiques. Suivant les sociétés dans leurs évolutions, il a été déterminé dans le sens de leur tempérament et de leurs aspirations, il a été assorti à leurs conditions territoriales et climatériques, il a subi l'empreinte d'une infinité de forces agissantes, mais partout où il se trouve, il réalise, dans ses traits fondamentaux, *une forme quel-*

17. I, q. 85, a. 1, ad 1.
18. Ib. a. 2, ad 2 ; *Comm. De An.* nn. 378-379.

conque de juste. Droits divins ou droits humains, droits orientaux ou droits occidentaux, ils sont tous supportés par une armature qui est *essentiellement accord, proportion, ajustement.*

§ 3° PRINCIPE COMMANDANT L'ÉCONOMIE DU DROIT

Pour délimiter parfaitement la notion dont l'étude du mot droit nous a mis en possession, il nous faut encore ajouter quelques précisions. Il nous faut déterminer le mode de son application. En effet droit divin et droit humain, droit éternel et droit civil semblent, à première vue, choses assez disparates. Du moins, on ne voit pas clairement ce qu'ils ont d'identique. Le divin et l'humain sont si distants, qu'il semble impossible de les ramener à une mesure commune. Il faut au moins tenir pour certain que le divin n'entre pas dans le cadre des catégories élaborées par les philosophes en vue d'ordonner nos connaissances. Il dépasse infiniment tous les compartiments que nous pouvons imaginer, quelque vastes que nous les concevions.

En second lieu, tant dans l'Antiquité que de nos jours, on n'a pas restreint l'usage du mot droit à la seule désignation du « juste » [1]. Ainsi, toute une Ecole moderne entend exprimer par ce mot un pouvoir moral affectant la volonté ; alors que, au gré de l'Ecole aristotélico-thomiste, l'idée de droit est en rapport constant et obligé avec celle du juste objectif. Juste objectif et droit sont en quelque sorte interchangeables. Voilà la difficulté à laquelle nous sommes acculés !

S. Thomas nous en tire par sa doctrine de l'analogie. Le mot droit, dit-il, se réfère proprement au « juste », mais, par un phénomène de dérivation de langage, il a été appliqué à tout ce qui en est soit une participation diminuée, soit une similitude. Et ce transfert ne fut pas purement abusif, mais fondé sur une parité

1. « Hoc nomen jus primo impositum est ad significandam ipsam rem justam ; postea autem derivatum est ad artem qua cognoscitur quid sit justum ; et ulterius ad significandum locum in quo jus redditur, sicut dicitur aliquis comparare in jure ; et ulterius dicitur etiam jus... » II II, q. 57, a. 1, ad 1. « Lex non est ipsum jus, proprie loquendo, sed aliqualis ratio juris ». Ib. ad 2.

réelle. C'est un cas d'analogie. Le concept de droit, considéré dans toute sa latitude, n'est donc pas générique, mais *analogique*. La seule unité qu'il renferme est celle qu'engendre l'analogie.

Puisque donc la doctrine de l'analogie est comme le gond sur lequel pivote toute la question du droit, nous croyons qu'il convient de préciser le sens de ce terme. Outre l'avantage de déterminer l'unité interne du concept de droit, nous aurons celui d'expliciter le principe qui a dirigé nos recherches et qui nous servira de règle dans l'appréciation des diverses conceptions.

Le mot analogie, ἀναλογία, est d'origine mathématique. Son sens premier nous reporte à l'ordre des nombres [2]. Il y exprime tantôt une simple proportion arithmétique [3], tantôt une égalité de proportions : c'est-à-dire une proportionalité, continue ou discontinue [4]. Aristote, observant dans la constitution de la nature des rapports qui peuvent être assimilés aux proportions arithmétiques [5], tenta de transposer dans l'ordre ontologique le dessin de l'analogie, mais en tenant scrupuleusement compte de la diversité des matières à traiter [6].

Au moyen âge, eu égard à une évolution du sens primitif, eu égard aussi au passage du grec au latin, le mot analogie n'a plus guère de rapports avec l'ordre mathématique. Au temps d'Abélard et de S. Anselme, il a plutôt une signification logique, et avec les philosophes arabes, il recouvre sa signification métaphysique. Dans l'intention de S. Thomas, la doctrine de l'analogie ressortit proprement à la métaphysique. Elle est logique par conséquence nécessaire, la structure logique devant reposer sur celle du réel [7]. En plus, par une généralisation qui atteste de la souplesse de sa méthode, il l'étend à tous les domaines, en fait l'armature d'un grand nombre de questions.

Le phénomène de l'analogie métaphysique provient de deux sources : l'une objective, l'autre subjective. Il est le résultat de l'action conjuguée de la nature et de l'esprit humain. Cette double

---

2. *Eth.* 1131 a 1 sq.
3. Ib. 30 sq.
4. Ib.
5. *Rhét.* 1405 a 11 sq.
6. *Eth.* 1096 b 26 sq ; *Top.* I a, 1 sq ; 121 a 1 sq ; *Post. An.* 92 b 14 ; *Sop.* 169 a 22 sq ; *Phys.* 249 a 23 sq ; *Met.* 1003 a 34 ; 1053 b-1054 a.
7. *Comm. Phys.* L. 1, lec. 2.

provenance nous est déjà révélée par l'origine du nom. Une analyse succincte du concept la confirmera.

L'analogie étant, comme le *nom* le révèle, un rapprochement, une vague conformité, une convenance dans une certaine similitude, il nous faut donc chercher où peut s'originer cette ressemblance.

Y a-t-il dans la nature un intermédiaire qui permette aux êtres de se rejoindre, de s'altérer, de se façonner les uns à l'image des autres ?

On ne saurait en douter. La nature entière est mouvement, action, causalité. Et l'action, qu'est-ce autre chose en dernière analyse, que l'union de deux êtres dans un même acte [8]. Toute l'énergie que déploie l'agent comme tel, n'a d'autre motif que de communiquer une perfection ; et le patient n'est dénommé ainsi que dans la mesure où il est susceptible de la subir.

D'où ces principes qui sont devenus des axiomes : « Tout agent tend à imprimer sa ressemblance, et cela précisément en tant qu'il est agent ». Ou encore : « Il est nécessaire qu'il y ait dans l'effet une similitude de la perfection de l'agent » [9]. Ce sont d'ailleurs des vérités à la portée de l'observation commune. On reconnaît l'ouvrier à son œuvre, l'écrivain à son style, l'artiste à ses procédés. Nous laissons notre marque dans tout ce que nous faisons ; il n'est pas jusqu'au motif qui nous incline, qui ne se trahisse dans quelque vestige. Et nous pouvons conclure de là que la voie à la faveur de laquelle se transmet toute similitude, est la causalité efficiente. « Comme toute similitude, dit S. Thomas, suppose une certaine convenance dans quelque détermination formelle, il est nécessaire que les choses semblables se comportent entre elles de telle façon que l'une soit cause de l'autre, ou que les deux émanent d'une même cause » [10]. Ou

8. *Comm. Phys.* L. 2, lec. 10 ; L. 3, lec. 5 ; L. 5, lec. 3.

9. I, q. 4, a. 3 ; *C. Gent.* L. 1, c. 29.

10. *De Ver.* q. 2, a. 14 ; I, q. 4, a. 3 ; q. 13, a. 2, 5, 6. Si on objecte que cette loi ne s'applique pas à l'analogie métaphorique, nous répondrons premièrement que ce n'est pas en vain qu'on l'appelle métaphorique, et que, deuxièmement, si l'on remonte assez haut, l'adage se vérifie. Qui dit similitude dit une certaine union dans une forme. Et qui dit union dit principe unificateur. « Omnia quæcumque participant similitudinem hoc habent a Deo, sicut a causa quod sint similia ;... Et non solum est causa similium, sed etiam est causa ipsius similitudinis ». *De Div. Nom.* c. 9, lec. 3.

encore : « La convenance est possible de deux façons : soit que deux choses participent à un principe unique... soit que l'une réalise de sa nature le principe, et que l'autre participe à sa similitude dans la mesure où elle peut » [11].

Cependant, comme l'agent n'a pas toujours son objet à la portée, et que, pour autant, son action est déficiente, il s'ensuit que la conformité elle-même est susceptible de gradation. Deux objets peuvent être plus ou moins ressemblants. Dans l'action, plus un être est à proximité de sa cause, plus il communie à son influence ; plus un corps avoisine le feu, plus il absorbe de sa chaleur [12].

Et l'on peut ainsi, selon S. Thomas, classer en trois grandes catégories les espèces de similitudes [13]. En premier lieu, si la cause et l'effet sont contenus dans la même espèce, la similitude dans laquelle ils communiquent est de part et d'autre selon la même détermination spécifique. L'homme qui engendre l'homme fait son semblable en nature. En second lieu, si la cause et l'effet sont contenus dans le même genre, la similitude, considérée sous cet angle, est selon l'univocité générique. Enfin, si l'agent jouit d'une influence universelle, et si son efficacité est modifiée par l'infinie variété des êtres qui la reçoivent, ou encore, si la vertu de l'agent, sans être universelle, est reçue selon une modalité essentiellement diverse de celle qu'elle revêt en lui, il résulte que la similitude entre l'agent et ses effets n'est plus qu'une convenance vague et lointaine [14]. C'est celle que l'on désigne par le mot *analogie.*

Dans cette dernière catégorie, on peut encore établir comme deux échelons [15]. Dans le premier, quoique le mode dont se réalise

---

11. II *Sent.* d. 16, q. 1, a. 1, ad 3.
12. III, q. 7, a. 1 ; *Comm. Met.* n. 695, ed. Cathala ; *C. Gent.* L. 3, c. 64.
13. I, q. 4, a. 3.
14 « Hoc autem agens universale, licet non sit univocum, non tamen est omnino æquivocum, quia sic non faceret sibi simile ; sed potest dici agens analogicum ». I, q. 13, a. 5, ad 1. « Causis debent proportionaliter respondere effectus, ita quod generalibus causis generales effectus reddantur, et singularibus singulares ». *Comm. Phys.* L. 2, lec. 6.
15. S. Thomas ramène toutes les formes de l'analogie à deux types spécifiques : « Hoc potest accipi duobus modis, vel in eo quod aliqua duo habent diversas habitudines *ad unum* ; vel in eo quod est *eadem proportio* duorum ad diversa ». *Comm. Met.* n. 879. « Duplex attenditur analogiæ communitas. Est enim quædam convenientia inter ipsa quorum est ad invicem *pro-*

la similitude soit essentiellement divers, il arrive cependant que l'effet possède proprement et intrinsèquement la qualité qui l'assimile à sa cause [16]. Les concepts d'être, de vrai, d'intelligence sont de ce premier type. Ils se réalisent proprement dans la cause première et dans tous ses effets [17]. Ce premier mode de similitude est celui qui existe entre le droit divin et le droit humain. On l'appelle analogie de proportionalité, pour la raison donnée plus haut.

Dans le second, au contraire, de tous les termes en relation, il n'y en a plus qu'un seul qui possède en propre et essentiellement la qualité par laquelle ils se ressemblent [18]. Ce n'est toutefois pas de la pure équivocité, car « il est nécessaire, dit S. Thomas, que la cause et le causé soient en quelque façon semblables ; d'où il résulte que l'on puisse affirmer quelque chose de la cause et du causé, et non par pure équivocité » [19]. Mais c'est une convenance plutôt faite de vestiges, de traces, de « proportions », « d'imitations » [20]. Et, comme nous le verrons, c'est sur ce dernier mode de similitude que repose notre essai. *Lex non est jus, proprie loquendo, sed aliqualis ratio juris* [21].

Le deuxième facteur qui concourt à la production du phénomène de l'analogie est l'âme humaine. Et si les mots signifient quelque chose, dans l'analogie *d'attribution,* elle joue le rôle prépondérant [22].

Il n'est pas sans intérêt, lorsqu'on étudie la structure des

---

portio... convenientia etiam quandoque attenditur duorum ad invicem inter quæ non sit proportio, sed magis similitudo duarum ad invicem proportionum ». *De Ver.* q. 2, a. 11 : « omnia dicuntur per respectum *ad unum*, et... secundum *similitudinem proportionis* ». I, q. 13, a. 6.

16. « Proprie et secundario ». *De Ver.* q. 1, a. 4. « Effectus... recipit similitudinem agentis non secundum eamdem rationem. Unde patet quod non secundum eamdem rationem ». I, q. 13, a. 5.

17. I, q. 13, a. 3.

18. « Invenitur secundum propriam rationem in uno eorum tantum ». I, q. 16, a. 6.

19. *De Pot.* q. 7, a. 7. « Et quamvis sanitas non sit in medicina neque in urina, tamen est in utroque *aliquid* per quod hoc quidem facit, illud autem significat ». I, q. 16, a. 6. « Cibus denominatur sanus a qualitate *sua*, a qua sanus dicitur ». *De Ver.* q. 1, a. 4, 5.

20. Ce degré infime est ainsi exprimé : « Non essentialiter, sed quasi participative ». I II, q. 90, a. 1, ad 1. « Similitudo per imitationem ». I *Sent.* d. 48, q. 1, a. 1, ad 4. « Improprie et secundario ». *De Ver.* q. 1, a. 4.

21. II II, q. 57, a. 1, ad 2.

22. Pierre d'Auvergne, *Comm. Pol.* L. 4, lec. 1.

langues, de constater quelle philosophie, quelle logique profonde, bien qu'inconsciente, a présidé à leur formation. Il est vraiment étonnant de surprendre avec quelle finesse, quel art des nuances et quelle sûreté parfois, l'âme populaire a affirmé la conscience qu'elle avait de la solidarité réelle des choses. Et elle l'exprime sans équivoque en les réunissant sous un même vocable.

L'intelligence humaine en effet, raisonneuse de sa nature, ne se contente pas de considérer les objets tels qu'ils se présentent à son observation immédiate [23]. Elle cherche à en pénétrer le secret ; elle les met en relation ; elle voit que l'existence de l'un dépend de celle de l'autre ; elle découvre que l'essence de l'un n'est pas autre chose qu'une proportion à l'autre, ou inversement, que la constitution de l'un est conditionnée par celle de l'autre. Et alors elle traduit spontanément dans son langage cette interdépendance objective.

Aristote et S. Thomas, prenant acte de ce fait, élaborèrent leur doctrine de l'analogie.

L'analyse de trois cas très simples nous aidera à discerner la proportion de l'apport objectif et de l'apport subjectif dans cette théorie.

On dit d'un homme, d'un livre, d'une méthode, qu'ils sont intelligents. On dit encore d'un animal, d'un aliment, d'un teint, d'une urine, qu'ils sont sains. On dit enfin d'un œil, de l'intelligence humaine et divine, qu'ils connaissent. Les deux premiers exemples sont de l'analogie d'attribution, le dernier est de l'analogie de proportionalité. Et de ces illustrations on peut induire quatre données.

La première est que, dans les deux premiers cas, il n'y a que l'homme et le corps animal qui ont l'un l'intelligence et l'autre la santé au sens propre et essentiel du mot. Dans le dernier, par contre, tous les sujets mentionnés ont la connaissance au sens propre du mot. Cela va sans difficulté.

La seconde est que l'attribution du même nom est fondée en réalité. Pour ce qui est de la connaissance par rapport à l'œil et à l'intelligence, cela va encore de soi. Dans les deux premiers cas, toutefois, en prêtant la santé à l'aliment et l'intelligence au livre,

23. « Gaudet anima in collatione unius ad alterum, quia conferre unum alteri est proprius et connaturalis actus rationis ». I II, q. 32, art. 8.

on entend exprimer quelque chose d'objectif. Autrement on pourrait aussi bien dire d'un poison, d'un air contaminé, d'un teint livide qu'ils sont sains. « Quoique la santé ne soit pas dans le remède ni dans l'urine, dit S. Thomas, il y a cependant dans l'un et l'autre *quelque chose* en vertu duquel le premier la produit et la seconde la signifie », de même « l'aliment est dénommé sain à raison de *sa qualité* » [24].

Cependant, ce genre de dénomination, tout en traduisant quelque chose d'objectif, repose principalement sur un rapport extrinsèque [25].

La troisième et la plus importante est que, dans l'analogie d'attribution, tout est *ab uno vel ad unum* [26]. Et par cette expression il faut entendre que concevant d'une part l'intelligence et ses lois, et voyant, d'autre part, que certaines qualités d'un livre ou d'une méthode ne peuvent en être que le reflet, nous qualifions ces derniers par le vocable qui convient en propre à notre faculté. Et ce faisant, nous attribuons l'intelligence à une foule d'objets.

Or il est évident que le reflet n'existe pas sans ce dont il est le reflet, et que l'image comme telle fait appel à un représenté. Il va donc sans dire que si l'intelligence n'avait jamais existé, il ne saurait être question de son reflet. Par conséquent toutes les réalités qui portent le nom d'intelligence sont essentiellement relatives à l'intelligence au sens propre, et elles sont dites telles à raison du rapport qu'elles soutiennent avec cette faculté. Un livre bien ordonné et bien pensé est dit intelligent exclusivement parce que ses qualités dénoncent l'intelligence. Elles en sont l'indice, le signe. Une méthode est dite intelligente parce qu'elle est calquée sur les lois qui régissent la nature même de notre faculté intellectuelle. Or, un décalque est essentiellement un décalque de quelque chose. Enfin, on dit d'un remède qu'il est sain, parce que de sa nature il est apte à produire cet effet qu'est la santé. Or, on

24. I, q. 16, a. 6 ; *De Ver.* q. 1, a. 4 ; I, q. 16, a. 1, ad 3. Tout signe naturel a, en quelque façon, raison de similitude. *Comm. Peri Herm.* L. 1, lec. 2. « In his autem quæ dicuntur per analogiam attributionis, licet analogum sit formaliter in uno, et denominative seu respective in aliis, tamen non repugnat aliquid intrinsecum invenire in istis : unde (cibus) non est formaliter sanus intrinsece, est tamen intrinsece et formaliter sanativus ». JEAN DE S. THOMAS. *Cursus Theol.* T. II, D. I, a. 1, n. 8.

25. *De Ver.* q. 21, a. 4, ad 2.

26. *Eth.* 1096 b 27 ; S. THOMAS, *Comm. Met.* 535-539.

est apte à quelque chose... Et cela nous amène à notre quatrième induction et, par surcroît, à notre concept de droit.

Dans tous ces concepts qui sont d'une unité analogique, c'est-à-dire uns parce qu'ils sont *ab uno vel ad unum,* cet *unum* qui est ici au concret l'intelligence ou la santé au sens propre et essentiel, est *per prius,* primitif, tandis que les autres, tels que le remède et le livre, qui sont en rapport avec cet *unum,* sont *per posterius,* dérivés.

S. Thomas s'est longuement expliqué sur cette terminologie mystérieuse [27]. Les cas de priorité et de postériorité qu'il signale sont multiples, mais pour le moment nous n'en voulons retenir que trois : la priorité de nature, de connaissance et de nom.

Il faut dire, déclare le saint Docteur, à propos des noms qu'on attribue par analogie à plusieurs êtres, qu'il est nécessaire que ces noms soient attribués à tous en raison de leur relation de dépendance à une même réalité : et en conséquence il faut que cette réalité *entre dans la définition de tous.* En outre, comme la notion que signifie le nom est la définition... il est donc nécessaire que ce nom soit attribué « par priorité » à la réalité qui figure dans la définition de tous, et par extension aux autres : par exemple, ce que signifie le mot sain en tant qu'il est dit de l'animal entre dans la définition de ce que signifie le même mot en tant qu'il est dit du remède, lequel est dit sain dans la mesure où il est cause de la santé animale. Et il entre également dans la définition du mot sain appliqué à l'urine, vu que l'urine est dite saine dans la proportion où elle signifie la santé du vivant [28]. Voilà pour les trois priorités à la fois !

Il nous reste à appliquer ces principes au droit.

Ce concept n'est pas générique, mais *analogique.* Son organisation interne est donc *per prius et posterius.* L'analyse que nous en ferons au cours de ces pages justifiera le bien fondé de cette affirmation. Nous verrons qu'entre le droit humain et le droit divin, il y a analogie de proportionalité, tandis qu'entre la loi, le juste, et le droit subjectif, il y a analogie d'attribution. Et d'abord, au sentiment d'Aristote et de S. Thomas, le juste objectif est ce qui répond proprement au concept de droit : *Ipsum nomen*

27. *Comm. Met.* L. 5, lec. 13 ; I, q. 13, a. 6 ; *C. Gent.* L. 1, c. 34.
28. I, q. 13, a. 6.

jus primo impositum est ad significandam ipsam rem justam [29]. Il a sur toutes les autres acceptions priorité de nature et de connaissance. De sorte que les autres droits ne le sont qu'au sens impropre. Etant essentiellement relatifs à lui, ils ne sont définissables que par rapport à lui, l'impliquant dans leur nature même.

La loi, et tout particulièrement la loi naturelle, est appelée droit, mais plutôt par demi-artifice, et dans la mesure où la notion de droit objectif est enveloppée dans son concept [30]. Comme le remède par rapport à la santé, elle a la vertu de le causer.

Il y a aussi le droit subjectif, la faculté morale. Nous verrons dans le troisième livre que, impliquant la notion du juste objectif, elle ne peut être dénommée droit qu'improprement.

Nous aurions pu faire reposer la division de notre travail sur cette doctrine si suggestive de l'analogie. Souple et accueillante, elle nous eût fourni l'avantage de ne rejeter aucune des acceptions traditionnelles du droit, et de les ranger toutes selon l'ordre imposé par la nature même de la matière traitée. Mais, étant données sa difficulté et sa complexité, nous lui avons préféré un cadre plus simple, nous permettant de toucher à *toutes les causes* du droit, et partant, d'en donner un aperçu complet. *Perfecta ratio uniuscujusque rei colligitur ex omnibus causis ejus* [31].

S'il se fût agi d'un simple exposé, nous aurions dû commencer par traiter des causes intrinsèques du droit. Mais étant donné que la définition que nous en proposons a été contestée et qu'elle le sera probablement encore, nous avons été forcé de prendre comme point de départ des données plus générales et plus communément acceptées, comme par exemple celles de fin et de loi, et faire voir ensuite que les exigences de cohérence forcent à accepter notre définition comme la seule vraie.

---

29. II II, q. 57, a. 1, ad 1.
30. II II, q. 57, a. 1, ad 2.
31. I II, q. 55, a. 4.

CAUSES EXTRINSÈQUES DU DROIT

PREMIÈRE PARTIE

TÉLÉOLOGIE DU DROIT

CHAPITRE PREMIER

DROIT ET IDÉAL HUMAIN

« Celui qui veut bien s'enquérir sur la République doit préalablement établir quelle est la forme de vie la plus désirable. Si cela lui est inconnu, il échouera fatalement dans la connaissance de la meilleure République ».
ARISTOTE, *Pol.* 1323 a 1.

Les premiers principes de l'ordre juridique ont depuis toujours vivement intéressé les théoriciens du droit. C'est que leur influence est suprême, se prolonge jusque dans les moindres dessins de la structure des régimes politiques. Etant à la fois appareil régulateur et forme animatrice des déterminations, des développements et des additions dont les systèmes légaux résultent, ils décident de leur valeur et jouent le rôle de critères d'appréciation. Au surplus, pour l'homme d'étude, ils sont comme le fil conducteur, lui permettant de se débrouiller à travers le maquis d'ajoutes ou d'excroissances qui forment les codes de lois des nations. La continuité interne, si continuité il y a, est leur œuvre et ne se peut découvrir qu'à leur lumière.

Depuis quelques années, en France et en Allemagne, on s'est reporté, avec assez de bonheur, à la considération des premières assises du droit [1]. On a repris, pour ainsi dire, de fond en comble le problème des sciences juridiques et on est parvenu à des résultats qui laissent augurer un renouvellement complet de la sphère où elles s'exercent.

Dans l'Antiquité et au moyen âge, Aristote et S. Thomas, qui furent de véritables fondateurs, se devaient de consacrer de longs traités à ces questions primordiales. Et de fait, aucun jusqu'à nos

1. Voir les ouvrages de DUGUIT, LE FUR, RENARD, GENY, HAURIOU, signalés dans notre bibliographie ; en Allemagne, *Vie Intell.*, 1929 ; *Les Documents*, 1929.

jours n'est descendu plus profondément que S. Thomas et ne s'est mû avec plus d'aisance que lui dans les infrastructures de l'édifice juridique. Essayons de résumer sa pensée.

Considérant le droit comme un principe régulateur de la vie pratique, il remarque qu'il importe d'abord à celui qui veut en traiter de savoir quelle est la vie la meilleure. Et cela, non pas dans un ordre hypothétique quelconque, *non ex suppositione* [2], mais absolument parlant, c'est-à-dire par rapport à la nature même de l'homme. Car le meilleur droit, le droit véritable, doit s'harmoniser avec ce que doit être la véritable vie.

Et la vie la meilleure est celle qui est désirable pour tous, celle qui est postulée par un principe qu'on retrouve en tous, celle qui est le développement de ce que nous sommes naturellement [3]. Elle est celle qui s'impose *en droit*.

Or, notre vie, à ses débuts, est une perfection mystérieuse, immanente, autonome, principe de mouvements et d'actions déterminés [4]. Elle est un point de départ, mais un point de départ qui contient déjà en germe la loi de nos évolutions successives. L'expérience en effet nous apprend que le vivant progresse selon une formule précise, selon un plan défini. Son activité se déploie dans un cycle clos. Et cette direction inhérente au vivant est ce que les scolastiques appellent la « forme », et les modernes, l'idée directrice [5].

Chacun porte en soi, sous forme d'ébauche, son idéal. Il est partout le même, mais sans cesse diversifié par une foule d'éléments historiques. A chacun de le chercher, de le trouver, de le reconnaître sous ce qui le dérobe. A chacun de le dégager et de l'intégrer.

Et comme il est en notre pouvoir de fausser cette orientation initiale, le droit doit assumer de mettre constamment en nos actes la directive que doit suivre notre vie. Si nous voulons vraiment devenir ce que nous sommes déjà en principe, si nous voulons

---

2. Résumé de Pierre d'Auvergne, *Comm. Pol.* L. 7, lec. 1.

3. « Eligibilissima omnibus hominibus ». Ib.

4. I, q. 18, a. 1. « Natura est causa ordinationis ». *Comm. Phys.* L. 8, lec. 3.

5. « Corpora determinate agunt ad unum secundum necessitatem propriarum formarum ». *Comm. Met.* n. 98. « Naturæ nomen... videtur significare essentiam rei secundum quod habet ordinem ad propriam operationem rei, cum nulla res propria operatione destituatur ». *De Ente et Ess.* c. 1.

acquérir toutes les perfections dont nous sommes susceptibles, le droit doit être d'accord avec l'idéal vers lequel nous tendons. C'est à cette seule condition qu'il sera facteur de civilisation.

§ 1° DROIT ET BIEN

La vie dans sa substance est irréductible à l'expérience directe. On ne peut la soumettre à l'analyse. Elle ne se laisse pas saisir en elle-même. Cependant, comme elle est pour une part tendancielle, comme elle s'extériorise dans des opérations, on peut la connaître en découvrant le but vers lequel elle *se dirige* [1]. Les instincts de nature sont susceptibles d'être dégagés par l'induction sociologique.

« Tout art, toute discipline rationnelle, ainsi que toute action et tout choix délibérés paraissent être tendus vers quelque bien » [2] : telle est la sentence liminaire des *Ethiques* d'Aristote. Tout ce qui sort de notre intellect spéculatif et pratique, tout ce qui émane de notre volonté, est *orienté* vers un bien. Les disciplines abstraites recherchent le bien de l'intelligence, les disciplines pratiques sont ordonnées au bien-être spirituel et matériel de la vie : la médecine veut produire la santé ; le chantier naval, le navire ; l'architecture, la maison ; la stratégie, la victoire ; et la science économique, la richesse. C'est donc un fait incontestable que tout se meut par l'attirance d'un bien. Et le Stagirite induit sans plus d'efforts que l'*idée directrice* de la vie est l'*idée de bien.*

D'ailleurs, constate-t-il, c'est une des évidences primordiales que notre esprit acquiert spontanément ; il lui suffit de constater l'existence du fait [3]. C'est aussi une des vérités reçues depuis longtemps dans l'Académie [4].

---

1. « Ad formam consequitur inclinatio ad finem ». I, q. 5, a. 5 ; q. 14, a. 8 ; q. 16, a. 1 ; *De Ente et Ess.* c. 1 ; I, q. 80, a. 1, etc.
2. 1094 a 1.
3. 1098 b 1 sq.
4. 1096-1097. On sait la place d'honneur que Platon accordait à l'idée de bien dans la hiérarchie des formes.

S. Thomas voit aussi en l'*idée* de bien le principe de tout mouvement. Il l'analyse et y rattache la morale ainsi que la sociologie.

Le bien, selon lui, est fondé sur l'idée d'être, mais il est proprement un « perfectif », une cause d'accomplissement.

Le bien implique en premier lieu l'idée d'être et de perfection. « Tout être, en tant qu'il est, est bon. Tout être en effet, par le fait qu'il est, est en acte de son existence et en quelque façon parfait, car tout acte est une certaine perfection » [5]. La *causalité* du bien peut s'étendre à ce qui est en puissance, et même, relativement à Dieu, à ce qui n'est pas du tout, mais l'*attribution* de la bonté n'est légitime que par rapport à ce qui existe d'une certaine façon ; et Denys, en prêtant la bonté à ce qui n'est pas, a été induit en erreur par les déficiences de la doctrine de Platon sur la matière et la puissance [6]. « Dans la mesure où nous sommes, nous sommes bons » [7].

Le bien comprend aussi l'*idée de perfection,* de totalité. Il ne suffit pas d'être pour être bon, mais il faut être avec achèvement, avec plénitude. « Toute chose est dite bonne selon qu'elle est parfaite » [8]. Lorsqu'elle est intègre, lorsque rien ne lui fait défaut de ce qu'elle réclame « le degré spécial de noblesse » qu'elle est appelée à réaliser, on peut véritablement dire qu'elle est bonne [9].

Mais, pour être fondé sur l'être et la perfection, le bien fait cependant, dans sa notion même, appel à un autre élément. Son concept nous semble ajouter à celui d'être et de perfection ; il paraît plus compréhensif.

Quand nous disons que les choses sont bonnes, nous n'entendons pas seulement dire qu'elles existent et avec perfection ; car alors il nous suffirait de dire qu'elles sont parfaites. En affirmant qu'elles sont bonnes, nous avons réellement l'intention d'exprimer davantage ; nous voulons marquer qu'elles sont revêtues d'un attrait, qu'elles s'avèrent propres à s'adapter à nous, à nous attirer, à nous parfaire et à nous délecter.

Il y a, dit S. Thomas, des noms ordonnés à signifier un

5. I, q. 5, a. 3.
6. Ib. a. 2, ad 1 et ad 2.
7. Ib. a. 1, sed cont.
8. I, q. 6, a. 3.
9. *C. Gent.* L. 1, c. 28.

simple rapport : tels les termes père et fils [10]. D'autres comportent un rapport parce qu'ils signifient un objet qui s'accompagne d'un rapport, quoiqu'ils n'aient pas pour fin de signifier le rapport. Ainsi le mot science entend désigner une certaine qualité entraînant un rapport. De cette façon aussi la raison de bien implique un rapport, car elle signifie un objet auquel suit un rapport [11]. C'est-à-dire qu'elle dénonce ce qui est de soi « perfectif », ce qui par nature est apte à parfaire nos tendances affectives.

Par conséquent, quiconque conçoit le bien comme un absolu, ne le conçoit pas du tout. Il n'est pas la perfection, mais l'aptitude à parfaire. Il n'ajoute rien de réel à l'être parfait, mais il le met en regard d'un sujet auquel il convient : son concept *connote* nécessairement une faculté qui est en accord préexistant avec lui. Il exprime une connaturalité ; il implique une sympathie ; il appelle un amour. Il dit à nos tendances le rapport du perfectif au perfectible. En conséquence, eu égard à cette harmonie préétablie, il peut agir sur elles comme l'aimant sur l'aiguille. Il a le don de les ébranler, de les incliner, de les livrer au désir, de les engager à l'action. Et cette considération nous permet de conclure que quiconque n'admet pas ce caractère attractif du bien, en nie par le fait même l'existence et se met en dehors de la raison commune.

En second lieu, nous constatons que si l'on considère, non pas tel ou tel bien, mais *le bien,* il est « ce que tout être désire ». Et nous voilà avec un premier acquis sur l'orientation que doit nous donner le droit. Il doit nous tendre vers un bien, puisque le bien est ce que tout être recherche [12].

§ 2° DROIT ET BIEN HUMAIN

Si maintenant, changeant de point de vue, nous nous plaçons du côté du sujet, nous aboutissons à la même conclusion, à savoir que le bien a pour lui *raison de fin.* Et cela ressort de la

10. *De Ver.* q. 21, a. 6.
11. I, q. 13, a. 7, ad 1.
12. *Eth.* 1094 a 3. Nous parlons de l'attraction du bien, mais cette attraction est due proprement à ce que l'appétit est une conformation à lui. I, q. 13, a. 7 ; *Comm. Phys.* L. 3, lec. 5 ; L. 5, lec. 3 ; *Comm. Met.* nn. 1003 et 1027.

différence qu'il y a entre les conditions initiales de l'être créé et celles de l'Incréé.

En Dieu, la perfection est principe, en nous elle est terme. En Lui, elle est source d'où tout découle, en nous, elle est sommet vers lequel tout s'élance. Et si perfection et bien sont deux éléments convertibles, il doit en résulter que notre bien est notre perfection et, partant, l'aboutissant de notre vie.

Le cercle, écrit Aristote, est parfait lorsque la ligne qu'il décrit touche à son point de départ, car c'est alors qu'il est le plus selon la nature du cercle, puisque, à ce moment, il est au maximum cercle [1].

Il en est ainsi de tout être. Il possède la perfection, lorsque toutes les ressources qui dorment latentes en lui ont été mises en valeur et obtiennent l'objectif pour lequel elles lui ont été dévolues. La perfection donc consiste dans la saisie du bien qui est apte à procurer l'achèvement ultime. Elle est le comble de l'enrichissement, la plénitude suprême de la nature.

Or, si nous analysons notre perfection à l'état initial de la vie, elle est comme un cercle qui commence à se dessiner.

Du point de vue de l'être, la perfection que nous confère l'existence fait que nous soyons absolument. Dès qu'un homme existe, il est homme absolument, il réalise la substance définie qu'est l'homme, car on ne peut pas être sans être quelque chose de déterminé, et dans le cas échéant, on ne peut pas être homme sans être ce qu'est l'homme. Toutes les autres perfections qui viendront par la suite se greffer sur cet être premier ne lui donneront donc pas l'être d'homme, puisqu'il l'a déjà, mais l'être sous un certain rapport. Ainsi la science ne fera pas qu'il soit simplement, mais qu'il soit sous un rapport particulier.

Si, maintenant, nous comparons à l'idée d'être celle de bien, nous constatons que ces deux notions sont dans un rapport inverse. Ce qui a simplement l'existence n'est bon que relativement ; car nous avons retenu que l'idée de bien implique la plénitude de la perfection. Un être n'est parfait que dans la mesure où il est terminé sous tout rapport. Donc ce qui n'a pas encore la dernière perfection qu'il doit avoir, quoiqu'il soit absolument, n'est cependant que relativement parfait et relativement bon.

1. 246 a 14 sq.

D'où, si l'on considère, d'une part, que tout être désire sa perfection, son bien, son achèvement, et que, d'autre part, celui qui ne reçoit au principe que l'être substantiel n'est que relativement bon, il résulte que le bien a raison de fin pour tout ce qui n'est pas parfait dès le commencement. Il n'y a pas à sortir de là. Lorsqu'on est imparfait, ou on ne désire pas sa perfection, ou celle-ci a raison de fin [2].

Or, comme nous le disions au début, tout ce qui est créé n'est pas la perfection acquise, mais la perfection en attente, la perfection en germe, la perfection en promesse. L'existence n'est conférée aux créatures que comme une amorce du bien qu'elles doivent reproduire. Elle est un principe. Il s'ensuit que la loi de la durée, laquelle est la résultante de ce principe, n'est autre que celle de l'ascension vers la perfection. D'où il est naturel que tout désire exister — l'existence étant la première étape de la bonté — et être parfait, — puisque c'en est la plénitude.

De fait, sur ce point, l'expérience rejoint la théorie et la corrobore. Il y a en réalité en toute créature comme *trois étapes* dans la participation de la bonté. Il y a d'abord celle de l'*être substantiel,* ensuite celle des qualités qui l'habilitent en vue de l'action, enfin celle du déploiement de son activité, aboutissant à *la conquête de l'objet* apte à consommer sa complétion. A toute détermination qui dispense l'être substantiel, dit S. Thomas, fait suite une inclination, ou *vers une fin,* ou *vers l'action,* ou vers quelque chose de cette sorte ; car toute nature, pour autant qu'elle est réalisée agit et tend vers ce qui lui convient, selon sa détermination spécifique [3].

Les prémisses *de l'être* en nous, c'est l'âme. Elle nous confère, de concert avec une matière susceptible d'organisation, l'être premier et substantiel.

Cependant, du point de vue de la bonté, l'âme à son état natif, si nous pouvons ainsi dire, n'est qu'une préadaptation à une perfection ultérieure. Aristote la définit un acte premier : « l'acte premier d'un corps physique ayant la vie en puissance » [4].

---

2. « Omnes appetunt suam perfectionem adimpleri ». I II, q. 1, a. 7 ; q. 13, a. 6.

3. I, q. 5, a. 4, 5 ; q. 6, a. 3.

4. *De An.* 412 a 27-28.

Elle est acte, mais *acte premier* seulement [5].

De cet état de chose résulte que la perfection de sa nature d'une part — car elle communique avec l'ordre spirituel, — l'imperfection de son état d'autre part, — car elle est enfermée dans un corps — exigent que tout un organisme de facultés émane, par résultance spontanée, de sa substance et l'arme pour la conquête de sa perfection [6].

Enfin, grâce à l'amplitude de ses facultés spirituelles qui sont capables de concevoir le bien absolu et la beauté idéale, l'homme est d'une perfectibilité indéfinie. Plus il entasse dans ses puissances, plus il les élargit. Et étant ainsi muni au point de vue intellectuel et sensible, il est à l'*état potentiel* tous les sensibles et tous les intelligibles, tous les instincts et tous les vouloirs, tous les faire et tous les agir. C'est ce que Aristote traduisait par cet aphorisme : « l'âme humaine est en quelque façon toutes choses» [7].

Et voilà qu'après un long détour nous accédons à la raison fondamentale de la socialibilité de l'homme : Sa perfection, *à la première étape,* est d'être un potentiel ou un perfectible universel. Du point de vue corporel, sa main, outil des plus simples, comprend tous les instruments, puisqu'elle est l'organe qui a en son pouvoir de les fabriquer tous et en vue d'une infinité d'œuvres ; au point de vue spirituel, son intelligence lui tient lieu de toutes les perfections, puisqu'elle est une préformation à l'être et à la perfection absolus [8].

Là est le secret de ses ressources et de ses déficiences. Il ne peut acquérir science, vertu et art, que parce qu'il n'est par nature déterminé à aucun. S'il était primitivement proportionné à l'une ou à l'autre de ces perfections, sa réceptivité serait pour autant contractée ; et la disponibilité de ses énergies ne pourrait s'affirmer que dans le sens de cette conformation congénitale. L'indéter-

---

5. I, q. 77, a. 1.

6. Ib. a. 6.

7. *De An.* 431 b 22.

8. « Homo habet naturaliter rationem et manus, quæ sunt organa organorum, quia per eas homo potest sibi præparare instrumenta infinitorum modorum, et ad infinitos effectus ». I, q. 76, a. 5, ad 4. I II, q. 95, a. 1. *Comm. De An.* 790 ; *De Reg. Princ.* L. 1, c. 1.

mination est donc la condition obligée de son indéfinie perfectibilité.

Par contre, cette noblesse contient en germe une imperfection. Une faculté indifférente à tout, ne se porte vers rien, ou encore, un organe adapté à aucun effet particulier est nécessairement déficient en tous. Et une telle condition implique que nous soyons à l'état d'indigence et de pénurie universelle sous le rapport des qualités spéculatives et pratiques, car ces qualités, ayant trait à un ordre défini, ne s'exercent que selon des modes déterminés et que moyennant le contact avec des objets typiques. C'est le cas de dire que qui est capable de tout n'est capable de rien [9].

Si faisant retour sur les idées que nous avons émises tout à l'heure, nous considérons maintenant que la *seconde étape* de la perfection à laquelle l'homme aspire consiste dans la mise en valeur de sa nature, dans l'épanouissement de ses virtualités originelles, nous voyons où nous en sommes.

Cette difficulté est facilement résolue. L'homme étant de par sa nature même prédisposé à l'universel, il lui suffit d'un contact conscient avec le réel pour en prendre possession. Pour acquérir les idées absolues d'être, de bien, de justice, il n'a qu'à s'abandonner au jeu spontané de ses facultés, il n'a qu'à suivre le poids de leur nature. Et *alors,* il se sent attiré par tout ce qui participe de quelque façon ces biens. De même que l'œil, — étant fait pour la couleur, — peut voir tout ce qui est coloré, ainsi l'âme — étant faite pour le vrai, le bien, le beau, etc. — peut se porter vers tout ce qui en incarne une forme quelconque. Et si elle ne porte pas dans ses facultés, comme l'animal dans son instinct, un proportionnement naturel aux biens singuliers qui composent la trame de la vie, si elle n'est pas pourvue par rapport aux intermédiaires qu'elle est obligée de franchir pour arriver à ses fins, elle n'a pas à s'en plaindre, car elle jouit de la prérogative de pouvoir par son propre acte surélever le niveau de ses puissances. En dépensant son activité sur ce qui convient à sa nature, elle l'enrichit, la hausse par l'intérieur, l'ennoblit, la meuble de *qualités* de surcroît qui l'habilitent, la stabilisent et l'orientent. De sorte qu'elle a en elle-même de triompher de son indifférence originelle, de

9. « Tout ce que la nature nous octroie, nous le recevons d'abord à l'état de puissances... » ARISTOTE, 1103 a 27-28 ; S. THOMAS, I II, q. 49, a. 3 et 4.

vaincre toutes les difficultés particulières avec force, maîtrise, entrain et allégresse [10].

La *deuxième étape* de la perfection de l'homme consiste précisément dans cette commensuration interne à tout ce qui a pour lui raison de bien. Mais il importe ici de nous rendre compte de ce qu'implique la privation dont nous venons de parler, si nous voulons voir comment elle postule la vie sociale de l'homme [11].

La main de l'enfant, à sa naissance, n'est prête à aucun usage savant, n'est munie d'aucune technique. Il lui faudra un long et patient dressage pour acquérir la souplesse que requiert la pratique des arts nécessaires à l'entretien de la vie. Son âme est aussi comme un élément informe, *sicut et materia prima se habet* [12], comme un sol inculte qu'il faudra, au moyen des disciplines intellectuelles, morales et artistiques, remuer, travailler, ensemencer et féconder. Et si l'on s'en tient au côté corporel, il est trop apparent que, laissé à lui seul, il ne peut se donner les développements essentiels, les techniques indispensables au bien vivre. Cela devient également évident au point de vue spirituel, pour peu qu'on analyse les lacunes que comportent les démarches premières de ses facultés.

Par pli de nature, disions-nous, il conçoit quelques idées universelles obvies et les fins générales d'un certain nombre de domaines ; mais autre chose est de connaître la *fin* d'un art, de l'architecture par exemple, et autre chose est d'acquérir les *moyens* pratiques de l'atteindre ; autre chose est de connaître la fin de la philosophie, et autre chose est de s'assimiler les principes et les disciplines qui y conduisent ; autre chose enfin est de connaître la fin de la prudence, et autre chose est de posséder les

10. « Ce n'est ni par nature, ni contrairement à la nature que germent en nous les vertus ; mais la nature nous a faits capables de les acquérir et de nous perfectionner par l'habitude ». ARISTOTE, 1103 a 24-26 ; S. THOMAS, I II, q. 51, passim.

11. La privation ne consiste pas précisément dans la carence pure et simple, mais dans le manque d'une qualité due. Elle suppose un sujet affecté d'une aptitude : « Privatio includit in sua ratione negationem et aptitudinem subjecti ». *Comm. Met.* nn. 1070, 2051. Il y a aussi lieu de considérer le temps. Ainsi on ne peut pas être dit à l'état de privation, au sens strict, au début de la vie : « Quelqu'un est dit insensé si à l'âge parfait il manque de discrétion ». Ib. n. 2055 ; « L'homme qui n'a ni vice ni vertu n'est ni bon ni mauvais ». Ib. n. 2056.

12. I, q. 87, a. 1.

dispositions qui en permettent l'exercice. Si on ajoute à cela que cette connaissance des fins n'est que globale, confuse et parfois obscure, on comprend que, sans la direction d'un éducateur et d'un maître, bon nombre de ses virtualités resteraient à l'état primitif et que la plupart d'entre elles n'atteindraient qu'un développement embryonnaire. Enfin, si l'on considère que ce développement ne doit pas s'effectuer dans une seule ligne, mais comporter une certaine diversité, une certaine intégrité ; si l'on considère que cette diversité et cette intégrité requièrent la multiplicité des fonctions et la variété des expertises — multiplicité et variété que peut seule fournir cette communauté complète et autonome qu'on appelle la société politique, — on comprend que c'est réellement la nature qui a pris à son compte de faire de l'homme un être social [13].

Tout cela est admirablement exprimé par S. Thomas dans le *De Regimine Principum*. « La nature de l'homme veut qu'il soit un animal social et politique, vivant en collectivité. Cela lui appartient beaucoup plus qu'à tous les autres animaux et la simple nécessité naturelle le montre clairement.

« Aux autres animaux, en effet, la nature a préparé nourriture, vêtement de pélage, moyens de défense — tels que les dents, les cornes, les griffes, ou du moins la rapidité de la fuite.

« L'homme, par contre, s'est trouvé créé sans que rien de pareil lui ait été fourni par la nature ; mais en échange il a été pourvu de la raison qui le met en état d'apprêter toutes ces choses au moyen de ses mains ; et puisqu'un seul homme ne suffit pas à tout préparer, et que du fait de sa solitude il ne pourrait s'assurer à lui-même les biens qui lui permettraient d'entretenir sa vie, il s'ensuit que, de sa nature, l'homme doit vivre en société. Bien plus, chez les autres animaux est implantée une aptitude naturelle à discerner tout ce qui leur est utile ou nuisible. Ainsi la brebis perçoit instinctivement dans le loup un ennemi. C'est en

13. Aristote, *Pol.* 1252 b 27-30 ; 1275 b 17-21. S. Thomas ; « Civitas est communitas perfecta... Illa enim erit perfecta communitas quæ ordinatur ad hoc quod homo habeat sufficienter quidquid est necessarium ad vitam, talis autem communitas est civitas. Est enim de ratione civitatis quod in ea inveniantur omnia quæ sufficiunt ad vitam humanam, sicut contingit esse. Et propter hoc componitur ex pluribus civibus, in quorum uno exercetur ars fabrilis, in alio ars textoria, et sic de aliis ». *Comm. Pol.* L. 1, lec. 1 ; L. 3, lec. 1 ; *De Reg. Princ.* L. 1, c. 1 in fine ; I II, q. 90, a. 3, ad 3.

vertu d'une aptitude analogue que certains animaux savent distinguer naturellement des plantes curatives et encore tout ce qui leur est nécessaire pour vivre.

« L'homme, lui, connaît naturellement ce dont il a besoin pour vivre, mais seulement *en général*. Il peut ainsi par sa raison parvenir, au moyen des principes universels, à la connaissance des choses particulières nécessaires à sa vie. Mais il n'est pas possible qu'un homme seul atteigne par sa raison les choses de cet ordre. Il est donc nécessaire que les hommes vivent en nombre pour s'entr'aider, pour se consacrer à des recherches diverses en rapport avec la diversité de leurs talents : l'un par exemple à la médecine, un autre à ceci, un autre encore à cela » [14].

Pour que l'homme parvienne à sa perfection naturelle, il est donc nécessaire qu'il remédie à ses insuffisances natives par le concours de ses semblables. Solitaire, il sera toujours inachevé, imparfait. L'épanouissement normal de sa personnalité physique et morale est donc *conditionné* au commerce qu'il entretient avec ses semblables. Et en conséquence le droit, dont la fonction est d'adapter l'homme à son bien, doit le proportionner à ses semblables. Si la nature même de l'homme nécessite qu'il soit inséré dans un organisme social, le droit doit évidemment régler ses relations avec cet organisme. Si son bien dépend des communications qu'il établit avec ses semblables, la loi et le droit, appareils régulateurs de l'action, se doivent de déterminer ces communications : *Lex ordinat conversationem humanam in ordine ad aliquem finem* [15].

La seconde perfection de l'homme consiste dans l'acquisition des qualités qui exhaussent sa nature au degré qui lui convient ; la *troisième,* selon le principe énoncé plus haut, sera, moyennant cet exhaussement, l'obtention du bien suprême communiquant l'achèvement définitif et le repos.

Lorsqu'il s'agit de déterminer en principe quel est le bien qui doit conférer à l'homme son complément ultime, tout le monde est d'accord. D'accord sur le nom et les caractéristiques essen-

---

14. L. 1, c. 1, trad C. Roguet ; *Comm. Peri Herm.* L. 1, lec. 2 ; *Comm. Eth.* L. 1, lec. 1 ; *Comm. Pol.*, L. 1, lec. 1 ; I II, q. 95, a. 1. Aristote, Pol. 1253 a 2-3 ; *Eth.* 1097 b 11.

15. I II, q. 107, a. 1.

tielles de ce bien. Et nous saisissons pour la troisième fois le souci d'Aristote de partir de l'expérience.

Le nom : « les gens cultivés aussi bien que le vulgaire l'appellent le bonheur », l'assimilant ainsi au fait « d'être heureux » [16]. Et S. Thomas attribue cette unanimité à ce que la béatitude est l'objet d'un désir de nature : chacun, à sa manière en ressent la blessure mystérieuse et s'y porte avec véhémence. Elle constitue comme le ressort qui imprime la vigueur à toutes nos tendances [17].

Les caractéristiques essentielles : il doit être un bien universel, complet, suffisant par soi, objet de tous [18].

Pour être universel sous le rapport de la causalité et pour être le bien de tous, il doit être un *bien commun* [19]. Et voilà que nous rejoignons notre conclusion de tout à l'heure.

Etant un bien de nature, il est nécessaire qu'il en soit ainsi. Comme la lumière et la vérité, il doit s'offrir à tous, à la manière d'un patrimoine.

Tel est le bonheur, qui se donne à l'un sans perdre le pouvoir de se livrer à l'autre, qui peut s'accorder tout entier à tous et à chacun.

Nous sommes maintenant disposés à comprendre l'enseignement d'Aristote et de S. Thomas sur la fonction du droit. Il a pour office d'agencer l'activité, à l'intérieur de la communauté politique, de façon à produire ou à conserver la félicité de même que ce qui est de nature à la promouvoir [20].

Etant incarné dans la vie des peuples, introduisant en elle une manière constante d'agir, créant en elle des habitudes stables de comportement, le droit doit sans doute être en harmonie avec leur tempérament, avec leur mentalité collective, mais, ayant comme fonction première d'assurer le développement normal de notre nature, il doit surtout viser à proportionner toutes nos démarches à l'obtention de notre bien de nature. Et cela nous permet d'inférer que son orientation *primordiale* est vers le bonheur de tous. En second lieu, il doit déterminer nos rapports avec autrui, puis-

16. *Eth.* 1095 a 17-20.
17. *Comm. Eth.* L. 1, lec. 1 ; *Comm. Met.* n. 4 ; I, q. 2, a. 1, ad 2 ; q. 19, a. 1, 3, 6, 10.
18. Aristote, *Eth.* 1097 a 28 ; b 7-9 ; S. Thomas, I II, q. 1.
19. Aristote, 1097 b 9 ; S. Thomas, *Comm. Eth.* L. 1, lec. 9 ; I II, q. 1, a. 5.
20. Aristote, *Eth.* 1129 b 14 : S. Thomas, I II, q. 90, a. 2.

que l'acquisition du bonheur est, d'une part, conditionnée à un développement préalable de nos ressources natives, et que, d'autre part, ce développement lui-même est conditionné aux relations que nous nouons avec autrui.

§ 3° DROIT ET FIN

Le bien a raison de fin, la félicité commune est le but vers lequel nous tend notre nature d'hommes ; le droit doit orienter notre activité vers notre fin d'hommes : telles sont les conclusions auxquelles nous ont conduits les deux paragraphes que nous venons de clore. Avant d'entreprendre de déterminer quelles sont les réalités que nous mettons sous le mot « félicité commune », nous voudrions consacrer un paragraphe à la causalité qu'exerce la fin sur le droit.

Entre toutes les créatures, celle douée de raison est soumise selon un mode éminent à la Providence divine. Elle la participe *activement,* elle a la faculté de prévoir, de calculer et de préordonner. De sorte qu'elle a pour tout ce qui l'entoure raison de véritable providence [1]. Capable de s'élever à la notion de fin, disposant de l'usage de ses puissances, maîtresse de son action, elle la dirige à son gré. Elle a le pouvoir exclusif d'être, dans l'ordre des causes secondes, le principe plénier de l'*exercice* et de la *qualité spécifique* des actes qu'elle émet, *quasi se agens vel ducens ad finem* [2]. L'obtention de son bien est totalement soumise à son initiative personnelle ; sa perfection est laissée au jugement de son propre conseil. Elle a donc dans la vertu immanente de ses facultés le principe de sa perfectibilité. A l'instar de la suprême Providence, elle institue en quelque façon les règles de son action : elle est constructrice d'ordre [3]. « La fin de la science qui a pour objet les actions pratiques (operabilia), dit S. Thomas, n'est pas

1. I II, q. 91, a. 2.
2. I II, q. 1, a. 2.
3. La loi naturelle elle-même n'est donnée qu'à l'état de prédispositions physiologiques.

de connaître les singuliers et de spéculer sur eux, mais plutôt de les faire, *sed magis facere ea* » [4].

Si donc l'homme organise lui-même son activité, il doit, pour la rendre convenable, le faire d'après un *principe*. Du reste, tout être, du fait qu'il recherche naturellement son bien, obéit à un principe. Et ce principe, ce point de repère sur lequel l'homme s'appuie pour diriger son activité est nécessairement la fin naturelle de cette activité. Autrement il la gauchirait.

S. Thomas, à la suite d'Aristote, ne se lasse pas de répéter que la fin joue, dans le domaine de l'action, le rôle des principes dans l'œuvre de la démonstration scientifique. Sa causalité est primordiale : « La fin est la cause des causes : *finis est causa causarum* » [5]. « Elle est meilleure que tout ce qui lui est ordonné : *finis melior est eis quæ sunt ad finem* » [6]. On juge de la perfection et de la bonté des êtres principalement par la fin qu'ils poursuivent [7]. Notre connaissance pratique, qui n'a de repos que lorsqu'elle connaît le dernier pourquoi des êtres, trouve en elle son terme ultime, car en elle réside la raison d'être des autres causes [8]. Tout est contenu sous sa perfection. Elle commande l'organisation interne : *totum continetur sub sua perfectione* [9]. Elle est le plus divin de tous les principes qui régissent la nature, *quasi quoddam divinum existens* [10].

Dans l'économie totale de l'action, on peut réduire sa causalité à deux chefs principaux : elle est la raison d'être du principe efficient et du principe formel de l'action, *est causa causarum*. On peut dire qu'elle déclanche l'action et la modèle. Et voici comment cela se passe !

On désigne proprement par cause efficiente un influx physique, une poussée qui, s'exerçant en quelque sorte par l'arrière, fait passer un effet à l'acte. La fin, qui est un excitant d'ordre moral, n'a rien de cela. Elle meut par en avant. Elle appelle, elle sollicite, elle enjoint. Elle est ce qui engage l'agent à mettre en

4. *Comm. Eth.* L. 10, lec. 14 in princ. ; *Comm. Pol.* L. 1, lec. 1.
5. *Comm. Post. An.* L. 2, lec. 8 ; *Comm. Met.* n. 782 ; I, q. 5, a. 2, ad 1.
6. *Comm. Pol.* L. 7, lec. 1.
7. I II, q. 55, a. 1 ; q. 98, a. 1.
8. *Comm. Post. An.* L. 2, lec. 8.
9. *Comm. Met.* n. 2028.
10. *Comm. Eth.* L. 1, lec. 18 in fine.

œuvre sa vertu réalisatrice : elle est cause de sa causalité efficiente. Et il résulte qu'elle est à la base même de notre activité, qu'elle constitue la racine par laquelle se tiennent et se nourrissent les ramifications, parfois si touffues, de nos opérations. Et cela s'explique par les principes énoncés plus haut.

Comme nous sommes essentiellement à l'état d'indétermination, il s'ensuit que l'action, qui est une détermination, s'ajoute à notre nature. Elle est un augment, un accroissement qui n'a pas en nous toute sa raison d'être. Elle implique nécessairement une intervention d'énergie, un apport venant du dehors. Chez les êtres inorganiques, cela se fait par impulsion ou attraction physique ; chez les végétaux, cela provient de la nutrition ; chez les animaux, cela se réalise par la convenance actuelle d'un bien particulier avec leur instinct propre ; chez l'homme, être libre, cela se fait par impulsion morale. *Une fin connue, devenue immanente à notre âme,* est en nous un levain qui fait son travail, qui a son action *déterminée.* Les biens qui éveillent en la conscience la sympathie, qui sont en connaturalité avec nos dispositions, nous pouvons les évaluer, les comparer, juger de leur aptitude à parfaire nos facultés, et ainsi nous déterminer à les rejeter ou à les poursuivre. Et voilà comment la fin, de concert avec le vouloir libre, est à la fois force motrice et principe déterminateur de nos démarches. Elle est l'impératif qui les transforme en devoirs.

Pour que nous posions un *acte déterminé,* il faut que nous ayons une intention *définie ;* et de là suit que tout ce que nous faisons, nous le faisons sous l'empire d'une fin. Et en conséquence de ce qu'elle est déterminée, la fin est principe extérieur de l'*organisation formelle* de l'action. Il faut, dit S. Thomas, que ce qui est ordonné à une fin lui soit intrinsèquement proportionné. La *détermination* de ce que l'on fait en vue d'un but résulte des exigences mêmes de ce but. Ainsi la cause des dispositions particulières d'un instrument n'est autre que l'usage auquel on veut l'affecter. La scie ne doit avoir la forme d'un ruban d'acier dentelé, que parce qu'elle est destinée à débiter du bois. *Oportet quod id quod est ad finem sit proportionatum fini* [11].

11. I II, q. 102, a. 1, 2 ; *Comm. Phys.* L. 2, lec. 4.

Cette doctrine est fondée sur un fait de psychologie intime. Quand nous nous proposons une fin, nous organisons notre activité en conséquence, nous élaborons nos plans en fonction d'elle, nous imprimons à nos démarches une orientation commandée par elle, de sorte que la caractéristique de notre agir est d'être une *proportion* à elle.

La fin jouit donc dans l'ordre pratique du privilège de commander le mouvement et sa mesure. Si l'action a lieu, cela est dû à la vertu d'une fin, par l'attirance de laquelle elle *commence,* pour l'obtention de laquelle elle prend telle ou telle *forme déterminée,* en la possession de laquelle elle doit se terminer et se reposer.

Cette doctrine nous éclaire singulièrement sur la nature du droit. Règle appliquée, règle vécue de l'activité collective, *il encourt de ce chef les propriétés de ce qui est règle absolue dans l'ordre de l'action.* Il est donc à la fois une mesure et une impulsion, une forme et un lien, un élément pénétré d'ordre et chargé d'obligation. Etant l'ajustement de l'action à un but, il tient de ce dernier sa vertu régulatrice et motrice. Il n'est rationnel, il ne s'impose aux volontés, que si préalablement le but auquel il proportionne est lui-même légitime et impérieux, que s'il est droit naturel ou rationnel.

En second lieu, comme la fin ultime s'identife de fait avec le bien humain, — que l'on doit atteindre par une action collective et sous la modalité de commun, — la fonction du droit est de déterminer l'activité de la collectivité tout d'abord en fonction de la fin ultime et secondairement en fonction de toute autre fin qui est de nature à nous y conduire.

Enfin, — et ceci est à retenir d'une façon toute spéciale, — le droit positif ne donne à l'homme ni sa fin ni la tendance à sa fin [12]. Sa fin est le bien que postule sa nature ; et son inclination vers elle résulte d'une convenance originelle entre ses facultés et leur bien propre. Il subit l'attraction de sa fin par disposition native ; il la désire au même titre qu'il désire être et être heureux. Donc le droit positif n'a rien à faire de ce côté.

12. Cela est vrai du droit naturel qui est postérieur à nos tendances de nature. Cela l'est également du Droit éternel dont les prescriptions sont conséquentes à la fin que Dieu se propose. La tendance de Dieu à sa bonté infinie est antérieure, d'une antériorité de nature, à la loi et au droit éternels.

Mais si on se place du point de vue de l'*exécution*, du point de vue de la marche à suivre par la collectivité pour atteindre cet objectif, le droit intervient pour adapter notre activité au but et nous empêcher de nous en écarter. La mesure qu'il préconise ne vaut et n'oblige que dans la proportion où elle est de nature à conduire l'homme à sa fin. Donc, ce qui est essentiel au droit, c'est d'être une juste démarcation, un balancement judicieux des moyens qui vont à la fin [13]. Et toutes ses prérogatives s'originent là, car ce qui est principe de désordre et détourne de la fin ne saurait obliger.

13. «Per eam ordinantur aliqua in finem», dit S. Thomas de la loi. I II, q. 91, a. 1, ad 3.

CHAPITRE DEUXIÈME

DROIT ET BIEN COMMUN [1]

« Il faut que par ses lois et ses décrets, par les châtiments et les récompenses qu'il établit, le roi détourne ses sujets de l'iniquité et les pousse à des œuvres conformes à la vertu... »
S. THOMAS, *De Reg. Princ.* L. 1, c. 15.

Le vouloir-vivre de l'homme révèle son instinct de perfection. Il en est la forme la plus primitive et la plus impérieuse. L'individu humain ayant comme une obscure intuition des richesses virtuelles dont son être est gorgé, s'attache à la vie avec une âpreté presque farouche. Il la veut, et il la veut avec la plénitude qu'elle comporte. Par quoi l'on voit que le vivre se rapporte au bien-vivre comme l'imparfait au parfait, comme l'inachevé à l'achevé. A l'instar de tout ce qui germe, vit, respire, sent, l'homme aspire à s'accomplir. La force qu'il incarne le pousse avec la tyrannie d'un instinct tant qu'il n'a pas touché à son entière perfection.

Or le bien-vivre est conditionné à une activité solidaire. On ne peut l'obtenir que par une action concertée. Par conséquent le bien-vivre est effectivement le *motif* de l'union de l'homme à l'homme. En lui, et uniquement en lui, réside la *cause* radicale de la solidarité, la *fin* déterminante de l'activité commune. Le bien-vivre revêt donc le caractère d'un but d'intérêt général, d'un bien commun.

C'est ce que nous avons induit au cours du chapitre précédent. L'analyse des fondements de l'agir humain nous a amenés à ce principe. Dans le présent, nous voudrions analyser sommaire-

1. Dans notre ouvrage intitulé *L'Humanisme politique de S. Thomas*, nous avons étudié d'une façon beaucoup plus extensive et plus approfondie cette notion de bien commun.

ment ce que contient cette notion de bien commun et en déduire quelques conclusions relatives au droit [2].

Ce chapitre a son utilité, puisqu'il ne suffit pas de dire que la perfection de l'homme consiste dans la participation à un bien commun et dans le fait d'être heureux. Le bonheur n'est pas une réalité substantielle. Il est un état d'âme ; il est la résultante d'une saisie de biens, la conscience d'une perfection consommée. Alors, il importe de dire quels sont au concret ces biens qui sont propres à nous conférer la béatitude, et en fonction desquels nous devons organiser notre activité collective.

D'ailleurs, nous y attacher, n'est pas dissiper en vain nos efforts et notre temps. Car, comme nous le verrons dans les chapitres suivants, le bien commun est impliqué à titre d'élément *spécifique* dans l'ordre juridique [3]. En le décrivant, nous définissons le droit, qui n'est en somme qu'une proportion à lui.

§ 1° DROIT ET BIEN COMMUN DE L'UNIVERS

Toute législation plonge par ses racines jusque dans le Bien divin. Toute loi, pourvu qu'elle soit une diffusion des lumières de l'intelligence, est comme un organisme par lequel passe et s'effectue le gouvernement du Principe premier. Ses préceptes constituent autant d'instruments servant à indiquer à la créature les moyens de s'assimiler au Bien suprême. « Le bien est ce vers quoi tout aspire ». Les êtres qui ne jouissent pas de la liberté y sont poussés par la motion de la loi éternelle qu'ils portent inscrite, par mode de reflet, dans leurs instincts ; ceux qui sont doués de la liberté s'y portent par l'impulsion morale de la loi naturelle et positive. De même que dans une armée, dit Aristote, il y a un bien immanent qui consiste dans l'ordre, et un bien

2. Traitant du droit en général, nous n'avons pas à étudier l'« Utilité Commune », fin propre du droit positif ; nous devons considérer surtout la fin commune de tous les droits.

3. Le bien commun naturel, lequel se situe au delà des biens communs historiques, est le premier des droits. C'est à cette condition seulement qu'il peut jouer le rôle de règle et de mesure de tous les autres droits, « ce qui est premier dans un ordre étant la règle et la mesure de tout ce qu'il contient ».

séparé qui est l'objectif du chef, ainsi dans l'univers, en plus de l'ordre intrinsèque à la nature, il y a une gravitation générale vers un Bien simple, immuable, universel, infini [1]. Au-dessus de tous les biens, les dépassant, se les subordonnant, transcendant le bien particulier de toutes les sphères d'action et de tous les régimes, il y a, si nous pouvons ainsi dire, l'incarnation parfaite du bien. But suprême et absolu du désir, source universelle de félicité, elle réalise la fin totale de la destinée et le principe ultime de l'achèvement de tous les êtres [2].

Son empire se fait sentir en tout ce qui se meut. Elle domine de loin toutes les tendances, fascine tous les instincts, fait que toutes les fins créées viennent se ranger sous elle comme des moyens.

Aristote et S. Thomas conviennent donc pour assigner comme fin à l'univers entier un Bien universel ; et ils se gardent d'en faire, à la manière de Platon, une idée sans couleur, sans contours et sans vie.

L'idéal que poursuit la cité n'est pas un leurre, mais une réalité objective : « Il ne saurait y avoir de différence entre le Bien en soi et le Bien » [3]. Une idée qui ne se réaliserait jamais resterait toujours dans l'ordre des chimères. Et l'éternité que Platon accorde à son « Idée de Bien » n'en change pas la valeur objective, « car la blancheur, du fait qu'elle dure, n'est pas plus blanche qu'une blancheur éphémère » [4]. Au surplus, l'aptitude d'un bien à parfaire l'homme ne provient pas tant de sa durée que de sa nature. Et une forme « vide de tout contenu » n'a pas de durée, car une forme qui n'est formatrice de rien n'existe pas [5].

Et Aristote, s'en remettant, selon ses habitudes, à l'expérience, fait voir que la science qui assume de donner à la vie sa règle doit viser à un bien réel. « Toutes les sciences, en effet, se déploient vers quelque bien, essaient de suppléer à quelque indi-

1. *Met.* 1075 a 12 sq.
2. Lorsque nous considérons Dieu comme bien commun de toutes les créatures, il ne s'agit pas de l'idée de bien, laquelle peut s'attribuer analogiquement à toutes les créatures, mais du bien suprême en ce qu'il est la fin ultime commune de toutes les créatures. Nous le considérons formellement comme fin commune.
3. *Eth.* 1096 a 35 sq.
4. Ib.
5. Ib. b 20.

gence, et cependant elles négligent l'idée du Bien en-soi. Il n'est guère vraisemblable que, si elle était d'un précieux secours, l'étude de cette Idée fût méconnue par les hommes de métier. On ne voit guère non plus quel avantage le tisserand ou le charpentier trouveraient pour leur art dans la connaissance du Bien en-soi, ni comment quelqu'un serait meilleur médecin ou meilleur stratège pour avoir contemplé l'Idée en elle-même. Il est clair que ce n'est pas la santé que considère le médecin, mais la santé de l'homme, et même peut-être, la santé de tel homme, car c'est l'individu qu'il soigne » [6]. En conséquence, il ne s'agit pas de fonder la philosophie politique sur le Bien en-soi, mais sur un Bien universel, réel, tangible par l'homme. Et l'on sent qu'Aristote, lorsqu'il écrit ces lignes, a présent à l'esprit la description qu'il a faite du premier Principe au livre douzième des Métaphysiques [7]. Il pense à cet Acte pur, immobile, éternel, dont la vie s'épanche en une lumineuse intuition, et dont la bonté rayonne un magnétisme si prestigieux qu'elle polarise en quelque sorte toutes les inclinations [8].

S. Thomas a aussi écrit des pages splendides sur le bien commun de l'univers. Après avoir établi que tout bien créé est un symbole, une allégorie et même une imitation propre, quoique analogique, du Bien éternel, que ce dernier est non seulement source et modèle, mais aussi fin de tout ce qui trahit quelque bonté, il applique cette doctrine au gouvernement divin [9].

En toute chose, dit-il, il y a identité entre le principe et la fin. Ne voit-on pas en effet que le jet d'eau remonte à la hauteur de la colonne qui fait pression sur lui, que la flèche court vers la cible appréhendée par l'archer qui la lance, que l'idée reflétée par une œuvre d'art est celle qui a présidé à son exécution. Une chose donc atteint sa fin quand elle touche à son principe. Or le principe de tout être est quelque chose d'extérieur à l'univers

6. Ib. 1097 a 5 sq.
7. A Grant, dans *The Ethics of Aristotle*, édit. 4e Londres, penche pour l'antériorité des Métaphysiques ; Ross, *Aristotle's Metaphysics*, croit que les Métaphysiques et les Politiques sont, quant à certaines parties, parmi les dernières œuvres d'Aristote : « These are all the references to the Metaphysics in the other works, and they suggest that it is among the latest of all Aristotle's works ». P. XIV-XV.
8. *Met.* 1075, passim ; *Eth.* 1101 b 25 sq.
9. I, q. 6 ; q. 103, a. 2.

entier, ainsi qu'il a été dit dans les questions qui traitent de l'existence de Dieu et de la création. Il est donc nécessaire que la fin des êtres soit quelque bien extrinsèque au monde. Et cela s'explique par le fait que Dieu, s'éprenant de l'excellence de sa propre Bonté, résolut de la manifester et de la donner en partage à la multitude infinie des créatures. Ce qu'il avait en vue était donc sa propre Bonté. Or, ce qu'il avait en vue fut le motif de son action productrice et le motif de l'œuvre qui en résulta. D'où il apparaît que la fin de Dieu et la fin de son œuvre s'identifient. Et, étant donné que son œuvre, c'est nous, il en résulte que la Bonté divine est notre fin [10].

Cela peut être encore inféré par un autre raisonnement très simple. Il est manifeste que bien et fin se confondent. Or la fin particulière d'un être *quelconque* doit être un bien *particulier*, tandis que la fin universelle de toutes les créatures doit être un bien universel. Or le bien universel ne souffre pas de limites. Il n'est pas la bonté de telle ou telle nature, car s'il était la bonté de quelque chose, il ne serait pas la bonté pure, mais une bonté limitée à la capacité de l'être qui la participe. « Le bien universel est ce qui est par soi, (per se), par sa nature, le bien ; il est l'essence même de la bonté : le bien particulier au contraire est ce qui participe la bonté » ; il est une nature où vient se réfracter un rayon de l'infinie Bonté. Or, comme il est avéré que tous les biens contenus dans la série entière des créatures ne sont qu'une participation, qu'un morcellement, que la pâle copie d'un aspect de l'universelle Bonté, il est nécessaire que le bien qui constitue le bien de l'univers soit extrinsèque à ce dernier [11].

Et sur ce thème, S. Thomas écrit des pages qui sont de véritables poèmes métaphysiques à l'adresse de la souveraine Bonté. Tout ce qui est encore à l'état de virtualité, dans les possibilités de la matière, se tourne vers elle et la désire, car la perfection à laquelle il aspire est une participation et lui sera départie par un attouchement de sa mystérieuse vertu. Tout ce qui a l'existence la narre et la chante, car il en porte la frappe, il en décèle l'image. Ce que l'un se sent impuissant à raconter, l'autre le dit. Tout ce qui agit et engendre l'appelle, car la bonté qu'il

10. Ib.
11. I, q. 103, a. 2.

veut communiquer, il la lui faut préalablement recevoir. En un mot, la suprême Bonté est le centre vers lequel convergent les éléments de la création : elle est la bonté de tous les biens, la désirée de tous les désirs, l'aimée de tous les amours [12].

Bien plus, les êtres de la nature ont en commun une puissance d'expression qui dépasse considérablement celle qu'ils ont en particulier. Leur perfection d'ensemble est plus grande que celle qui leur revient comme parties. L'ordre universel qui les contient et les régit est meilleur que l'ordre particulier que chacun incarne. Il imite et traduit mieux la bonté divine. Et telle est la raison précise, *formelle,* pour laquelle Dieu est, sans cesser d'être leur bien propre, leur *bien commun.*

Et si l'on applique ces principes au droit, l'on constate que tout droit, y compris le droit éternel, a son ultime point d'attache dans la bonté divine. Celle-ci, étant fin de l'univers, est fin de toutes les réalités qu'il comprend non moins que de l'ordre qui les enserre. Elle commande toutes les règles qui en régissent le fonctionnement ; elle gouverne, au moins d'une façon éloignée, l'orientation de tous ses mouvements. Et nous pouvons conclure que tout ce qui ne s'oppose pas à la Bonté, concourt par le fait même au gouvernement éternel. Car l'agencement de l'œuvre de Dieu est tel que les fins intermédiaires se rapportent d'elles-mêmes à la fin ultime. Tandis que, au contraire, tout ce qui va contre la fin suprême est plutôt violence que droit.

Et étant donné que la bonté de Dieu, telle qu'elle est en nature, est la fin propre du droit éternel, S. Thomas peut écrire : « La loi comporte une direction rationnelle vers une fin. Or dans les mouvements enchaînés, il faut que la vertu du second moteur dérive de celle du premier : le second ne mouvant que dans la proportion où il est mû par le premier. Et nous voyons une application de ce principe dans tous ceux qui ont charge de gouverner ; les principes du gouvernement dérivent de celui qui a la direction suprême à ceux qui occupent le second rang : ainsi la détermination de ce qui doit se faire dans la cité descend du roi jusqu'à ceux qui sont chargés de l'exécution. Egalement dans la production des œuvres d'art, le plan et l'ordre de l'exécution passent de

12. I, q. 6 ; q. 47 ; *Comm. De Div. Nom.* c. 4 ; *C. Gent.* L. 1, c. 37-41 ; *Comm. Met.* L. 12 ; *De Ver.* q. 21 ; *De Pot.* q. 7 ; *De Mal.* q. 3, passim.

l'architecte aux gens de métier et aux manœuvres. Comme donc la loi éternelle est la règle du gouvernement dans la suprême autorité, il est nécessaire que tous les principes de gouvernement qui sont dans les autorités subalternes dérivent de la loi éternelle (et, partant, aient leur fondement dernier dans le Bien divin). Or, ces règles inférieures de gouvernement sont toutes les lois, à l'exclusion de la loi éternelle. D'où il faut conclure que toutes les lois, du fait qu'elles participent de la *raison droite,* (inquantum participant de ratione recta), dérivent de la loi éternelle » [13].

Cette conclusion est à retenir. Toute loi qui est l'expression de la raison humaine est, par le fait même, en continuité interne avec la Raison divine et le Bien divin.

Au surplus, « il est manifeste que, étant donné que l'ordre de la raison repose sur la fin, il est au plus haut point contre la raison que l'homme se détache de sa fin. Et la fin ultime de la vie humaine ainsi que de la société est Dieu » [14]. Et donc tout droit, — car loi et droit se correspondent, — du fait qu'il est rationnel, concourt à l'ajustement de l'agir humain à la Suprême Bonté.

§ 2° DROIT ET ÉLÉMENT PRINCIPAL DU BIEN COMMUN HUMAIN

Aristote et S. Thomas, étant d'accord sur la fin de l'univers, doivent aussi se rencontrer sur la fin objective de l'homme, car l'un et l'autre conçoivent l'homme comme la partie principale de l'univers. Tous deux, comme nous l'allons voir, font reposer la perfection humaine dans un certain commerce avec celui qui est la Bonté pure et la Vérité vivante. Cela leur paraît aller de soi. En effet, « la perfection finale d'une chose et son bien complet dépendent d'un être supérieur, — étant donné que les corps s'améliorent par le mélange d'autres meilleurs, et deviennent moins bons par un alliage à des corps de qualité inférieure. Si

13. I II, q. 93, a. 3.
14. Ib. q. 100, a. 6.

on mêle l'or à l'argent, par exemple, l'argent devient meilleur, mais si on l'allie au plomb, il devient impur. Or, il est certain que toutes les choses terrestres sont au-dessous de l'âme humaine. Au surplus, la béatitude ou la perfection finale de l'homme est son bien complet, à quoi tous désirent parvenir : il n'y a donc rien de terrestre qui puisse rendre l'homme heureux...

« En outre, l'âme humaine connaît le bien universel par l'intellect et le désire par la volonté. Or, on ne trouve le bien universel qu'en Dieu. Il n'y a donc rien qui puisse faire la béatitude de l'homme si ce n'est Dieu... » [1].

Dans le système aristotélico-thomiste la perfection vient d'En-haut ; elle découle de Celui qui la possède de source. On ne commet pas l'illogisme de la faire procéder de la privation. Tout descend et ne remonte qu'en vertu de l'élan qu'il en reçoit. Aucun être de la nature ne parvient à l'accroissement et à l'apogée sans le concours d'une multitude de forces anonymes, sans l'apport occulte d'agents supérieurs.

Il y a cependant dans cette question des relations de l'homme à Dieu des différences notables entre Aristote et S. Thomas. Comme nous verrons la première lorsque nous traiterons des droits de Dieu, qu'il nous suffise pour le moment de dire un mot de la seconde. Elle consiste moins dans la substance de l'enseignement que dans la différence des points de vue et des procédés.

Les deux conviennent pour reconnaître que la perfection de l'homme est un bien immanent, un état d'âme. Tout ce qui se développe en extension, tout ce qui parasite l'homme, n'ajoute rien, si nous pouvons ainsi dire, à la taille de son âme, mais la laisse dans sa pénurie originelle. La vie procède d'un principe immanent, et seul peut la rendre bonne ce qui, surélevant par l'intérieur ce principe et intensifiant sa vigueur, le met en mesure de rejoindre et de convertir, en quelque sorte, en sa substance quelque chose de meilleur que lui-même. Toutefois, pour être immanente, la perfection n'en demeure pas moins quelque chose d'objectif. Le bien de l'âme n'est contenu qu'à l'état de prémisses dans son être. Sa perfection résulte de l'acquisition, moyennant

1. *De Reg. Princ.* L. 1, c. 8.

la contribution de son milieu social, du dernier degré d'*acte* dont elle possède les racines. L'immanence est le moyen terme dont l'un et l'autre se servent pour rejeter richesses, puissances, etc., comme étant ce qui constitue *principalement* le bonheur de l'homme [2]. Et en conséquence, la perfection de l'homme étant la raison d'être de la société, il résulte que le bien commun poursuivi par celle-ci s'avère apte à produire l'épanouissement des ressources immanentes de l'homme.

Les deux s'accordent encore sur le caractère divin de ce bien commun. Ce qu'il y a de principal en lui provient d'un certain commerce avec la Divinité. « Il compte parmi les choses les plus divines, car le prix et la fin de la perfection ne peuvent être que ce qu'il y a de meilleur, que quelque chose de divin et de céleste » [3]. « S'il est souhaitable pour un individu de l'atteindre, combien est-ce plus beau et plus divin pour un peuple et des cités » [4] ! S. Thomas relève à l'occasion ce mot d'Aristote, et s'en sert comme d'un principe de démonstration. Mais, sous sa plume la formule a évolué. « Le bien de la multitude est beaucoup plus grand et plus divin que celui d'un seul » [5]. Et nous verrons plus loin le motif de ce progrès dans l'expression de l'idée.

La substance de leur enseignement est donc la même. Les deux croient que la perfection humaine consiste dans le bien le plus haut, devenu, dans la mesure du possible, immanent à l'âme. Cependant le point de vue et le procédé sont différents.

Ce qu'Aristote propose comme terme ultime de la nature, devient pour S. Thomas un intermédiaire. La nature est ordonnée à la grâce. Et la relation qui constitue le but de la vie est un contact vivant avec le Créateur en personne. Le bien et la perfection de l'homme sont dans l'union à Dieu. *Bonum hominis consistit in conjunctione ad Deum* [6]. La fin dernière du gouvernement divin et de toutes les formes qui en découlent est l'assimilation à l'Etre suprême. Toute direction imprimée doit tendre à ce but. « La fin du gouvernement du monde est le bien par essence, à

2. I II, q. 2 ; *Eth.* et *Pol.* L. 1.
3. Aristote, *Eth.* 1099 b 17 sq.
4. *Eth.* 1094 b 10.
5. *Comm. Eth.* L. 1, lec. 1 ; *De Reg. Princ.* L. 1, c. 10 ; *C. Gent.* L. 2, c. 42 ; *Comm. Eth.* L. 1, lec. 1 ; I, q. 103, a. 3 ; etc.
6. I II, q. 98, a. 5, ad 2 ; II II, q. 27, a. 6, ad 3 ; q. 30, a. 4 ; q. 184, a. 1.

la participation et à l'assimilation duquel tous doivent tendre », écrit-il dans sa Somme Théologique. Dans la Somme contre les Gentils, ce thème est l'objet de neuf chapitres d'une élévation et d'une poésie incomparables : *Omnia intendunt assimilari Deo* [7]. Par conséquent la relation de l'homme à Dieu, — puisque c'est là le but de ce paragraphe, — est une relation d'union, sous forme d'assimilation. Mais poursuivons.

La suprême assimilation de l'homme à Dieu est selon une certaine opération : *Summa assimilatio hominis ad Deum est secundum aliquam operationem* [8]. Notre nature, nous l'avons vu, est enclose dans les contours étroits de notre essence, mais ses puissances lui sont dévolues pour lui permettre de sortir d'elle-même et d'entrer en contact avec le dehors ; de sorte que « on dit bon et vertueux l'être qui est supérieurement disposé à son opération propre » [9]. Et parmi ces puissances, il y en a qui sont notrices et d'autres réceptives. Ainsi l'avare est mû par la cupidité de sa volonté vers l'argent, mais il le reçoit avec sa main. C'est contre la nature de la volonté d'accueillir quoi que ce soit. L'intelligence, au contraire, est comme une fenêtre spirituelle ouverte sur l'univers entier. Tous les rayons de vérité diffusés par le monde, elle les reflète, se les assimile, les conserve à l'état de mémoire, et élargit pour autant son pouvoir. Elle a la ressource de se les redonner à loisir comme objet de contemplation. A ce moment, tout en demeurant intacte en elle-même, elle devient unie à eux plus intimement que l'âme l'est au corps. Et comme l'intelligence et la volonté ne sont pas imperméables l'une à l'autre, cette contemplation retentit dans le vouloir en complaisance et en délectation. Et les deux puissances sont assouvies.

Il ressort de l'analyse de ces deux facultés que celle qui nous met en possession du « bien commun parfait » [10] est l'intelligence [11]. Etant la plus excellente des facultés, son acte le plus intense sur l'objet le meilleur constitue un faîte qui ne peut être dépassé. C'est la manière suprême de ressembler à Dieu, car on

---

7. I, q. 103, a. 4 ; *C. Gent.* L. 3, c. 16 sq.
8. I II, q. 55, a. 2, ad 3.
9. *C. Gent.* L. 3, c. 25.
10. I II, q. 3, a. 2, ad 2.
11. *Sent.* L. 4, d. 49 ; *Comp. Th.* c. 107 ; *C. Gent.* L. 1, c. 100 sq ; L. 3, c. 25 sq ; I, q. 26 ; I II, q. 3 ; *Comm. Eth.* L. 1 et 10, passim.

s'assimile à lui dans l'acte même de sa béatitude. Il tire sa félicité de l'intuition de sa propre vérité, la société des humains reçoit la sienne d'un contact direct avec cette même Vérité. Comme un bien commun parfait, elle se donne à tous sans se diviser ; comme un soleil spirituel, elle peut darder au cœur de tous un rayon incorruptible, les inondant de délices et d'immortalité. Tel est pour S. Thomas le bien commun qui réalise l'achèvement parfait de l'homme.

Mais un des points originaux de son œuvre est que, tout en soutenant la subordination de la nature à la grâce, il a su faire la discrimination parfaite des deux ordres. La nature n'est pas absorbée par la grâce, mais elle est surélevée, et elle demeure, même après cette surélévation, en possession de ses pouvoirs, de ses objets et de ses fins de nature. De sorte que, au-dessous du bien commun suprême, il préconise *un bien commun naturel,* convenant à toutes les sociétés politiques humaines.

Et ce bien commun, considéré en lui-même, réalise l'objectif le plus haut auquel peut viser l'action conjuguée des forces de la nature ; tandis que considéré par rapport à la grâce, il constitue la *disposition* qui peut lui préparer le plus parfaitement les voies. Et puisque la disposition est comme l'imparfait par rapport à ce à quoi elle dispose, l'élément principal du bien commun naturel sera la béatitude imparfaite que procure l'exercice de la sagesse, le bonheur terrestre consistant à imiter dans la mesure possible celui de l'Au-delà.

« Il est désirable à tout ce qui existe de remonter à son principe et de le rejoindre. C'est en cela que consiste la perfection de toute chose. Or l'homme ne peut s'unir aux substances séparées, qui sont le principe de ses lumières et auxquelles il se rapporte comme l'imparfait au parfait, que par les démarches de son intelligence. De là provient que l'ultime félicité de l'homme consiste dans l'alliance de l'humain au divin » [12]. Encore : « l'ultime perfection à laquelle l'âme peut parvenir, selon les philosophes, consiste en ce que l'ordre de l'univers et de ses *causes* se reproduise en elle ; en cela ils placèrent la fin ultime de l'homme, qui selon nous (les théologiens) consistera dans la vision

12. *Comm. Met.* n. 4.

de Dieu » [13]. Enfin : « la fin ultime d'une chose quelconque est le but qu'avait en vue son auteur... Or le premier auteur de l'univers est l'intelligence... Il faut donc que le bien ultime de l'univers soit le bien de l'intelligence, lequel est effectivement la vérité. Si donc la fin ultime de l'univers entier est la vérité, il faut que la sagesse s'arrête principalement à la considération de cette fin.

« Le culte de la sagesse est donc ce qu'il y a de plus parfait, de plus utile et de plus sublime : ce qu'il y a de plus parfait, car dans la mesure où l'homme s'adonne à la pratique de la sagesse, dans la même mesure il devient participant de quelques bribes de la béatitude parfaite... ; ce qu'il y a de plus sublime, puisque par ce labeur l'homme se rapproche tout particulièrement de la ressemblance divine... ; ce qu'il y a de plus utile, parce que par l'exercice de la sagesse on se dispose au règne de l'immortalité... » [14].

Naturellement, il suit de cette doctrine des règles de conduite pour le législateur. Le bien commun divin surnaturel n'est pas de son ressort, et il abuse de son pouvoir lorsqu'il en contrecarre l'obtention. « Si la nature humaine par ses seules forces pouvait atteindre cette fin, dit S. Thomas, il appartiendrait nécessairement à la fonction royale de diriger les hommes vers cette fin. Nous attribuons en effet le nom de roi à celui à qui est confié le soin général de régir les intérêts humains de ses sujets ; et le gouvernement est d'autant plus proche de l'idéal qu'il est ordonné à une fin plus élevée... Mais comme l'homme n'atteint pas sa fin, qui est la possession de Dieu, par ses propres forces, mais par la puissance divine... il n'appartient pas au gouvernement humain, mais au gouvernement divin de le conduire à cette fin... L'administration de ce royaume, pour que le spirituel soit bien distingué du temporel, n'a pas été confiée aux rois de la terre, mais... au successeur de Pierre, le Vicaire du Christ... C'est à lui que revient le soin de la fin dernière... » [15].

Dans sa Somme Théologique, après avoir indiqué à plusieurs reprises que celui qui a pour objet le bien commun de la

13. *De Ver.* q. 2, a. 2 ; II II, q. 186, a. 3, ad 4 ; etc.
14. *C. Gent.* L. 1, c. 1, 2.
15. *De Reg. Princ.* L. 1, c. 14.

cité, domine, maîtrise, unifie, toutes les directions inférieures, il écrit : « Il faut savoir qu'autre est la fin de la loi humaine et autre est la fin de la loi divine. Celle de la loi humaine est la tranquillité temporelle de la cité, à laquelle la loi parvient en réprimant les actes extérieurs qui peuvent troubler l'état pacifique de la cité. La fin de la loi divine, au contraire, est de conduire l'homme à la félicité éternelle » [16]. Et l'on voit par là la différence entre le droit humain et le droit divin, celui-ci commensurant l'agir des individus au bien de la cité céleste, celui-là à celui de la cité terrestre.

Il y a donc une hiérarchie, des degrés, dans le bien commun. Celui que poursuit la cité terrestre est l'aboutissant ultime de l'effort humain. Il est propre à assurer à la vie d'ici-bas le plein rendement dont elle est susceptible ; mais par rapport au bien commun suprême, il est un commencement, une ébauche, un prologue.

D'Aristote à S. Thomas, non seulement le point de vue diffère, mais aussi le procédé. Sans doute le livre premier des *Ethiques,* qu'il consacre à l'étude du bien commun, est franchement déductif. Cela se voit incontinent, dès qu'on l'émonde des opinions qu'il y expose et qu'il soumet à l'épreuve de sa dialectique infrangible. Les soudures deviennent aussitôt très apparentes et le lien très serré. De l'idée de bien il passe à l'idée de fin, mais au lieu d'inférer que la notion de fin parfaite est concrétisée dans l'Acte pur, comme il le fit dans ses *Métaphysiques,* et comme le fera plus tard S. Thomas, il procède tout de suite à l'analyse du bien humain. Et il n'aboutit à Dieu que par l'*intermédiaire* de ce dernier. La perfection de l'homme vivant en chair et en os, tel est le bien qui constitue la fin de la cité.

Mais cette fin, quel en est l'élément principal ? Par la réponse à cette question, nous verrons que la description de la béatitude terrestre, tentée par Aristote dans un livre qui fut, d'après les historiens, un des derniers de sa vie, est d'un idéalisme si hardi et d'une logique si ferme, que S. Thomas, constatant la marge qui sépare la question de fait et celle de droit, écrira : « l'homme, dans l'état de corruption, n'est plus à la hauteur de ce que comporte sa propre nature, à tel point qu'il

16. I II, q. 98, a. 1.

ne peut plus par ses seules forces naturelles accomplir dans toute son étendue le bien proportionné à sa nature » [17].

On accorde, dit Aristote, que le bonheur soit appelé bien suprême, mais encore faut-il dire ce qu'il est concrètement. « On pourrait y arriver en considérant la fonction de l'homme. Pour le flûtiste, le sculpteur ou tout autre artiste, en un mot pour tous ceux qui ont une œuvre ou une activité à réaliser, c'est dans l'accomplissement de leur œuvre que consiste leur propre bien et ce qu'il a de plus excellent pour eux ; il est clair qu'il en est ainsi pour l'homme, s'il a une fonction qui lui soit propre. Serait-il donc possible que le charpentier ou le cordonnier aient une occupation et une activité bien définies, et que l'homme n'en ait aucune ? Nous devons conclure que, de même que l'œil, la main, le pied, en un mot chaque partie du corps, a une fonction spéciale, l'homme également, indépendamment de toutes ces fonctions, a *la sienne propre*. Quelle pourrait-elle donc être ? La vie est commune aux plantes. Or, nous cherchons ce qui est propre à l'homme. Il faut donc exclure les puissances vitales de nutrition ou de croissance. Viendrait ensuite la vie sensitive, mais celle-ci paraît être commune même au cheval, au bœuf, à tous les animaux. Il reste, par conséquent, une certaine activité de la partie raisonnable... Il résulte donc que le bien de l'homme consiste dans l'activité de l'âme suivant sa perfection ; et s'il y a plusieurs perfections, suivant la meilleure et la plus complète, et cela durant une vie entière » [18]. La félicité de cette terre est donc ce qui convient à notre nature en ce qu'elle a de spécifique.

En second lieu, il se dégage de ces réflexions que la béatitude résulte d'une *opération*, d'un déploiement conscient de la partie essentiellement humaine en nous. Une perfection à l'état d'énergie morte, des facultés à l'état léthargique, ne distinguent pas l'homme parfait de celui qui ne l'est pas. Selon le dicton populaire, « pendant la moitié de la nuit, heureux et misérables ne diffèrent en rien » [19]. Le repos que confère à l'homme le bonheur est sans relation avec l'inertie : l'embryon que forment dans le silence et l'obscurité les forces plastiques de la génération ne

17. I II, q. 109, a. 2.
18. *Eth.* 1097 b 25-1098 a 20 ; 1102 a 33 sq, trad. Souilhé.
19. *Eth.* 1102 b 4-6.

saurait être dit heureux. De même l'enfant insouciant et incapable de réflexion. Lorsque la partie la principale et la meilleure de l'être est comme plongée dans un sommeil profond, on n'est pas heureux. Par contre, la quiétude qui naît de la saisie des éléments derniers de la perfection remplit l'âme de délices et de paix.

L'achèvement de l'homme est encore, selon Aristote, dans l'opération d'une vertu qui a son siège dans l'intelligence. De tous les phénomènes qui ont leur manifestation en nous, celui de la contemplation de la vérité est le plus noble et le plus excellent.

L'intelligence est de beaucoup la partie la meilleure de notre âme ; et ce qu'elle embrasse est ce qu'il y a de plus élevé et de plus universel. La fonction des dieux immortels est, au sentiment de tous, une œuvre de contemplation ; et cette occupation sublime leur est une source intarissable de délices. La fonction du sage est, en quelque sorte, un fac-simile de celle du premier Principe ; et cette vie exhale un charme puissant qui enchante l'âme et la ravit. Elle ne connaît pas les agitations, les lassitudes, les fatigues et les tracas qui sont la rançon inévitable de la vie active, étant donné qu'elle évolue dans la quiétude et le repos.

Et une telle vie est quelque chose de plus beau et de meilleur que la nature humaine. En effet, ce n'est pas à titre d'homme que le sage vit ainsi, mais à raison du principe divin qu'il abrite en son âme. Dans la proportion où cette particule qu'est l'intelligence l'emporte sur le tout que réalise notre complexe, dans la même mesure la fonction du sage s'affirme supérieure à celles que l'on peut exercer à l'aide des autres vertus. Si donc l'intelligence est au-dessus de tout ce qui est en nous, et tranche sur le reste comme le spirituel et le divin sur le matériel et le terrestre, il est nécessaire que la vie selon l'intelligence soit divine. Il n'est donc pas de rigueur que, pour doués que nous soyons de sensation, nous versions dans le sentiment et la sensualité, que nous, êtres mortels, nous nous attachions à ce qui est périssable, car, grâce à l'intelligence, il est en notre pouvoir de triompher de tout ce qu'il y a de précaire dans notre nature et de vivre selon ce qu'il y a de meilleur, à la manière des dieux [20].

20. *Eth.* 1177-1178. Il ne s'agit pas d'une fusion de l'humain et du divin, mais d'une connaissance naturelle du premier Principe, acquise par le raisonnement, en prenant comme point de départ le spectacle du monde sensible. Ollé-Laprune, dans son *Essai sur la morale d'Aristote*, a consacré d'excellentes pages

Dans les quelques paragraphes qu'il écrit en introduction à ses *Métaphysiques,* après avoir induit que la fonction du sage consiste dans une union intellectuelle à la cause suprême des choses, il déduit de cette inférence les caractères propres de la sagesse.

Elle est une discipline libre, une occupation qui est par elle-même source d'apaisement et de satisfaction. Elle est un legs divin, et partant, se classe au rang des offices les plus honorables. « On ne peut rien imaginer de plus honorable que la sagesse. Elle est ce qui est au suprême degré divin et digne d'honneur. Et cela, parce qu'elle a Dieu pour objet et qu'elle est, pour ainsi dire, une participation de la science qu'Il a de Lui-même » [21]. Elle met l'homme en rapport avec ce qu'il a de plus excellent que l'homme, avec le Principe des principes [22].

L'homme n'atteint donc sa perfection que « lorsqu'il reçoit les honneurs de la Divinité », que lorqu'il s'associe à Elle par une contemplation facile et pacifique. Et si le rôle du droit est de le conduire à sa perfection totale, on voit les conséquences.

« S'il en est ainsi, dit Aristote, il est évident que l'homme d'Etat doit avoir quelque connaissance de ce qui concerne l'âme, comme l'oculiste doit avoir quelque connaissance du corps tout entier ; et d'autant plus que la politique est une science plus relevée et plus parfaite que la médecine... Il faut donc que l'homme d'Etat se mette à l'étude de l'âme, mais en la considérant du point de vue particulier (de la perfection que son administration doit tendre à produire) » [23].

La spéculation elle-même dépend de la politique, non pas quant à son essence et ses techniques propres, mais *quant à son acquisition et son exercice,* lesquels sont conditionnés par l'existence et la prospérité des institutions, car les valeurs de contemplation constituent l'élément principal du bien commun politique.

à la définition de la béatitude selon le Stagirite ; mais il semble n'avoir pas suffisamment vu que la doctrine de l'analogie d'Aristote interdit toute compénétration du divin et de l'humain. Et le Stagirite posant directement le problème (*Eth.* 1096 b 27 sq.), marque clairement que les principes généraux de l'analogie s'appliquent au concept de bonheur humain. Du moins, c'est ce que signifie son renvoi à « une autre branche de la philosophie », où la question est traitée sans équivoque.

21. *Met.* 980 a 21-984.
22. *Eth.* 1141 a 10-30.
23. *Eth.* 1102 a 16 sq.

§ 3° DROIT ET ÉLÉMENTS SECONDAIRES DU BIEN COMMUN

Le bien commun de l'homme est à l'image de sa nature. Il résulte d'éléments complexes. La félicité communautaire est ce qu'il y a de principal en lui, mais la félicité humaine n'est pas comme celle des anges, qui se réduit à une intuition simple et rafraîchissante. Les biens de l'âme, les vertus intellectuelles : prudence, science, érudition, éloquence, arts libéraux... les vertus morales : justice, piété, religion, amitié, force, tempérance,... les biens du corps : force, santé, grâce, dextérité,... les biens extérieurs : prospérité, richesses, appuis sociaux, estime et honneurs politiques... en sont le complément *essentiel.* Ils ne lui appartiennent pas seulement à titre d'ornements surérogatoires, ou même d'adjuvants indispensables, mais ils sont impliqués en lui comme les éléments matériels sont inclus dans la nature humaine. « Le bien de l'homme, dit P. d'Auvergne, est sa perfection, car le bien est perfection. Or l'homme est composé d'un corps à titre de principe matériel et d'une âme à titre de principe formel ; et de là résulte que la perfection qui lui convient doit être d'ordre corporel et spirituel. Et au surplus, comme la perfection de l'âme et du corps dépend de certains biens extérieurs, à titre d'instruments (sicut organis), telles que la nourriture et les choses de ce genre, il y a encore une perfection de l'homme relative aux biens extérieurs. Il y a donc un triple bien de l'homme, à savoir selon l'âme, selon le corps et selon les choses extérieures. Et la félicité, étant le bien de l'homme porté à son plein épanouissement, comprend tous ces biens, *aggregat omnia ista* [1].

Cette division des biens, rapportée par Aristote comme « une opinion ancienne et communément admise par ceux qui s'adonnent à la philosophie », semble être antérieure à Platon [2]. S. Thomas en fait un usage fréquent. Elle est sous-jacente à ses traités de

1. *Comm. Pol.* L. 7, lec. 1.
2. Aristote, *Eth.* 1098 b 13 sq. ; Platon, *Euth.* 279 b ; *Gorg.* 477 c.

la béatitude et des états de vie. Et dans ses commentaires, il y a souvent recours.

Aristote ne s'est pas contenté de l'énumération traditionnelle, mais il a tenté, avec un succès relatif, d'y introduire un ordre. « Le bonheur, avons-nous dit, est une certaine activité de l'âme selon la perfection. Quant aux autres biens, les uns sont nécessairement compris dans le bonheur, les autres y contribuent et sont des instruments naturels servant à le réaliser » [3]. Et ailleurs, il dira que les richesses concourent à l'ornementation et à la beauté de la vie. Elles lui sont une sorte de parure, que la vertu ne dédaigne pas [4].

S. Thomas qui inclut les trois espèces de biens dans la constitution du bien commun, accepte l'ordre reçu et précise encore le rôle de chacun. L'opération selon la sagesse est l'aboutissement ultime de nos tendances de nature ; l'élément intellectuel prime tous les autres et se les soumet. De sorte que, *à l'intérieur même du bien commun,* les deux dernières catégories jouent le rôle de conditions ou de supports indispensables par rapport à celle-là : « Pour que l'homme vive conformément à l'honnêteté naturelle, deux conditions sont requises : l'une, et la principale, c'est d'agir selon la vertu (la vertu étant ce par quoi l'on vit bien, c'est-à-dire honnêtement) ; l'autre est secondaire et comme instrumentale : telle la suffisance des biens corporels dont l'usage est nécessaire à la pratique de la vertu » [5]. Ou encore, et cette formule est définitive, « les vertus appartiennent à la contemplation à titre de dispositions préalables. Car la contemplation, qui fait l'essence de (la béatitude), se heurte à une double entrave : à la violence des passions qui détournent l'âme du spirituel vers l'objet des sens, et aux agitations extérieures... » Mais les biens extérieurs, eux, ne sont que des instruments [6].

Que la prospérité concoure à la félicité collective, tous le concèdent puisque par elle l'esprit humain est rendu libre, c'est-à-dire, affranchi des nécessités matérielles qui l'humilient et l'arrêtent dans son développement, mais que la vertu soit la per-

3. *Eth.* 1099 b 25 ; *Pol.* 1323 b 8.
4. *Eth.* 1100 b 24.
5. *De Reg. Princ.* L. 1, c. 15.
6. II II, q. 180, a. 2.

fection disposant immédiatement l'homme à l'acquisition de son ultime bonté, c'est ce que quelques ouvrages, de publication assez récente, contestent. La méfiance que l'on entretient à l'égard de la métaphysique rejaillit sur la valeur perfective de la vertu. C'est pourquoi nous en dirons quelques mots.

La vertu dans le système juridique aristotélico-thomiste joue, comme nous le verrons dans la suite, un rôle vraiment prépondérant. Sans être contenue dans la nature, à la manière des forces qui s'y développent selon le rythme de l'évolution vitale, elle en est cependant le complément naturel. « Ce n'est ni par nature, ni contrairement à la nature que germent en nous les vertus, dit Aristote, mais la nature nous a faits *capables* de les acquérir et de nous perfectionner par l'habitude » [7].

S. Thomas délimite avec toute la précision désirable la naturalité de la vertu. La vie de l'homme honnête et juste est celle qui, en toute circonstance, brille de l'éclat de la droite raison. Or le mot raison droite implique une conformité, un ajustement, une relation à une règle primitive. Les mots droit et erroné comportent une comparaison tacite à un point de repère. Et ce point de comparaison, auquel nous nous référons instinctivement dans nos jugements de tout ordre, S. Thomas le cherche dans les dispositions originelles de notre nature.

La simple réflexion en effet nous apprend que par le jeu spontané de ses facultés naturelles, tout homme est mis en possession de certaines évidences. Elles sont en lui l'écho de la Pensée éternelle ; elles sont dans l'ordre intelligible, quelque chose d'analogue à l'effet de l'impulsion primitive que l'engendrant imprime à l'engendré en vue de déclencher en lui un mouvement qui se continuera, immanent et autonome. Ainsi tout homme aperçoit, par motion de nature, que le bien est à faire, que la chose d'autrui doit être respectée, etc. ; et ces principes, comme une semence (quædam seminalia) contiennent dans leur prodigieuse fécondité tout l'arbre des vertus. Celui qui déploie son activité dans leur rayonnement devient vertueux [8].

En second lieu, du côté subjectif, l'ordre qui régit notre

7. *Eth.* 1103 a 24-26.

8. I II, q. 55, a. 1 ; q. 63, a. 1 ; II II, q. 108, a. 2 ; I *Sent.* d. 17, q. 1, a. 3 ; II, d. 39, q. 2, a. 1 ; III, d. 33, q. 1, a. 2 ; *De Ver.* q. 9, a. 1 ; *De Virt.* q. unic.

constitution rend possible en nous l'influence de la raison enrichie de ces premiers principes. Eu égard à l'harmonie de notre être, la raison exerce un pouvoir politique sur toutes nos facultés affectives. — Les amendements qu'apportent en notre conduite les avertissements, les exhortations et les reproches, en sont la preuve [9]. Et tout d'abord la volonté, pouvoir exécutif de la raison, désire *naturellement* le bien *rationnel*. D'autre part les instincts de la partie charnelle sont gouvernés, dans leurs tendances, par le discernement de la raison pratique, laquelle évalue les biens qui les sollicitent. Et de cette façon, leur activité *participe* à la raison [10].

Enfin, les actes que la partie irrationnelle accomplit sous le commandement de la raison, laissent en elle des facilités, des souplesses permanentes, des réserves d'obéissance. Et c'est en cela que consiste la vertu morale. Elle est je ne sais quelle accumulation de raison dans les facultés motrices de l'âme.

On a de la difficulté à imaginer ces enrichissements internes, ces exhaussements spirituels, mais on oublie que l'imagination n'est pas bon juge dans cet ordre. Le concept de vertu est fondé sur l'expérience la plus obvie. L'instrument à cordes se perfectionne au fur et à mesure qu'il est joué ; les muscles de l'animal se fortifient à l'exercice ; l'instinct se discipline par l'expérience et l'association des images ; et l'homme n'aurait pas la ressource de développer ses virtualités selon un mode proprement humain. Et pourquoi ? Ne reçoit-il pas ses facultés à l'état de potentiel ? N'est-ce pas « en jouant de la harpe que l'on devient harpiste », et en philosophant que l'on devient philosophe ? Et l'on ferait le bien sans devenir meilleur ?... L'expérience quotidienne se charge de renverser ce préjugé. Nous connaissons trop bien les perfectionnements ou les tares octroyés à nos facultés par leur propre exercice.

Le concept de vertu n'a donc rien qui répugne. Il est même ce qui assure l'unité de direction et de pratique que réclame en l'homme l'unité de nature. Grâce à la vertu, l'action se range

9. *Eth.* 1102 b 37.

10. Cf., les références données aux deux notes précédentes ; et *Comm. Eth.* L. 1, lec. 20.

sous l'ordre de la raison, se revêt de la dignité de l'honnête, de la grâce du beau et de l'éclat du vrai.

Nous disions plus haut que le second degré de perfection pour tout être consiste en ce qui l'habilite en vue de l'opération. Eh bien ! la vertu est précisément ce qui qualifie l'homme par rapport à son activité spécifique ; et en conséquence elle est perfection proprement *humaine*. Le mot d'Aristote : « elle rend bon et capable de bien agir », est devenu une sorte d'axiome. De sorte que celui qui ne se soucie pas d'acquérir la vertu avorte fatalement sa vie d'homme.

Au sentiment d'Aristote, elle est nécessaire comme il est nécessaire à l'homme de n'être pas au-dessous de lui-même. Elle s'impose à lui au même titre que l'idéal humain. Aux yeux de S. Thomas, elle désigne le complément naturel de ses facultés, elle est le renforcement d'énergie qui les met en condition d'obéir à leur élan initial et d'évoluer selon toute l'amplitude de leur pouvoir. « Elle est le rendement ultime de la puissance », car elle la perfectionne en vue de l'opération. Or l'opération est comme le trait d'union entre la puissance et le bien capable de l'achever définitivement. D'où il résulte que la vertu, en enrichissant nos puissances, les oriente définitivement à leur fin. « Elle est la disposition de celui qui est parfait à ce qu'il y a de plus excellent » : *est dispositio perfecti ad optimum* [11].

C'est à produire cette disposition, permettant l'envol de l'âme vers les sommets, que tend le droit. « La fin de la science politique (est) par-dessus tout de doter les citoyens de certaines qualités, c'est-à-dire de les rendre bons et capables de bien agir » [12] « Les législateurs font contracter des habitudes aux citoyens pour les rendre bons, le vouloir de tout législateur consistant en cela ; tous ceux qui négligent de le faire se trompent, et c'est en quoi diffèrent constitution et constitution, la bonne de la mauvaise » [13].

Au chapitre qui clôt les *Ethiques*, Aristote, par mode de transition, définit la fin de la politique et discute des moyens de produire la vertu en l'âme du jeune citoyen. Si les paroles,

---

11. *De Virt.* q. unic., a. 1 ; II II, q. 123, a. 1 ; Elle incline par mode de nature ; I II, q. 71, a. 1, 2, 6 ; q. 85, a. 1, 2 ; q. 94, a. 3 ; q. 108, a. 1, ad 2.

12. *Eth.* 1099 b 30.

13. 1103 b 3.

écrit-il, suffisaient à rendre les hommes bons, il faudrait distribuer les récompenses à pleine main, et tous pourraient ambitionner de les obtenir. Mais la réalité est tout autre. S'il est des jeunes gens à la nature noble, à l'intelligence vive et au tempérament généreux, que la lumière charme, que l'idéal séduit, que les discours enthousiastes enflamment, que l'attrait du beau et de l'honnête gagne et pousse à l'action, il faut reconnaître toutefois que la masse du vulgaire ne connaît pas ces fascinations et cette louable docilité. Le sentiment de la pudeur et l'éclat de la vertu ont à peine prise sur elle et ne sauraient l'empêcher de glisser sur la pente de ses instincts pervers. Sans l'aiguillon de la crainte, le vulgaire roule dans la turpitude ; sans la menace de la peine, il cède aux fascinations de la volupté. Et après avoir énuméré les différents procédés de l'éducation, il conclut à la nécessité de la loi et du droit. Il voit en eux l'organe le plus apte à produire la vertu collective. Appuyés sur le pouvoir coercitif de l'autorité publique, ils ont plus de vigueur que les admonitions paternelles, ils enchaînent plus invinciblement les volontés individuelles. Emanant même en définitive de l'intelligence suprême, dont l'objet est le bien commun, ils portent dans les âmes la lumière qui assainit et oriente vers le bien rationnel [14].

Et au cours des *Politiques,* il établit à plusieurs reprises que la fin de la cité parfaite est le bien-vivre, et que le bien-vivre lui-même est la résultante d'une collectivité enrichie, d'une part, des qualités spirituelles qui rendent son activité délectable, et disposant, d'autre part, d'une abondance ni trop grande ni trop restreinte, pour qu'elle puisse tout ensemble jouir de la liberté d'esprit et pratiquer la tempérance et la libéralité [15]. Résumant sa pensée, il écrit : « Il se dégage de toutes ces raisons que la cité heureuse est celle qui, étant la meilleure, est prospère et mène une vie excellente. Or, il ne peut se faire que ceux qui ne font pas le bien mènent une vie belle et honnête, aucune action excellente ne pouvant être accomplie par l'homme ou par la cité sans le secours de la vertu et de la prudence » [16]. Encore : « Personne ne s'avisera d'appeler heureux celui qui n'a pas le moindre

14. 1179 b - 1180 a.
15. *Pol.* L. 3 et 7, passim.
16. Ib. 1323 b 31.

degré de force, de tempérance et de justice... Car la vie excellente, soit la vie privée de l'individu, soit *la vie collective de la cité,* est celle qui répond à la vertu, celle qui, étant pourvue d'une quantité suffisante de biens, peut en tout se parer de l'honnête » [17].

S. Thomas estime, lui aussi, que la vertu à l'état de principe stable, immanent, vital, est ce qui fait la vie communautaire s'épanouir en aisance, en délectation, en beauté et en perfection. Elle est le bien-vivre à l'état de source permanente. Elle est l'ordre, l'amitié, la paix dans leur racine : « Celui qui s'aime selon la vertu se soucie de bien agir d'une manière surexcellente (super-excellenter). Et si tous ambitionnaient le bien, de telle façon que chacun s'efforçât de dépasser l'autre en bonté en agissant plus parfaitement que lui, il en résulterait que tous auraient collectivement de quoi combler leurs déficiences individuelles, car l'un subviendrait à l'autre, et ces biens qui sont les plus estimables de tous, c'est-à-dire les vertus, deviendraient l'apanage de tous » [18].

Et comme Aristote, il ne cesse de répéter que la vie vertueuse est le but de la cité et l'objectif que doit se proposer le législateur [19]. Ainsi, il écrit dans la *Somme théologique :* « L'homme a naturellement une certaine aptitude à la vertu, mais il a besoin d'une discipline, d'un certain entraînement, pour arriver à la posséder en toute perfection. Egalement, nous voyons que c'est à la faveur d'une certaine industrie qu'il arrive à pourvoir à ses nécessités... Il en reçoit de la nature, qui lui octroie la *raison et la main,* certains rudiments, mais pas le développement complet... Et à cet entraînement, l'homme ne se suffit pas facilement. Car la perfection de la vertu consiste principalement dans l'abstention des délectations indues, auxquelles les hommes sont fortement portés, et en particulier les jeunes gens, dont le dressage produit le meilleur résultat. Il faut donc que les hommes reçoivent de leurs semblables cette formation au moyen de laquelle ils parviennent à la vertu... D'où il est nécessaire à la paix et à la vertu de l'homme que des *lois* soient instituées » [20].

---

17. Ib. 1323 a 29 ; 1324 a 1 sq.
18. *Comm. Eth.* L. 9, lec. 9.
19. *De Reg. Princ.* L. 1, c. 14.
20. I II, q. 95, art. 1.

Et cette conclusion relative aux lois humaines n'est qu'une application des principes généraux de S. Thomas. La loi, dans toute son extension, est une illumination et une exhortation, une éducatrice dont l'intention est de conduire l'homme à la vertu, et, du même coup, de le rendre vraiment homme. Et le droit, ayant en elle son fondement, ne peut avoir d'autre raison d'être que de rendre l'homme vertueux, et partant, heureux.

§ 4° DROIT ET RICHESSE DU BIEN COMMUN

L'homme, disions-nous, naît dans la pénurie la plus complète et attend sa perfection de ses semblables. La culture du sol et les industries que requiert une vie aisée, les corps de métier que réclame le confort matériel, la protection civile et militaire qu'exige l'existence pacifique, les spécialités qu'appelle la culture intellectuelle et artistique, les dévouements que mobilise le perfectionnement moral, tous ces apports d'une contribution si universelle, si complexe, si variée, sont ce qu'on appelle les éléments matériels du bien commun. Cet ensemble de facilités, cristallisées dans les institutions, constitue un capital imposant, dont chacun est autorisé à tirer son profit et sa perfection. Et, ainsi que nous le disions, loin de s'épuiser, il s'enrichit dans la proportion où on y puise. Semblable à la flamme du flambeau, il éclate avec une splendeur croissante à mesure que le cercle de ceux qui y participent s'élargit davantage. Plus les aptitudes se multiplient, plus les talents germent, plus les vertus s'épanouissent, et plus aussi le patrimoine de la communauté s'accroît en valeur et en beauté.

Pierre d'Auvergne, commentant Aristote, s'ingénie à mettre en lumière cet aspect. Il a recours à une foule d'images et de comparaisons, qui, pour être étonnantes et parfois ingénues, ne laissent pas de mettre l'idée en un saisissant relief.

C'est d'abord celle de la table apprêtée pour le banquet. La cité, dit-il, en laquelle une multitude variée s'assemble et échange des services, est plus belle (pulchrior) qu'un groupement restreint, comme une table garnie d'ustensiles éclatants, de fines porce-

laines et d'argenteries somptueuses est plus belle qu'un simple guéridon soutenant un vase [1].

Plus haut, il écrivait : si plusieurs qui ne sont que relativement vertueux s'assemblent et mettent en commun leurs ressources, ils forment un tout de bon aloi (faciunt unum aliquod studiosum). Non pas que chacun, pris séparément, réalise quelque chose d'achevé et de meilleur, mais ce que l'individu est impuissant à accomplir, l'effort collectif de tous le fait. Lorsqu'on prépare une agape, si tous apportent du fruit de leurs champs et de leurs industries, on a, quand le tout est réuni, de quoi dresser un menu des plus abondants et des plus complets. Il en est de même de la multitude. Si chacun des individus a un peu de vertu et de prudence, ils composent, lorsqu'ils se réunissent, un tout d'une grandeur imposante et d'une vertu complète (facient unum aliquid magnum et virtuosum). Ce qui manque à l'un, l'autre le possède en abondance : si l'un n'est pas enclin à la force, l'autre l'est ; si l'un n'a pas d'attraits pour la tempérance, l'autre en a ; si l'un n'est pas apte à prévoir, l'autre l'est ; et ainsi par une action commune, ils réalisent en quelque sorte *l'homme vertueux et parfait* (facient quasi unum hominem virtuosum et perfectum) : homme ayant au service de son pouvoir de discernement une multitude de sens, et au service de son mouvement et de ses opérations une multitude de mains et de pieds [2]. Et sous le rapport intellectuel et moral, l'apport de tous forme en quelque sorte, grâce aux vertus intellectuelles et morales, *l'homme parfait* selon l'intelligence et la volonté. Si on regarde les arts et les sciences du point de vue historique, on voit qu'ils sont le résidu d'un enchaînement d'efforts : l'un a trouvé quelque chose et l'a divulgué, parfois sans ordre ; un autre s'en est emparé, y a ajouté ses propres découvertes, a transmis le tout *mieux ordonné,* et ainsi de suite jusqu'à ce qu'on en soit venu à une conception achevée. Et il est manifeste que tous ensemble peuvent quelque chose de plus considérable et de plus parfait que chacun en particulier [3].

Ailleurs, c'est l'exemple du capital : la multitude est plus excellente et plus riche (melior et ditior) que quelques individus.

1. *Comm. Pol.* L. 3, lec. 14.
2. *Comm. Pol.* L. 3, lec. 11.
3. Ib. lec. 8.

Il est possible en effet de rencontrer dans une multitude des hommes sages et prudents, des hommes de fortune, une population susceptible de se conformer aux lumières de la raison, des sujets dociles au commandement, et une telle multitude l'emporte sur la société de quelques individus : elle capitalise en effet richesse, noblesse, vertu, puissance de masse, toutes choses nécessaires à la vie honnête, à la coercition intérieure et à la défense extérieure [4].

C'est ensuite celle de l'alimentation qui est invoquée. Les éléments qui entrent dans la société se tempèrent les uns les autres, comme il arrive dans les aliments. Une nourriture mélangée, répondant aux différents besoins de l'organisme, est l'idéal ; ainsi une société où toutes les classes et toutes les expertises se font contre-poids et se complètent. Il en résulte l'équilibre, l'*ordre* et l'éclat [5].

Ce sont enfin les exemples empruntés à la médecine et à la construction navale. Ces arts, grâce aux branches subsidiaires qu'ils mobilisent, grâce à la division du travail et à la spécialisation, parviennent à des résultats merveilleux : l'effort d'un groupement l'emporte toujours sur celui d'un seul [6].

Si donc le bien commun est le fruit de l'action conjuguée d'une multitude de concours, si, d'autre part, des forces individuelles et diverses tendent à produire des effets individuels et divers, si enfin, de tous les biens, les plus sensibles sont ceux qui ont le plus de prise sur nos tendances, il faut conclure qu'il est nécessaire qu'il y ait au sein de cet enchevêtrement de forces, un principe organisateur. Laissées à leurs propres impulsions, elles se recouperaient, se heurteraient, s'annuleraient. Le matériel prévaudrait sur le spirituel, l'inférieur dominerait le supérieur, la passion gouvernerait l'intelligence, et le résultat total serait grotesque.

Or ce principe qui est à la fois assez universel et assez puissant pour balancer toutes les forces qui s'exercent au sein du groupe, ce principe qui rationalise les rapports sociaux, c'est le droit. C'est lui qui a pour mission d'équilibrer l'action du groupe

4. *Comm. Pol.* L. 3, lec. 11.
5. Ib. lec. 9.
6. Ib.

et de rendre possible *la production* de ce bien « plus beau », « plus riche », « plus divin » que celui que peuvent réaliser les individus. Et cela nous en révèle la dignité. « La fin de la loi, dit S. Thomas, est le bien commun... Or le bien commun résulte d'éléments complexes. Il faut donc que la loi ait rapport à une multitude de biens, selon que l'exigent les conditions de personne, d'emplois et de temps » [7]. On peut en dire autant du droit : il faut qu'il dispose des biens qu'il atteint selon une certaine proportion ; il doit se conformer à l'échelle des valeurs, et régler l'inférieur selon les exigences du supérieur et du tout [8]. Le peintre qui ébauche un groupe, fait les pieds en proportion de la stature de ses personnages. Et même s'il arrive que les pieds, quoique parfaitement réussis, soient disproportionnés, il les efface et en dessine de plus adaptés. De même le législateur (similiter legislator), doit régler l'usage de la science, de la richesse et de la puissance selon que l'exige le bien commun. C'est une question d'arrangement, de subordination, d'harmonie [9].

Et plus loin, Pierre d'Auvergne, s'élevant jusqu'à la notion d'imparfait et de parfait, de matière et de forme, de puissance et d'acte, déclare que les législateurs doivent ordonner l'imparfait au parfait, les biens extérieurs à la vertu, et l'exercice même de la vertu à la partie supérieure de l'âme, de manière à ce qu'elle émette spontanément son acte de contemplation. Ils imiteront en cela la nature qui manifeste des sollicitudes spéciales pour ce qu'elle contient de plus noble [10].

CONCLUSION DE LA PREMIÈRE PARTIE

L'idéal humain, idéal réel, idéal postulé par les tendances foncières de notre nature, est notre bien véritable. Il est, par conséquent, une fin obligée, c'est-à-dire une fin qui s'impose à

7. I II, q. 96, a. 1.
8. « De même que l'âme est plus importante que le corps, ainsi les lois qui regardent l'âme sont meilleures et plus importantes que celles qui ont rapport à la bonne disposition du corps ». *Comm. Pol.* L. 3, lec. 15.
9. Ib. lec. 12.
10. Ib. L. 7, lec. 11.

nous, une fin à laquelle nous ne pouvons renoncer sans abdiquer, sans consentir à demeurer inférieurs à nous-mêmes. Il est impliqué dans l'instinct aveugle qui nous tend vers la perfection. Et cet instinct ne saurait être nié, puisque de lui sont sortis les sciences, les arts, et toutes les formes supérieures de civilisation dont à bon droit nous nous enorgueillissons.

Si, avançant d'un pas, nous constatons que la *fin,* dans toute série d'actions enchaînées, est la *règle suprême,* la mesure décisive, c'est-à-dire le principe qui sert de critère dans l'appréciation des règles dérivées de l'action, le principe d'où tous les autres détiennent leur valeur normative, on voit que le droit, dont la fonction est *régulatrice,* détient, en dernière analyse, sa légitimité et sa vertu coercitive de la fin.

Enfin, si l'on considère que le bien qui incarne la fin intégrale de l'homme, celui qui s'avère apte à en faire un homme complet, n'est pas le bien particulier, mais le « bien commun », l'on voit que ce bien est celui en lequel le *droit* trouve sa justification, sa *raison* d'être. Le droit n'est pas pour lui-même, mais il est ordonné à rendre possible et convenable la vie en société, et aussi à la rendre effective, en aménageant toute chose de manière à produire le bien commun.

DEUXIÈME PARTIE

ÉTIOLOGIE DU DROIT

CHAPITRE TROISIÈME

LOI ET RAISON

Les êtres qui se partagent l'action sont de deux catégories : les uns la produisent par nature ; les autres par la pensée. Et dans les deux cas, l'idée, l'exemplaire de l'action à produire préexiste chez celui qui en est l'auteur. « En certains agents, dit S. Thomas, la similitude de la chose à faire préexiste selon l'être naturel ; c'est le cas des êtres qui agissent par nature, ainsi l'homme engendre l'homme, et le feu engendre le feu. D'autres possèdent la forme selon un mode idéal (secundum esse intelligibile), comme c'est le cas de ceux qui agissent de par leur intelligence. C'est ainsi que la représentation de la maison est dans l'esprit de l'architecte » [1].

L'homme, comme on le voit par l'exemple apporté, synthétise ces deux modes d'action. Outre ce qu'il peut produire en vertu de sa nature, il y a les œuvres qu'il tire de son intelligence. Au nombre de ces dernières, sont tous les arts libéraux et mécaniques, et toutes les sciences ordonnées à la direction de l'agir, à l'organisation de la vie. Etant donné que nous agissons selon ce que nous sommes, il est nécessaire que nous soyons déjà notre action par nos idées, que les principes qui deviennent l'architecture de notre vie fassent préalablement la structure de notre esprit. Entre la pensée et l'action, il y a des relations étroites : quand l'esprit se transforme, presque fatalement, l'agir finit par se transfigurer.

Or, de même que pour la pratique des arts il a fallu, en vue d'aider la raison individuelle à poursuivre avec ordre et efficacité ses buts, constituer des théories, ériger des procédés généraux en lois, déduire en partant des fins recherchées des principes directeurs, ainsi, sur le plan de l'art de vivre, il est nécessaire qu'on établisse des normes, qu'on fixe dans des lois les lignes

1. I, q. 15, art. 1.

générales de l'action. « Nos destinées nous lancent dans des chemins compliqués, laborieux, dit le Père Sertillanges. Et parce qu'ils sont laborieux, il faut qu'on nous aide ; mais parce qu'ils sont compliqués et laborieux encore, hors de la portée et du courage de chacun, il faut qu'on nous les montre et au besoin qu'on nous les intime... ».

C'est par ces considérations que S. Thomas nous fait saisir sa pensée sur la nature de la loi et sur son influence dans l'acte humain. Il la présente, tantôt comme un plan, un tracé spirituel, un idéal de vie pratique, tantôt comme un pédagogue qui prépare la voie, tantôt comme un enseignement extérieur destiné à modeler l'agir : *nos instruit per legem* [2]. Il infère sa nécessité du fait que nous sommes des êtres intelligents, du fait que la forme de notre agir procède de notre pensée, du fait que cette forme doit être pétrie par notre esprit, qu'elle doit vivre de la vie de notre âme avant de passer dans la réalité. Et donc la *nécessité* de la loi paraît fondée sur *les exigences mêmes de notre nature.* Quant à son influence sur l'agir, elle peut être assimilée à celle des règles dans l'art. Elle tient à ce que la raison individuelle, faible et ignorante, a besoin de s'appuyer sur des règles, de se diriger au moyen de lois.

Nous nous proposons dans cette partie d'établir que le droit a son point de départ dans la loi, qu'il en procède comme de *sa cause.* Mais avant d'en arriver à ce point précis, il importe que nous analysions le concept de loi, étant donné que la cause influe sur l'effet, étant donné aussi que la position que l'on prend à propos de la loi est déterminante par rapport à celle que l'on devra tenir lorsqu'il s'agira de définir le droit.

§ 1° LOI ET PREMIER PRINCIPE DE LA RAISON PRATIQUE

Toute pratique vise à un but, recherche quelque bien. Et la faculté à laquelle il incombe de la diriger doit avoir constamment en vue ce but ; elle doit faire reposer sur lui ses directives, les

2. I II, q. 90, prol.

commensurer à lui, les rendre conformes à ses exigences propres. « Tout ce qui est ordonné à une fin, dit S. Thomas, doit s'adapter à elle » [1]. « Ce qui est ordonné à une fin n'est pas bon en soi ni voulu pour soi, mais à raison des relations qu'il entretient avec elle » [2]. D'où l'on voit que la fin tient dans l'ordre pratique, le rôle que jouent les premiers principes dans l'œuvre de la spéculation [3].

Or, il va de soi, ainsi que nous le remarquions plus haut, que la fin qui a vraiment raison de premier principe, celle en laquelle la raison pratique trouve un appui de tout repos, est l'ultime : *Primum autem principium in operativis, quorum est ratio practica, est finis ultimus* [4]. Par conséquent, le principe qui gouverne en tout premier lieu l'organisation de notre agir, celui qui commande l'orientation générale de nos démarches, est la fin qui s'avère apte à nous conférer notre dernier achèvement, celle que nous devons nous proposer à titre d'ultime.

Et si l'on considère que la loi, du fait qu'elle est un code de vie, se doit de refléter l'ordre que comporte l'évolution normale de notre type, se doit de prescrire les modalités qui conviennent à l'agir proprement humain, l'on comprend alors qu'elle doive, pour accomplir dignement sa fonction, être tout d'abord une proportion à la fin que poursuit notre activité. « La loi, dit S. Thomas, est une règle et une mesure de l'agir... Or la règle et la mesure des actes humains est la raison, puisqu'elle en est le premier principe. En effet, il appartient à la raison d'*ordonner en vue de la fin, laquelle est premier principe dans l'ordre universel de l'agir*. Et ce qui est principe premier d'un ordre quelconque, en est la règle et la mesure » [5].

Nous appuyant sur les conclusions énoncées plus haut au

---

1. I II, q. 7, art. 2.

2. Ib. q. 8, art. 2.

3. « Principium autem in actionibus est finis, cujus gratia aliquid agitur : quod ita se habet in agibilibus, sicut suppositiones, idest prima principia in demonstrationibus mathematicis ». *Comm. Eth.* L. 7, lec. 8 ; I II, q. 8, art. 2 ; q. 9, art. 2.

4. I II, q. 90, art. 2 ; « Sicut nihil constat firmiter secundum rationem speculativam, nisi per resolutionem ad prima principia indemonstrabilia, ita firmiter nihil constat per rationem practicam, nisi per ordinationem ad ultimum finem, qui est bonum commune ». Ib. ad 3.

5. I II, q. 90, art. 1.

sujet de la causalité de la fin [6], nous pouvons donc dire de la loi ce que nous affirmions du droit. Règle participée et prochaine de l'activité collective, elle porte l'empreinte régulatrice de ce qui est norme absolue dans l'ordre de l'action. Elle doit ses propriétés aux relations qu'elle soutient avec la fin ; elle tient d'elle sa valeur normative et sa vertu coercitive. Et, conçue de la sorte, en continuité avec la fin ultime (car il y a nécessairement solidarité entre les principes de l'action), elle nous apparaît comme une lumière et une impulsion, comme une forme et un lien, comme un principe d'ordre et une source d'obligation.

§ 2° LOI ET RAISON

La fin est le premier principe de tout l'ordre de l'agir, et à ce titre elle est comme une mesure générale à laquelle doivent venir s'ajuster, selon le mode qui leur convient, toutes les règles qui commandent les secteurs particuliers de l'action. Elle est donc comme une mesure générique par rapport à l'activité humaine.

Mais « la règle et la mesure (propres) des actes humains est la raison, qui est le premier principe des actes humains. C'est à la raison en effet qu'il appartient de déterminer l'ordre qui va à la fin. Et comme dans tout genre, ce qui est principe en est mesure et règle, il suit que la loi, qui est par définition nominale, une mesure et une règle des actes humains, est *quelque chose de la raison* » [1]. En effet si la raison est règle et mesure première dans l'ordre de l'agir *humain,* la loi, pour être en continuité avec le premier principe de cet ordre, doit être quelque chose qui en découle, quelque chose qui y participe intrinsèquement et essentiellement. Autrement, il n'y aurait pas homogénéité des règles de l'action.

La raison est règle, la loi est règle : donc, ou la raison est le fruit de la loi, ou la loi est le fruit de la raison, ou les deux

6. Cf. ci-dessus, chap. I, parag. 3.
1. I II, q. 90, a. 1.

procèdent d'un principe commun. Il n'y a pas à sortir de là. A moins que l'on soutienne que ce qui de soi est divers, de soi s'harmonise ! que ce qui de soi s'oppose, de soi se concilie !... que deux choses qui conviennent avec une troisième n'ont pas de rapports entre elles ! Ou encore, à moins que l'on croit que deux règles de provenance différente puissent assumer au même titre la direction de l'activité individuelle et collective ! Et alors, comment concevoir qu'une nature *une,* poursuivant une fin *une,* puisse obéir à des impulsions indépendantes, diverses même ?

Pour S. Thomas, il est évident que l'unité de l'agir humain exige tout simplement que la loi soit la lumière de la raison pratique de celui qui préside à la destinée de la collectivité, mise sous forme d'impératif, *imperare,* de précepte, *præcipere,* de dictée ou de commandement, *dictamen* [2]. A la fin de la question qu'il consacre à en préciser la nature, il collige tous les éléments de ses recherches et les condense dans la définition suivante : « La loi n'est pas autre chose qu'une ordonnance de raison, faite et promulguée en vue du bien commun, par celui qui préside aux destinées de la communauté » [3].

Son argumentation est simple, mais décisive. L'homme institue lui-même les lois de son agir, ainsi qu'il a été dit plus haut ; il les confectionne en regard de l'idée de bien universel qui a pour lui raison de fin ultime. Tous les groupes d'actions, toutes les fins particulières, n'ont d'autre fonction que celle d'intermédiaires, que celle de dispositions à ce terme absolu. Et seule la faculté qui est capable de concevoir les notions de fin et de moyen est apte à légiférer. Car constituer le cadre organique auquel doit se plier l'activité collective pour arriver à ses fins, est le rôle spécifique du législateur. Or, faut-il le redire, l'établissement de l'ordre qui va à la fin est l'œuvre propre de la raison : *rationis est ordinare ad finem, qui est primum principium in agendis* [4].

Dans l'agir humain et dans la fabrication des lois en particulier, il ne s'agit pas de se comporter passivement, imparfaite-

2. I II, q. 90, a. 1, sed cont. ; q. 91, a. 1.
3. « Ex quatuor prædictis potest colligi definitio legis, quæ nihil aliud est quam quædam rationis ordinatio ad bonum commune, ab eo qui curam communitatis habet, promulgata ». I II, q. 90, a. 4.
4. Ib. a. 1.

ment et matériellement à l'égard de la fin, mais il faut l'envisager à la manière d'une providence, c'est-à-dire activement, parfaitement et formellement [5]. Il faut la dominer ; et, à cette fin, il est requis de savoir prévoir et prédisposer. « La parfaite connaissance de la fin a lieu, dit S. Thomas, non seulement lorsqu'est appréhendée la réalité qui l'incarne, mais lorsque la notion de fin elle-même est saisie, de même que la proportion intrinsèque de ce qui lui est ordonné à titre de moyen. Et une telle connaissance de la fin ne peut convenir qu'à la nature raisonnable » [6]. Il serait hors de propos d'insister sur la dernière partie du texte. Il va de soi que la raison est la seule faculté qui puisse concevoir la raison de fin, c'est-à-dire mettre un bien appréhendé en relation avec un autre et voir dans l'un la raison d'être de l'autre. La relation connue et pensée est objet d'intelligence. Et légiférer implique cela, selon un mode éminent.

On pourrait résumer ainsi la pensée de S. Thomas sur les normes de la vie collective : La fin ultime doit commander la forme générique de l'action collective : *Oportet quod a fine ultimo sortiantur rationem generis* [7]. En second lieu, la raison est la règle première de l'agir *spécifiquement* humain, car elle est la seule faculté qui soit telle qu'elle puisse pénétrer jusqu'à la notion de fin, se l'assimiler, se la rendre immanente, la comparer en son intime avec les moyens. Enfin la loi, condensation des lumières de la raison, est comme une règle universelle et permanente, à laquelle doit se conformer l'activité commune.

Si on y regarde de près, on remarque que S. Thomas eut l'intention de faire lui-même l'agencement de ces principes lorsqu'il écrivit : « La loi, du fait qu'elle est règle et mesure, appartient à ce qui est principe des actes humains. Cependant, de même que la raison est principe des actes humains, de même aussi *il y a dans la raison quelque chose qui est principe par rapport à tout le reste.* D'où il est nécessaire que la loi appartienne principalement et pour la plus grande part à ce principe. Or le premier principe dans l'ordre de l'agir — lequel ressortit à la raison pratique, — est la fin ultime. Or la fin ultime de la vie

5. « Lex importat ordinem ad finem active, inquantum scilicet per eam ordinantur aliqua in finem : non autem passive... » I II, q. 91, a. 1, ad 3.
6. I II, q. 6, a. 2.
7. Ib. q. 1, a. 5.

humaine est, ainsi que nous l'avons établi, la félicité ou la béatitude. Il faut donc que la loi porte principalement sur la détermination des moyens qui ont trait à la béatitude » [8].

La loi, principe de vie, est donc une participation du principe premier de la vie humaine, lequel est la fin ultime, et de son principe prochain, lequel est la raison pratique.

§ 3° LOI ET CARACTÈRE FONDAMENTAL DE LA MORALE ARISTOTÉLICO-THOMISTE

C'est le propre de la raison pratique de tenir en relation *active* avec la fin [1]. Et pour ce motif, elle a la tâche de réaliser, non seulement sous forme de canevas général, mais aussi par mode de prescriptions concrètes, individuées, circonstanciées, la coupe et l'ajustement que doit porter chaque acte humain. Pour nous, cela paraît naturel et presque évident. La volonté est le ressort qui met en branle vers ce que nous jugeons nous être convenable, mais seule la raison a le pouvoir d'accueillir le dehors, de réagir sur lui, de l'estimer et de façonner notre activité en rapport avec ses exigences.

Cependant, comme cette doctrine est quelquefois contestée, même par des écrivains qui prétendent s'inspirer de S. Thomas, et comme au surplus il importe de redresser à leur point initial les erreurs qui se sont glissées dans la philosophie du droit, — telle par exemple celle qui en fait une qualité morale de la volonté, ou cette autre qui prétend qu'il est essentiellement constitué par la contrainte morale, — nous voulons indiquer très brièvement comment la droite raison est la règle de tout agir humain ou moral.

Du point de vue textuel, il n'y a guère de difficultés. A qui étudie de près les œuvres morales d'Aristote et de S. Thomas, il ne reste même pas la ressource de se réfugier dans la rationabilité, principe constitutif de notre nature. La raison en tant que faculté, — et le sens du mot faculté nous le révèle, — est comme

8. I II, q. 90, a. 2.
1. *De Ver.* q. 22, a. 13, ad 4.

la main, elle est « l'organe des organes », elle est l'instrument qui contient dans sa virtualité universelle toutes les modalités possibles de l'action humaine. Nous l'avons vu ; et nous sommes ici en présence d'une application, d'une restriction à l'ordre moral. A travers toutes les contingences cette faculté a de quoi se suffire. Si le cadre convenu la gêne, si la lettre de la règle la blesse, elle recourt à l'esprit. Avec je ne sais quelle perspicacité, quelle allure faite de divinations et de saillies elle est capable de pourvoir à ce qu'exige à chaque instant la recherche du bien.

On a souvent parlé des originalités de la morale d'Aristote, mais pas toujours avec la précision désirable. Il arrive même qu'on tente d'en décrire les traits fondamentaux, sans faire mention de ce qui en est l'objet. On ne se rend pas compte que l'objet, qui est sa fin intrinsèque, sa forme animatrice, l'élément qui en commande d'une façon immédiate toutes les opérations, est la source première de ses caractéristiques. Et l'objet, quel est-il ? L'agir, la rectitude de l'agir, la vérité de l'agir, ne sont-ils pas des termes qui nous viennent d'Aristote ? L'agir rectifié, se confondant avec le bien honnête, n'est-il pas ce qu'il propose comme objectif de cette science ? [2].

Il est incontestable que pour le Stagirite la matière des sciences pratiques est l'agir ; et comme l'agir est de soi amorphe, indifférent à revêtir telle ou telle modalité, l'objet sera d'imprimer à l'agir humain la forme qui lui convient. Les arts introduisent un reflet de raison dans les matières extérieures ; les sciences pratiques tendent à marquer l'agir lui-même de la lumière divine que tout être porte dans sa raison. Cette faculté ne sert pas seulement à tenir conseil et à enquêter sur les moyens les meilleurs, mais elle préside à *l'exécution,* elle la dirige activement, de sorte que l'énergie que déploient les autres facultés est littéralement coulée, formée, pétrie, dans l'éclat de sa lumière et de ses conceptions. Tout agir humain porte sa frappe, décèle son estampille. Elle fait que tout ce qui sort consciemment de nos puissances en émane revêtu de vérité. Et comme la vérité pratique n'est en définitive que l'adaptation de nos actes à nos fins de nature, il résulte que la règle de la moralité, le principe qui sert de mesure active, à travers toutes les contingences et toutes les fluctuations où se

2. « Sa fin n'est pas la connaissance, mais l'action ». 1095 a 6-7.

déroule l'action, est la droite raison. C'est elle qui, toute la vie, en toute occurrence, aux instants les plus variés, les plus inattendus, les plus inédits, c'est elle, dis-je, qui démarque effectivement les contours de l'action et lui donne sa formule concrète. Elle est une règle souple, spontanée, agissante.

Et comme le sol de l'action est extrêmement mouvant, comme en outre, ainsi que nous l'avons noté, l'action individuelle se complique nécessairement de l'ensemble des liens sociaux, comme enfin elle doit s'adapter à un but commun qui dépasse la portée de la plupart des vues individuelles, il est nécessaire que les lumières de la raison droite soient mises sous forme de canons ou de recettes universelles et sensibles. Sans cet appui, la raison individuelle se verrait souvent trompée, désemparée, traînée à l'aventure. Comme on le voit, la question de la nature de la loi se ramène en dernière analyse à celle de la règle de l'activité humaine.

Selon Aristote et S. Thomas, cette règle est la droite raison. Etant donné qu'il s'agit dans les sciences pratiques de déterminer en principe ce qui doit être, et comme il peut arriver qu'on se serve de la raison pour les pires fins, il est bien entendu que la raison qui est la règle de l'homme, est celle qui s'accompagne de la volonté d'atteindre les fins de notre nature, c'est-à-dire le bien. *Principium intellectus practici est voluntas recti finis, et ideo adhuc principium agibilium est appetitus recti finis* [3]. Et on est convenu de l'appeler en morale la *droite raison* [4].

« La droite raison, dit Aristote, est la règle d'action commune à tous, et nous le supposons. Nous dirons par la suite ce qu'elle est de même que son rôle par rapport aux vertus... Et comme l'ordre pratique et les solutions qui le dirigent n'ont pas une certitude arrêtée, pas plus que ce qui regarde la santé... il ne ressortit à aucun art et à aucune règle de déterminer ce qui est à

3. *Comm. Eth.* L. 5, lec. 1. L'ordre moral doit être conforme à la vérité, c'est-à-dire d'accord avec la nature des choses. Il n'est pas le fruit de la raison pure : « ratio humana secundum se non est regula rerum ». I II, q. 91, a. 3, ad 2. Il est un arrangement, une distribution raisonnable des choses conformément à leur nature et à leur but. I II, q. 19, a. 7.

4. λόγος ὁ ὀρθὸς, ὄρεξις ἡ ὀρθή, 1099 a 30 ; 1140 b 15. Dans la seule *Ethique à Nicomaque*, Aristote affirme seize fois, directement ou indirectement, que la raison droite est la règle de la moralité. S. Thomas : « recta ratio », « appetitum rectum ». *Comm. Eth.* L. 6, lec. 1, 2, etc.

propos, mais il incombe à ceux-là mêmes qui sont engagés dans l'action d'observer et de discerner au milieu du courant mobile des circonstances la règle de conduite à tenir, comme le font ceux qui pratiquent la médecine et le pilotage » [5].

« Puisque en toute chose, dit-il encore, il faut rechercher le juste milieu, et non pas l'excès ou le défaut, et que par ailleurs le juste milieu est ce que prescrit la droite raison, il nous faut donner quelques éclaircissements sur ce sujet.

« Dans toutes les habitudes que j'ai mentionnées, de même que dans les autres choses, il y a un objectif en vue duquel celui qui participe la droite raison poursuit ou rejette certains biens, il y a un terme auquel il ordonne tous les objets qui s'harmonisent aux lumières de la droite raison, et qui se trouve, comme nous l'avons expliqué, entre l'excès et le défaut. Et en usant de telles formules, on dit vrai, mais on ne parle pas assez explicitement... C'est pourquoi, dans les habitudes de l'âme, il ne suffit pas d'énoncer ce principe vrai, mais encore faut-il expliquer ce qu'est la droite raison et quel est ce milieu auquel elle tend » [6]. Et c'est ce que fera Aristote dans ce livre sixième des *Ethiques :* il précisera la nature de la droite raison et en déterminera les conditions objectives et surtout subjectives. Le point est d'importance, puisqu'il s'agit de la règle de la vie.

Chez S. Thomas, l'étude de la règle de la moralité serait l'objet d'un travail spécial, c'est pourquoi nous nous bornerons à relever quelques textes.

Le premier principe de toutes les œuvres humaines, dit-il, est la raison [7]. De sorte qu'il est manifeste qu'elle est la cause et la racine du bien humain [8]. Elle est, à un certain point de vue, la source de la moralité. Un acte est dit humain ou moral selon qu'il émane de son activité [9]. Nos démarches se réfèrent à elle comme à un critère. Elles sont dites justes ou injustes, bonnes ou mauvaises, dignes de louange ou de reproche, selon qu'elles sont d'accord

5. 1103 b 32-1104 a 10.
6. 1138 b 19 sq.
7. « Omnium humanorum operum principium primum ratio est ». I II, q. 58, a. 2.
8. « Manifestum est autem ex dictis quod causa et radix humani boni est ratio ». Ib. q. 66, a. 1.
9. « Dicuntur autem aliqui actus humani, vel morales, secundum quod sunt a ratione ». Ib. q. 18, a. 5.

avec ses lumières [10]. Elle est le tribunal qui juge des fins, des objets et des circonstances [11]. En raccourci, la raison humaine constitue la règle de notre vouloir. La bonté de toute volition en dépend comme de sa mesure prochaine, de la même façon qu'elle dépend de la raison éternelle à titre de mesure éloignée [12]. Il y a en effet deux mesures à tout acte volontaire : une adaptée et homogène qui est la raison humaine elle-même, l'autre, première et éloignée, qui est la loi éternelle ou la raison divine [13].

Nous pourrions faire ressortir de la plupart de ces textes que le mot *raison* ne peut avoir que le sens de *faculté*. Par exemple, si la forme est principe immédiat dans la ligne d'être, il n'en est pas ainsi dans celle de l'opération ; elle ne peut, comme telle, prendre connaissance de la loi éternelle transcrite dans la nature ou la Révélation. Nous pourrions aussi multiplier les textes de la *Somme* [14] ; mais qu'il nous suffise pour le moment d'en signaler encore trois, dont la signification nous semble décisive : « Comme toute doctrine est reconnue vraie du fait qu'elle est en harmonie avec *la raison droite, ex eo quod consonat rationi rectæ,* de même une loi est manifestement bonne du fait qu'elle est d'accord avec la raison » [15].

« Toutes les lois, du fait qu'elles participent de la *droite raison,* dérivent de la loi éternelle, *in quantum participant de ratione recta, in tantum derivantur a lege æterna* » [16].

« Comme la moralité (humani mores) se prend par rapport à la raison, laquelle est le principe propre des actes humains, les mœurs sont dites bonnes quand elles conviennent avec la raison, elles sont dites mauvaises quand elles sont en désaccord avec elle. Or comme tout jugement de la raison spéculative se fait sous la

---

10. « In actibus autem humanis bonum et malum dicitur per comparationem ad rationem ». Ib. et q. 71, a. 6.
11. Ib. q. 17, 18.
12. « Quod autem ratio humana sit regula voluntatis humanæ, habet ex lege æterna, quæ est ratio divina ». Ib. q. 19, a. 4 et resp. ad obj.
13. « Regula autem voluntatis humanæ duplex est... » Ib. q. 71, a. 6.
14. « Verum intellectus practici accipitur per conformitatem ad appetitum rectum ». I II, q. 57, a. 5, ad 3. « Appetitus finis præcedit rationem ratiocinantem ad eligendum ea quæ sunt ad finem ». Ib. q. 58, a. 5, ad 1. « Virtus moralis dicitur consistere in medio per conformitatem ad rationem rectam ». Ib. q. 64, a. 2 ; II II, q. 47, a. 3, ad 5 ; a. 4, etc.
15. I II, q. 98, a. 1.
16. I II, q. 93, a. 3.

lumière de premiers principes naturellement connus, ainsi tout jugement de la raison pratique procède également de certains principes naturellement connus, comme il a été dit plus haut [17]. Elle a la faculté de s'appuyer sur eux pour juger de diverses matières... » [18]. Car, encore une fois, « la raison pratique est à la fois appréhensive et causative » [19] ; elle reçoit les choses extérieures et voit à les ordonner selon des principes naturellement connus. Ce qui est cohérent à ces principes est bon ; ce qui s'y oppose est mauvais. Et il est manifeste que cette tâche ressortit, non pas à un principe constituant l'essence, mais à un principe capable d'opérations cognitives et ordonnatrices.

Cette doctrine de la *Somme* n'est que l'écho des autres écrits de S. Thomas. Après en avoir relevé une application dans la logique et les arts [20], il pose en principe général, dans son commentaire du *Perihermenias*, que l'intellect pratique est cause et mesure de son objet formel [21] ; et auparavant, dans le commentaire des *Ethiques*, il fit à plusieurs reprises, à propos de l'activité morale, appel à ce principe.

Il est nécessaire, écrit-il à cet endroit, que l'opération de l'homme soit bonne du fait qu'elle est selon la raison droite ; car la perversité de cette faculté répugne à sa nature [22]. De sorte que la morale est la science qui enseigne aux hommes à se guider par la raison [23]. Et la matière de tout acte moral est ce à quoi on impose la modalité propre de la raison [24]. Nous voyons que les hommes deviennent dépravés de ce qu'ils suivent les voluptés et fuient les tristesses, c'est-à-dire les tristesses qu'il ne faut pas fuir, ou lorsqu'il ne le faut pas, ou de quelque autre façon qui constitue une déviation de la ligne de la droite raison, *qualitercumque aliter deviet aliquis a recta ratione* [25]. Car c'est une des principales prérogatives de la raison pratique que de pouvoir

17. Ib. q. 51, a. 1 ; q. 63, a. 1 ; q. 94, a. 2 et 4.
18. Ib. q. 100, a. 1.
19. II II, q. 83, a. 1.
20. *Comm. Post. An.* L. 1, lec. 1.
21. L. 1, lec. 3.
22. « Oportet quod operatio hominis sit bona ex hoc quod est secundum rationem rectam... » *Comm. Eth.* L. 2, lec. 2.
23. « Scientia moralis docet homines sequi rationem ». Ib. L. 1, lec. 3.
24. « Est id circa quod modum ratio imponit ». Ib. L. 2, lec. 3.
25. Ib.

régler l'appétit sensible [26]. Réciproquement, la perfection de l'acte de l'appétit consiste en ce qu'il se laisse régler par la raison, *reguletur secumdum rationem* [27].

Enfin les premiers principes de la raison nous sont naturellement inculqués dans l'ordre pratique comme dans l'ordre spéculatif. De là le parallélisme des deux ordres. De même que la connaissance antécédente des premiers principes fait, sur le plan de la spéculation, que l'on sache en acte, ainsi, dans le domaine de l'agir, la direction des premiers principes de la raison pratique fait qu'on devienne vertueux en acte, *ita agendo secundum principia rationis practicæ facit aliquis se virtuosum in actu* [28]. Pour résumer ces aspects, S. Thomas écrit : « Toute la bonté (tota bonitas) de la vertu morale dépend de la bonté de la raison. D'où le bien convient à la vertu morale dans la mesure où il est cohérent à la raison droite... Car la raison droite se comporte vis-à-vis de l'appétit droit comme le motif et la règle extrinsèque, *recta ratio se habet ad appetitum rectum sicut motivum et regula extrinseca* » [29].

L'on voit par ces données le rapprochement qui existe entre le caractère fondamental de la morale aristotélico-thomiste et l'enseignement de S. Thomas sur la loi. La nature de la loi est déduite par un raisonnement rigoureux des principes généraux de la moralité. La raison pratique est la règle et la mesure de l'agir ; également, le mot loi, au sentiment de ceux qui l'emploient, désigne une règle et une mesure de l'agir. La raison est la règle première, il faut donc que la loi en procède, car dans tout ordre les principes secondaires se rattachent au premier, auquel ils empruntent leur valeur de principe. Donc la loi dans toute sa latitude, divine ou humaine, se rattache à la raison.

Et nous aboutissons au même point que dans le paragraphe précédent. La fin, y avons-nous dit, est ce qui commande d'une façon éloignée la forme de l'agir humain ; la raison en est la règle propre. Ici, nous concluons que la raison n'est règle qu'en autant qu'elle est droite. Or, si nous pénétrons le sens du mot

26. « Pertinet enim ad bonum rationis, ut reguletur per eam appetitus sensitivus ». Ib.
27. Ib. lec. 4.
28. *Comm. Eth.* L. 2, lec. 4.
29. Ib. lec. 7 ; L. 6, lec. 1, 2, 11 ; L. 7, lec. 10.

raison droite, nous constatons qu'il désigne la raison qui est en possession de la fin [30]. La raison n'a valeur de règle qu'à la condition de s'ajuster sur les fins de la nature et d'en faire l'appui de ses investigations. *Sicut autem ratio est principium humanorum actuum, ita etiam in ratione practica est aliquid quod est principium respectu omnium aliorum...* [31]. La loi donc est l'effet de la raison droite, parce que celle-ci est la *synthèse vivante des deux premiers principes de l'agir humain,* à savoir la raison et la fin.

§ 4° *LOI ET PSYCHOLOGIE DU COMMANDEMENT*

Un acte, pour Aristote et S. Thomas, est un résidu, une *conclusion* [1] ; il est l'aboutissant de toutes les forces combinées de notre être. Etant, comme la fleur et le fruit, élaboré par un organisme, il en résulte nécessairement. Les propriétés d'un fruit se résolvent en dernière analyse au choix des sucs, choix accompli à l'extrémité des radicelles les plus ténues, ainsi un acte tient sa forme de son principe radical et de tous les organes de l'organisme psychologique au sein duquel il s'élabore. Il est sans doute essentiellement marqué par le principe immédiat qui l'élicie, mais il décèle aussi des traces de toutes les forces qui concourent d'une façon éloignée à le produire. Il y a donc pour nos auteurs une structure et une sous-structure de l'agir. L'activité humaine est soumise aux lois de nos facultés connaissantes, à celles de l'appétit, à celles de leur rapport mutuel, à celles des habitudes et à celles des vertus. Et les vertus elles-mêmes se ramifient en un nombre considérable d'espèces.

Nous voudrions donc dans ce paragraphe, par quelques simples notations, laisser voir comment la psychologie du com-

30. « Finis, de quo non est consilium, supponitur in consilio ut principium ». I II, q. 14, art. 6. « Recta ratio præexigit principia ex quibus ratio procedit ». Ib. q. 58, a. 5. Le premier principe incomplexe est le bien. Ib. q. 94, a. 2.

31. Ib. q. 90, a. 2.

1. ARISTOTE, *Eth.* 1146 a 20 sq. ; S. THOMAS, *Comm. Eth.* L. 7, lec. 3 ; I II, q. 13, a. 3 ; q. 76. a. 1 ; q. 77, a. 2, ad 4 ; q. 90, a. 1, ad 2 ; etc.

mandement nécessite que la loi et le droit soient spécifiés par l'élément de raison qu'ils enveloppent.

Et tout d'abord, c'est devenu un axiome que l'on ne désire que ce que l'on connaît ; mais pour S. Thomas, cet axiome implique que le vrai ait priorité sur le bien : et l'axiome devient moins évident !

Objectivement parlant, l'être, le vrai et le bien sont identiques et interchangeables quant à ce qui les supporte. La chose qui incarne ces trois notions est une. Cependant la notion de vrai est plus près de la notion d'être que celle de bien. La notion de vrai se rapporte à l'être absolument et immédiatement ; la notion de bien découle de celle d'être, selon qu'il a quelque perfection. Tout être est absolument vrai du fait qu'il est, mais tout être n'est pas désirable au même titre qu'il est connaissable. Il peut être connu sans être désiré.

Du point de vue subjectif, il appartient à la faculté cognitive de le discerner, de le présenter aux facultés appétitives à titre de bien ou sensible ou intellectuel ou utile ou délectable. Et alors, étant devenu un vrai, étant devenu présent à la manière d'une *forme* dans le sujet, il *spécifie* le mouvement de ses facultés motrices. Car celles-ci ne pouvant pas mouvoir le sujet en général, doivent forcément l'incliner vers un objet déterminé. C'est sans doute le bien qui les attire, mais après avoir visité le connaissant par sa forme. Et comme cette forme est devenue le principe de spécification du mouvement, il en résulte que le premier contact avec le bien se fait sur le plan de la spécification. Et donc, l'élément intellectuel, tant au point de vue objectif qu'au point de vue subjectif, a priorité sur l'élément volontaire [2].

Si on nous permet de reprendre notre comparaison, pour produire tel fruit, il ne suffit pas à la plante d'absorber des sucs en général, mais des sucs qui sont d'une qualité déterminée, des sucs qui sont en affinité avec son organisme, des sucs en un mot qui sont spécifiés. De sorte que le fruit est plus redevable de ses propriétés à la *forme* du choix qu'à la force d'absorption.

En second lieu, l'intelligence et la volonté ne sont pas deux pouvoirs indépendants. Elles se supposent l'une l'autre, se complètent, s'unissent dans une action commune, mais en se subor-

2. I, q. 16, a. 4 ; *De Ver.* q. 21, a. 3.

donnant l'une à l'autre. Dans tout acte concret, il s'agit *de faire* et de faire *quelque chose,* d'agir et d'agir sous telle ou telle forme. Ce qui donne de sortir de l'inertie, de se mouvoir, d'agir, de faire, est la volonté. Elle est le ressort commun. Tout acte veut produire un bien ; et le bien est son objet [3]. Mais ce qui donne d'agir sous telle ou telle *forme* ne saurait être la volonté : ce qui fait que mon agir soit vision, c'est mon œil, soit audition, c'est mon oreille, soit raisonnement de physicien, de géomètre, de métaphysicien, c'est mon intelligence à l'aide des dispositions que confèrent ces disciplines. « Les causes motrices ne font pas partie de l'essence des choses. Elles les préparent et les conduisent à leur perfection » [4]. Elles sont nécessaires à tout acte, car toute faculté a besoin d'être appliquée, mais l'essence de l'acte, sa forme, ne provient pas de cette application. En outre, si l'on considère, d'une part, que toute forme, tout objet, se rattache à l'être ou au vrai universel, qui est comme le premier principe dans l'ordre formel, et que d'autre part, l'être et la vérité sont l'objet de l'intelligence, il appert que toute *détermination spécifique* de l'agir humain relève en dernière analyse de l'intelligence [5].

Nous avons encore une application de ces principes dans la doctrine du choix des moyens, où deux facultés concourent à constituer une seule élection : « L'acte par lequel la volonté tend vers ce qui lui est proposé comme bien, du fait qu'il est préalablement ordonné par la raison à une fin, est un acte de volonté dont la forme est un élément rationnel » [6]. La volonté fournit le substrat amorphe de l'acte, la raison, l'idéalité qui le démarque.

C'est pourquoi S. Thomas définit l'acte humain celui qui émane, non de la volonté pure, mais de la volonté délibérée. *Illæ actiones proprie humanæ dicuntur, quæ ex voluntate deliberata procedunt* [7]. Et ceux qui ne procèdent pas d'une délibération rationnelle ne sont pas humains : *Illæ actiones non sunt proprie humanæ : quia non procedunt ex deliberatione rationis* [8]. L'acte humain doit procéder de la volonté en tant que proprement

3. I II, q. 9, a. 1.
4. II II, q. 180, a. 2, ad 1.
5. I II, q. 9, a. 1.
6. Ib. q. 13, a. 1.
7. I II, q. 1, a. 1.
8. Ib. ad 3.

humaine ; et la volonté n'est humaine, au sens plein du mot, qu'en vertu de sa participation à la raison. « La volonté, selon qu'elle est faculté appétitive, n'est pas quelque chose de propre à la nature intellectuelle. Cela ne lui convient qu'en vertu de sa dépendance de l'intelligence. L'intelligence, au contraire, est en elle-même quelque chose de propre à la nature intellectuelle [9].

Comme on le voit, la préparation de l'acte tient sa forme de la raison. Mais pour S. Thomas, autre est la préparation de l'acte et autre est son *exécution*. Et afin que celle-ci soit vraiment la *conclusion* de celle-là, il est encore requis, comme nous le disions, que la raison dirige l'acte dans sa réalisation et lui donne son ajustement décisif. Ce qui confère à l'apport du vouloir son efficacité et sa rectitude définitive, ce qui le met en continuité avec la délibération, c'est précisément le fait de se déployer dans la lumière de la raison.

Or l'élément qui est comme le tissu de conjonction entre la rectitude de la délibération et celle de l'accomplissement de l'œuvre, c'est le commandement. A ce titre, il doit relever de la raison pratique. Cette faculté, en effet, n'est pas tant ostensive que réalisatrice ; son rôle ne consiste pas tant à déterminer ce que les choses sont, qu'à déclarer lesquelles sont à faire. Elle ne disserte pas sur la quiddité de la fin, mais elle la regarde comme un terme qui s'impose. Et quand l'homme, après avoir suffisamment réfléchi et pesé toutes choses, détermine que c'est *ceci* ou *cela* qu'il faut faire, c'est par sa raison qu'il le fait. Son vouloir y acquiesce, car ce jugement est définitif et s'adresse à tout son être. Alors, par une détermination efficace qui a valeur de commandement ou d'intimation par rapport à ses facultés motrices, — car celles-ci, par une sujétion naturelle, sont faites pour donner suite à ce que la raison détermine, — l'exécution commence, se poursuit et se consomme dans la lumière même de cet impératif. De la sorte, ce n'est pas seulement la délibération, mais l'action qui s'imprègne d'idéalité. Le résultat de la délibération prend corps et la vérité se transforme en vie. La volonté applique les puissances à l'exécution, mais la raison les dirige ; et si l'œuvre est réalisée, cela est dû pour une part aux énergies de la volonté,

9. *C. Gent.* L. 3, c. 26.

mais cela est attribuable surtout à l'intervention de l'intelligence qui a rendu ces énergies utilisables et *efficaces* en leur donnant une *forme adaptée.*

S. Thomas, encore une fois, ne confond pas l'ordre d'élection et l'ordre d'exécution. Autre chose est de contempler la fin et de trouver les meilleurs moyens de l'atteindre, et autre chose est de réaliser les moyens selon un ordre tel que la fin s'ensuive. Ces deux opérations sont en sens *inverse :* dans l'une la fin est première et les moyens sont seconds, dans l'autre les moyens sont premiers et la fin est dernière. En outre, il ne suffit pas que le conseil soit judicieux pour que l'œuvre soit bonne, mais il faut encore que sa réalisation commence et se poursuive sous la direction active de la raison. Et cet influx actif de la raison déclenchant l'exécution est ce que S. Thomas appelle le commandement.

Cette intimation de l'intelligence, maintenue dans ses limites, est tout à fait logique, car pour qu'une détermination formelle soit efficace, il est nécessaire qu'elle soit chargée de tout le poids du vouloir. Aussi S. Thomas conclut-il le premier article qu'il consacre à l'analyse du commandement en ces termes : « Le commandement est essentiellement un acte de la raison, présupposant un acte de la volonté, en vertu duquel la raison meut sous forme d'impératif à l'exécution de l'acte » [10].

Et la loi dont le but est précisément de diriger l'agir collectif, d'en façonner l'exercice, de prescrire le mode dont il doit être vécu, est donc une *sorte de commandement,* une espèce de régula-

10. I II, q. 17, a. 1 ; II II, q. 83, a. 1 ; *Quodl.* 9, q. 5, a. 2. Quant à ce qui concerne la loi en particulier, S. Thomas, prenant occasion d'une parole du juriste Ulpien, « ce qui plaît au prince a vigueur de loi », s'explique sur le sens du concours antécédent de la volonté. La loi est redevable de sa force motrice à la volonté. En effet, avant de se déterminer aux moyens, il faut vouloir la fin. Et la détermination définitive qu'enjoint l'intelligence implique le vouloir de la fin. Qui ne veut pas la fin, ne commande pas les moyens qui y portent ; et qui veut une fin mauvaise, ne peut obliger qui que ce soit aux moyens qui y conduisent. Et si l'on concède que la loi est la volonté du roi, il faut cependant retenir que la volonté, pour avoir raison de loi, « ad hoc quod legis rationem habeat », ne doit pas être une volonté fantaisiste, capricieuse, dévoyée, une volonté sans forme et sans règle, mais une volonté enrichie d'une direction appropriée à la société à laquelle elle s'adresse, une volonté, partant, qui a sa forme et sa règle dans la raison. La règle propre et homogène de tout acte, fût-il celui du roi, est la raison. Dès que le législateur bat en brèche l'ordre de la raison, il glisse fatalement dans l'iniquité, « alioquin voluntas principis magis esset iniquitas quam lex ». I II, q. 90, a. 1, ad 3.

tion définitive de ce que tous doivent faire [11]. La seule différence est qu'au lieu de se référer aux facultés motrices d'une personne privée, elle s'adresse à celles d'une personne morale ; au lieu de modeler les énergies d'une volonté individuelle, elle modifie celles d'une volonté collective.

Aussi, n'est-il pas étonnant de voir Aristote et surtout S. Thomas attribuer à une disposition subjective de la raison, effectivement à une vertu intellectuelle, la fonction de légiférer.

Cette vertu n'est pas la science. La science, dissertant d'une façon théorique sur les principes de l'agir, peut être un prérequis indispensable, mais ne déborde pas l'ordre des moyens convenables. Par conséquent, elle ne saurait à elle seule habiliter convenablement l'homme par rapport à l'activité vécue où chaque cas demande sa recette. Autre chose est la spéculation et autre chose est la pratique. On n'est pas nécessairement muni pour la pratique du fait qu'on est savant. Il ne suffit pas de savoir aligner les principes et édifier de beaux traités pour être bon administrateur : ce sont là deux difficultés tout à fait différentes. Délibérer en général, et même en tenant compte des circonstances les plus menues, est tout autre chose que de réaliser l'action en dépit de tous les obstacles, que de la porter sans fléchissement et sans heurts à ses fins concrètes. On peut, comme on le voit, être un excellent conseiller sans être un réalisateur. Et tout cela est pesé dans la psychologie aristotélico-thomiste.

Au gré de nos auteurs, la vertu proprement réalisatrice est la *prudence* [12]. Elle implique sans doute la délibération, le conseil, le jugement, mais son acte propre est le commandement, c'est-à-dire la mise en acte de l'idée directrice, l'incarnation du résultat de la délibération dans la conduite extérieure de la vie. L'homme prudent est non seulement celui qui juge et raisonne bien, celui qui a l'expérience du passé, l'intelligence de la situation présente et la prévision des conséquences possibles ; il est surtout celui qui, avec vigilance, circonspection, franchise, décision, fermeté, force, produit une activité mesurée, équilibrée, harmonisée au but suprême de la vie. « Le principe de l'action, dit Aristote est le conseil... et si nous voulons que le conseil soit bon, il faut que la

11. I II, q. 92, a. 2 ; II II, q. 47 ; q. 50, a. 1, ad 3 ; q. 104.
12. *Eth.* 1180 a 21 ; *Comm. Eth.* L. 10, lec. 14.

raison soit vraie et les facultés appétitives droites... Sans ces conditions, le bon conseil est rendu impossible (car du fait qu'on s'en sert pour une mauvaise fin, il est vicié à sa racine même). Cependant la réflexion qu'il implique ne meut rien ; elle établit la comparaison des moyens à la fin et déclare ce qu'il est convenable de faire » [13].

« On appelle donc prudents ceux qui peuvent bien tenir conseil, non pas dans une branche quelconque... mais dans l'ensemble des choses qui conduisent au bien-vivre et au bonheur » [14]. « Cependant la prudence ne se confond pas avec la synèse ou l'intelligence. La prudence en effet confère la vertu d'*enjoindre* et de *commander* la réalisatoin de ce qu'il convient de faire, tandis que la synèse ne donne que de bien juger » [15]. Elle ne se confond pas non plus avec la γνωμη [16]. Cependant, elle postule ces deux vertus, lesquelles fournissent à l'action ce qui correspond aux termes extrêmes de l'argumentation syllogistique : elles sont les « suivantes » d'une reine [17]. Elle se distingue encore de la sagacité [18]. En un mot « l'homme prudent et l'homme effectivement bon se confondent. C'est pourquoi quelqu'un n'est pas prudent du seul fait qu'il sait, mais aussi du fait qu'il est apte à exécuter ce qui est à faire » [19].

Etant donné que le gouvernement de la cité et la fabrication des lois visent directement à imprimer un ordre à la pratique, on voit que c'est à la prudence, renfort intellectuel, que revient proprement de disposer le chef et le législateur. « Dans la science politique, il y a une prudence qui est comme celle du chef ou de l'architecte : elle donne la faculté de porter les lois... » [20].

Les écrits de S. Thomas marquent un avancement considérable sur la pensée d'Aristote. La prudence est une vertu qui a pour objet la vérité de l'action, la sagesse de la vie [21]. Elle est une qualité intellectuelle, mais tournée vers l'agir, comme l'art

13. *Eth.* 1139 a 10 sq.
14. *Eth.* 1140 a 22 sq.
15. Ib. 1143 a 7 sq.
16. Ib. 19 sq.
17. Ib. 27 sq.
18. 1144 a 20 sq.
19. 1152 a 7 sq.
20. 1141 b 24 sq.
21. II II, q. 47, a. 2, ad 1 ; a. 5, ad 3 ; *Comm. Eth.* L, 6. lec. 2, 4.

l'est vers le faire [22]. Elle met à profit la mémoire, le raisonnement, l'intelligence, la docilité, la sagacité, la prévoyance et la circonspection : autant de dispositions nécessaires à l'intégrité de son acte ; elle mobilise le jugement pondéré, pour les circonstances ordinaires, la perspicacité, dans les cas qui se dérobent aux lois communes, et toujours l'exercice du bon conseil : autant de fonctions inférieures qui sont contenues dans l'extension de sa virtualité. Mais son acte essentiel, celui qui correspond à sa virtualité *spécifique,* est d'intimer la pratique effective de l'action vertueuse [23]. Sa prérogative, son mérite, consiste précisément dans l'application de la verité à l'œuvre à faire [24]. Elle métamorphose en vie les déterminations spirituelles du conseil et du jugement. Contrairement à l'art qui vise surtout à développer la rectitude du jugement, à affiner le sens du beau, à élever l'esprit à la juste conception de l'œuvre à produire, la prudence donne principalement le doigté, la maîtrise de l'exécution, le savoir-faire en acte par rapport à la fin suprême [25].

Parmi toutes les formes de prudence que nous pouvons acquérir ; l'une permet de discipliner toutes les tendances de notre nature individuelle et de les orienter, en accordant les rigueurs d'une règle objective avec les réclamations des contingences extérieures. Elle groupe toutes les forces vives de notre être en vue de la conquête du bien personnel. Il y en a une autre qui est une participation plus intense de la Providence divine, qui a ses racines dans les données naturelles de la syndérèse, et qui est ce qu'il y a de plus noble dans l'ordre de la vie pratique. Elle se rapporte à la collectivité humaine la plus haute et la dirige vers l'idéal le plus noble. Et celle-là est dans l'intellect pratique du gouvernant, qui est à lui-même et à tous ses sujets une règle vivante et active.

Ces deux prudences se différencient spécifiquement, analogiquement [26]. Et celle des gouvernants devient, alors qu'elle est appliquée aux divers secteurs de la société, prudence militaire, prudence économique, etc.

---

22. I II, q. 57, a. 3 ; II II, q. 47, a. 3, ad 2 ; a. 4 ; *De Vir.* q. 1, a. 7 ; *Comm. Eth.* L. 6, lec. 2, 3.
23. II II, q. 48, a. 1, 3 ; *Comm. Eth.* L. 7, lec. 10 ; L. 10, lec. 11, 12.
24. II II, q. 47, a. 1, ad 3, a. 16 corp. et ad 3.
25. Ib. a. 8 ; *Comm. Eth.* L. 6, lec. 4.
26. II II, q. 47, a. 2 ; q. 48, a. 1 ; q. 50, a. 1, 2.

Selon S. Thomas, la loi est une œuvre de prudence [27]. Mais il faut entendre le mot prudence au sens de prudence régnative, et comprendre sous lui tout ce que cette vertu prolonge : car on n'ignore pas que la loi naturelle est l'objet de la syndérèse et la loi éternelle celui de la suprême Sagesse [28].

La prudence régnative en effet est la vertu qui amplifie les vues du chef et les adapte au bien poursuivi par la société ; la vertu qui lui permet de prévoir ce qui peut en contrecarrer l'obtention, qui le dispose à discerner à travers l'incertitude des événements les mesures appropriées ; la vertu, en raccourci, qui le rend capable de prendre conscience des forces dispersées de la nation, de les ramasser, de les grouper en un faisceau vivant, de les tendre effectivement vers le bien commun. Et la loi est l'instrument, l'organe, *leges enim sunt organa quœdam ad finem civitatis* [29], au moyen duquel la prudence du chef assure à ses prescriptions l'universalité, l'efficacité et la durée.

En second lieu, la loi et la prudence convergent vers le même objet. La loi, comme nous le disions, s'occupe de commensurer les moyens, au concret l'agir, à ses fins naturelles. Et c'est en cela précisément que consiste la raison d'être de la prudence : « La fin dans l'action, dit S. Thomas, correspond au principe dans la spéculation. En outre, il y a dans la raison pratique certains objets qui sont l'équivalent des conclusions. Telles sont les choses que nous ordonnons à une fin, que nous déterminons selon les exigences mêmes de cette fin. Or ce proportionnement incombe à la prudence qui fait l'application des principes universels aux conclusions particulières du domaine de l'agir. Il appartient donc à la prudence, non de donner leur fin aux vertus morales, mais seulement de disposer des objets qui vont à leur fin » [30].

La loi et la prudence ont encore de commun qu'elles sont toutes deux la fin des vertus morales. S. Thomas ne tombe pas dans le paralogisme en justifiant par un raisonnement solide la définition augustinienne du péché et en soutenant par ailleurs que la vertu a pour objectif immédiat de soumettre nos puissances inférieures aux dictées de la prudence. Le péché est un défaut de

27. II II, q. 50, a. 1, ad 3.
28. I II, q. 93, a. 1 ; q. 94, a. 1.
29. *Comm. Pol.* L. 6, lec. 7.
30. II II, q. 47, a. 6.

mesure dans l'acte, et puisque le critère suprême de l'action est la loi éternelle, dont toutes les autres ne sont que des dérivés, il se définit en dernier ressort par comparaison à elle [31]. Par ailleurs, « se conformer à la raison droite (rationi rectæ), est la fin propre de toute vertu morale... mais quelle est la façon, quel est le moyen par lequel l'homme atteint en fait dans son opération la mesure qui convient à la raison, c'est à la prudence de le prescrire » [32]. De sorte que les dictées de la prudence sont comme la forme que doit épouser l'acte moral. Elles en sont en conséquence la fin prochaine, puisque la forme est fin de la matière. Et tout cela est logique, car la loi n'est qu'un arrêté d'une portée plus générale émis soit par la prudence s'il s'agit de nos démarches ordinaires, soit par la syndérèse s'il s'agit de nos besoins de nature, soit par la raison universelle s'il s'agit de l'agir universel.

Et comme s'il avait pressenti l'objection des écoles à venir, S. Thomas fait le départ de ce qui revient à la justice générale et à la prudence dans l'acte du législateur. La loi, dans toute son extension, a priorité sur la justice. La justice est une vertu qui rectifie la volonté et l'incline à suivre les ordonnances de la loi en ce qui regarde le bien d'autrui. Cependant, dans la confection des lois positives, pour agir avec équité et rectitude, il est requis que la volonté du législateur soit empreinte de justice. Pour établir l'ordre qui va au bien commun, il faut préalablement le désirer. Il faut faire taire ses ambitions désordonnées, il faut purifier son vouloir de toute trace de partialité : et cela est l'œuvre de la justice. Mais, autre chose est de rectifier le vouloir vis-à-vis de la fin, et autre chose est d'élaborer le plan précis qui y conduit effectivement. « Et déclarer ou définir le droit appartient à la prudence » [33].

De tous ces aperçus que nous n'avons fait qu'esquisser, il résulte que la loi est en dépendance essentielle de la raison. Et cette conclusion spéciale n'est que la déduction rigoureuse d'un système où la raison prime, d'une morale construite par des intellectuels et non par des casuistes.

Contrairement à ce qu'on pourrait croire, cela s'applique à

31. I II, q. 71, a. 6.
32. II II, q. 47, a. 7.
33. II II, q. 60, a. 1, corp. et resp. ad obj ; q. 80, a. 1. ad 4.

S. Thomas plus qu'à Aristote. La lecture de quelques textes suffirait à nous le faire voir [34]. Mais les cadres de ce travail ne nous y autorisent pas. Sa pensée fait un pas immense sur celle de son devancier. Elle n'en trahit pas l'esprit, mais elle en développe les virtualités. Et si l'on compare les rudiments d'Aristote au splendide traité de la loi de la *Somme Théologique*, on ne peut s'empêcher d'observer qu'ils sont insignifiants, négligeables même. Il faut bien peu connaître les œuvres de ces deux auteurs pour s'imaginer que S. Thomas n'a fait que transposer, qu'adapter à la théologie, les doctrines juridiques d'Aristote. L'ordonnance générale du plan, l'universalité du point de vue, l'utilisation des principes, la richesse des matériaux et la nouveauté des conclusions sont d'une évidence incontestable. Chez Aristote, on rencontre de précieuses indications, un raccordement pressenti, chez S. Thomas, on est en présence d'un traité scientifique, bâti par un homme d'intelligence exceptionnelle.

Comme les principes qu'il pose doivent s'appliquer à tous les ordres, car il ne s'agit pas de la loi humaine ou divine, mais de la loi sans plus, il ne fait mention de la prudence et de la syndérèse que pour écarter l'objection. La loi est règle et mesure de l'action. Or ce qui est règle et mesure première dans cet ordre est la raison. Donc la loi doit être un élément de raison.

§ 5° LOI ET OBJECTIVITÉ DE L'ESPRIT HUMAIN

Au corps de l'article que nous avons étudié, S. Thomas formule sa conclusion en ces termes : « La loi est quelque chose qui appartient à la raison, *aliquid pertinens ad rationem* » [1]. Nous voudrions en terminant préciser le sens de cette expression.

Elle nous suggère trois hypothèses. La première, — nous l'avons déjà implicitement résolue, — est que la loi, étant quelque chose de la raison, peut être à la fois dans l'esprit de celui qui l'impose et dans la pensée de celui qui la connaît ou l'observe.

34. *Comm. Eth.* L. 5, lec. 9 ; L. 10, lec. 14 et 15, etc.

1. I II, q. 90, a. 1.

Elle est une règle et une mesure. Or la règle et la mesure peuvent être de deux façons dans un sujet. D'abord dans celui qui règle et mesure activement. Et puisque cela est « le propre de la raison », la loi ne peut être de cette façon que dans la raison humaine ou divine. Nos facultés appétitives sont soumises à l'attirance du bien, l'instinct animal est également mû par son bien, mais seule la raison, connaissant, non seulement la convenance mais le *motif* de la convenance, est capable de choix et se comporte à la manière d'une activité organisatrice ou d'une règle animée, par rapport à la direction de l'activité.

Et il est superflu d'ajouter que la loi au *sens propre et essentiel* du mot est « quelque chose qui appartient à la raison » de cette façon. La raison, à laquelle il incombe de régler l'activité collective, s'acquitte de sa tâche par l'entremise de la loi.

La règle et la mesure, disions-nous, se rencontrent encore dans le réglé et le mesuré. La flèche qui vole vers la cible, le navire qui se dirige vers le port, la pierre qui gravite vers le sol, les inclinations qui sont inculquées dans la structure de nos facultés, sont autant d'effets d'une direction active, d'une régulation, d'une loi. On peut, en vertu de l'*analogie d'attribution,* leur donner le nom de loi, mais ils n'en réalisent pas le concept propre et essentiel, *non essentialiter, sed quasi participative* [2].

La loi est « quelque chose qui appartient à la raison » de celui qui gouverne. Mais alors, — et c'est la deuxième question, — qu'est-ce que représente concrètement ce quelque chose ?

Dans la psychologie de la connaissance humaine, lorsqu'on fait l'examen de l'acte de connaître, lorsqu'on en cherche la cause explicative, lorsqu'on dénombre les principes qui concourent à le produire, on constate que, pour entrer en relation consciente avec le dehors, il est tout d'abord requis qu'un excitant vienne nous éveiller à lui, qu'il agisse sur nous à la manière d'une semence ou d'une fécondation, qu'il nous détermine à devenir une chose à l'exclusion de toute autre. Il faut en second lieu une réaction vitale de l'esprit, puisque c'est lui qui connaît. Enfin, comme il connaît quelque chose et que l'acte de connaître se passe en lui, dans l'immanence de sa vertu, il est requis que ce qu'il connaît pose devant son regard, se présente objectivement à lui. Il n'y a pas

2. I II, q. 90, a. 1, ad 1.

de connaissance sans connu. Toute perception se termine à un perçu, qui est l'objectif dans le sujet connaissant.

La connaissance n'est, quant à ce qu'il y a de spécifique en elle, réductible à aucun phénomène de la nature ; cependant, si les mots qu'on y emploie ont quelque signification, elle est pour une part apparentée aux phénomènes de la biologie. Connaître, *cum nasci,* concept, *conceptus, conceptio,* l'indiquent sans équivoque. Or, dans la conception animale, il y a, d'une part, la fécondation et la conception elle-même, et d'autre part le conçu qui n'est ni la fécondation ni la conception. Quelque chose d'analogue se passe dans la faculté connaissante. Ce qu'elle conçoit et contemple se distingue de la fécondation et de l'acte par lequel elle le conçoit et le contemple. Le conçu et le contemplé s'y présentent sous mode de verbe.

Le verbe mental est sans doute une qualité, mais pas seulement une qualité. Toute sa raison d'être est de manifester au connaissant l'idéalité qu'il contient. Il nous fait penser à ces petites lentilles de verre que l'on introduit dans les bibelots pour enfants. Si on y appose l'œil, ce n'est pas la lentille que l'on perçoit, mais le spectacle qu'elle contient : tantôt une splendide cathédrale, tantôt une statue, tantôt un groupe d'édifices quelconques... S. Thomas illustre à sa manière ce phénomène : « Dans les actes extérieurs, dit-il, on est autorisé à distinguer l'opération et l'œuvre qu'elle produit, par exemple l'acte de construire et l'édifice. Ainsi dans les opérations de la raison, il y a lieu de distinguer l'acte de la raison, qui est percevoir et raisonner, et quelque chose de constitué par cet acte, tel que la définition, la proposition, l'argumentation... De même dans la raison pratique on trouve quelque chose « qui résulte de l'acte comme son fruit, son produit, sa construction objective, et cela est la loi » [3].

Cependant il y a une différence à noter entre le produit de la raison spéculative et celui de la raison pratique. Le premier a pour fin de représenter ; il est pour *apparaître* ; il met l'esprit en possession de son objet ; le second a pour but de diriger et est, par conséquent, tout relatif à l'objet auquel s'adresse sa direction. Il lui dit le rapport du modèle à la copie, de l'idéal à la matière à façonner, du plan à l'édifice à ériger.

3. I II, q. 90, a. 1, ad 2.

Enfin la loi est dans la raison pratique quelque chose de complexe et d'universel.

Il y a dans la raison, soit spéculative soit pratique, des notions incomplexes : tels les concepts d'être, d'homme, de bien, de fin, etc. ; il y a aussi des notions complexes et organiques : tels les propositions, les principes de l'argumentation elle-même. La proposition, à son tour, peut être singulière ou universelle.

« Or il y a dans la raison pratique, dit S. Thomas, quelque chose qui se comporte par rapport à ses opérations comme les principes dans la raison spéculative par rapport aux conclusions. Et ces propositions universelles de la raison pratique qui sont comme les prémisses de l'action ont *raison de loi* » [4].

De ce chapitre, où nous avons été forcé d'anticiper sur plusieurs notions que nous devrons reprendre dans la suite, nous pouvons conclure que *la loi est un ensemble de propositions universelles, édictées par la raison,* en vue de diriger l'action à ses fins.

4. I II, q. 90, a. 1, ad 2 ; *Comm. Eth.* L. 5, lec. 12.

CHAPITRE QUATRIÈME

LOI ET ORDRE SOCIAL

« *La loi est un certain ordre.* Est enim lex ordo quidam ».

PIERRE D'AUVERGNE,
Comm. Pol. L. 3, lec. 15.

La loi est un ordre. Nous le savons déjà par ce qui a été établi dans les chapitres précédents. Toutefois, comme tout ce que nous pouvons connaître de la loi nous éclaire sur la nature du droit, nous croyons qu'il n'est pas sans utilité d'expliciter ce principe et de mettre en lumière les conclusions qu'il contient.

Il n'est cependant pas dans l'intention de ce chapitre de discriminer ordre moral, ordre juridique et ordre social. Pourtant, on y verra clairement, nous l'espérons, que la loi est un organisme qui naît, se développe, exerce sa fonction dans l'ordre social.

§ 1° LOI ET ORDRE UNIVERSEL

Pour goûter l'art, il faut en avoir le sens. Notre âme n'y est sensible que si elle possède déjà une certaine parité avec lui. Une corde ne vibre par sympathie avec une autre que si elle est à son diapason. Et nul n'était mieux disposé que S. Thomas pour sentir l'ordre résidant en secret au fond de toute chose. Son âme pure, servie par un organisme fait d'équilibre et de délicatesse, respirait la paix, cette chose douce que S. Augustin définit la tranquillité de l'ordre. Aussi, grâce à cette sérénité vraiment angélique, a-t-il eu, plus que tout autre, le sentiment vif de l'idée d'ordre qui se dégage des œuvres de Dieu. Il s'y est attaché d'une prise si impérieuse, qu'il s'y réfère d'instinct ; on la sent partout présente dans ses œuvres.

A ses yeux, l'ordre transcende tout, unifie tout, est la loi de la Trinité sainte, et descend, de ce sommet à la dérivation la plus minime de l'être [1].

L'ordre est, ainsi que l'atteste notre raison, la signature même de la sagesse. Celui-là est dit sage qui aime à le contempler ou à le faire reluire dans ses œuvres. Et par là-même, la Sagesse éternelle est conçue par le saint Docteur comme le principe de l'harmonie qui a présidé à la formation des choses : *Ratio ordinis eorum quæ agenda sunt* [2]. Et comme conséquence logique, la constitution essentielle de l'univers n'est pas autre chose que l'ordre. L'ordre est ce qui le contient, ce qui le ramasse en une splendide unité. « Ce qu'il y a de meilleur dans les choses, c'est le bien de l'ordre universel... c'est donc l'ordre de l'univers qui est proprement voulu de Dieu... » [3]. Et au sein même de l'univers, chaque vivant doit aussi représenter un ordre : ses puissances s'harmonisent selon une hiérarchie, selon un accord immanent. « L'âme est une, et ses puissances multiples. Or le multiple procède de l'un selon un certain ordre. Il doit donc y avoir un certain ordre entre les facultés de l'âme » [4]. Entre l'organisme naturel et surnaturel, ce sont encore les relations de l'ordre qui interviennent. Nature et surnature sont contenues dans la Sagesse éternelle d'où elles procèdent, et le propre de la Sagesse est de tout disposer dans l'ordre [5].

Le fonctionnement de chaque faculté est lui-même soumis à l'ordre. La volonté ne recherche pas les moyens pour eux-mêmes, mais à raison de l'ordre qu'ils disent à la fin : *sed ex ordinatione ad finem*. C'est donc en vertu de son élan vers la fin qu'elle se porte vers eux [6]. Et les fins elles-mêmes s'enchaînent entre elles moyennant l'ordre. « Dans les fins en effet il existe un double ordre, c'est-à-dire l'ordre d'intention et l'ordre d'exécution » [7].

L'intelligence a également pour objet l'ordre : « L'ultime perfection à laquelle l'âme puisse parvenir est que l'ordre entier de

1. I, q. 31, a. 1, ad 2.
2. I, q. 22 ; q. 103 ; I II, q. 91, a. 1 ; q. 93 ; *C. Gent.* L. 3, c. 1, 64 sq. 75 sq. 94 sq. ; etc.
3. I, q. 15, a. 2 ; *De Ver.* q. 3, a. 2.
4. I, q. 77, a. 4 ; *Q. Disp. De An.* a. 13, ad 10.
5. *C. Gent.* L. 1, c. 7.
6. I II, q. 8, a. 2 ; *De Ver.* q. 22, a. 13, ad 9.
7. I II, q. 1, a. 4 ; *Comm. Met.* 316 sq. ; *Comm. Eth.* L. 1, lec. 2.

l'univers soit dessiné en elle » [8]. Sa science consiste dans l'ordonnance de ses idées : *ordinatio specierum* [9]. Ainsi la logique est « l'ordre que la raison met, par la réflexion, dans son propre acte » [10]. Et la démonstration, qui en est la fin intrinsèque, n'a d'autre unité que celle de l'ordre. Les sciences spéculatives portent aussi sur l'ordre. « Il y a un ordre que la raison ne fait pas, mais découvre : tel est l'ordre des choses de la nature » [11]. Et tel est l'objet des sciences naturelles, des mathématiques, de la métaphysique. Il y a un troisième « ordre que la raison, par la réflexion, introduit dans les démarches de la volonté » : et de là résultent les sciences morales, économiques et politiques [12]. Enfin, il y a un quatrième « ordre que la raison, par l'invention, fait reluire dans ses œuvres extérieures » : et de là procèdent les arts serviles [13]. Il y aurait encore un ordre régissant les œuvres qui s'élaborent et se consomment dans l'immanence même des facultés de l'âme : et l'on obtiendrait de la sorte les arts libéraux [14]. Au surplus, ce qui établit la continuité entre toutes les formes d'art et de science, ce qui les réduit à une certaine unité, est encore l'ordre [15].

Et nous pourrions aussi faire voir que toutes les puissances inférieures, toutes les tendances aveugles des végétaux et des minéraux, ne sont, au regard de S. Thomas, que des transpositions, à l'état vital ou dynamique, de l'ordre éternel [16]. Mais ces quelques considérations suffisent à mettre en relief le sens aigu de l'idée d'ordre que possède le saint Docteur. Il met une rare ingéniosité à l'apercevoir ; et les applications auxquelles il la soumet sont vraiment originales.

Sans doute, de son temps, l'idée n'était pas neuve. On en trouve des esquisses chez les poètes et les philosophes de l'Antiquité, chez les Ecrivains sacrés et les Pères de l'Eglise : autant de sources que S. Thomas connut et utilisa. Mais personne ne songea à

---

8. *De Ver.* q. 2, a. 2.
9. Ib. q. 10, a. 2.
10. *Comm. Eth.* L. 1, lec. 1.
11. Ib.
12. Ib.
13. *Comm. Eth.* L. 1, lec. 1.
14. I II, q. 57, a. 3, ad 3.
15. *Comm. Met.* Prœm. ; *C. Gent.* L. 1, c. 1.
16. I, q. 6, a. 1, ad 2 ; q. 103, a. 1, ad 1 et 2 ; I II, q. 26, a. 1.

concevoir, comme lui, l'idée d'ordre à la manière d'un réseau immense, serré, universel, encerclant tout ce qu'on peut imaginer.

C'est que, dans sa pensée, l'ordre universel est une réplique nécessaire de l'ordre éternel. Au-dessus de notre concept de loi, et l'excédant comme l'infini excède le fini, il y a la *loi éternelle*. Elle n'est pas l'ordre vécu, mais elle en est l'exemplaire. Elle constitue le principe immuable sur lequel s'appuient la Providence et le Gouvernement divin [17].

Elle tient par rapport à la régence de l'univers entier le rôle que joue l'Art divin par rapport à ses propres réalisations [18]. Elle s'étend à tout, atteint les êtres les plus minimes ainsi que les mouvements les plus imperceptibles. Elle rayonne à la façon de l'universel, qui, en raison de la compréhension de sa forme, embrasse tous les particuliers. De même, dit S. Thomas, que l'homme, par son commandement, imprime à celui qui lui est soumis un principe qui, étant assimilé, agit par l'intérieur dans sa conduite, ainsi Dieu imprime à la nature entière les principes de ses actes [19].

§ 2° LOI ET ORDRE INTERNATIONAL

Dans l'Antiquité et au moyen âge, alors que les nations, au sens moderne du terme, n'étaient pas encore nées, il ne pouvait être question d'ordre international et de droits internationaux. Les rapports entre hommes et cités étaient régis par l'ordre naturel et le droit naturel. Cependant, et c'est le but de ce paragraphe, les principes que S. Thomas invoque, dans les articles où il analyse la nature de cet ordre, constituent la base indispensable du droit international. En outre, ses doctrines sur le droit politique laissent voir qu'il croyait à la nécessité d'échanges débordant le cercle de la cité. Enfin, il serait possible, croyons-nous, en colligeant tous ses enseignements sur les rapports des cités entres elles, de montrer qu'il a conçu un droit, sinon international, du moins « interpolitique ».

17. I II, q. 91, a. 1.
18. Ib. q. 93, a. 1.
19. Ib. a. 5.

Déjà Aristote avait eu l'idée d'un droit qui transcende les nations. Au livre cinquième des *Ethiques,* il parle explicitement d'un droit détaché de la nature même de l'homme [1] ; et au livre huitième, d'un droit non écrit, dont on peut relever des bribes chez les poètes [2]. Et les principes du droit international sont, en quelque sorte, impliqués soit dans sa doctrine générale de l'*unité de l'idéal humain,* soit dans celle de la *droite raison* érigée en règle et individuelle et politique et interpolitique. Dans ses *Politiques,* les cités constituées en vue de la conquête et de la domination sont réprouvées au nom de la raison droite.

Dans la suite, les Romains et les Décrétistes élaborèrent le concept de « droit des gens » : ce qui nous avance d'un pas vers la conception du droit international.

S. Thomas, lui, ainsi que nous venons de le dire, distingue très clairement deux aspects dans cette question : à savoir la société humaine et les sociétés politiques [3].

A l'intérieur de l'ordre universel, il y a la nature raisonnable, qui le participe d'une façon tout à fait excellente : *excellentiori quodam modo* [4]. La loi éternelle, en effet, s'irradie en elle sous forme de principes évidents, impérieux, moralement nécessitants [5]. Ces principes sont le fondement des règles, particulières ou communes, de l'action. Toutes les législations humaines, — quelles que soient les différences qu'elles encourent du fait de la diversité des temps, des lieux et des races, — n'ont vigueur de loi que si elles s'y conforment [6].

Cet embryon d'ordre est le même chez tous les peuples ; il est inscrit au cœur de l'humanité d'une façon immuable et indélébile [7].

Enfin cet ordre, qui permet à l'homme de se mettre d'accord avec l'ordre éternel, est contenu, lui aussi, sous forme de prescrip-

---

1. 1134 b 18 sq ; 1135 a 3-4.
2. 1162 b 22.
3. « Comme la communauté de la province inclut la communauté de la ville, la communauté du royaume celle de la province, et la communauté du monde entier celle du royaume... » *Sent.* L. 4, d. 24, q. 3, a. 2, ad 3.....
4. I II, q. 91, a. 2.
5. Ib. q. 93, a. 2.
6. Ib. a. 3 ; q. 95, a. 2.
7. Ib. q. 94, a. 4, 5, 6.

tions, dans la *loi naturelle,* et dans le « droit des gens » qui s'y rattache par un lien immédiat.

Etant donnée l'universalité de cette loi, étant donné qu'elle ne vise pas au bien d'un individu, d'une famille, d'une cité, d'une nation, d'une race, mais au *bien commun de l'humanité* comme telle, elle contient virtuellement tous les principes qui doivent régler les rapports économiques, moraux et sociaux des cités, des nations et des Etats entre eux. Placée au-dessus des préjugés et des rivalités de races, dépassant les vues et les intérêts nationaux, elle constitue un domaine commun, un lieu d'entente. Dévoilant à tous la grandeur de l'idéal auquel doivent tendre les nations, elle convoque l'humanité entière à s'unir en quelque chose de plus grand et de plus noble qu'elle.

Et là réside la véritable base du droit international.

D'autre part, nous le verrons plus loin, S. Thomas a conçu les cités ou les Etats comme des personnes juridiques, ayant leur activité autonome et leurs droits propres. La cité est un organisme complet : elle est nécessaire, parfaite, se suffit à elle-même [8]. « La collectivité comporte deux éléments, c'est-à-dire la pluralité des sujets et une certaine unité, à savoir l'unité d'ordre : un peuple en effet est une multitude d'hommes assemblés sous un certain ordre » [9].

Ce principe a sa répercussion dans la loi et le droit. S'il est incontestable que les sociétés humaines ont pour terme ultime le bien humain, cependant les lois que préconise l'homme n'ont pas pour fin immédiate de lui fournir les moyens immédiats d'atteindre cet idéal. C'est de la nature qu'il en reçoit la connaissance, et il y aspire par inclination innée. La loi humaine ne fait que déterminer, en rapport avec le tempérament de chaque groupe ethnique, le mode concret que doit assumer cette inclination. Et de là suit que la communauté que régit la loi positive se distingue de celle que gouverne la loi naturelle. La disposition communautaire, la forme collective (modus communitatis), à laquelle se réfère la loi hu-

8. *Comm. Eth.* L. 1, lec. 1 ; *Comm. Pol.* L. 1, lec. 1 ; *De Reg. Princ.* L. 1, c. 1 in fine ; I II, q. 90, a. 2, a. 3, ad 3. « Ceux qui appartiennent à une cité ou à un royaume ne sont pas soumis aux lois du prince d'une autre cité ou d'un autre royaume ». Ib. 96, a. 5, 6. Pierre d'Auvergne, *Comm. Pol.* L. 7, lec. 7 ; L. 7, lec. 1, 2, 3.

9. I, q. 31, a. 1, ad 2.

maine, diffère de celle que regarde la loi du Créateur. La loi positive s'adresse surtout à la communauté civile, la loi naturelle surtout à la communauté humaine. Les directives de la première n'ont pas la même orientation que celles de la seconde, ce qui est premier dans l'une étant secondaire dans l'autre [10].

S. Thomas ne fait pas que reconnaître l'autonomie de l'Etat ; il va même jusqu'à esquisser le principe de la nationalité. A maints endroits, il fait reposer dans l'amitié, naissant de la communauté de sang, de tempérament, de coutumes, d'éducation et d'intérêt, le principe et la fin de ces groupements qui aboutissent à la cité parfaite [11].

De ce fait, il résulte que les Etats ont leur responsabilité : « De même qu'un homme est puni pour son péché... ainsi une nation ou une cité peut être punie pour une certaine faute » [12]. Il résulte aussi qu'ils ont de légitimes prérogatives par rapport à leurs voisins. Pour ne signaler que quelques points, l'élève de S. Thomas, Pierre d'Auvergne, décrivant, au livre septième des *Politiques*, l'organisme et le fonctionnement de la république idéale, s'exprime ainsi : « Il appartient encore au législateur de considérer s'il y a quelques cités voisines et de s'enquérir de leurs dispositions. Il doit voir si elles sont fortes ou désunies, si elles sont de condition supérieure ou incultes (liberi vel servi). Et alors, comparant les conditions des cités étrangères à celles de la sienne propre, il doit établir la nature des relations à entretenir avec elles... » [13]. Et dans la *Somme Théologique :* « La communication des hommes avec les étrangers peut être double : l'une en temps de paix et l'autre en temps de guerre » [14] ; car « il y a dans tout peuple *un ordre* aux étrangers », et cet ordre est réglé par la loi [15]. Enfin la question qu'il consacre à la guerre est traitée à la lumière des principes qui servent à déterminer les rapports de multitude à multitude, *multitudinis ad multitudinem* [16].

Et à notre avis, si on n'a pas toujours vu la fécondité de la

10. I II, q. 99, a. 3 ; q. 100, a. 2, 8.
11. *Comm. Eth.* L. 8, lec. 10, 11 ; L. 9, lec. 6 ; *Comm. Pol.* L. 2, lec. 3, 4 ; L. 3, lec. 2, 7 ; I II, q. 105, a. 2, etc.
12. I II, q. 105, a. 3, ad 1.
13. Lec. 2.
14. I II, q. 105, a. 2.
15. Ib. q. 104, a. 4.
16. II II, q. 42, a. 1 ; q. 41 ; Pierre d'Auvergne, *Comm. Pol.* L. 7, lec. 2.

doctrine de S. Thomas, dans les questions de droit international, c'est qu'on n'a pas réellement saisi la portée de la terminologie nouvelle dont il fait usage lorsqu'il aborde la question de la loi positive. Jusque-là, le « bien commun » est invariablement assigné comme fin de la loi ; et voilà que, lorsqu'il s'agit de la loi positive, ce terme alterne avec celui « d'utilité commune ». C'est que, dans sa pensée, la loi positive vise directement à l'« utilité commune » et que celle-ci n'est elle-même qu'une disposition permettant de participer au bien commun intégral. Et il s'ensuit que les constitutions des cités sont des organismes limités. Elles servent à atteindre dans une certaine mesure le bien de la nature, mais elles ne l'épuisent pas. Seule la société universelle des humains a pour objet immédiat le bien humain et est apte à le produire avec une certaine intégrité.

§ 3° LOI ET ORDRE POLITIQUE

L'ordre est ce qui compose la trame de l'univers, et ce qui réunit les hommes autour d'un même idéal ; il faut encore qu'il soit la forme unificatrice des cités et des Etats.

Nous aurons à revenir sur ce sujet. Il nous suffira donc pour le moment de noter que S. Thomas ne voit, dans la société politique, d'autre détermination formelle que celle de l'*ordre*. Comme nous venons de le signaler, « la collectivité comporte deux éléments, c'est-à-dire la pluralité des sujets et une certaine unité, à savoir celle de l'ordre » [1]. Cette assertion revient à plusieurs endroits de ses œuvres. Il y déclare explicitement que la forme de la communauté politique est l'ordre : « Dans certaines choses, c'est l'ordre lui-même qui est la forme, tel est le cas de l'armée ou de la cité » [2] ; ou encore, « il faut savoir que ce tout réalisé par la multitude civile ou la famille n'a que l'unité d'ordre, *habet solam unitatem ordinis* » [3]. Par conséquent, — et cela vaut la peine d'être retenu, — il y a, nous le verrons, correspondance entre la constitution de la

1. I, q. 31, a. 1, ad 2.
2. *Comm. Met.* nn. 817, 2627.
3. *Comm. Eth.* L. 1, lec. 1.

société et celle du bien commun qu'elle poursuit : les deux reçoivent leur détermination spécifique de l'ordre qui les pénètre, les organise et les contient.

Cet ordre inhérent à la cité est solidaire de l'ordre éternel ; il le continue, le complète, en fait pénétrer le rayonnement jusqu'aux conclusions ultimes de l'action.

Sans faire appel à la notion de Providence, où Dieu se révèle comme dirigeant de haut toutes les activités qui tiennent en définitive à sa puissance souveraine, sans évoquer l'idée de gouvernement divin où il apparaît comme associant les créatures, non seulement à son être et à sa bonté, mais même à la dignité de son infinie causalité, il nous est encore possible, en nous enfermant dans le créé, de laisser voir la connexion qui existe entre ces ordres.

L'art, dit S. Thomas, imite la nature ; et c'est en observant l'ordre splendide, offert en spectacle par l'univers, que l'homme conçoit l'idée de société. Sans doute, il y est porté par penchant de nature, car il naît animal politique. Les premières évidences qui montent à son esprit contiennent en germe tous les ordres qu'il peut inventer. Mais comme, dans ses créations, il a besoin d'un modèle, il le trouve dans l'ordre de la nature [4].

Il n'y a pas jusqu'à sa propre constitution qui ne soit, à l'égal de l'œuvre universelle de Dieu, apte à le guider. Et voici comment ces deux aspects sont traduits : « Puisque l'art dans son domaine imite la nature dans le sien et que nous nous fondons sur la nature, afin de pouvoir agir conformément à la raison, il paraît excellent que le devoir d'un roi se calque sur la forme du gouvernement de la nature. Or, on trouve dans l'ordre de la nature un gouvernement universel et un gouvernement particulier.

« Le gouvernement universel, d'une part, est celui par lequel Dieu embrasse toute chose et dirige le monde par sa Providence. Le gouvernement particulier, d'autre part, tout en ayant la plus grande ressemblance avec le gouvernement divin, se manifeste dans l'homme qui est appelé petit monde, pour la raison qu'on retrouve en lui la forme du gouvernement universel. Car de même que toutes les créatures corporelles et toutes les puissances spirituelles sont soumises au gouvernement divin, ainsi les membres

4. *Comm. Pol.* L. 1, lec. 1.

du corps et les autres facultés de l'âme sont régis par la raison : de la sorte la raison se comporte dans l'homme, en quelque manière, comme Dieu dans le monde...

« On trouve de même chez certains animaux qui vivent en société, quelque ressemblance avec ce gouvernement royal. Ainsi les abeilles... Chez elles le gouvernement ne s'exerce point par la raison, mais par un instinct naturel dont les a gratifié le souverain Roi, auteur de la nature » [5].

L'ordre chez les animaux qui vivent à l'état grégaire vient de l'instinct ; dans les sociétés humaines, il est le fruit de la nature, de la réflexion et du libre assentiment. La nature donne *les principes* de l'ordre communautaire. La réflexion permet d'en déterminer *le mode,* soit par l'observation des lois de la nature, soit par la prise de conscience de l'embryon naturel d'ordre qui régit déjà les groupements spontanés : car « on n'agit conformément à la raison » qu'à la condition de se conformer à la nature. L'assentiment de la multitude n'est que son *ralliement libre* à une forme constitutionnelle donnée : ralliement qui n'est possible que si l'on s'entend préalablement sur le but.

L'ordre politique, ayant son fondement dans celui de la loi naturelle et son exemplaire dans celui de la nature, se rattache donc, à double titre, à l'ordre éternel. Et nous allons voir que, à l'instar de l'un et l'autre, il découle de la loi.

§ 4° LOI ET ÉLÉMENTS DE L'ORDRE

L'ordre est le principe animateur de toutes les collectivités. Nous voudrions donc dans ce paragraphe mettre en lumière les éléments qui entrent en tout ordre et définir le rôle de la loi par rapport à chacun d'eux.

Dans un tout organisé selon l'idée d'ordre et en lequel les parties conservent une certaine autonomie de mouvement, il y a pour ainsi dire deux courants bien déterminés de tendances. Chacune des parties qui le constituent est soumise à une double

5. *De Reg. Princ.* L. 1, c. 12.

tension : l'une provenant de la nécessité d'accorder les parties entre elles, l'autre de celle d'orienter le tout vers son but. « Il y a un double ordre dans les choses. L'un dispose les parties entre elles de manière à former un tout ou une certaine multitude, telles les parties de la société domestique, reliées entre elles par l'ordre, l'autre dispose les choses conformément à la fin » [1].

Et étant donné que la société humaine est comme un secteur de l'univers, l'exemple de ce dernier est typique. « L'ordre universel se présente sous deux aspects. *D'une part,* tel être créé est en relation avec tel autre, comme les parties avec le tout, les accidents avec la substance, et chaque chose avec sa fin. *D'autre part,* toutes les choses créées se rapportent à Dieu » [2]. « Le monde en effet est dit un, en raison de l'unité d'ordre qui le gouverne... Tous les êtres que Dieu produit ont un ordre, tant *entre eux* que par rapport à Lui-même » [3].

De ces textes, il ressort premièrement que l'univers forme *un tout* dont l'âme est l'arrangement et l'harmonie. Malgré la distinction des substances qui le composent, malgré l'inégalité de leurs conditions, malgré la poursuite constante de fins propres tout à fait diverses, il est manifeste qu'une unité mystérieuse y règne, qu'une pensée organisatrice le pénètre, en ordonne les activités, en dirige les mouvements. Et cette harmonie intérieure est sa forme spécifique, son bien immanent [4]. « Ce qu'il y a de bon, et même de meilleur, dans l'univers est l'ordre qui en unit les parties » [5]. Ou encore : « Ce qu'il y a de plus excellent dans les êtres créés est l'ordre de l'univers » [6]. En effet, la distinction des parties de l'univers et leur ordre sont l'effet propre de la Cause première [7].

Deuxièmement, outre cette perfection immanente à l'univers, il y en a une autre, extrinsèque, vers laquelle le tout gravite d'un seul mouvement. « La fin de l'univers est un certain bien existant en lui, c'est-à-dire son propre ordre. Mais ce bien ne constitue pas sa fin ultime, car il est *ordonné* à un bien extrinsèque comme

1. *Comm. Eth.* L. 1, lec. 1.
2. I, q. 21, a. 1, ad 3.
3. I, q. 47, a. 3.
4. *Comm. Met.* 2627.
5. *C. Gent.* L. 2, c. 39.
6. Ib. c. 42.
7. Ib.

à sa fin ultime ; ainsi que l'ordre de l'armée est en vue du bien du chef... » [8]. Et sous une forme plus explicite. « Il y a un bien séparé qui meut tout, duquel dépendent les cieux et toute la nature, au même titre qu'ils dépendent de la fin qui les attire et du bien qu'ils recherchent. Et de même qu'il est nécessaire que toutes les choses qui communiquent dans une fin unique conviennent dans un certain ordre à cette fin, ainsi il est de rigueur que dans toutes les parties de l'univers se trouve cet ordre » [9]. L'univers est donc une synthèse dynamique. Ses parties s'unissent dans la gravitation vers un bien commun séparé en lequel elles trouvent leur achèvement dernier.

Le principe est le même pour les humains : *perfectum bonum hominis ex istis duobus bonis aggregatum est.* Outre le bien de l'ordre qui les solidarise entre eux, il y a le bien, — le plus excellent de tous, — qui se matérialise dans la fin commune : *optimum enim uniuscujusque rei consistit in optimo fine ejus, et in ordinatione aliorum ad ipsum* [10].

De ces témoignages, nous concluons que dans tout ensemble dont la forme est l'ordre et dont les parties évoluent selon une certaine indépendance, il y a deux catégories d'inclinations, deux ordres, ou si l'on préfère, le double ajustement que suppose l'ordre. Un ordre en effet est la disposition de plusieurs réalités entre elles selon les exigences d'un but. Alors, il importe de savoir quel est de ces deux ordres celui qui a *priorité* sur l'autre. Et la manière dont nous y répondrons aura sa répercussion dans l'ordre juridique.

Dans toutes les choses qu'il s'agit d'ordonner à une fin, il est nécessaire que la règle de l'ordre qu'on leur impose soit prise de la fin ; car la meilleure disposition que peut avoir un ensemble est d'être convenablement *ordonné* à sa fin. La fin en effet est le meilleur bien de toute chose [11]. Par conséquent, si la règle de l'ordre qu'on impose à un groupe quelconque est tirée de sa fin, *ordinis regulam ex fine sumi necesse est,* il résulte que l'ajustement de ce groupe à sa fin prime l'ordre interne qui le gouverne.

---

8. I, q. 103, a. 2, ad 3.
9. *Comm. Met.* 2629 ; I, q. 103, a. 4.
10. Pierre d'Auvergne, *Comm. Pol.* L. 7, lec. 10.
11. *C. Gent.* L. 1, c. 1.

Finis potior est in bonitate his quæ sunt ad finem [12]. La fin l'emporte en bonté sur ce qui lui est ordonné. Et S. Thomas, poussant jusqu'au bout l'idée, remarque que la disposition intérieure des parties entre elles n'est pas pour elle-même, mais en vue de l'atteinte de la fin commune. De sorte que *l'ordre à la fin commune est la raison d'être de celui qui relie les parties les unes aux autres*. Ce dernier n'est constitué dans l'être, n'a de forme déterminée qu'en raison du rapport nécessaire du tout à la fin-[13]. « Pour que certains êtres soient ordonnés, deux choses sont requises : premièrement, il faut qu'ils soient ordonnés à la fin qui est le principe de tout l'ordre... Deuxièmement, il faut que ce qui est ordonné à la fin lui soit intrinsèquement proportionné. De là suit que l'essence des choses qui disent ordre à une fin est tirée de cette dernière » [14].

Quelles sont les relations de la loi à ces deux ordres, c'est ce qu'il nous reste à dire. Et tout d'abord, quel est son rapport à l'ordre qui tend le tout à la fin commune ?

Aristote, quoiqu'il ait écrit que « la loi est la description de l'ordre » [15], ne se pose pas explicitement la question. Cependant, à quelques paragraphes de distance, comparant les diverses formes de régime, il remarque qu'il en est qui sont constituées en fonction du droit selon la nature [16]. Et dans sa pensée, ce droit selon la nature est le bien absolu, « *bonum simpliciter* », le bien commun. Ces deux textes laissent entendre que la loi « décrit » l'ordre qui va au bien commun ou au droit selon la nature.

En second lieu, dans les *Ethiques*, outre le mot invoqué par S. Thomas [17], il y a le passage où il est dit que la prudence politique n'a pas le domaine sur la sagesse. Au contraire, c'est *en vue de la sagesse qu'elle* fait des lois. Elle ne la tourne pas à ses fins, mais elle en est la servante. Tout son office consiste à en assurer le règne et l'épanouissement. Or la sagesse en acte n'est pas autre chose que la contemplation des dieux immortels, c'est-à-dire la partie principale du bien commun. Et donc il faut croire

12. *Comm. Met.* 2630.
13. *C. Gent.* L. 2, c. 39-42 ; L. 3, c. 94 ; *Comm. Met.* 2630 ; *Comm. Eth.* L. 1, lec. 1 ; *Comm. Pol.* L. 7, lec. 10 ; *Comm. Post. An.* L. 1, lec. 1, n. 8.
14. I II, q. 102, art. 1.
15. *Pol.* 1287 a 19.
16. Ib. 1287 b 36 sq.
17. I II, q. 90, a. 2.

que la prudence politique établit des lois en vue du bien commun [18].

Chez S. Thomas, cette question est mise dans toute l'évidence désirable, car avec elle nous touchons à un point essentiel de ses doctrines juridiques. Le *bien commun est impliqué dans la définition même de l'ordre juridique ;* il en constitue l'*élément spécifique*. On ne peut donc définir la loi ou le droit sans y faire appel à titre de critère distinctif, à titre de différence essentielle. La loi doit être nécessairement une « ordination de raison », mais il ne suit pas que toute « ordination de raison » soit une loi. D'autres éléments sont requis, et le principal est le bien commun.

Le bien commun est bien par nature, bien absolu, bien qui a sa racine et sa mesure dans la justice divine elle-même : *secundum justitiam divinam regulatum* [19]. Et la loi en général, — donc toute loi, — n'a d'autre raison d'être que de tracer l'ordre qui en assure la réalisation au sein du groupe qu'elle régit. Par conséquent, elle n'est rien, si ce n'est un proportionnement de l'activité collective à son bien spécifique, le bien commun : *Lex proprie, primo et principaliter respicit ordinem ad bonum commune,* la loi, quant à ce qu'il y a de propre, de premier et de principal en elle, regarde l'ordre au bien commun [20].

La loi, dit-il encore, du fait qu'elle est règle et mesure, appartient à ce qui a raison de principe dans les actes humains. Or de même que la raison est principe des actes humains, ainsi il y a dans la raison quelque chose qui est principe et règle par rapport à tout le reste. D'où il est nécessaire que la loi participe principalement et au plus haut point (principaliter et maxime), à ce principe tout à fait premier. Elle participe donc plus à ce qui est dans la raison du législateur, qu'à sa raison elle-même.

« Or le principe tout à fait premier de l'opération humaine... est la fin ultime. Et la fin ultime est au concret la félicité commune » [21]. D'où nous inférons qu'il est nécessaire que la loi regarde avant tout (maxime) l'ordre qui aboutit à la félicité commune.

---

18. *Eth.* 1145 a 8 sq.
19. I II, q. 92, a. 1.
20. Ib q. 90, a. 3.
21. « Est enim communis ratio beatitudinis quod sit bonum commune perfectum ». Ib. q. 3, a. 2, ad 2.

« Du reste, toute partie étant ordonnée au tout comme l'imparfait et tout homme étant partie de la communauté parfaite, il est nécessaire que la loi ait pour but propre (proprie) l'ordre d'où résulte la félicité commune. C'est ce que Isidore entend lorsqu'il dit que la loi « n'est pas portée à la faveur de l'intérêt privé, mais en vue de l'utilité commune des citoyens ». C'est aussi la pensée d'Aristote qui enseigne, au livre cinquième des *Ethiques*, que le droit légal produit et conserve la félicité, et les éléments qui l'assurent, dans une communauté politique ». Et la communauté parfaite est la cité, ainsi qu'il est dit au livre premier des *Ethiques*.

« Enfin, dans tout genre, ce qui est au plus haut point tel, est principe de toutes les choses contenues sous ce genre. Celles-ci doivent leur dénomination à la relation qu'elles ont à lui. Ainsi, pour prendre un exemple obvie, le feu qui est au plus haut point chaud est cause de la chaleur de certains corps, et ces derniers sont dits chauds dans la mesure où ils y participent. D'où il importe, — étant donné que la loi est surtout relative au bien commun, — que tout autre précepte, ayant trait à des œuvres particulières, n'ait raison de loi que dans la proportion où il est ordonné au bien commun. Donc, toute loi, qu'elle règle l'activité commune ou les actions particulières, est ordonnée au bien commun » [22].

Cependant, comme nous le verrons plus loin, il ne s'ensuit pas que ce qui est ordonné au bien commun soit nécessairement loi. Les propositions ne sont pas convertibles : toute loi doit être en vue du bien commun, mais tout ce qui est en vue du bien commun n'est pas fatalement loi. Il est requis en outre l'appui de l'autorité publique.

Ce magnifique article de S. Thomas nous révèle donc que tout l'ordre juridique, — loi, justice, droit, — ne s'exerce que dans la société. Il nous apprend que le droit ne rectifie et perfectionne les sujets qu'il atteint que par rapport au bien commun. Il les ajuste « proprement, premièrement et principalement » à la fin propre de la collectivité. Il proportionne la communauté et ses parties à leur but.

La collectivité, avons-nous vu, est régie par deux ordres. Le

22. I II, q. 90, a. 2.

principal est celui qui l'oriente vers son bien ; le second est celui qui dispose les parties les unes par rapport aux autres. Le premier a priorité dans l'ordre de perfection, le deuxième est prieur dans l'ordre de génération. En effet, pour qu'un ensemble s'ébranle d'un mouvement unique, cela suppose qu'il ait déjà une certaine consistance, une certaine unité interne.

Or cet ordre préalable qui crée la solidarité entre les membres d'un groupe n'est pas ignoré d'Aristote. C'est la question de la constitution politique. S. Thomas, allant plus loin, sut distinguer les attributions communes à toute société de celles qui conviennent à tel ou tel régime.

La société est un genre qui se retrouve en toutes les collectivités réelles, mais qui, considéré comme tel, est une abstraction qui n'a pas d'existence. En fait, les groupements sociaux revêtent des formes spécifiques. Les termes royauté, oligarchie, démocratie et régime mixte, soit selon Aristote, soit selon S. Thomas, quoique avec des variantes notables, désignent des formes concrètes de collectivité [23].

Or le régime est défini par S. Thomas l'*ordonnancement* de la cité par rapport à tous les pouvoirs qui la régissent, mais surtout par rapport à celui qui est primitif, qui a prépondérance sur les autres. En effet, l'imposition de l'ordre dans la cité dépend surtout de la conception que l'on a du pouvoir suprême. Et c'est précisément en cet ordre imposé que consiste le régime politique [24].

Plus loin, il dira : « le régime (politia) n'est pas autre chose que l'*ordre* de ceux qui ont le pouvoir dans la cité. Il est donc nécessaire que les régimes se distinguent selon la diversité de ceux qui ont le pouvoir » [25]. Dans la leçon suivante, P. d'Auvergne note que les Anciens définirent les régimes par le droit (per justum) ; car, ajoute-t-il, le régime est l'ordre de ceux qui habitent dans la cité, et cet ordre s'établit selon une justice quelconque. D'où vient qu'ils définirent le régime par le droit [26]. Et l'on devine

23. I II, q. 95, a. 4 ; q. 99, a. 1, ad 2 ; a. 2, 3, 4 ; q. 105, a. 1, 2 ; *Comm. Eth.* L. 8, lec. 10 ; *Comm. Pol.* L. 2, lec. 7 ; L. 3, lec. 1, 5, 6, 7, 8, 9, 12, 13, 14, 15, 16 ; L. 4, lec. 1, 2, 3, 11 ; L. 6, lec. 6 ; L. 7, lec. 3, 6.

24. *Comm. Pol.* L. 3, lec. 1, 5.

25. Ib. lec. 5, 6, 13.

26. Ib. lec. 7.

déjà le rôle de la loi par rapport à l'ordre qui constitue le régime politique.

Les lois sont, à l'état idéal, les principes de cohésion, les ligaments, les nerfs par lesquels se conjoignent les membres de l'Etat. Elles les unissent selon une forme organique. C'est pourquoi ceux qui veulent traiter de l'Etat et de l'art de légiférer, — *de legislatione*, — doivent d'abord avoir quelque notion de la cité, car l'Etat n'est pas autre chose que l'ordre de ceux qui habitent dans la cité : *politia nihil aliud est quam ordo inhabitantium in civitate* [27]. Ils doivent s'enquérir sur la forme du pouvoir et sur la fin que se propose la communauté. *Leges omnes feruntur, vel ferri debent, secundum quod convenit politiæ... Politia enim est ordo principatuum in civitate, secundum quem distribuuntur ipsi principatus secundum rationem, et secundum quem attenditur quem oportet esse dominantem in civitate, et quis etiam sit finis communicationis civium* [28]. La loi étant pour le régime, doit s'adapter à sa forme et à sa fin. Bien plus, elle se différencie selon les régimes : *leges humanæ distinguuntur secundum diversa regimina civitatum* [29].

Et à une foule d'endroits S. Thomas revient sur les rapports entre la loi et l'ordre des cités [30]. Il résume ainsi sa pensée : « La loi est en quelque sorte l'art d'instituer et d'ordonner la vie humaine... Il y a entre les préceptes qui la composent une certaine distinction... Elle se prend de la distinction de l'ordre humain lui-même. Or dans tout peuple on peut trouver quatre ordres : l'un de l'autorité aux sujets ; un second des sujets entre eux ; un troisième des citoyens aux étrangers ; un quatrième, relatif à la vie domestique, de père à fils, d'époux à épouse, de maître à serviteur » [31]. En complétant par la doctrine de la question suivante, on pourrait ajouter un cinquième ordre « des sujets à l'autorité » [32]. Or l'art de légiférer est l'art de démarquer ces ordres, l'art de déterminer *la mesure* de ces relations.

---

27. Ib. lec. 1.
28. *Comm. Pol.* L. 7, lec. 1.
29. I II, q. 95, a. 4.
30. Ib. q. 99, a. 1, ad 2, a. 2, 3, 4 ; q. 100, a. 2 ; q. 104, a. 3, ad 2 ; a. 4 ; q. 105, a. 1, 2 ; Pierre d'Auvergne, *Comm. Pol.* L. 4, lec. 4 ; L. 5, lec. 7 ; L. 7, lec. 2.
31. I II, q. 104, a. 4.
32. Ib. a. 5.

De cette nouvelle doctine, nous pouvons encore déduire une conclusion très importante. Loi et droit disposent les sujets qu'ils régissent, non seulement par rapport au bien commun, mais aussi par rapport à leurs semblables, et cela, conformément aux exigences du régime communautaire, conformément aux exigences du statut politique et juridique de chacun. Ils sont la *règle* et la *mesure* des actions, des échanges de services, des commutations de toute sorte, par lesquelles les citoyens communiquent et s'entr'aident. Pour résumer ce chapitre en une formule portative, la loi est le principe de l'ordre social sous toutes ses formes. Elle ne le crée pas, mais lui impose un rythme, un moule, une stylisation.

CHAPITRE CINQUIÈME

LOI ET « FORME » DU BIEN COMMUN

La loi vise avant tout à la production de ce bien par excellence qui est l'objet de la multitude et qu'on appelle le bien commun. C'est à cette conclusion que nous a amenés l'analyse de l'idée d'ordre. Ce résultat est tout à fait conforme à celui que nous obtenions dans notre livre premier, alors que nous recherchions ce que comportent, par rapport au droit, l'idée de bien et celle de fin.

Nous avons vu en outre, dans notre second chapitre, quels sont, *matériellement,* les biens qui constituent l'aboutissant suprême du droit. Ici, nous voudrions chercher quels sont les rapports entre la loi et l'élément *formel* du bien commun ; car celui-ci, on le soupçonne bien, n'est pas un pêle-mêle, un entassement désordonné, une accumulation informe.

Du reste, les textes, que nous citions plus haut ne prêtaient pas à équivoque. L'expression *faciunt unum* qui y apparaissait sans cesse était de nature à écarter toute méprise. Et même si la teneur du texte n'était pas explicite, il n'y aurait pas de doute que selon Aristote et S. Thomas, il doit y avoir un lien, une cohésion, une unité interne dans le bien commun. Il ne réalise vraiment un « tout » qu'à la condition d'être unifié par une forme au moins organique.

§ 1° LOI ET ÉLÉMENT SPÉCIFIQUE DU BIEN COMMUN

Pierre d'Auvergne, commentant un texte d'Aristote sur la beauté du sujet vertueux, poursuit en ces termes : la société des hommes vertueux diffère de chacun d'eux, comme ce que l'art

représente tranche sur le réel. J'entends par là que l'artiste, se proposant par exemple de peindre l'image de l'homme, considère la beauté des yeux chez l'un, laissant de côté la laideur de ses membres, la finesse de la main chez l'autre, faisant abstraction de la déficience des autres parties de son corps, et il recueille ainsi en plusieurs, dont il néglige les défauts, la conception intégrale de son personnage. De cet ensemble, abstrait d'un grand nombre, il peint une représentation l'emportant en beauté sur chacun des individus où il en a puisé les éléments. Et il est manifeste que les individus dont il s'est inspiré ont quelque beauté, mais pas la beauté absolue, pas la beauté du type humain ; par contre le personnage qu'ils lui ont suggéré exprimera, si l'exécution a été fidèle, la grâce et la noblesse de l'homme idéal. Il en est de même de la communauté de ceux qui unissent leur vertu : chacun d'eux a quelque vertu, mais n'est pas absolument vertueux (non est simpliciter virtuosus) ; cependant ce qui résulte de la mise en commun des vertus de l'ensemble est le vertueux idéal, le vertueux au sens plénier et absolu du mot (simpliciter virtuosus) [1]. Et cette conclusion est à retenir : le bien commun, du moins celui auquel vise la nature, est l'idéal humain dans tout son rayonnement et sa plénitude.

Et alors il y a lieu de se demander comment il se distingue du bien individuel. Est-il simplement quelque chose de plus parfait que ce dernier ? Entre la félicité individuelle et la félicité collective, y a-t-il une différence de *degré* ou de *nature* ?

Aristote a pressenti une distinction assez profonde entre le bien individuel, le bien familial et le bien commun. Il met, entre l'*Ethique* et l'*Economie* d'une part, et la *Politique* d'autre part, un rapport de subordination. Et il conclut que, « puisque la politique se sert de toutes les sciences pratiques et qu'en outre elle décrète ce qu'il faut faire, ce dont il faut s'abstenir, sa fin doit comprendre la fin des autres sciences, et par conséquent doit s'identifier avec *le bien même de l'homme* [2].

Au début des *Politiques*, il rapporte et combat l'opinion de ceux qui prétendent que les régimes domestique, économique et politique ne se distinguent pas spécifiquement, mais diffèrent

1. *Comm. Pol.* L. 3, lec. 8.
2. *Eth.* 1094 a 19-b 8.

comme le petit nombre et la multitude [3]. Ce qui suppose que, dans son intention, ces groupements sont caractérisés par des directives générales spécifiquement distinctes, et que, par conséquent, les biens vers lesquels ils tendent sont spécifiquement distincts. Mais, sans doute en raison de la grande difficulté d'assigner le motif de cette distinction, il ne conclut pas. Plus loin, il déclarera la question obscure et aura recours à la comparaison de l'œuvre artistique par rapport à la réalité [4]. Enfin, il dira que « les vertus de cité ont la même vigueur et sont de la même espèce que celles de tous les mortels » [5].

Pierre d'Auvergne inscrit, en marge de ce dernier texte, une restriction qui nous éclaire : « La vertu de la cité et celle de l'individu ne diffèrent pas, si ce n'est comme le tout de sa partie, *nisi sicut totum a parte* » [6]. Le bien individuel diffère donc du bien collectif comme le tout de la partie : et il importe de peser ces mots. De même que la maison n'est pas une pierre, de même que l'homme n'est pas une main ou un pied, ainsi le bien commun n'est pas le bien individuel.

Toutefois, il y a une différence considérable entre les deux exemples que nous venons d'alléguer. Dans le second, il s'agit d'un composé substantiel. Or, les parties intégrantes du tout substantiel se perdent, s'absorbent dans l'être même de la substance qu'elles complètent : *ex omnibus his non fit nisi unum esse* [7]. Le sujet existe dans et par ses parties substantielles. Elles sont « ce selon quoi » il est partiellement. De même que la nature est le principe spécifiquement déterminant de la substance réelle, ainsi les parties intégrantes, — dont se composent nécessairement les natures matérielles, lesquelles ne sont réalisables que dans les cadres de la quantité, — jouent incomplètement le rôle de la nature. Et comme elles ont besoin d'être reliées substantiellement à un sujet pour venir à l'existence, elles ne font avec lui qu'un seul et même être substantiel, elles ne sont que par la perfection qui donne au tout d'exister [8]. Et il est bien clair que le bien

3. *Pol.* 1252 a 10 sq.
4. Ib. 1281 b 11.
5. Ib. 1323 b 34.
6. *Comm. Pol.* L. 7, lec. 1.
7. III, q. 17, a. 2.
8. Ib. q. 2, a. 2, ad 2 et 3 ; a. 6, ad 3 ; *De Nat. Verbi Inc.* a. 2 ; *Quodl.* 2, a. 4 ; 9, a. 2.

commun et le bien individuel ne se distinguent pas comme le tout substantiel de sa partie intégrante. Car alors, l'un absorberait l'autre et il n'en résulterait qu'un seul bien réel.

S. Thomas note dans son introduction aux *Politiques* d'Aristote que la cité est l'œuvre de l'art humain ; elle est un tout que celui-ci édifie, en s'appuyant sur la nature, dont il calque les manières de faire. Et le bien, qui en commande la formation et la spécifie, a, lui aussi, l'unité de ce que l'art met à jour [9].

Or l'unité de ce que l'art poursuit est moins pénétrante et moins rigoureuse que celle qui a cours dans les œuvres de la nature. Les matériaux qui y entrent à titre de parties conservent leur être substantiel, et, quelquefois, comme nous le verrons plus loin, leur opération propre : *natura dat formam substantialem, quod ars facere non potest* [10]. Le marbre d'un monument demeure du marbre. Par conséquent la forme artistique est d'ordre accidentel ; elle est, en quelque sorte, une superposition adventice qui n'atteint pas le fond des choses en lesquelles elle est introduite [11]. Dans la génération substantielle, on dispose les éléments de façon à ce qu'ils se résolvent en une nature nouvelle, complètement différente d'eux ; tandis que dans les générations artistiques, on ne fait que disposer les matériaux de manière à ce qu'il en surgisse un *ordre* jusque là inexistant, et qui, ne se confondant pas avec eux, les laisse subsister. Ainsi, le marbre comme tel n'est ni monument, ni palais, ni temple ; et en devenant l'un ou l'autre, il ne cesse pas d'être lui-même.

« Une réalité, dit S. Thomas, peut résulter de deux autres... Premièrement, lorsqu'elle est faite de deux choses parfaites qui demeurent en leur intégrité. C'est ce qui arrive dans les réalités qui ont pour forme... *l'ordre* et la figure. Un certain nombre de pierres, réunies sans ordre, forment par leur seule juxtaposition un tas ; des pierres et des poutres, disposées en un *ordre* donné et selon une figure précise, constituent une maison... L'*ordre* et la

9. *Comm. Pol.* L. 1, lec. 1 ; « Civitas vero est aliquid eorum quæ secundum aliquid sunt a natura et secundum aliquid ab arte ». *Comm. Pol.* L. 7, lec. 7. La sociabilité et partant la vie sociale sont naturelles à l'homme. Mais il n'existe pas de société humaine comme telle. C'est à l'art politique, prenant conscience des coutumes des peuples et du but de la vie communautaire, de les instituer.

10. III, q. 66, a. 4 ; *Comm. Met.* 818, 1277.

11. Ib. 1451 sq.

figure sont des *formes accidentelles*... L'union de ces composés n'est pas absolue, mais *relative, secundum quid*... Le tout n'est pas de même nature spécifique que les éléments qu'il enferme : *commixtum nulli miscibilium est idem specie* » [12].

Voilà ce que nous révèle la philosophie de S. Thomas. Si on laisse de côté la « figure », qui n'a d'application que dans les composés matériels et quantitatifs, il reste que l'âme des œuvres artistiques, telles que la poésie, la musique, la logique... est un ordre spirituel. De même aussi *le bien commun a pour forme l'ordre,* encore qu'il faille entendre le mot dans un sens analogique. En second lieu, comme cette forme, qu'est l'ordre, ajoute un surcroît d'être aux matériaux qu'elle relie et dispose, il s'ensuit que le bien commun se distingue *spécifiquement* du bien particulier. Il l'excède en extension et en qualité.

Cette distinction est appliquée aux traités de la prudence et de la justice. La prudence individuelle et la prudence politique diffèrent spécifiquement, analogiquement, car elles regardent des biens spécifiquement, analogiquement distincts [13]. Egalement, la justice générale est une vertu propre qui ne se confond pas avec la justice particulière. L'une a pour objet le bien commun, tandis que l'autre a pour objet celui de l'individu [14].

Et, dans la réponse à une objection, S. Thomas a soin de rappeler qu'il ne s'agit pas de plus et de moins, mais d'une diversité de nature. « Le bien commun de la cité et le bien singulier d'une personne ne se distinguent pas seulement comme la grande quantité et la petite, mais selon une différence spécifique, *non differunt solum secundum multum et paucum, sed secundum formalem differentiam :* autre en effet est la raison constitutive du bien commun et celle du bien singulier, comme autre est la raison constitutive du tout et celle de la partie » [15].

Nous tenons donc pour acquis que la forme unificatrice du bien commun est l'*ordre*. La félicité est la fin, est la perfection à laquelle tout le reste est subordonné, soit à titre de disposition, soit à titre d'instrument. C'est le rapport de l'imparfait au parfait, de la matière à la forme, de la puissance à l'acte. De sorte que

12. III, q. 2, a. 1 ; I, q. 104, a. 1 ; *Comm. Eth.* L. 10, lec. 5.
13. II II, q. 47, a. 10, 11 ; q. 50.
14. Ib. q. 58, a. 5, 6, 7, 8.
15. Ib. a. 7, ad 2.

les biens inférieurs n'entrent dans le bien commun qu'à raison de la *relation,* de la proportion qu'ils soutiennent avec la félicité ; ils ne s'allient à elle que parce qu'ils ont quelque aptitude à la favoriser ou à la préparer.

Mais si l'on se demande quel est au concret ce lien, quelle est la nature de ces relations qui constituent l'ordre interne et partant l'âme du bien commun, le problème se complique. Par bonheur, S. Thomas, qui dit à la suite d'Aristote qu'« on doit apprécier la fin de toute la multitude de la même façon que celle de l'individu », nous donne une clef de solution [16]. Et la question ainsi circonscrite, il s'agit de nous demander ce qui fait l'unité du bien que poursuit l'individu.

L'homme nous apparaît à prime abord comme un ensemble de tendances divergentes. Composé d'une âme et d'un corps, il est sollicité par ses besoins intellectuels et charnels. L'harmonie et l'entente semblent donc absentes de sa constitution. La tare qu'il a contractée lors du péché a substitué à la belle ordonnance qui régnait sur ses facultés le désaccord et l'anarchie. La partie basse opprime l'intelligence, la paralyse dans ses mouvements et accapare souvent le meilleur de ses énergies au profit des voluptés.

Pourtant, ainsi que nous l'avons vu à plusieurs reprises, la nature y a pourvu. L'intelligence étant la fin de tout l'être, la loi de la finalité lui subordonne et le mouvement des membres et l'exercice des facultés sensibles [17], encore qu'une différence considérable soit à noter à propos de l'exercice de cette primauté. L'esprit a normalement une maîtrise absolue, « un domaine despotique », sur l'activité des membres, tandis qu'il est continuellement menacé d'être entraîné par les tendances sensibles qui ne demandent qu'à s'assouvir. D'où la nécessité de la vertu morale, qui modifie ces tendances et les assouplit en permanence aux ordres de la raison.

Mais la vertu morale, au sens aristotélico-thomiste, n'est autre chose qu'« une participation de la raison » dans la partie irraisonnable, qu'un prolongement de ce qui est essentiellement raison dans un organisme sensible susceptible d'en recevoir et

16. *De Reg. Princ.* L. 1, cap. 14 ; *Comm. Eth.* L. 1, lec. 1 ; *Comm. Pol.* L. 1, lec. 1 ; « Virtus totius civitatis et virtus uniuscujusque est hujusdem naturæ ». Ib. L. 7, lec. 1 in fine.

17. I, q. 77, a. 7 ; q. 81, a. 3.

d'en retenir l'empreinte [18]. La raison prudentielle entre dans sa définition, non pas sans doute considérée en elle-même, mais en raison de la marque qu'elle y produit [19]. En un mot, la vertu n'est rien d'autre que la frappe spirituelle de l'intelligence, l'impression de sa propre forme dans l'appétit sensible : *Virtus appetitivæ partis nihil aliud est quam quædam dispositio, sive forma sigillata et impressa in vi appetitiva a ratione* [20].

Si l'on passe de l'appétit sensible aux biens extérieurs, il est encore évident que la règle est « la raison droite », et que la raison est impuissante à en contrôler l'économie sans l'auxiliaire de la vertu [21]. Donc toujours le même principe unifiant, toujours la raison.

Ces biens ne sont bons qu'aux vertueux : « L'usage des biens extérieurs n'est bon et vertueux que dans la mesure où la vertu s'en sert, comme des instruments, à bien agir, *inquantum scilicet, virtus utitur eis, ut instrumentis quibusdam ad bene agendum* » [22]. A celui qui est cupide, prodigue, injuste, intempérant, ils ne sont que source de plus de désordre. Par conséquent, cette participation de raison qu'est la vertu morale, constitue l'art de bien vivre : *est ars bene vivendi* [23]. Elle confère le sens de la mesure : *est conjectatrix medii* [24]. On la regarde elle-même comme une mesure vivante : *accipitur ut mensura in toto genere humano* [25].

Il ressort donc avec évidence de ces données que la raison est le principe unificateur du bien auquel tend l'activité humaine. La vertu est une mesure, mais elle ne l'est que pour autant qu'elle est une participation de raison : *ordo virtutis qui est ordo rationis* [26]. La raison est le guide : elle attire tout ce qui a quelque rapport avec elle dans son rayon d'influence, elle le soumet à sa loi, elle le marque à son effigie. Elle fait qu'une multitude d'élé-

---

18. *Eth.* 1102 b 25 sq.
19. I II, q. 58, a. 8, ad 4.
20. *De Virt.* q. un. a. 9.
21. « Bona exteriora et quædam corporis acquiruntur, conservantur, et dispensantur secundum *rationem rectam* per operationem virtutis et intellectus ». *Comm. Pol.* L. 7, lec. 1.
22. *Comm. Eth.* L. 1, lec. 16 ; « Sine virtute non est facile bene sustinere bona fortunæ ». *Comm. Pol.* L. 7, lec. 1.
23. I II, q. 58, a. 2, ad 2.
24. *Comm. Eth.* L. 2, lec. 6 ; « Est habitus electivus medii ». Ib. lec. 7.
25. Ib. L. 9, lec. 4 ; L. 10, lec. 8.
26. I II, q. 100, a. 2.

ments hétérogènes s'unissent par les traits communs qu'ils portent. Elle pose par le jeu continu de son influence les bases d'un complexe de relations ou d'un *ordre*.

« Or, on doit apprécier la fin de toute la multitude de la même façon que celle de l'individu » [27]. Et ce principe général nous autorise à conclure que le lien par lequel se tiennent les éléments du bien commun est *un lien de raison*. D'ailleurs, cela est impliqué dans les principes généraux de S. Thomas, et, ici ou là, il en donne des indications très précises.

« Son disciple écrit qu'il est impossible que quelqu'un ait un agir excellent sans qu'il émette des actes excellents, car la bonté de l'opération fait suite à la bonté de l'objet qu'elle atteint ou de l'œuvre qu'elle accomplit. Or il n'y a pas d'œuvre bonne pour l'individu ou pour la « cité sans la vertu morale et la prudence intellectuelle. La bonté morale en effet consiste dans une conformité à la *droite raison*, laquelle n'est réalisable que moyennant la vertu. Il est donc impossible que la cité soit heureuse et excellente sans la vertu morale et intellectuelle » [28]. En conséquence, le bien commun qui est l'objet des efforts de la cité, est quelque chose de bon, quelque chose de vertueux, quelque chose d'imprégné de l'*ordre* de la raison droite. Et lorsqu'on songe que le bien commun est le droit sous sa forme la plus parfaite, cette conclusion nous renseigne déjà sur la nature du droit.

Or quel est le principe disposant ainsi, selon l'ordre rationnel, les éléments qui constituent le bien commun, si ce n'est *la loi ?* Répandant sur l'activité collective les lumières de la raison universelle, elle est précisément l'ordre interne du bien commun dans son exemplaire. L'agencement rationnel qu'elle établit au sein des forces de la nation a pour but de le produire. L'ordre de la justice, dit S. Thomas, est ce qui conserve le bien commun et ce qui conduit à son obtention [29]. Et il compare le législateur à un « tisserand », qui suppose les matériaux sur lesquels il travaille, qui en répartit la quantité, qui en sélectionne les couleurs, qui introduit dans ses procédés l'ordre rationnel exigé par la forme

27. Loc. cit.
28. *Comm. Pol.* L. 7, lec. 1.
29. I II, q. 100, a. 8.

des symboles qu'il veut produire [30]. La fonction du législateur est une manière d'art architectonique ; par les lois qu'il établit, il façonne l'activité sociale selon les exigences de l'art humain [31].

§ 2° LOI ET SUPÉRIORITÉ DU BIEN COMMUN [1]

Le bien commun tient son unité de la raison universelle, exprimée par la loi et appliquée aux communications sociales. Or un principe universel ne peut donner naissance qu'à un bien de quelque façon universel. Et cette considération pourrait à elle seule suffire à nous renseigner sur la supériorité du bien commun, n'était l'antinomie, non seulement de fait, mais de droit, que semble contenir l'enseignement de S. Thomas.

Comment, en effet, faire l'accord entre les principes émis plus haut ? Comment concilier le bien individuel avec le bien commun ? Comment maintenir l'un sans porter préjudice à l'autre ? Le bien commun, dit le saint Docteur, n'est pas le bien individuel : *bonum unius hominis non est ultimus finis* [2]. Le bien d'un seul homme n'est la fin ultime ni de l'individu, ni de l'espèce humaine. Par contre, affirme-t-il toujours, le bien commun est la fin ultime de l'homme, de l'homme individué, de l'homme tel qu'il existe, singulier et vivant. Or il nous semble que la fin d'un individu doive être un bien individuel, un bien adapté à ses dispositions. Il ne saurait être un bien commun.

La solution que la philosophie thomiste apporte à cette difficulté nous procure une entière satisfaction. On y voit comment S. Thomas, loin de substituer l'idéal commun à l'idéal individuel, tient que *l'idéal individuel n'est réalisable que dans la mesure où l'idéal commun est lui-même réalisé.*

Et d'abord, il faut tenir que le bien propre n'est pas le bien commun. En effet, le bien des êtres est ce qui correspond à leur nature. Pour se rendre compte de ce qui constitue le bien d'un

30. *Comm. Pol.* L. 3, lec. 3.
31. II II, q. 47, a. 12 ; *Comm. Eth.* L. 1, lec. 1 ; L. 6, lec. 8 ; *Comm. Pol.* L. 1, lec. 1 ; etc.
1. Voir *L'Humanisme politique de S. Thomas : Individu et Etat.*
2. I II, q. 90, a. 3, ad 3.

être en particulier, le bien d'une plante par exemple, il est vain de se mettre à la recherche de la notion absolue de bien. Il est par trop évident que son bien est quelque chose de relatif à sa nature, de correspondant à ses capacités.

Il en est de même, proportion gardée, à l'intérieur de chaque espèce. Ainsi l'homme n'est pas la nature humaine, universelle et pure, mais il en est une formule, une concrétisation, un participant. Tous et chacun, nous puisons à des principes simples et identiques à leur état radical ; nous sommes frappés du même sceau, formés selon la même idée ; les principes spécifiques que nous condensons se confondent à leur état primitif ; mais quand ils s'allient à la matière que nous recevons de la génération, ils forment un assemblage original, une expression neuve, une combinaison singulière. De sorte que, à leur principe, nos éléments formels sont similaires, mais en nous, eu égard à la nouveauté des proportions du mélange, ils deviennent irréductibles l'un à l'autre. Des éléments étrangers à nos principes spécifiques ont concouru à notre formation. Nous sommes l'anneau d'une longue chaîne, le lieu de passage d'un courant qui remonte loin dans le passé, l'étape d'un interminable développement. Héritiers d'une tradition plusieurs fois séculaire, nous résumons une histoire, nous sommes le carrefour d'une infinité d'influences et de forces : race, éducation, culture, religion, sol, climat... De sorte que la vie ne nous a pas été léguée à l'état pur ; une quantité d'éléments, autres que notre nature, ont concouru avec elle à façonner notre substance. C'est la doctrine de l'individuation des substances matérielles, chez S. Thomas [3]. C'est la distinction entre nature individuelle et nature abstraite ; c'est le problème de l'hérédité, de la complexion propre, des tendances personnelles, des tempéraments particuliers [4].

En outre, le mixte est nécessairement *limité*. Ce qui est reçu encourt nécessairement les formes de ce qui le reçoit. L'eau s'adapte au vase, la lumière du soleil se soumet aux dimensions infimes de la goutte de rosée qui l'accueille, la chaleur ne se

3. I, q. 47, a. 2 ; q. 50, a. 2, 4, 5 ; q. 62, a. 6, ad 3 ; q. 66, a. 2 ; q. 75, a. 7 ; q. 76, a. 6 et obj. ; q. 85, a. 7, ad 3 ; *De Sp. Creat.* a. 3 ; *Quest. Disp. De An.* a. 9 ; *Comm. Met.* 1277 sq. 1496-1533, etc.

4. I, q. 83, a. 1, ad 5 ; I II, q. 51, a. 1 ; q. 63, a. 1 ; *Comm. Eth.* L. 3, lec. 11, 12, 13 ; L. 4, lec. 13 ; L. 6, lec. 11 ; L. 7, lec. 5, 6, 9, 10, 14 ; L. 10, lec. 3, 14 ; *Comm. Pol.* L. 1, lec. 3, 4 ; L. 3, lec. 11 ; L. 5, lec. 3 ; L. 7, lec. 5, 10, etc.

communique que selon la capacité des corps qui l'absorbent. De même la nature humaine en nous. Nous la possédons tout entière, mais la réduisons à nos susceptibilités. Pour me servir du langage de l'Ecole, Pierre n'est pas l'humanité, mais il en est un participant. Et si le bien propre est relatif à la nature de chaque être, il en résulte que le bien propre est ce qui se « commensure » aux natures propres. En conséquence, le bien commun qui est un bien complet et universel, qui est le bien répondant aux capacités de la nature humaine, ne se confond pas avec le bien propre de l'individu. Il s'en distingue comme l'idéal se distingue du réel [5], comme le parfait de l'imparfait [6], comme la fin universelle de la fin particulière [7], comme le produit de l'action collective de celui de l'action individuelle [8]. De même qu'une idée présentée à dix élèves est reçue de dix façons diverses, ainsi le bien offert en partage à tous est participé d'autant de façons. Chacun réagit à sa manière sur l'idée, chacun l'étreint, en saisit le contenu et la portée selon la qualité de son intelligence, chacun se l'assimile selon sa capacité ; ainsi chacun fait sien, selon son mode, le bien commun.

Les textes que nous citions plus haut le laissaient déjà entendre ; et S. Thomas traitant de la délectation qui accompagne le bonheur dira : « Tous n'ont pas la même nature... et il est délectable à tous de posséder le bien qui leur convient. De là vient que tous ne désirent pas le même bien délectable, quoique tous désirent la délectation. La délectation en effet est ce qu'il y a de meilleur pour tous : cependant elle varie de l'un à l'autre comme les dispositions elles-mêmes de la nature » [9]. Et si l'on se représente que, aux yeux de S. Thomas, la délectation est entée sur le bien propre comme la fleur sur la tige, ce texte est plein de signification. Et ailleurs il dira : « Le bien propre d'une chose diffère de celui d'une autre : aux divers perfectibles conviennent des perfections diverses » [10]. Dans la *Somme Théologique*, tous les articles qu'il consacre à la définition du « medium » de raison

5. *Comm. Pol.* L. 3, lec. 8.
6. I II, q. 90, a. 2 ; II II, q. 47, a. 10, 11 ; q. 50, a. 1, 2, 3, 4 ; q. 58, a. 7, 8 ; q. 64, a. 3, 4 ; q. 65, a. 1, 2.
7. II II, q. 50, art. 3 ; q. 65, a. 1, ad 1.
8. Chapitre second, § 4°.
9. *Comm. Eth.* L. 7, lec. 13.
10. *De Virt.* a. 9.

nous apprennent que ce dernier consiste précisément dans l'adaptation du bien à nos dispositions subjectives. Nous le verrons plus loin. Pareillement, la question où il étudie la nature de la prudence individuelle, dont la fonction est de déterminer le *medium* de raison, fait voir que le propre de cette vertu est de découvrir le bien qui nous convient [11].Le bien propre est le bien, dans la mesure où il nous convient. Et si l'on veut une formule plus explicite, le bien propre est *un ordre particulier* établi dans les biens par la raison prudentielle, relativement à nos dispositions, en vue de nous permettre de participer au bien commun, et surtout à ce qu'il y a de principal en lui.

Le bien propre se distingue du bien commun, mais il ne s'y oppose pas. Il peut y avoir opposition si l'homme est égoïste et pervers, mais s'il est vraiment homme, il y a un accord naturel entre son bien et celui de la communauté. C'est ce qu'il nous faut expliciter.

S. Thomas qui mène toujours de pair l'ordre naturel et l'ordre surnaturel, a soin de poser une distinction préalable. « Le bien social, écrit-il, l'emporte sur le bien individuel, quand l'un et l'autre appartiennent au même genre ; mais il peut arriver que le bien individuel soit d'un genre supérieur » [12]. Cette distinction établie, il va sans dire qu'il accorde la primauté au bien commun. *Le bien commun dépend du bien individuel dans l'ordre de causalité matérielle, le bien individuel est tributaire du bien commun dans l'ordre de perfection :* ainsi peut se traduire en résumé sa doctrine.

Le bien commun est redevable de ses éléments matériels aux biens propres : il est leur accord, leur concert, leur tout. Or, un tout réel ne se conçoit pas sans parties réelles : *totum non est præter partes* [13]. Celles-ci s'unissent, se supportent, se complètent pour lui fournir ce dont il résulte. Toute partie est naturellement pour le tout : *Omnis pars naturaliter est propter totum* [14]. C'est le cas pour le bien de l'univers : « La suprême intention de la nature porte sur l'espèce et non pas sur l'individu... l'espèce est idée déterminante, tandis que l'individu provient de la matière qui

11. II II, q. 47 sq.
12. II II, q. 152, a. 4, ad 3 ; *Quest. De Virt.* a. 9.
13. *Comm. Phys.* L. 4, lec. 4.
14. II II, q. 64, a. 2.

l'incarne. Et la matière est pour la forme » [15]. Les espèces elles-mêmes sont comme un matériel ordonné à la fin de l'univers, laquelle est de représenter le plus adéquatement possible son Créateur. « Dieu a donné l'être aux choses à cause de sa bonté qu'il veut leur communiquer et leur faire représenter. Et parce qu'une seule créature ne saurait y suffire, il en a produit de multiples et de diverses, afin que ce qui manque à l'une pour représenter la divine Bonté soit suppléé par une autre. Ainsi la bonté qui est en Dieu simple et uniforme est dans les créatures multiple et fragmentée. De sorte que l'univers entier participe à la bonté et la représente plus parfaitement qu'aucune créature » [16].

C'est aussi le cas du bien de la société humaine, qui s'insère dans celui de l'univers comme une partie de choix. Le bien de l'individu, de la famille ou de toute autre institution est ordonné à celui de la société comme la matière à la forme, comme la fin prochaine à la fin ultime. Cela revient comme un refrain dans les œuvres de S. Thomas. « Le bien d'un seul homme n'est pas la fin ultime, mais il est ordonné au bien commun. Pareillement, le bien d'une maison est ordonné au bien de la cité, qui constitue la communauté parfaite » [17]. *Le bien commun dépend donc matériellement des biens individuels, comme le tout dépend de ses parties.*

Mais le mot *tout,* remarque S. Thomas, évoque l'idée de perfection et d'achèvement. Le tout implique la complétion ; et ce qui est complet est parfait. De sorte que tout et perfection sont en réalité identiques : *totum et perfectio sunt penitus idem* [18]. Et cela est très naturel, puisque le tout joue, par rapport aux parties, le rôle d'âme. Il est leur couronnement, leur détermination formelle : *habet rationem formæ respectu partium* [19]. Sans la forme du tout, les parties seront toujours quelque chose de tronqué, quelque chose qui demande à être achevé. Et par conséquent le tout a par rapport aux parties raison de fin [20]. La partie en effet n'est pas pour elle-même, elle est, comme telle, quelque chose d'un

15. I, q. 85, a. 3, ad 3 ; q. 47, a. 2.
16. Ib. a. 1.
17. I II, q. 90, a. 3, ad 3.
18. *Comm. Phys.* L. 3, lec. 11.
19. Ib. L. 2, lec. 5, 8, 9 ; L. 4, lec. 3, 4 ; *Comm. Pol.* L. 1, lec. 1.
20. Ib.

autre, l'élément d'un tout : *pars autem id quod est totius est* [21]. L'une de ses principales raisons d'être est de réaliser le tout, de l'intégrer. Comme partie, elle tire précisément de là sa perfection. De sorte que son bien de partie est solidaire de celui du tout : *nec bonum partis potest esse sine bono totius* [22]. Et l'on peut dire sans paradoxe que le bien du tout est celui de la partie, car ce dont tout l'être est de réaliser un autre, n'atteint vraiment sa perfection que lorsqu'il parvient à ce but. Au surplus, comme la perfection du tout est sa propre fin, on peut également dire que la fin du tout est celle de la partie : *bonum partis est propter bonum totius* [23].

Le cas est, compte tenu du fait qu'il est un tout particulier, le même pour l'individu : *considerandum est quod ratio partis per se consideranda est ex ratione totius, et ratio totius in his quæ ordinantur ad finem sumitur ex fine, et ideo ratio partium per se civitatis quærenda est ex ratione reipublicæ. Et ratio reipublicæ, ex ratione fœlicitatis quæ est finis ejus* [24]. Il ne réalise convenablement son développement personnel, sa perfection d'homme, qu'en communiant au bien humain : bien que la société seule est apte à lui procurer avec plénitude, « la fin de la meilleure république étant la fin la meilleure de l'homme : *finis optimæ reipublicæ est finis optimus hominis* [25]. Sa fin d'homme lui demeure hors d'atteinte aussi longtemps qu'il n'est pas incorporé à un organisme social : *bonum proprium singularis personæ non potest esse sine œconomia, idest sine recta dispensatione domus, neque sine urbanitate, idest sine recta dispensatione civitatis* [26], « car le bien auquel est ordonnée la cité est, entre tous les biens, celui qui a le primat : *est principalissimum* [27]. De sorte que le bien individuel nous apparaît comme une participation du bien humain suprême, il en dépend comme le perfectible de sa perfection, comme le participant du principe auquel il participe. C'est le rapport de

21. I II, q. 90, a. 2 ; II II, q. 58, a. 5.
22. *Comm. Eth.* L. 6, lec. 7.
23. I II, q. 109, a. 3 ; I, q. 60, a. 5 ; q. 65, a. 2 ; II II, q. 26, a. 3 ; q. 64, a. 5 ; *Comm. Eth.* L. 10, lec. 5, 12 ; *Quodl.* 1, q. 4, a. 8.
24. *Comm. Pol.* L. 7, lec. 7.
25. *Comm. Pol.* L. 7, lec. 1.
26. *Comm. Eth.* L. 6, lec. 7.
27. *Comm. Pol.* L. 1, lec. 1.

l'imparfait au parfait. *Il peut être sans le bien commun, mais il ne peut pas être parfait.* Et lorsqu'il existe sans le bien commun, il l'appelle au même titre qu'il appelle sa perfection et sa cause perfective. L'on peut dire que le bien commun est le bien humain que nous nous assimilons dans toute la mesure de notre pouvoir, en nous appuyant sur l'aide de nos semblables.

Et tout cela est résumé en un paragraphe : « Le bien propre ne peut être assuré *au complet* sans qu'en même temps ne soit assuré le bien commun de la famille, de la cité, de la patrie auxquelles appartient l'individu et dont il est tributaire. Valerius Maxime disait des anciens Romains « qu'ils préféraient être pauvres dans un empire riche que d'être riches dans un empire pauvre... » C'est donc d'après les exigences du tout que doivent se disposer les parties. « Il est malséant pour une partie, dit S. Augustin, de ne pas s'insérer harmonieusement dans le tout » [28].

Et l'on voit encore ici le rôle de la loi. La subordination au bien commun des biens particuliers auxquels tendent les individus ou les différents groupes, réclame son intervention. Sans doute, « il répugne à la raison droite, (rationi rectæ), d'estimer que le bien d'un seul soit meilleur que le bien commun » [29] ; mais encore, faut-il que celui qui possède cette rectitude de vues soit dans une situation qui lui permette de juger des exigences du bien commun. Et comme tous n'ont pas cet avantage, la loi y supplée. Du reste, il en est assez peu qui se conforment spontanément aux lumières de la droite raison, et qui consentent à faire taire leur égoïsme en présence des réclamations du bien commun : « Les hommes pour la plupart dévient de la raison droite, *homines ut in pluribus a ratione recta deficiunt* » [30]. Alors, seule la loi, eu égard à sa puissance coercitive, est capable de refréner l'égoïsme et de sauvegarder le bien commun.

« Si donc, dit S. Thomas, la nature de l'homme veut qu'il vive en société, il est nécessaire qu'il y ait parmi les hommes de quoi gouverner la multitude. En effet, comme les hommes existent nombreux et que chacun pourvoit à ce qui lui convient, chacun irait de son côté, s'il n'y avait quelqu'un pour avoir soin de la

28. II II, q. 47, a. 10, ad 2.
29. II II, q. 47, a. 10.
30. *Comm. Pol.* L. 5, lec. 7.

multitude. Ainsi le corps de l'homme comme de n'importe quels animaux, se désagrégerait, s'il n'y avait dans ce corps une certaine force directrice commune, ordonnée au bien commun de tous les membres... Il n'est pas étonnant qu'il en soit ainsi, car *il n'y a pas identité entre l'intérêt propre et l'intérêt commun.* Les intérêts propres divisent, tandis que l'intérêt commun unit. Aux effets différents répondent des causes différentes. Il faut donc, en plus de ce qui meut au bien propre de chacun, quelque chose qui meuve au bien commun de l'ensemble. C'est pourquoi l'on trouve aussi un principe directeur en toutes les choses appelées à former un tout... Il faut donc qu'il y ait dans n'importe quelle multitude une direction chargée de régler... » [31].

§ 3° LOI ET BIEN COMMUN RELATIF

Aristote, au livre cinquième des *Ethiques* et au cours des *Politiques* (principalement aux livres troisième et cinquième), fait mention des cités fondées en vue de la richesse, de la jouissance, de la liberté et de la puissance. Il décrit leur organisation interne, la forme de leur pouvoir, leur force militaire, leurs industries, leur commerce, leur éducation, leur législation et leur droit. S. Thomas dans son commentaire et à plusieurs endroits de ses autres œuvres, fait mention en passant de ces sociétés formées dans un tout autre but que celui de la vertu [1].

Ces vues, remaniées et perfectionnées, furent substantiellement reprises à l'époque qui suivit la Renaissance. Et de nos jours, en Europe et en Amérique, elles sont plus ou moins consciemment mises en pratique.

S. Thomas désigne ces formes communautaires du nom de sociétés *secundum quid,* la fin qu'elles poursuivent du nom de fin *secundum quid,* la vertu qu'on y pratique du nom de vertu *secundum quid,* les lois qu'on y fait du nom de lois *secundum quid,* et

31. *De Reg. Princ.* L. 1, c. 1.
1. I II, q. 92, a. 1 ; q. 94, a. 4 ; q. 104, a. 3, ad 2.

le droit qu'on y établit, du nom de droit *secundum quid*. Et si l'on considère que dans son langage le mot *secundum quid* s'oppose au terme *simpliciter*, il faut entendre par là que ces groupements sociaux ne contiennent pas, si ce n'est par accident, ce qui constitue simplement et proprement la perfection humaine. Elles n'ont que la bonté de la fin qu'elles poursuivent, et cette fin ne correspond pas adéquatement à la perfection humaine.

Elles sont donc des types diminués et parfois des perversions. Elles ne visent pas tant à rendre l'homme plus et mieux lui-même, qu'à le faire plus riche, plus libre, plus fort, etc...

Au sentiment de nos Auteurs, la richesse, la liberté, la force ne sont pas pour elles-mêmes, mais sont octroyées à l'homme pour lui permettre de se porter avec plus d'aisance, plus de vigueur et plus d'autonomie, à l'ennoblissement de sa nature et à la réalisation de son idéal d'homme.

Le bien qui prime tous les autres est l'honnête, et l'honnête, non au sens français du mot, mais au sens des Anciens : c'est-à-dire ce qui a en soi sa valeur, ce qui constitue en soi un sommet, ce qui ne sert pas à autre chose et n'est pas recherché pour autre chose. Il est assez difficile de restituer au mot toute sa richesse antique. Aristote le confondait presque avec le beau humain ; il s'en servait pour désigner la splendeur qui s'attache à tout ce qui participe à la raison, pour marquer l'éclat qu'elle revêt en elle-même non moins que celui qu'elle répand dans les facultés inférieures ainsi que sur tout l'agir de l'homme vertueux. S. Thomas dans sa concision coutumière dira : *honestum a quibusdam dicitur quod vi sua nos trahit, et sua dignitate nos allicit* [2]. L'honnête est ce qui en vertu de sa propre excellence nous attire, ce qui par l'auréole de dignité dont il se pare, nous entraîne et nous lie.

L'utile au contraire est, par définition même, ce qui sert à quelque chose, ce qui n'est voulu et choisi que parce qu'il est apte à procurer autre chose [3]. Il n'a donc vraiment raison de bien que s'il conduit à un objectif supérieur à lui-même. Et tels sont les biens que poursuivent les formes politiques que nous venons de signaler. Ils sont des biens *secundum quid*, c'est-à-dire des

2. *Comm. Eth.* L. 9, lec. 9.
3. Bien utile, honnête et délectable, se divisent *secundum prius et posterius*. Ib. L. 8, lec. 3 ; I, q. 5, a. 6, ad 3.

biens relatifs, des biens qui n'ont de valeur que dans la proportion où on les utilise au bien vraiment humain. Dès qu'on les considère comme des fins absolues, on erre, on confond l'étape avec le terme.

Il ne faudrait pas cependant croire que l'honnête exclut le profit et le plaisir. Je ne sache pas qu'il existe de bien plus avantageux à l'homme que la valorisation de ses ressources naturelles et le développement harmonieux de ses facultés. Et quant au plaisir, quoi de plus réjouissant que la conscience d'une perfection à son maximum ! Quoi de plus délectable que la sensation savoureuse d'une vie pleine, intense, forte ! Quoi de plus enivrant que de s'élever au-dessus des conditions communes, que de se dépasser en quelque sorte soi-même, que de sentir son âme se dilater et s'enrichir !

Et tel est l'idéal auquel nous convie la loi !

CHAPITRE SIXIÈME

LA LOI CAUSE DU DROIT

« *La relation de l'œuvre juste à la loi peut être assimilée à celle qui rattache l'œuvre artistique à l'art :* sicut autem se habent artificiata ad artem, ita se habent opera justa ad legem cui concordant ».
S. THOMAS, I, q. 21, a. 2.

C'est à la loi que commence le droit. C'est d'elle qu'il tire sa forme et par elle qu'il prend corps dans la vie réelle. La loi, comme un flambeau sans cesse présent à notre esprit, découpe tous nos actes, les classe, les distingue, les dirige, fait qu'ils s'accordent aux exigences d'autrui.

Et cette dépendance va de soi, car une judicieuse répartition de l'activité collective est impossible sans un ordonnancement rationnel préalable. L'ordre, le poids, la mesure postulent impérieusement une puissance discriminatrice, un principe ordonnateur, un plan. Le pratique comporte sa sagesse.

Les expressions elles-mêmes qui nous reviennent sans cesse sur les lèvres lorsque nous traitons de ces matières ne trahissent-elles pas un rapport très intime entre loi et droit ? Tels, par exemple, les mots juste, mesuré, réglé, employés à propos du droit. Leur sens s'évanouit dès que nous ne les concevons plus comme un accord à une règle ou à une mesure. S. Thomas, avec un bon sens si cru qu'il surprend, en appelle fréquemment à ce truisme : *Quælibet res recta et mensurata oportet quod habeat formam proportionalem suæ regulæ et mensuræ* [1].

1. I II, q. 95, a. 3.

Et si, changeant de point de vue, on passe à la règle, l'étymologie du mot loi corrobore cette observation. Νόμος vient de νέμω dont toutes les dérivations évoquent l'idée de partage et de distribution. Disposition, mesure, ordre à réaliser, voilà ce que suggèrent les origines du mot loi.

Nous voudrions donc, dans ce chapitre, destiné à préciser les relations entre loi et droit, faire voir que la loi est la cause radicale et exclusive du droit [2].

Et avant d'aborder ce sujet, il convient de rappeler que l'ordre juridique, comme l'ordre moral et social, n'a pas cure de la structure des choses. Supposant les sujets qu'il atteint déjà parfaitement constitués, il ne voit qu'à les diriger : *non facit homines, sed recepit eos a natura,* dit S. Thomas de la société [3]. Elle reçoit ses membres de la nature, et il ne lui incombe que de les orienter à leur fin. Il y a sans doute l'adage : *præcepta quia bona et prohibita quia mala* [4], mais la loi ne fait que prescrire ou prohiber : *Lex est directiva* actuum *qui conveniunt subjectis gubernationi alicujus :* la loi assume de diriger les *actes* qui conviennent aux sujets soumis au gouvernement d'un chef [5].

Cette précision établie, nous prétendons que la loi est le droit dans sa cause, et que, par conséquent, ce que, dans notre agir, nous désignons du vocable *droit* en découle à titre d'*effet propre.*

---

2. Le terme « exclusif » paraîtra trop absolu à d'aucuns, qui ne savent concevoir le droit que sous la modalité de droit positif. Il leur semblera qu'il y a d'autres causes du droit que la loi, tels la coutume, le contrat privé, la jurisprudence.

A quoi nous répliquons, premièrement, que la coutume, le contrat et la jurisprudence ne sont pas sources du droit dans toute l'étendue de son acception, mais du *droit positif ;* deuxièmement, que la coutume n'a raison de source de droit qu'à la condition d'être une concrétion de la loi naturelle ; pareillement, que le contrat tire sa force de la *loi* naturelle ; enfin, que la jurisprudence se constitue à propos d'un texte de *loi.* De sorte que si l'on supprime la loi, l'on supprime le droit dans sa cause première. Cela provient de ce que la loi positive n'a pas une existence séparée, n'est pas une cause complète de droit. Elle n'est qu'un mode d'être, qu'un prolongement des lois éternelle et naturelle. Elle tire toujours sa vigueur des principes naturels qu'elle incorpore. Loi naturelle et loi positive ne s'opposent pas comme deux réalités complètes, mais *comme une réalité et sa détermination.*

3. *Comm. Pol.* L. 1, lec. 8.

4. II II, q. 57, a. 2, ad 3.

5. I II, q. 93, a. 5.

§ 1° D'ARISTOTE À S. THOMAS

Aristote, ne s'étant pas élevé au concept analogique de loi, mais en ayant restreint la notion à l'ordre humain, n'a pu découvrir entre loi et droit un rapport aussi universel que celui que nous préconisons. Il y a, à son gré, un droit qui vient de la loi et un autre qui se détache de la nature. Et ce dernier est-il, comme prétendent les poètes, fondé sur un ordre éternel, il n'en dit rien. Il se contente de signaler cette conjecture. Et si l'on lit, au livre des *Ethiques*, son analyse de la notion de droit ainsi que ses notes sur la nécessité de la loi, on est porté à croire qu'il n'a pas vu les relations nécessaires qu'il y a entre loi et droit, si ce n'est à propos du droit qu'il dénomme *légal* [1].

A-t-il conçu ce rapport entre la loi et le droit légal comme un rapport de cause à effet ? Il n'y a pas à en douter. Les mots n'y sont pas mais la chose y est. Et une lecture attentive du chapitre seizième du troisième livre des *Politiques* nous confirme dans cette croyance. Les rapprochements entre loi et droit sont si grands, qu'ils vont jusqu'à l'identification. Le droit, lisions-nous constamment au livre cinquième des *Ethiques*, est un *medium*, et voilà qu'ici on nous enseigne que la loi est également un *medium*. Cependant, les exemples empruntés à l'art nous laissent entendre qu'il ne s'agit, dans le second cas, que de l'ordre exemplaire.

D'Aristote à S. Thomas, ces notions se précisent considérablement. Quoique le saint Docteur ne consacre pas de traité spécial à cette question, et qu'il ne répète pas au sujet du droit les principes généraux qu'il a mis à la base de son système, il est cependant légitime et même nécessaire d'y faire appel pour exposer d'une façon satisfaisante sa pensée. Comme il a daigné nous la présenter sous forme organique, ce serait en fausser l'esprit que de ne pas expliquer ce qui suit par ce qui précède, et de ne pas expliciter ce qui précède par ce qui suit.

A l'article où il traite formellement du droit, il s'exprime en ces termes : « De même que les œuvres extérieures que l'art pro-

1. *Eth.* 1129 a 27-35 ; 1130 b 8 sq. ; L. 5 et 10, passim.

duit préexistent dans l'esprit de l'artiste selon une certaine notion, qu'on appelle règle de l'art, ainsi l'œuvre juste, que la raison détermine, préexiste dans l'esprit selon une certaine notion qui est en quelque sorte la règle de la prudence. Et si cette conception préexistante est rédigée, on l'appelle loi, car la loi est, selon Isidore, une *constitution écrite*. Et de là suit que la loi n'est pas le droit, mais une *certaine notion* du droit » [2]. Et l'*ad primum* du même article est révélateur à qui possède l'habitude du procédé de S. Thomas. « Il est d'usage que les noms soient détournés de leur emploi primitif et affectés à l'expression d'autre chose. Ainsi le mot médecine... Ainsi le mot droit, etc... » [3].

Ces deux textes nous reportent d'instinct aux questions 13, 14, 15, 16 de la première partie de la *Somme théologique* où on les retrouve presqu'intégralement. Ils attestent, ainsi que nous l'avons souligné au début, que nous avons affaire à un cas d'*analogie d'attribution*. Et, étant donné que cette analogie a, aux yeux de S. Thomas, sa justification dans un *lien de causalité*, il est donc manifeste que ce lien existe entre loi et droit.

C'est aussi ce que laisse entendre la question consacrée à la justice et à la miséricorde divines. « Comme le bien connu, y lisons-nous, est l'objet de la volonté, il est impossible que Dieu veuille autre chose que ce qui est contenu dans la conception de sa sagesse. Cette dernière est comme la loi de la justice, en vertu de laquelle sa volonté est droite et juste. D'où ce qu'il fait selon sa volonté, il le fait justement (juste facit), de même que nous, ce que nous faisons selon la loi, nous le faisons justement (juste facimus). Mais nous cependant, nous nous conformons à la loi d'un supérieur, tandis que Dieu, lui, est à lui-même sa propre loi » [4].

C'est encore ce que suppose l'article suivant, où le rapport du droit à la loi est assimilé à celui de la vérité de l'œuvre extérieure à l'intelligence de l'artiste ; et l'*ad secundum* dit en termes précis qu'il s'agit de la conformité de l'effet à sa *cause* et à sa règle, *in conformitate effectus ad causam et regulam* [5]. On ne

2. II II, q. 57, a. 1, ad 2.
3. Ib. ad 1.
4. I, q. 21, a. 1, ad 2.
5. Ib. a. 2, ad 2.

saurait être plus explicite. « *Lex statuit jus*, la loi statue le droit » [6]. Ce qui est dû en justice est ce qui est dû strictement en vertu de la loi [7]. De sorte que le droit est à la fois l'objet de la justice et celui de la loi, quoique dans des ordres différents. Nous sommes donc autorisés à conclure que la loi est la cause du droit [8].

Quant à savoir dans quel ordre s'exerce cette causalité, il est assez facile de le déduire. La Loi est un exemplaire. « Or, dit S. Thomas, on appelle cause la forme et le modèle, c'est-à-dire l'*exemplaire*. Et cette cause est effectivement la cause formelle, laquelle dit un *double rapport* à la réalité produite : premièrement, celui de principe déterminant *intrinsèque*, et ainsi elle est dite *élément spécificateur ;* deuxièmement, celui de principe *extrinsèque* à la réalité, et offrant la similitude selon laquelle celle-ci est produite, et sous cet aspect la forme est appelée *exemplaire* » [9]. La loi cause donc le droit dans l'ordre *formel* ou spécifique.

La loi est en second lieu un *impératif*, un commandement qui fait pression sur les ressorts du vouloir individuel. De même que le mot « ordre » dans notre langue, elle suggère tout ensemble l'idée de disposition régulatrice et de principe moteur. *Imperans enim* ordinat *eum cui imperat, ad aliquid* agendum, *intimando et denuntiando*, dit S. Thomas [10]. Elle tient cette prérogative de la raison

6. I II, q. 105, a. 2, ad 3.
7. II II, q. 80, a. unic.
8. S. Thomas, par souci de se conformer à la terminologie des juristes de son temps, emploie quelquefois *jus naturale* pour *lex naturalis*. Ce qui a induit quelques auteurs à penser qu'il confondait loi et droit, en dépit de ce qu'il repousse lui-même ce genre de confusion (II II, q. 57, a. 1, ad 1).

Effectivement, s'il s'agit de droit encore à l'état mental, à l'état d'idéal, c'est-à-dire de droit au sens dérivé et impropre du mot, il peut se confondre avec la loi et son contenu. Mais s'il s'agit de droit au sens strict du mot, il est impossible qu'il s'identifie avec la loi.

Pour que cela soit, il faudrait que, préalablement, l'objet de la Raison éternelle, s'identifie avec celui de la justice divine. Il faudrait que, sur plan humain, la raison, la syndérèse et la prudence s'identifient avec la volonté et la justice. Il faudrait que la mesure, que l'impératif universel : *propositiones universales rationis practicæ ordinatæ ad actiones habent rationem legis* (I II, q. 90, a. 1, ad 2) se confondent avec le mesuré, avec l'acte individué, circonstancié, concret qu'exécute la justice.

Il y aurait encore à relever l'opposition qu'il y a entre les moyens enjoints par la loi, qui sont innombrables, et le cercle limité de nos droits. Le nombre presque infini de possibilités que prévoit la loi n'atteint pas tous les citoyens. Cela dépend de leur statut, de leur capacité et de leurs titres juridiques. La loi, nous l'allons voir, n'oblige que par l'intermédiaire de la conscience individuelle.

9. *Comm. Met.* n. 764.
10. I II, q. 17, a. 1.

pratique, dont le caractère propre est d'être réalisatrice. Or, mouvoir par mode d'intimation est se faire *cause morale efficiente* de l'œuvre à accomplir. La loi serait donc cause *efficiente* du droit. Et le qualificatif « moral » est superflu puisque nous sommes dans l'ordre moral.

Enfin, si la loi est règle, mesure, exemplaire, et si, d'autre part, la fin du réglé est de s'adapter à sa règle, celle du mesuré de se commensurer à sa mesure, celle de la copie de reproduire son modèle, il s'ensuit que la loi serait aussi fin du droit.

Mais étant donné que s'adapter à ce qui est essentiellement une proportion au bien commun, est par le fait même se proportionner à ce bien, il s'ensuit que cette dernière causalité de la loi est sans conséquence par rapport au but que nous poursuivons. C'est pourquoi nous la négligerons [11].

Et voilà, croyons-nous, la pensée de S. Thomas sur les rapports entre loi et droit. Il nous reste à l'expliciter et à formuler les conclusions qui en découlent.

§ 2° LA LOI CAUSE FORMELLE EXTRINSÈQUE DU DROIT

Le droit est à l'image de la loi. Il trouve en elle le dessin des traits qu'il porte. Et pour mettre en évidence cette vérité, il faut préalablement savoir où est le droit, de quelle vertu il est l'objet, et par quel procédé psychologique cette vertu l'atteint.

Où est le droit ? Le droit ne se rencontre que dans les relations d'homme à homme. On n'a pas de droits par rapport à soi-même, si ce n'est au sens métaphorique [1]. Il s'intercale dans les distributions, dans les limitations de pouvoir, dans les impositions d'impôts, dans les échanges de services, dans les

11. La loi est, de par son élément spécificateur, orientée vers le bien commun. De sorte que le moulage qu'elle fait subir à l'action a pour effet de la faire converger vers ce bien. Il demeure toutefois que c'est en se conformant à la loi que l'activité communautaire devient ordonnée au bien commun.

1. I II, q. 57, a. 4 ; q. 58, a. 2 ; *Comm. Eth.* L. 5, lec. 17.

transactions industrielles et commerciales, dans les commutations quotidiennes, en un mot, dans les communications que l'on établit avec ses semblables. Le droit est donc fonction des sociétés. Comme nous l'avons établi dans le chapitre précédent, il est la *mesure* des relations communautaires.

Il devient donc important de savoir comment l'on communique avec ses semblables. Cette considération peut paraître par trop élémentaire, mais il peut arriver qu'à son insu on se représente la société comme un tout statique, un peu à la manière des œuvres de la nature et de l'art. Il y a sans doute dans ces analogies quelque chose de suggestif, mais ce ne sont que des analogies. S. Thomas, qui s'en sert souvent, n'ignore pas ce qu'elles ont de déficient : aussi la plupart du temps les fait-il suivre d'un correctif opposant aux traits communs l'élément propre et distinctif.

La société, nous l'avons provisoirement vu, forme un tout selon l'ordre, et selon l'ordre qui convient à des êtres capables de moralité. Or, qui dit *moral,* fait appel à un *agir* se déployant en rapport avec une fin ; qui dit ordre, dit encore disposition relative à cette fin ; qui dit « unité selon l'ordre seulement » [2], dit aussi unité selon la fin seulement. Et en cela, Aristote et S. Thomas se séparent de la conception tout imaginative que Socrate et Platon s'étaient formés de l'unité sociale [3].

Cela supposé, S. Thomas note que l'union politique, comme l'amitié qui en est le principe, n'est pas affaire de spéculation, mais affaire de vie. Elle repose sur une entente pratique, sur une parenté de goûts, sur une manière similaire de concevoir l'existence et son but : *Civitates... consentiunt circa utilia, ita quod eadem eligunt et communiter* operantur *ea quæ opinantur esse utilia...* [4]. Au commencement des *Politiques,* il nous met en présence de la nature du sujet traité par cette incidente significative : « il importe de considérer que toute communication humaine se fait au *moyen de l'agir : omnis humana communicatio est secundum aliquos actus* » [5]. Au livre deuxième, il étudie le régime familial du point de vue du meilleur commerce social : *optimam*

2. *Comm. Met.* n. 779.
3. *Pol.* L. 2, c. 1 sq.
4. *Comm. Eth.* L. 9, lec. 6.
5. *Comm. Pol.* L. 1, lec. 1.

conversationem humanam [6]. Et ce mot reviendra souvent dans la *Somme théologique* [7]. Au livre troisième, son continuateur résume sa pensée et conclut : « Il est manifeste que le commerce politique consiste dans l'échange des bonnes actions : *manifestum est quod communicatio politica consistit in communicatione bonarum actionum* » [8]. Il serait fastidieux de trop insister, car pour peu qu'on réfléchisse, on constate que c'est manifestement par l'*agir* que nous venons en contact avec nos semblables et que nous nous associons à eux [9].

Or le droit n'est pas autre chose que la rectitude de l'agir dans ses rapports avec autrui [10]. Il est donc, comme la communication dont il est la mesure, quelque chose d'essentiellement dynamique : il encourt le mode de ce qu'il affecte. Il peut sans doute être entendu d'une façon abstraite, au sens de loi, et être ainsi considéré comme une réalité fixe et stable, mais si on le prend au sens concret et propre, il est, pour la plupart du temps, quelque chose de fluent comme l'activité humaine elle-même : il a la mobilité de l'acte qu'il rectifie.

Il serait superflu d'inventorier tout ce que S. Thomas a écrit à ce sujet ; il nous suffira d'attirer l'attention sur quelques articles où la question est formellement traitée. « Les préceptes de la loi, dit-il, regardent les *actes humains* qu'elle a pour office de diriger, ainsi qu'il a été dit plus haut » [11]. Elle commande les bons, prohibe les mauvais, permet ceux qui sont de peu de conséquence [12]. Plus loin, lorsqu'il assigne à la loi naturelle sa matière propre, il précise davantage : « Les actes de vertu peuvent être considérés génériquement, en tant qu'ils sont vertueux, et en outre du point de vue de leur détermination spécifique... Si donc on s'arrête à leur caractère vertueux, on peut dire que tous tombent sous la loi naturelle » [13].

De ces deux textes, on peut inférer que la fonction propre

6. Ib. L. 2, lec. 4.
7. I II, q. 90, sq.
8. *Comm. Pol.* L. 3, lec. 7.
9. *Comm. Eth.* L. 8, lec. 9.
10. I II, q. 95, a. 2.
11. I II, q. 90, a. 1, 2 ; q. 91, a. 4.
12. Ib. q. 92, a. 2.
13. Ib. q. 94, a. 3.

de la loi est de diriger les *actes humains*, et que, ce faisant elle engendre le droit. Par conséquent, le droit serait une modalité, dérivée de la loi, *et inhérente à l'acte humain.*

Mais le traité de la justice nous fournira des éclaircissements encore plus satisfaisants, si la chose est possible [14].

« La justice, dit-il d'abord en réponse à une objection, ne se rapporte pas aux choses extérieures sous le rapport du faire, car cela incombe à l'art, mais en ce qu'on *s'en sert* dans ses relations avec autrui, *sed in quantum utitur eis in ordine ad alterum* » [15]. Ce ne sont pas les choses, mais leur usage qu'elle regarde. En second lieu, la justice générale est dûment dénommée telle « car les *actes* de toutes les vertus peuvent appartenir à la justice selon qu'elle ordonne l'homme au bien commun » [16]. Enfin la justice particulière s'adresse aussi à l'agir : « Tout ce qui est susceptible d'être rectifié par la raison est la matière de la vertu morale, laquelle se définit par la raison droite. Or, peuvent être rectifiées par la raison les passions de l'âme, les actions extérieures, et les choses extérieures à l'usage de l'homme, *quæ in usum hominis veniunt.* Or, par les actions et les choses extérieures, au moyen desquelles les hommes peuvent communiquer entre eux, s'établit l'ordre de l'homme par rapport à autrui, tandis que par les passions intérieures se réalise la rectification de l'homme par rapport à lui-même. Etant donné donc que la justice est ordonnée à autrui, il résulte qu'elle ne porte pas sur toute la matière de la vertu morale, mais seulement sur les actions et les choses, en tant que par leur intermédiaire l'homme se coordonne à autrui » [17]. Et la réponse à une objection précise encore : « Même les effets des passions, c'est-à-dire les actions extérieures, sont du domaine de la justice, car ils peuvent avoir quelque relation à autrui » [18].

Si donc on se rappelle que l'objet de la justice est le droit, que la rectitude qu'elle établit dans sa matière propre est le droit, il s'ensuit que la matière du droit est l'acte extérieur et tout ce

14. Aussi, *Comm. Eth.* L. 5, lec. 1 ; L. 6, lec. 2.
15. II II, q. 58, a. 3, ad 3.
16. Ib. a. 5, 6, corp. et ad 3.
17. II II, q. 58, a. 8.
18. Ib. ad 3.

qu'il atteint, *Justum est actio, justum est res* [19]. L'agir, l'agir extérieur est ce qui nous met en relation avec autrui.

Maintenant, pour mettre en lumière le *procédé psychologique* par lequel la loi cause formellement le droit, il faut savoir que, eu égard au droit, loi et justice se correspondent, se rencontrent dans la même matière. La loi fait l'ordre à établir, la justice l'*exécute*, et ce faisant, elle réalise le droit concret, le droit vécu. Et donc la loi cause le droit par l'intermédiaire de la justice.

Mais cette vertu n'est pas seule à intervenir. Car, affectant la volonté, elle est plutôt *motrice* que déterminante. Son rôle est plutôt *efficient* que formel. Et S. Thomas, ainsi que nous l'avons vu plus haut, tient que *la vertu proprement déterminante de l'agir est la prudence*. Aussi n'est-il pas étonnant qu'il la fasse intervenir, à cette fin, dans l'acte de toutes les autres vertus morales.

La justice ne fait pas exception. Il le déclare à maintes reprises et sous différentes formes [20]. Voyons-le développer progressivement sa pensée. « La loi est par rapport à l'ordre de la raison humaine comme l'art par rapport à l'œuvre artistique » [21]. « La loi en effet peut être en l'âme de quelqu'un, non seulement comme en celui qui règle l'action, mais aussi, sous mode de participation, comme en celui qui reçoit cette réglementation. Et ainsi chacun est à lui-même sa loi, en ce sens que chacun participe consciemment à l'ordre de celui qui gouverne » [22]. Car le « supérieur, par ses préceptes, inculque dans l'âme de ses sujets une certaine règle qui devient par le fait principe immanent d'action » [23].

Mais cette assimilation, permettant ainsi de transformer la loi en vie et en droit, se fait tout d'abord au moyen de la prudence politique. En effet, quoique cette vertu ne soit pas à proprement parler dans le subordonné comme tel, cependant, « l'homme étant raisonnable, le subordonné doit utiliser sa raison dans son obéissance même et agir en approuvant par cette faculté

19. *Comm. Eth.* L. 5, lec. 12.
20. *Comm. Eth.* L. 5, lec. 2, 11 ; L. 6, lec. 7, 10, 11 ; I II, q. 57, a. 5 ; q. 58, a. 4 ; q. 71, a. 2, ad 4 ; q. 90, a. 3, ad 1 ; q. 91, a. 1 ; q. 93, a. 5 ; q. 100, a. 12 ; II II, q. 47, a. 12 ; q. 56, a. 1, ad 1 ; q. 57, a. 1, ad 2 ; q. 58, a. 1, ad 2 ; q. 80, a. unic. ad 4.
21. I II, q. 71, a. 2, ad 4.
22. I II, q. 90, a. 3, ad 1.
23. Ib. q. 93, a. 5 ; q. 100, a. 12, ad 2.

la sagesse du commandement. Pour autant, il lui convient de posséder la prudence politique. Cette prudence, manifestement, se trouve dans le chef selon le mode de l'architecte qui découvre le plan et l'impose ; elle est, par dérivation, dans le subordonné selon le mode du maître ouvrier qui se l'assimile et l'exécute » [24]. Mais c'est surtout à la prudence individuelle qu'il appartient de transformer les injonctions universelles de la loi en rectitude vécue. Les lois ne s'adressent pas à tous et ne s'appliquent pas à chaque instant de la vie. Les droits qu'elles confèrent au médecin, par exemple, ne valent pas pour l'avocat. Au surplus, il est encore de rigueur que les prétentions de celui-là s'appuient sur un titre concret, qu'elles aient une *cause*. Ce qui revient à dire que l'application de la loi ressortit au jugement prudentiel de la conscience de chacun. De sorte que « de même que pour les œuvres extérieures auxquelles l'art donne naissance, il y a une conception préalable dans l'âme de l'artiste, ainsi pour l'œuvre juste déterminée par la raison il y a dans l'âme une conception préexistante qui est en quelque sorte la règle de la prudence. Et cette règle, quand elle est écrite, s'appelle la loi » [25]. La loi cause donc le droit par l'auxiliaire de la prudence.

Ce sera désormais une vérité acquise [26]. *La lumière de la loi passe dans l'acte par l'entremise de la prudence politique et individuelle.* Ces vertus dirigent la vie en s'appuyant sur les principes de la loi, et ainsi elles la marquent à leur effigie. La loi est donc la cause exemplaire du droit ; et eu égard au ministère de la prudence, elle communique sa forme à l'agir extérieur. Ce qui nous autorise à dire qu'elle est la cause du droit dans l'ordre formel.

§ 3° PREMIÈRES DÉFINITIONS DU DROIT

Ces premiers chapitres nous mettent en possession de plusieurs aspects de la notion aristotélico-thomiste du droit ; et nous voudrions au cours de ce paragraphe les souligner. Cela nous

24. II II, q. 47, a. 12 ; q. 50, a. 2.
25. Ib. q. 57, a. 1, ad 2.
26. Ib. q. 60, a. 1, ad 1 et 2 ; q. 80, a. unic. ad 4.

permettra de mieux apercevoir l'utilité des nombreuses pages que nous avons consacrées à l'étude des principes fondamentaux du droit ; cela nous aidera surtout à juger de l'ampleur et de la solidité de la conception de S. Thomas.

Le droit est un *reflet de la raison,* une *vérité pratique,* un *ordre vécu.*

La justice est une vertu spéciale. Son objet, le droit, a donc des caractéristiques propres, des notes distinctives. Mais préalablement elle est une vertu, une vertu morale : et, par ce côté, elle se rattache aux vertus et aux vertus morales. Comme celles-ci, elle est une participation de raison dans une faculté qui n'est pas rationnelle par nature. D'où l'on voit que la sauvegarde du caractère moral de la justice exige que son objet, le droit, soit quelque chose de *foncièrement rationnel. Hoc medium... est etiam medium rationis. Et ideo in justitia salvatur ratio virtutis moralis* [1].

En second lieu, et pour un triple motif, le droit est une forme de *vérité pratique.* Cela tient, du reste, au fait qu'il est un élément rationnel.

Le droit, avons-nous dit, est principalement dans l'acte humain : il est une qualité d'ordre moral l'affectant à la manière d'une empreinte, d'une modalité, d'une *mesure.* Il découpe l'action, si nous pouvons ainsi dire, selon la forme exigée par la dignité de ceux que l'on coudoie. Or, cette formalité dont le droit revêt l'acte émane de la prudence ; et du coup elle est vérité. La prudence, en effet, est la vertu qui démarque en définitive l'acte de justice ; et, quoiqu'elle soit entièrement tournée vers l'action, elle n'en demeure pas moins une vertu intellectuelle [2]. Son objet est proprement la vérité et sa fonction est d'en pénétrer l'agir.

Le droit est encore vérité parce qu'il est conformité vécue à la loi. La vérité se définit une conformité ; et on peut restreindre cette définition à la conformité existant entre l'idéal qui occupe l'esprit et un acte extérieur qui y répond. Or la loi est précisément un idéal et le droit, l'accord de l'acte à cet idéal. C'est en ce sens que S. Thomas peut écrire de la justice divine qu'elle est vérité : « La vérité consiste dans une exacte correspondance entre l'intelligence et les choses... Par exemple un artisan met de la

1. II II, q. 58. a, 10, ad 1.
2. II II, q. 47, a. 1, 2.

vérité dans son œuvre quand il la rend conforme à l'art. Et ce que les œuvres d'art sont à l'art lui-même, les œuvres justes le sont à la loi avec laquelle elles concordent. Ainsi la justice de Dieu mettant dans les choses un ordre conforme aux conceptions de sa sagesse, laquelle est sa loi, est à juste titre dénommée vérité » [3].

Enfin le droit est vérité parce qu'il est harmonie vécue au bien commun. Le fait qu'il est une relation transcendantale à la loi implique qu'il soit, pour ainsi dire, un ajustement aux dimensions du bien commun.

La vérité des sciences spéculatives consiste dans leur continuité avec les principes sur lesquels elles reposent : toute déduction qui est en connexion intérieure avec ces principes, toute conclusion qui en est le développement homogène, est l'expression de la vérité. De même dans l'ordre pratique, tout ce qui est cohérent au premier principe est vérité. Or le premier principe de la pratique est la fin ou plus explicitement le bien commun [4]. Et le droit, étant par essence même une adaptation au bien commun, est donc la vérité exercée. Et voilà pour le deuxième aspect !

Mais il faut encore que le droit soit un *ordre vécu*.

Ordre et justice sont des notions que S. Thomas se plaît à associer. *Ordo justitiæ :* deux mots qui vont souvent de pair [5]. L'épanouissement de l'ordre, appelé la paix, est également considéré comme un fruit de cette vertu : en faisant passer le droit à l'acte, elle réalise l'ordre dont la paix est la fleur [6].

Nous avons vu que l'ordre idéal tracé par la loi se réfère au bien commun et à nos semblables ; et est-il nécessaire d'ajouter qu'il en est de même de l'ordre concret auquel l'exercice du droit donne naissance.

Pour le bien saisir, nous n'avons qu'à nous rappeler que la société est un tout complexe : elle a une tête et des membres ; elle a des institutions, des corporations, des groupements ruraux, des familles, des individus. Il faut en outre noter que ces éléments

3. I, q. 21, a. 2 ; I II, q. 93, a. 2 ; q. 102, a. 2 ; « Veritas autem justitiæ est secundum quod homo servat id quod debet alteri secundum ordinem legum ». I, q. 16, a. 4, ad 3.
4. *Comm. Eth.* L. 6, lec. 2 ; I II, q. 57, a. 3, 4, 5 ; q. 58, a. 3, 4 ; q. 90, a. 2, ad 3.
5. *Comm. Met.* n. 757 ; I, q. 21, a. 1, 2 ; I II, q. 100, art. 8.
6. II II, q. 180, a. 2, ad 2.

peuvent différer en valeur. A raison de leur degré de dignité, de puissance, de richesse, de coopération au bien commun, ils forment des matériaux d'inégale importance. Or, il est requis que tout cela ait une unité, une âme, un ordre : et c'est ce qui est assuré par le droit.

La fonction du droit consiste à établir l'ordre des citoyens de la cité par rapport au bien commun et par rapport à leur dignité respective : *Justum attenditur in ordine ad finem civitatis in operationibus quæ sunt ad alterum* [7]. *Justum enim... attenditur secundum dignitatem in ordine ad finem* [8]. Ordre au bien commun et ordre à nos semblables selon que leur dignité le réclame, voilà ce que procure l'établissement du droit !

Pour prendre une comparaison chère à S. Thomas, on peut dire qu'il en est du domaine juridique comme de celui des arts [9]. Lorsqu'un architecte érige un édifice, il en dispose les matériaux selon un plan précis, imaginé en rapport avec la destination de son œuvre. Le but commande le plan, et le plan détermine la forme des matériaux. Or, chaque pièce fournie par le sculpteur est dite juste ou non, selon qu'elle répond ou non à la place qui lui fut assignée. Si elle n'est pas dans le style qui convient à la destination de l'édifice, elle jure, elle brise l'harmonie générale : elle ne s'ajuste pas à la fin du tout. Si encore, tout en étant de même venue que l'ensemble, elle prend de telles proportions qu'elle gêne ses voisines et rompt l'équilibre, la conséquence n'en est pas moins fâcheuse. Elle ne s'ajuste pas à ses semblables. Il en est ainsi des actions et des choses dont l'échange forme la vie communautaire. Elles ne sont dites réaliser effectivement le droit ou le juste que si elles se proportionnent ou s'ajustent exactement à la fonction prescrite. Pour peu qu'elles brisent l'égalité proportionnelle et rendent difficile ou impossible l'obtention de la fin collective, elles sont injustes et au rebours du droit.

Le droit est raison, puisqu'il est la conception vécue du chef. Le droit est vérité, puisqu'il est un proportionnement à la loi. Le droit est ordre, puisqu'il résulte du balancement de l'activité collective et de son adaptation aux exigences de la fin commune.

7. *Comm. Pol.* L. 3, lec. 7.
8. Ib.
9. I II, q. 93, a. 1, 2 ; q. 95, a. 2, etc.

En nous inspirant des chapitres précédents et en anticipant quelque peu, nous pourrions le définir : ce que la loi attribue en propre à la société et à ses membres en considération de leur provenance, de leurs titres et de leur situation, en vue d'assurer l'ordre, la tranquillité, le progrès, le bonheur de la nation. Si l'on veut une formule encore plus précise, le droit est la mesure de l'activité des citoyens et de la matière sur laquelle elle porte, déterminée par la loi, en relation avec la dignité d'autrui, en vue de la félicité commune.

Quant à la loi elle-même, elle ne peut être dénommée droit qu'improprement. Elle est un idéal, tandis que le droit est la détermination d'un acte concret. Or le mode d'être que possède l'exemplaire dans l'esprit et celui qu'il revêt lorsqu'il s'incarne dans l'agir, *diffèrent essentiellement*. Dans l'esprit il est représentation, dans l'acte, il est forme. Dans le premier il est vérité formelle, dans le second il est vérité ontologique. Et il résulte de là qu'entre loi et droit, il n'y a que *rapprochement analogique : Diversus modus existendi impedit univocam prædicationem... species domus in materia habet esse materiale, in mente vero artificis immateriale* [10].

Au surplus la loi est dénommée droit en raison du rapport qu'elle soutient avec ce qui est *proprement* et *par soi* le droit. Elle a sans doute, dans l'ordre de nature, priorité sur le droit comme la cause l'a sur l'effet ; mais du point de vue de la *notion* de droit, il a fallu, pour qu'elle fut pensée sous la modalité de droit, qu'on découvrît sa relation avec ce qui est en propre le droit. Elle est donc postérieure au droit objectif dans cet ordre.

Enfin, quoiqu'elle ne réalise pas dans sa teneur intrinsèque la définition stricte du droit, comme il apparaîtra plus loin, elle a cependant quelque rapprochement avec le concept de droit. Il y a entre eux la ressemblance existant nécessairement entre la cause et son effet. Et nous avons là la justification de l'usage en vertu duquel on désigne la loi par le vocable « droit », et par surcroît, la justification de cette première partie [11].

---

10. *De Pot.* q. 7, a. 7 ; I, q. 16, a. 1.
11. Voir *Notions préliminaires*, § 3°.

§ 4° LA LOI PRINCIPE D'OBLIGATION

Toute similitude formelle suppose un contact, un influx, une efficience à la faveur de laquelle elle se transmet : de sorte que la *causalité formelle a son fondement dans la causalité efficiente.* Or, qui dit efficience, dit impulsion, mouvement, changement produit. Par conséquent, poser le problème de l'efficience de la loi par rapport au droit, c'est se demander si elle a la vertu d'ébranler les pièces vivantes de l'organisme qu'elle régit. Il s'ensuit que *la question de la causalité efficiente présuppose celle de la vertu motrice de la loi et s'enracine en elle.* Il nous faut donc nous astreindre à la transition imposée par la nature même du sujet traité.

Cela nous permettra par surcroît de compléter les aspects que nous avons exposés plus haut et de juger des raisons apportées par les tenants du volontarisme. Suarez, en particulier, semble faire grand état de la valeur obligatoire de la loi pour inférer à demi qu'elle s'apparente plus à la volonté qu'à l'intelligence [1].

Avant d'aborder la question de l'obligation en général et de l'obligation de la loi en particulier, il importe de distinguer clairement deux aspects : dans l'ordre de l'efficience, il y a le point de vue physique et le point de vue moral. L'efficience physique s'exerce par attouchement immédiat ou médiat, et sous forme de pression, de motion, parfois même d'altération. Elle consiste dans l'application et la dépense de l'énergie d'un être au profit ou au détriment d'un autre qui la subit. L'efficience morale, au contraire, suppose l'immanence et l'autonomie de mouvement chez celui qu'elle a pour fin d'influencer, de déterminer dans un sens ou dans l'autre. Elle se fait, selon le cas, sous forme de sollicitation, d'engagement, d'exhortation, de conseil, de séduction, d'admonition... Et nous verrons qu'il s'agit, dans le fonctionnement du droit, d'efficience morale.

---

1. « Secunda (conditio) est, habere vim obligandi, quæ proprie est in voluntate, et non intellectu... etc. » *De Leg.* L. 1, c. 5, n. 7.

Chez Aristote et chez S. Thomas, l'obligation n'a presque rien de cette physionomie toute négative qu'elle revêt dans quelques-uns de nos manuels. Elle est moins entrave qu'impulsion, moins défense que commandement, moins retenue qu'aiguillon [2]. La menace et la sanction n'y apparaissent pas comme des fantômes destinés à effrayer, toute leur raison d'être étant de protéger et de promouvoir un ordre qui porte en lui-même sa valeur et sa contrainte.

Aussi n'est-il pas étonnant qu'on ne trouve en Aristote que des traces très effacées de l'obligation morale telle qu'on la conçoit habituellement. Toutefois, si on y porte attention, et si on entend l'obligation dans le sens d'une vertu coactive inhérente à l'ordre et au bien, il est par trop apparent qu'elle est partout présente dans ses *Ethiques*.

L'*Ethique* est, à son jugement, exclusivement ordonnée à la pratique. La fin qu'elle poursuit n'est pas la connaissance, mais l'action [3]. Et l'action ne postule pas seulement une lumière qui éclaire, mais une vertu qui meut, un impératif exerçant sa pression mystérieuse. Ainsi, si la tempérance apprend à savoir quoi faire, elle apprend surtout à désirer ce qu'*il faut*, comme il le *faut*, quand il le *faut*, et c'est ce que *prescrit* la raison [4]. La même expression, en substance, revient au sujet de la magnificence [5]. De même le mal consiste à choisir librement ce qu'il ne *faut* pas [6]. Ce mot δεῖ marque une obligation, et cette obligation est décelée par la « raison ».

Et cette conception s'explique par le fait que la raison pratique a comme fonction de diriger l'action. Or, l'action est nécessairement en fonction d'un but à atteindre. Dans la mesure où le but s'impose, dans la même proportion l'action, qui en est la voie, revêt à ses yeux, un caractère de nécessité. Cette faculté donc ne révèle pas « ce que sont » les choses, mais déclare lesquelles doivent être recherchées ; elle ne nous présente pas tant « ce qui est » bon, que ce qui doit être fait.

Cette doctrine est appliquée à la prudence. Ainsi que nous

2. *De Ver.* q. 17, a. 3.
3. 1095 a 6.
4. 1119 b 16-17.
5. 1120 a 24-28.
6. 1112 a 10.

l'avons vu, cette vertu, après avoir discerné les moyens propres à l'obtention du but, les présente comme des objets qui doivent être mis en œuvre. Comme la faculté sur laquelle elle est greffée, elle possède un caractère de nécessité. Son acte propre est le « commandenent » [7].

Toutes ces considérations se rattachent, en dernière analyse, au fait qu'Aristote conçoit la vie et la morale en relation avec un idéal qui est l'achèvement de toutes les aspirations de notre nature. De même que nous désirons fatalement être, ainsi nous désirons notre fin. Et la raison, interprète de toutes les virtualités de l'homme, de tous les désirs de sa nature, de la connaturalité de ses facultés avec l'idéal suprême, la raison, dis-je, l'enchaîne tout autant, quoique d'une autre manière, qu'un instinct inné. Elle agit sur lui et le tend, non pas à la façon d'un ressort, mais à la manière d'un ordre impérieux, laissant par conséquent à la liberté tout son jeu.

En venant à la loi, il tient qu'elle est œuvre de prudence [8], et qu'elle tire de cette provenance sa force obligatoire. Etant « raison », elle lie au même titre que cette faculté [9]. Dans les *Politiques,* il ajoutera que, étant donné que « le droit est un bien civil », il importe que la loi émane de celui qui détient le pouvoir [10]. Et cette remarque nous livre sa pensée sur la source *extrinsèque* de l'obligation, surtout si on la rapproche d'un passage analogue du livre cinquième des *Métaphysiques,* où il est dit que les ordres, *imperia,* de l'autorité ont la vertu de mouvoir les volontés [11].

S. Thomas complète Aristote et assigne avec toute la clarté désirable les origines de l'obligation morale. Avec lui, nous la définirons et nous en chercherons les fondements.

Obligation et dette, remarque-t-il, sont des termes corrélatifs. On n'est obligé qu'à quelque chose, et ce à quoi on est obligé est *dû.* En outre, les mots obligation et dette évoquent l'idée de nécessité, de lien. On dit communément qu'on est lié par une obligation, qu'on est tenu à une dette [12]. Le terme lien, ayant

7. 1138 b 19 sq. ; cf. supra p. 117.
8. 1180 b 31.
9. 1180 a 21.
10. 1282 a 35 sq.
11. 1018 a 12-15.
12. I, q. 21, a. 1, ad 3.

passé, à la faveur de la métaphore, de l'ordre physique à l'ordre spirituel, a également cours dans les deux, et dans les deux il implique une certaine nécessité [13]. Celui qui est attaché à une pièce quelconque est contraint d'y rester assujetti, il n'a plus le pouvoir de s'en séparer. Il en est un peu ainsi dans l'ordre moral : celui qui se lie d'une obligation s'enlève la puissance morale de faire le contraire [14]. On peut donc tout d'abord concevoir l'obligation morale comme une sujétion de la volonté par rapport à un acte ou à un enchaînement d'actes.

Un dû, une dette, s'ils impliquent un débiteur, comportent aussi un créancier. Ce qui est dû, l'est nécessairement à quelqu'un. L'obligation est donc d'une personne à une autre.

En second lieu, l'obligation au sens strict du mot vient de l'*extérieur*. On ne peut pas proprement dire que le feu, qui est enclin par spontanéité de nature à monter, est lié par rapport à cet acte. Une chaîne s'appose. Aristote, nous le rappelons, concevait la nature comme quelque chose d'étranger à l'homme. Il y voyait un élément qui n'est pas soumis à son libre choix, qui le dépasse, qui s'inscrit, sans qu'il y soit pour quelque chose, au plus intime de son être. S. Thomas, lui, fait descendre toute obligation de l'autorité suprême. Celui qui a fait sortir la créature du néant et qui l'a destinée à une fin, a donné à toute chose l'impulsion qui lui permet de l'atteindre. L'obligation est donc une coercition qui émane du dehors. La contrainte des prescriptions gravées sur une table de pierre ne vient pas du matériel de la table, mais de l'autorité de celui qui les y a gravées [15].

Enfin, l'obligation peut être absolue, comme c'est le cas de celle qui régit les êtres fatalement remués par l'objet de leurs instincts, ou conditionnée au libre arbitre, comme chez l'homme. En ce dernier cas, remarque S. Thomas, la nécessité imposée tient à une hypothèse. Physiquement parlant, j'ai en mon pouvoir de rompre le lien, mais à *supposer* que je veuille atteindre ma fin et toucher à la rançon de perfection qui s'y attache, je suis forcé à agir.

On pourrait donc définir l'obligation la contrainte d'un être

13. « Porro debitum quamdam subjectionem et obligationem importat ». *De Pot.* q. 10, a. 4, ad 8.
14. *De Ver.* q. 17, a. 3.
15. Ib.

libre à certains actes, en faveur de quelqu'un et en vue d'une fin. Elle comprend trois choses : *une relation d'assujétissement, à un acte, motivée par une fin à atteindre* [16]. Cette relation est entre deux personnes. Elle assujétit le débiteur à l'avantage du créancier.

Avant de terminer ce premier aspect, il n'est pas sans utilité de considérer la manière dont le supérieur agit sur l'inférieur et lui impose ses volontés.

Le fait que le supérieur veuille une chose ne suffit pas à mouvoir le vouloir de l'inférieur, car personne ne peut s'immiscer dans le vouloir d'autrui. Dieu seul peut actionner la volonté humaine, et encore le fait-il en respectant le mode libre de ses démarches. Aussi S. Thomas dut-il situer dans l'intelligence le point de jonction entre moteur et mobile d'ordre moral. Cette faculté, essentiellement réceptive, mêle en quelque sorte l'homme aux choses de l'extérieur. « De même, dit-il, que dans l'ordre matériel les corps n'agissent que par le contact, ainsi dans le domaine spirituel le commandement ne lie que par le moyen de la science » [17]. Et cela est à retenir : on ne lie un agent intelligent qu'en passant par son intelligence.

Au surplus, le lien moral ne supprime pas le libre choix, ni l'enquête du conseil propre. Le sujet atteint prend rationnellement conscience du commandement, le ratifie, y acquiesce [18]. Et ainsi l'obligation nous apparaît comme une forme de motion tout à fait spéciale.

Et maintenant demandons-nous pourquoi un être a le pouvoir de nous lier par son *commandement*. D'où vient que je me sens forcé à faire ce que l'on me propose ? D'où émane cette étrange puissance qui maîtrise mon vouloir ? Quelles sont les racines de cette exigence qui me tyrannise en secret ? En d'autres termes, quels sont les *fondements* et les conditions de l'obligation ?

La coaction morale nous paraît tenir, à la fois, à la nature de ce qui nous est imposé et à la condition de celui qui nous l'impose. Elle dépend de deux facteurs : l'un *intrinsèque* au

16. Ib.
17. *De Ver.* q. 17, a. 3.
18. II II, q. 104, a. 1, ad 1.

commandement et l'autre *extrinsèque*. Dans tout précepte, en effet, il y a lieu de distinguer le *contenu* et la *provenance*.

La valeur *intrinsèque* des préceptes moraux procède radicalement, de la fin à laquelle ils orientent, et immédiatement, de leur caractère rationnel.

La cause suprême de l'obligation, dans l'ordre de l'agir, est la finalité du bien absolu. *In genere autem actuum humanorum causa altissima est finis communis toti vitæ humanæ* [19]. Le principe qui meut en dernier ressort le vouloir humain est l'attirance invincible du bien : *Principium totius ordinis in moralibus est finis ultimus, quia ita se habet in operativis sicut principium indemonstrabile in speculativis* [20]. De même que la lumière subjugante de l'évidence première déclanche l'assentiment de l'intelligence à la conclusion, ainsi la fin suprême étend sa motion à tout l'ordre moral. C'est donc de la conscience que nous avons de la prééminence du bien absolu sur nous et de son aptitude à nous parfaire que naît le sentiment de l'obligation [21]. Son atteinte et notre perfection sont solidaires. Nous voyons que c'est vers lui que doivent tendre toutes les actions de la vie. Toutes les fins particulières et tous les moyens nous paraissent s'enchaîner sous lui comme les propositions d'un sorite ; ils tirent de lui leur légitimité et leur crédit auprès du vouloir humain. S'ils sont nécessaires ou proportionnés à l'obtention du bien universel, ils obligent au même degré que lui. L'homme se sentant obligé de s'accomplir, se sent également contraint à prendre les moyens qui le permettent. Et là est la racine première de toute obligation. Si j'ai conscience d'être astreint à un acte, c'est que je vois la relation nécessaire qu'il supporte avec ma fin. La fin ultime est donc le *fondement* de tout engagement à un acte. *Cum omne agens agit propter finem, principium hujus motionis est ex fine* [22]

Si nous appliquons cette conclusion à la loi, nous voyons que la première condition *intrinsèque* pour qu'une loi oblige, est qu'elle soit ordonnée à une fin bonne. Si la fin est absolument

19. II II, q. 47, a. 2, ad 1.

20. I II, q. 72, a. 5.

21. L'obligation découle radicalement du fait que nous sommes déterminés, *in ordine specificationis*, au bien en général et à certains biens particuliers et de ce que nous sommes conscients de cette orientation native.

22. I II, q. 9, a. 1.

bonne, elle peut obliger absolument, si elle n'est que relativement bonne, elle ne peut obliger que relativement. « Comme rien n'apparaît avec certitude à la raison spéculative, si ce n'est par résolution aux premiers principes, ainsi rien ne se manifeste d'une manière nécessaire à la raison pratique, si ce n'est par sa relation à la fin ultime, le bien commun. Et ce qui s'avère ainsi a raison de loi » [23]. S. Thomas rattache constamment à la fin suprême la force obligatoire de la loi. C'est chez lui un principe de démonstration. Il l'inscrit sous différentes formes en tête de ses articles : Puisque le précepte de la loi est obligatoire, il porte sur quelque chose qui doit être fait. Or que quelque chose doive être fait, cela provient de la nécessité d'une fin. D'où il est manifeste qu'il est de la nature d'un précepte de se rapporter à une fin... [24]. Ailleurs, il le formule ainsi : « Toute loi est ordonnée au salut commun des hommes, et de là elle tire sa force ainsi que son essence de loi. Selon donc qu'elle est privée de cette orientation, elle perd sa vertu d'obliger : *secundum vero quod ab hoc deficit, virtutem obligandi non habet* » [25]. Enfin à la question de la loi humaine il s'exprime ainsi : « Les lois si elles sont justes ont la force d'obliger en conscience... Or les lois sont d'abord dites justes par rapport à la fin, c'est-à-dire quand elles sont ordonnées au bien commun... Au contraire, elles sont d'abord dites injustes par rapport à la fin, comme lorsqu'un chef d'Etat impose à ses sujets des lois onéreuses qui n'ont aucun rapport avec le bien commun... » [26]. Nous voyons donc que la loi détient sa force du bien commun, image la plus parfaite, ici-bas, du bien divin.

Mais l'obligation de la loi est encore conditionnée au caractère *rationnel* de ce qui est commandé.

Ce qui s'adresse à l'intelligence de l'homme doit en porter le reflet. Cette faculté ne s'arrête et ne se complaît que dans ce en quoi elle se retrouve. Elle n'a d'attrait que pour ce qui lui ressemble et lui convient. Il serait absurde de penser qu'un être essentiellement raisonnable puisse se croire obligé à ce qui contrarie ce qu'il y a de plus noble en lui. Aussi, n'est-ce pas par la convenance ou le désaccord avec la raison qu'on juge du bien

23. I II, q. 90, a. 2, ad 3.
24. Ib. q. 99, a. 1.
25. Ib. q. 96, a. 6.
26. Ib. a. 4.

moral et du mal ? *Illi mores dicuntur boni qui rationi congruunt, mali autem qui a ratione discordant* [27]. Encore, c'est parce qu'elle est en conformité avec l'ordre de la raison que la vertu entraîne la pratique, tandis que le vice, battant en brèche cet ordre, oblige à l'abstention. Nous avons pour la même raison, bien qu'à un degré divers, l'obligation d'acquiescer à la vérité et de récuser l'erreur, de prendre le remède et de refuser le poison. En un mot, l'obligation est conditionnée à la *rationalité* de ce qui est imposé.

Le principe est le même pour la loi : elle n'oblige que si la raison s'y reconnaît. Les mots d'« iniquité » et de « violence » par lesquels S. Thomas qualifie les lois qui sont contre raison, nous en disent assez sur sa pensée [28]. Et il serait facile de relever, dans son traité de la loi, un certain nombre d'entrées en matière semblables aux suivantes : « Comme le dit S. Augustin au livre premier *Du Libre Arbitre :* ce qui n'est pas juste semble n'avoir pas raison de loi ». D'où la loi n'a de vigueur que dans la mesure où elle participe de la justice. Or, dans les choses humaines, on dit que quelque chose est juste quand il a la rectitude déterminée par la règle de la raison... [29]. Encore : « Comme une doctrine nous apparaît vraie du fait qu'elle est d'accord avec la raison droite, ainsi une loi s'avère bonne du fait qu'elle s'harmonise à la raison » [30]. En raccourci, pour que la loi, dont le but est d'intensifier l'élément rationnel de l'agir humain, nous lie d'obligation au for de la conscience, il est requis qu'elle soit constituée selon les principes de la raison, car ce qui existe contre la raison n'oblige pas.

Mais la valeur intrinsèque de ce qui nous est enjoint, — fin et acte ordonné à cette fin, — ne fournit pas une explication exhaustive de la contrainte morale. Il y a tant de manières plausibles d'aller à une fin ! Il y a tant d'ordres, aussi raisonnables les uns que les autres, auxquels peut se conformer notre agir ! Un ami peut nous tracer une règle de conduite qui renferme autant de sagesse que bien des lois. D'où vient donc que la loi nous assujétit, tandis que le conseil nous laisse libre ?

C'est que l'égal ne peut contraindre licitement son égal. Un

27. I II, q. 100, a. 1.
28. Ib. q. 90, a. 1, ad 3 ; q. 96, a. 4.
29. I II, q. 95, a. 2.
30. Ib. q. 98, a. 1.

vouloir comme tel ne l'emporte pas en dignité sur un autre vouloir. L'assujétissement fait appel à un pouvoir, à une domination, à une souveraineté : il n'y a pas de serviteur sans maître, et pas d'inférieur sans supérieur. Car, dit S. Thomas, de même que dans la nature il n'y a que les substances supérieures qui, grâce à une vertu divinement octroyée par le Créateur, peuvent se soumettre les éléments inférieurs, ainsi dans les choses humaines, il n'y a que les supérieurs qui, en vertu d'une autorité de provenance divine, peuvent communiquer le mouvement aux inférieurs : *oportet in rebus humanis quod superiores moveant inferiores per suam voluntatem, ex vi auctoritatis divinitus ordinatæ* [31]. Et nous touchons ainsi au principe *extrinsèque* de l'obligation morale : l'*autorité*. Et remarquons que ce mot ne dénonce pas précisément une volonté, mais la qualité d'une volonté.

Le rôle de l'autorité, par rapport à la vertu coercitive de la loi, est conséquent à sa fonction dans l'organisme social.

On se la représente comme un pouvoir, départi par Dieu, à un membre de la société, en vue de le rendre apte à commander à ses semblables [32]. Et si nous disons départi par Dieu, ce n'est pas dans le but d'exclure l'apport des causes secondes dans l'établissement du pouvoir.

Quelques auteurs voient en elle l'âme de la collectivité. S. Thomas, lui, concevant la société comme un être tendanciel, mais autonome, organique, ayant en soi sa vie et ses opérations, S. Thomas, dis-je, regarde l'autorité comme la *faculté* par excellence du corps social : toutes les autres trouvant en elle leur *fin* et leur perfection. Et elle lui apparaît nécessaire comme il est nécessaire à un être autonome d'avoir la faculté de se diriger.

Alors, si elle joue le rôle de faculté directrice, elle doit, comme toute faculté, trouver sa raison d'être dans son objet, — toute l'essence d'une faculté étant d'être une proportion au bien qu'elle a pour mission de promouvoir. Et par conséquent l'autorité tire du bien en vue duquel elle est attribuée, son être, sa dignité et son pouvoir de coaction.

---

31. II II, q. 104, a. 1.

32. « Hoc nomen *Dominus* tria in suo intellectu includit : scilicet potentiam cœrcendi subditos, et ordinem ad subditos qui consequitur talem potestatem, et terminationem ordinis subditorum ad dominum ». *De Pot.* q. 7, a. 10, ad 4.

Sans doute elle a en elle-même sa valeur, elle est en elle-même une participation du pouvoir divin, elle est de par elle-même un principe d'obligation, mais nous tenons que cette valeur intrinsèque trouve son principe et son *motif* dans le bien commun.

Le bien commun est un bien spécial, supérieur à tous les biens individuels, et ne pouvant être mis en acte que par la contribution, une et multiple à la fois, de toutes les parties de la collectivité. Et donc, n'étant pas du ressort de l'activité individuelle, mais se réalisant dans un plan supérieur, il ne saurait être l'objet d'une faculté individuelle. Il fait nécessairement appel à une faculté d'un autre plan, à une volonté de portée collective, à un *pouvoir public. Persona privata non potest inducere efficaciter ad virtutem... Hanc autem virtutem coactivam habet multitudo vel persona publica* [33].

Dans l'univers, il n'y a que Dieu qui puisse concevoir et enjoindre l'ordre universel qui fait de toutes choses un seul être. Cet ordre est *son objet propre,* car il est en vue de sa propre Bonté [34].

C'est donc dans le *bien suprême,* que vise l'autorité, et dans l'*ordre* par lequel la communauté s'y adapte, que résident l'*objet* et la *fin* de l'autorité. De ces deux réalités elle tire son unique raison d'être. S'il n'y avait que des biens particuliers à poursuivre, s'il n'y avait pas d'ordre supérieur à imposer, on ne saurait que faire de l'autorité. Sans sujet collectif, une faculté collective deviendrait superflue.

La nécessité donc d'un pouvoir de commander est consécutive à celle de mettre la communauté, à laquelle ce pouvoir se rapporte, en possession du bien parfait, en possession du bien en lequel les individus trouvent la cause de leur achèvement. Ainsi la fonction de l'autorité nous apparaît comme connexe à celle de la société et du bien commun. Elle s'impose à l'individu au même degré que la société et le bien commun.

Il est sans nécessité d'ajouter que si l'on descend du concept d'autorité en général à celle que Dieu concède à une créature sur ses semblables, les principes sont les mêmes. Il est indéniable qu'une telle concession de la part de Dieu suppose un but, un

33. I II, q. 90, a. 3, ad 2 ; q. 95, a. 3 ; q. 96, a. 5, corp., ad 3.
34. *C. Gent.* L. 2, c. 42.

bien à atteindre par une action collective. Ce bien peut être postérieur à l'autorité dans l'ordre d'exécution ; mais obtient sur elle priorité de nature et de causalité. Elle est octroyée *en vue de lui et pour lui.*

Nous avons vu que l'ordre immanent qui fait de la collectivité un tout, a sa raison d'être dans l'ordre du tout à son bien ; l'ordre qui assemble les parties n'est que pour permettre au tout de se mouvoir avec une certaine unité vers le bien séparé ; la relation qui soumet l'inférieur au supérieur est motivée par celle qui soumet la communauté à son objet. *Quando aliqua plura ordinantur ad unum, oportet unum eorum esse regulans, sive regens, et alia regulata, sive recta* [35].

Pour avoir autorité sur quelqu'un il faut lui être supérieur, mais le point de comparaison selon lequel s'établit la supériorité et l'infériorité est le bien commun. L'ordre immanent au tout, en vertu duquel une partie est soumise à l'autre, est pour l'ordre qui tend au bien commun.

On comprend ainsi que S. Thomas, après avoir établi que la loi est un ordre au bien commun, attribue à celui qui a pour fin ce bien la fonction de légiférer. Il est même essentiel que cette fonction ressortisse à un pouvoir public ; c'est exigé par la correspondance qu'il doit y avoir entre le but poursuivi et l'ordre qui permet de l'atteindre [36].

C'est encore exigé pour que l'action collective soit une et prompte. S'il revenait à n'importe qui de légiférer, on ne saurait plus à qui accorder obédience, et la société serait jetée dans un état ou d'inertie ou de conflits ou de désarroi. Et le bien commun qui réclame une action à la fois une et prompte serait pour autant mis en péril. Par conséquent, pour que le bien commun soit assuré, il est requis que quelqu'un intervienne et détermine définitivement et efficacement l'*ordre* à suivre. Et cela ressortit au pouvoir public.

Pour résumer ces quelques considérations, nous pouvons conclure que ce qui rend compte de la force obligatoire de la loi est en premier lieu le caractère impérieux du bien commun,

35 *Comm. Met.* proem.
36. I II, q. 90, a. 3 ; q. 9, a. 1 ; *C. Gent.* L. 1, lec. 1.

deuxièmement l'attrait et la légitimité d'une règle conforme aux exigences de la raison, et enfin l'appui du pouvoir public.

Le bien commun est le principe premier ; les deux autres éléments sont aussi des principes, mais par participation. La loi, en effet, est commandée dans sa constitution intime par le bien commun : elle doit être selon que l'exige l'ordre du tout à ce bien. Et étant donné que cet ordre n'est pas pour l'autorité, mais qu'inversement l'autorité est pour lui, il s'ensuit que la soumission des membres à l'autorité est conditionnée à la soumission de l'autorité à cet ordre. L'ordre des parties d'un tout entre elles est pour l'ordre du tout à sa fin. Par conséquent, la contrainte morale que le citoyen éprouve en présence des ordonnances de l'autorité tient pour une part à la dignité de celle-ci, mais surtout à la nature du but visé et à la valeur rationnelle de l'ordre préconisé. Le pouvoir humain est une participation réelle de l'autorité transcendante de Dieu, mais cette participation serait *sans raison d'être,* si elle n'était ordonnée à la plus haute manifestation du bien divin ici-bas, le bien commun. Dieu, orientant l'individu à une fin qui dépasse le bien individuel, se devait de le munir d'une volonté qui dépassât en puissance sa volonté personnelle.

§ 5° LA LOI CAUSE EFFICIENTE MORALE DU DROIT

La loi est un principe d'obligation. Elle astreint l'agir individuel à se conformer à ses prescriptions ; elle contraint les volontés à poser des actes et à les poser selon les conditions que requiert la solidarité. Elle meut donc moralement à l'exécution de certains actes, qui deviennent concrètement le droit. Comme principe formel, elle fait que l'agir porte telle ou telle détermination ; comme principe efficient, elle fait qu'il soit réalisé. La causalité efficiente sert de support à la causalité formelle.

Et lorsque nous avons analysé l'obligation, nous avons constaté qu'elle implique une dette objective. On est contraint moralement à quelque chose, et ce à quoi on est contraint est dû. De sorte que, eu égard à la connexion étroite de ces notions, le

principe même qui engendre l'obligation engendre le dû objectif. Et la loi, en nous obligeant, fait que ce à quoi elle nous oblige soit dû en justice. *In nomine ergo debiti, importatur quidem ordo exigentiæ vel necessitatis alicujus ad quod ordinatur* [1]. L'idée de dû comporte une relation d'exigence. Elle implique qu'un individu, — le débiteur, — soit astreint à un acte en faveur d'un autre, — le créancier.

Nous ne trouvons pas de traces de ces analyses chez Aristote. S. Thomas, au contraire, semble se plaire à les pousser jusqu'aux menus détails. Et l'application qu'il en fait à la loi, au droit et à la justice, nous aide singulièrement à pénétrer ces notions et à découvrir leur fonctionnement social. « La justice, dit-il, consiste essentiellement à rendre à autrui ce qui lui est dû selon l'égalité... Or... il y a deux degrés dans le dû... Le premier est le dû légal : on est contraint à le rendre par la loi ; et un tel dû est proprement l'objet de la justice » [2]. L'objet de la justice, le droit, est donc un dû, et un dû correspondant à *l'obligation engendrée en nous* par la vertu coercitive de la loi. Par conséquent, on peut dire que la loi, par l'intermédiaire de l'obligation qu'elle crée en nous, est cause efficiente du droit. Grâce à la vertu de justice qu'elle met en branle, elle devient réalisatrice du droit concret, du droit vécu.

Et ici, nous attirons l'attention sur un point captieux qui fut cause de confusions et de fausses interprétations de la pensée de S. Thomas. Le caractère de dû que revêt le droit, comme l'obligation morale dont il est le corrélatif, repose en définitive sur l'exigence de la fin, laquelle attire, pèse sur le vouloir et meut à sa façon les êtres. Elle est à proprement parler ce qui actionne le ressort premier de l'agir : le vouloir. Par conséquent la raison de dû dans le droit concerne le vouloir et se réfère à l'ordre d'*efficience et d'exercice*. Elle n'a rien à faire avec l'ordre de spécification et de vérité.

Pour revenir à notre point de départ, — et nous terminerons par là, — le bien commun consiste dans un acte de contemplation auquel disposent la vertu et un certain bien-être matériel. En con-

1. I, q. 21, a. 1, ad 3.

2. II II, q. 80, a. unic. ; la loi, selon S. Thomas, comprend la coutume. De même l'obligation engendrée par le contrat est conséquente à la valeur de la loi.

séquence, l'unique moyen de le réaliser est de promouvoir chez l'homme la vertu et de lui procurer une certaine prospérité.

Or, la loi, en causant le droit, fait tout cela. La loi, en effet, affecte tous les actes de l'homme en tant qu'ils ont quelque rapport avec autrui et le bien commun. En outre, grâce à sa vertu coercitive, elle meut la justice générale, laquelle commande et finalise tous les actes des vertus particulières.

Cette justice, comme la charité d'ailleurs, ne se substitue pas aux autres vertus ; elle les suppose et adapte leur fonctionnement à un ordre superposé. La perfection de l'individu étant de s'insérer parfaitement dans le tout social, elle satisfait à cette condition. Elle ne se désintéresse pas pour autant de la perfection individuelle, car la perfection de la partie n'est pas sans avoir quelque redondance sur celle du tout. *Quilibet homo est pars communitatis : et ita id quod est, est communitatis* [3]. Quoique, ainsi que nous le verrons, la vertu du citoyen et celle de l'individu ne se correspondent pas adéquatement (celle-ci ayant pour objet le bien particulier et celle-là l'ordre qui se superpose à ces biens et les unifie), cependant, vu que la fin et la perfection propres de l'individu consistent en définitive dans une participation au bien commun, dans une communion à sa plénitude, il résulte que la loi, en commandant tous les actes qui disposent l'individu au bien commun, le dispose par surcroît à son bien propre. Bien commun et bien propre ne diffèrent que comme le *tout d'ordre* et les parties qu'il organise. C'est pourquoi, ainsi que nous venons de le dire, on ne produit pas un tout parfait sans en façonner convenablement les parties. La perfection et la beauté des parties retentissent sur celles du tout : *Bonum cujuslibet virtutis, sive ordinantis hominem ad se ipsum sive ordinantis ipsum ad aliquas alias personas singulares : est referibile ad bonum commune* [4].

La vertu donc qui constitue le bien propre ne diffère de celle qui constitue le bien commun que comme le *tout d'ordre* diffère des parties dont il résulte : la vertu correspondant à la notion de bien commun étant tout simplement la vertu individuelle *ordonnée*. *Virtus totius civitatis uniuscujusque est ejusdem naturæ in se et in ordine ad operationem non differens, nisi sicut totum a parte*

3. II II, q. 64, a. 5.
4. Ib. q. 58, a. 5.

et amplius a minori. Virtus enim moralis civitatis aggregatur ex virtutibus particularibus civium, et ideo sicut unius naturæ est risibilitas in uno homine et in centum, ita eadem est virtus in uno et in tota civitate [5]. Et cela nous permet de conclure qu'en produisant la vertu selon un certain ordre, on produit du même coup le bien commun.

Or, que fait la loi ? que fait la justice générale qu'elle meut ? Toutes deux font l'ordre adaptant l'activité individuelle aux exigences du bien commun : ainsi elles engendrent le droit et par surcroît le bien commun. Et voici comment : la loi imprime à la volonté et à la justice générale un mouvement qui se traduit par des actes et qui produit dans la communauté un ordre dynamique et transitoire, lequel contient le droit et le bien commun. D'autre part, la répétition des actes a pour effet d'engendrer la vertu, laquelle est facilité stable, bien-vivre permanent, bien commun à l'état de source.

Cette distinction entre l'*objet*, la *fin* et l'*effet* de la loi vaut la peine qu'on s'y arrête. S. Thomas qui a déjà établi que la fin de la loi est le bien commun et l'effet la vertu, précise ainsi son objet. *Intentio legislatoris est de duobus : De uno quidem, ad quid intendit per præcepta legis inducere : et hoc est virtus. Aliud autem de quo intendit præceptum ferre : hoc est quod ducit vel disponit ad virtutem, scilicet actus virtutis. Non enim idem est finis præcepti et id de quo præceptum datur...* [6]. La loi porte sur l'acte qu'elle commande, modèle, ordonne, et cela est le droit. De plus elle engendre la vertu, et cela est le principe vital du bien commun.

L'on voit que S. Thomas, si on le lit au complet, ne confond pas ces aspects. Maîtrisant à perfection son sujet, il démêle l'objet, la fin et l'effet de la loi: l'objet est l'acte individuel ordonné; la fin est l'ordre supérieur de l'agir collectif ou le bien commun en acte ; l'effet est la vertu ou le bien commun dans sa racine. Et le droit s'insère précisément dans l'objet de la loi (id de quo præceptum

5. Pierre d'Auvergne, *Comm. Pol.* 7, lec. 1.

6. I II, q. 100, a. 9, ad 2 ; q. 90, a. 2 ; q. 92, a. 1. Le droit et le bien commun, qui en est la forme la plus parfaite, sont, à parler strictement, questions d'agir : « *Modus* faciendi actum justitiæ qui cadit sub præcepto, est ut fiat aliquid secundum ordinem juris : non autem quod fiat ex habitu justitiæ ». I II, q. 100, a. 9, ad 1.

datur), c'est-à-dire dans l'acte de l'individu, afin de l'adapter soit à ses semblables, soit à l'ordre supérieur constituant le bien commun.

Nous concluons donc que c'est en causant le droit que la loi atteint parfaitement son but : en causant le droit, elle rectifie l'acte extérieur, et en rectifiant l'acte extérieur, elle cause l'exercice ordonné de la vertu, qui est effectivement la béatitude terrestre.

Et nous concluons que la vertu *exercée* selon l'ordre rationnel que contient la loi est effectivement le droit.

Par conséquent, le droit nous apparaît comme *un ajustement rationnel* soit d'une partie par rapport à l'autre, soit des parties par rapport au bien du tout. Et le critère invariable de cet ajustement est la fin ou *la raison de bien commun.*

CAUSES INTRINSÈQUES DU DROIT

PREMIÈRE PARTIE

ANALYSE DE LA NOTION DE DROIT

CHAPITRE SEPTIÈME

LE DROIT PARFAIT

« La vraie notion de justice consiste en ce que soit rendu à autrui ce qui lui est dû et selon l'égalité ».
S. THOMAS, II II, q. 80, a. unic.

Faire, pour ainsi dire, l'anatomie du concept de droit, le réduire à ses principes élémentaires, en analyser la structure intime : voilà l'objet de ce chapitre ! Cela ira sans difficultés, car, à vrai dire, dans ce livre second, il ne nous reste qu'à recueillir les conclusions qui se détachent des principes que nous avons posés dans le précédent. Cependant il ne suffit pas de les colliger matériellement ; il s'agit de les sélectionner, de les soumettre à un examen critique, et d'en dégager les éléments d'une bonne définition.

La tâche nous est rendue facile par le travail de S. Thomas. Dans l'article qu'il consacre à la « chasse » de la définition stricte, tous les éléments sont déjà explicitement mentionnés. Il reste donc à en déterminer le rôle et à les disposer selon l'ordre logique.

Dans le langage de S. Thomas, le droit est ce qui est dû à quelqu'un selon un rapport d'égalité, ou, en d'autres termes, le rapport d'égalité en vertu duquel un objet est ordonné à une personne et devient sien propre. Or, que nous désarticulions l'une ou l'autre de ces formules, nous constatons qu'elle contient trois éléments : quelque chose de dû, à un sujet apte, et selon un rapport d'égalité.

Est-ce que les trois sont de rigueur pour constituer le droit ? Est-ce que les deux premiers joueraient en quelque sorte le rôle de matière vis-à-vis du troisième, qui en serait la forme, l'élément spécifique ? C'est ce que nous allons voir, soit par l'analyse de chacun de ces éléments en particulier, soit par la comparaison de nos résultats à la doctrine de S. Thomas sur la justice.

Quelques professeurs veulent éliminer de la définition du droit le caractère de dû. Ils veulent qu'il consiste dans un rapport d'égalité à autrui. Ils l'envisagent comme une réalité constituée, comme une réalité d'ordre spéculatif, comme une réalité à contempler, et non pas comme une réalité *pratique*, comme une perfection à *réaliser*. Ils ne voient pas qu'une égalité pratique est une égalité qui *doit* être vécue, une égalité qui est *due* à autrui, une égalité qu'on est *obligé* de lui rendre. De sorte que dire que le droit est une égalité *pratique* ou une égalité *due*, ça revient au même. Sitôt qu'on centre la vie humaine sur une fin, on introduit l'obligation morale et le dû, et sitôt qu'on la centre sur un bien commun, on introduit le dû au tout social et à chacun de ses membres.

§ 1° LE DROIT EST UN DÛ

Dans son commentaire des *Ethiques* d'Aristote, S. Thomas remarque que la justice ne s'occupe précisément que des opérations qui se déroulent à l'extérieur : *præcipue attenditur, quid homo exterius operatur* [1], que le droit est une chose : *justum est res*, que les juristes du haut moyen âge et de son temps appellent droit précisément ce qu'Aristote appelait le juste : *idem nominant jus quod Aristoteles nominat justum* [2]. Dans sa *Somme Théologique*, comme nous l'avons déjà signalé, il fait de cette définition nominale la base de sa définition scientifique : « Isidore dit au livre des *Etymologies* [3] que le droit est appelé *jus* parce qu'il est le « juste » [4].

Par conséquent, le dû dont nous cherchons la signification est matériellement quelque chose d'objectif comme le juste, une modalité intégrée à l'acte extérieur : « La justice porte seulement sur les actions extérieures et sur les choses en tant qu'elles re-

1. *Comm. Eth.* L. 5, lec. 1.
2. Ib. lec. 12.
3. L. 5, c. 3.
4. II II, q. 58, a. 1, sed cont.

vêtent une raison spéciale d'objet » [5]. « Les opérations extérieures sont en quelque sorte le trait d'union entre les choses extérieures d'une part, qui sont la matière sur laquelle elles portent, et les passions intérieures qui sont les principes d'où elles dérivent... La rectification des *opérations* qui se terminent à quelque chose d'extérieur appartient à la justice, tandis que celle de ces mêmes opérations, sous l'aspect où elles découlent des passions, ressortit aux autres vertus morales » [6].

Le dû donc est matériellement une action ou une chose. Mais qu'est-ce précisément qui donne à cette action ou à cette chose son caractère de dû ? Quelle est la formalité qui les revêt de ce caractère ?

Aristote n'a jamais considéré explicitement le droit comme un dû. Tout ce qui a quelque relation avec l'obligation morale est laissé plus ou moins à l'état sous-jacent dans son système. Cependant, au livre cinquième des *Ethiques*, les chapitres qu'il consacre à la justice générale, à la fonction du juge, au problème du « contrapassum », laissent voir qu'il considère le droit comme un dû. S'en rend-il compte ? A-t-il conscience que les expressoins dont il se sert comportent que le droit soit formellement un dû ? Il semble que non. S'il le présente comme tel, ce semble être en raison de ce qu'il considère la justice comme une vertu essentiellement altruiste et réalisatrice : « Entre toutes les vertus, dit-il au chapitre premier du même livre, seule la justice paraît être *le bien d'autrui*, car, lui étant ordonnée, elle lui appartient ». Et donc, quoique l'idée de dette, de devoir, d'obligation, soit comprise dans le concept de droit, il semble qu'Aristote ne la regarde pas explicitement comme un élément caractéristique [7].

Chez S. Thomas au contraire cette idée est considérée comme essentiellement liée à celle de droit. Se représentant l'univers comme un immense corps politique, voyant dans la loi éternelle un *lien universel*, enserrant dans ses mailles jusqu'à l'activité des êtres les plus minuscules, considérant que tous les

5. Ib. corp.

6. Ib. a. 8.

7. On a critiqué cette affirmation qui se trouvait déjà dans notre première édition, mais on oublie que 1° selon Aristote on se doit à soi-même d'être juste et que 2° la notion de devoir, telle que nous la concevons, est une notion *chrétienne*.

actes humains, de quelque vertu qu'ils émanent, sont couverts par la contrainte de la loi, établissant que tous ces actes, du fait qu'ils sont commandés par la loi, c'est-à-dire du fait qu'ils sont vertueux, ont raison de droit et deviennent objet de la justice générale ou légale, il s'ensuit qu'il tient que tout acte de vertu, du fait qu'il est un dû légal, est un droit, et que tout droit est un dû. *Justitia ad alterum est cui debitum reddit* [8]. Et il faut entendre par là qu'il est impossible de dissocier droit et dû [9]. Tout droit, de là qu'il émane de la loi, est fatalement et du même coup un dû. Cela tient à ce que la loi est à la fois mesure et lien de l'activité collective. Cependant l'idée de dû est plus compréhensive que celle de droit ; et si tout droit est un dû, il n'en résulte pas que tout dû soit un droit. Tout homme est animal, mais tout animal n'est pas homme.

S. Thomas s'est arrêté à plusieurs reprises à cette idée et en a analysé avec soin tous les aspects [10]. Tout d'abord, écrit-il, l'idée de dette en général évoque l'idée d'exigence ou de nécessité. « A chacun est dû ce qui lui appartient. Or, il appartient à chaque être d'avoir ce que le bon ordre lui attribue... Sous l'idée de dette s'introduit donc l'idée d'un certain *ordre d'exigence ou de nécessité* vis-à-vis d'un objet, réclamé par les rapports des êtres entre eux » [11]. La dette, comportant subjection et obligation, — *debitum quamdam subjectionem et obligationem importat* [12], — comporte par le fait même un *sujet* qui la doit, qui y est astreint. Au surplus, l'objet en lequel elle se matérialise est ordonné à quelqu'un, lequel est effectivement le créancier. Par conséquent, la notion de dû implique une *relation morale d'obligation* de la part du débiteur et une relation d'avoir, *habere,* de la part du créancier. Il n'y a de droit qu'entre deux personnes et qu'à l'intérieur de la vie sociale. A quoi il faut ajouter que l'obliga-

8. *C. Gent.*, L. 2, c. 28 ; « Ad justitiam videtur pertinere ut quis debitum reddet ». I II, q. 60, a. 3.

9. « Ratio debiti, ex quo constituitur ratio justitiæ ». II II, q. 60, a. 3, corp. ad 1, 2, 3.

10. *C. Gent.* L. 2, c. 28, 29, 30 ; *De Pot.* q. 3, a. 16 ; I, q. 21, a. 1, 4 ; I II, q. 60, a. 2, 3 ; q. 93, a. 4 ; q. 99, a. 5 ; q. 100, a. 2 ; II II, q. 57, a. 1, ad 1 ; q. 62, a. 1, ad 1, 3 ; a. 5, ad 1, 3 ; q. 79, passim ; q. 80, a. unic. ; q. 104, 105, passim.

11. I, q. 21, a. 1, ad 3.

12. *De Pot.* q. 10, a. 4, ad 8 ; *Quodl.* 5, a. 19.

tion, encore qu'elle réside toujours dans une conscience, découle néanmoins d'un ordre rationnel, la raison ayant le pouvoir d'obliger.

Nous voyons par là que l'objet de l'obligation est affecté de nécessité ; bien plus, que l'obligation est elle-même une *forme de nécessité*. Ce qui nous permet de découvrir que la notion de dette est aussi extensive que celle de nécessité, qu'elle est, comme elle, *analogique*. Il y en a autant de types qu'il y a d'ordres : c'est-à-dire ontologique, physique, logique, artistique, moral et juridique.

Le dû le plus radical est celui qui est propre aux essences, celui qui prend son fondement sur l'ordre immanent aux idées divines, sur la nécessité absolue qui les affecte : *debitum in operibus divinis esse non potest nisi ex forma, quæ est finis operationis. Ipsa enim cum non sit infinita, habet determinata principia, sine quibus esse non potest* [13]. Toute essence exprime un ordre intérieur de rapports nécessaires que la justice divine se doit de respecter dans son œuvre de création et de conservation [14].

Vient ensuite ce qui est dû en vertu des lois physiques, en vertu des *rapports nécessaires* que décèlent ces lois. Et cette forme de dû est, elle aussi, comprise dans l'objet de la loi et de la justice éternelles, mais considérées dans leurs rapports avec le gouvernement divin.

Il y a encore le dû qu'enjoignent les lois de la logique et de l'art. Il se rapporte aux conditions du bon raisonnement et à celles de l'œuvre bien faite. Pour autant qu'on se propose d'atteindre une fin particulière, il incombe de prendre les moyens nécessaires.

Enfin, le dû au sens propre et premier du mot est le *dû moral*. Il se situe sur le même plan que la loi, le gouvernement, la prudence et la justice. Il se matérialise dans l'*agir*, dans l'acte humain sous le rapport où il est libre. Au surplus, il est susceptible de revêtir diverses formes.

Tout d'abord, tant qu'on s'en tient à l'acception très *générale* du terme, le dû moral est aussi extensif que la morale elle-

13. *De Pot.* q. 3, a. 16.

14. Les diverses formes de dû métaphysique et physique sont étudiées dans *C. Gent.* L. 2, c. 28 à 30.

même. Il fait le fond de l'éthique et de la politique. Il englobe tout l'agir humain sous l'angle de l'« exercice » ou de l'*usage*. Toute action qui soutient un rapport nécessaire avec la fin de la vie humaine devient moralement due.

Le dû moral, toujours au sens général du mot, procède de la loi humaine, — laquelle comprend la loi naturelle et ses déterminations, — et est exigé en bonnes mœurs [15]. La loi humaine en effet atteint les actes de toutes les vertus, non pas, il va sans dire, sous leur aspect spécifique, — car elle ne se confond pas avec la prudence, — mais sous leur aspect *générique* d'actes vertueux [16]. Pour être plus explicite, elle s'étend aux actes de toutes les vertus en ce sens qu'elle enjoint tous ceux que les circonstances objectives et subjectives rendent opportuns et impérieux, et qu'elle interdit, sans exception, toutes les démarches contraires à la vertu. On peut donc dire d'elle qu'elle est, à l'égal de la justice légale, « toutes vertus ». La seule différence qu'il y a entre l'une et l'autre, c'est que, alors que celle-ci est réalisatrice de la vie morale, celle-là n'en fournit que les prémisses et que les impératifs [17]. Tout acte de vertu intellectuelle, artistique et morale, implique par le fait même qu'il est libre et humain, un usage. Pour autant, il comporte un rapport à la loi naturelle et à la justice légale, et pour autant encore, il représente un dû.

Est-ce que cette forme tout à fait générale de dû moral s'identifie avec le droit ? Il va sans dire que non. Le droit est l'objet *spécifique* d'une vertu en particulier et il ne s'est agi jusqu'à présent que de l'aspect *générique* des vertus.

Est-ce que le droit serait exclu de ce dû moral ? Pas davantage, car la justice n'est pas seulement justice ; elle est encore, elle aussi, vertu. Pour autant, elle se trouve incluse dans le dû moral. Ce qui entraîne, par répercussion, l'inclusion de son objet, le droit.

Est-ce que, par contre, ce dû moral, relatif à l'« exercice »

---

15. I II, q. 100, a. 1 et 2.

16. Ib. q. 94, a. 3 ; q. 96, a. 3.

17. « Principia juris communis dicuntur esse seminalia virtutum ». I II, q. 51, a. 1 ; q. 63, a. 1 ; II II, q. 47, a. 15...

des vertus et engendré par la loi, serait inclus dans le droit, dans le *jus commune* ? [18]

Voilà une question distincte des deux autres. Dans la première, nous nous demandions si le dû moral qui gouverne l'exercice de toutes les vertus s'identifie avec le droit ; et nous répondions négativement, étant donné que le droit est l'objet distinctif tant de la justice légale que des justices particulières. Et il s'agit présentement d'un dû qui est à la racine de toutes les vertus. Dans la seconde, nous nous demandions si le droit, en plus d'être de par sa structure propre une réalité due, ne l'est pas également en raison de son caractère générique de réalité morale, et nous répondions affirmativement. Maintenant nous nous demandons s'il n'y aurait pas moyen d'insérer directement ou indirectement ce dû moral dans la sphère de rayonnement du droit. Ce qui impliquerait que la mise en œuvre de la vertu qui répond en dernière analyse de l'établissement du droit serait elle-même contenue dans le droit.

Pour apporter une réponse satisfaisante à cette question, il est nécessaire de faire une distinction entre le droit qui est l'objet des justices particulières et celui qui est l'objet de la justice générale. Les justices particulières se rapportent à une forme particulière de dû, tandis que cette dernière, chargée d'assurer la réalisation du premier des droits, le bien commun, mobilise toutes les ressources humaines, toutes les vertus. De sorte que son objet se trouve à embrasser l'usage de toutes les vertus sous l'angle où il comporte un rapport médiat ou immédiat avec le bien commun [19]. Mais va-t-il jusqu'à comprendre l'usage lui-même de la justice générale ? Va-t-il jusqu'à impliquer le devoir de vivre moralement ? Voilà la question !

La pensée de S. Thomas sur ce point ne nous semble pas faire de doute [20] : « les actes de la vertu de justice en général, *in generali*, dit-il, tombent sous les préceptes moraux » [21]. Ils sont

18. I II, q. 60, a. 3, ad 1.

19. « Hoc ipsum bonum vel malum quod aliquis sibi facit per suum actum redundat in communitatem, ut dictum est in corp. art. I II, q. 21, a. 3, ad 3.

20. Notre interprétation de S. Thomas diffère considérablement de celle que propose Mgr François Charrière dans *Nova et Vetera*, n. 4, 1945. Nous trouvons inadmissible que la seule vraie justice et le seul vrai droit soient ceux qui découlent de la loi positive.

21. I II, q. 99, a. 4, ad 3.

donc des dus moraux, des dus découlant de la force des préceptes de la morale. « Les préceptes moraux, écrit-il par ailleurs, à propos de la loi ancienne contenaient le *droit absolu, — id quod est secundum se justum,* le droit selon la justice générale, laquelle est toute vertu » [22]. Par quoi l'on voit que la notion de droit est radicale, qu'elle ressortit tout autant au domaine de l'absolu qu'à celui du relatif, qu'elle comprend les actes de la justice en général, qu'elle comprend le devoir de vivre moralement, humainement. Ailleurs, après avoir établi qu'il est nécessaire que les préceptes du Décalogue, lesquels n'engendrent qu'un dû moral, se rapportent à la justice [23], il précise que si les prescriptions légales deviennent elles-mêmes l'objet de cette vertu, c'est uniquement parce qu'elles se rattachent à ces préceptes [24]. D'où il ressort que le dû moral, lequel ne concerne que l'exercice des vertus en général, est impliqué dans la justice et le droit. Ce qui comporte que la justice s'inclut elle-même, que l'objet lui-même qu'elle poursuit enjoint sa propre poursuite.

En abordant la question sous un autre angle et en considérant que le principe tout à fait radical de l'obligation ou du dû moral réside dans ce droit suprême qu'est le bien commun, l'on arrive à la même conclusion. L'on constate que les actes de la justice générale, considérés sous leur aspect générique d'actes vertueux, deviennent des dus au même titre que les actes des vertus particulières. La mobilisation en effet de celles-ci par celle-là, en vue de la réalisation du bien commun, ne peut être assurée que si la mise en œuvre de la justice générale apparaît elle-même impérieuse, que si son exercice revêt lui-même un caractère de dû. Par quoi l'on voit que le premier des droits, le bien commun, est la cause de toute activité vertueuse, la cause du dû moral sous sa forme la plus large et la plus absolue.

La loi naturelle, le bien commun, la justice générale exercent sur la vie humaine une sorte de haut empire, une sorte de causalité universelle. Le bien commun, en particulier, constitue un dû qui fournit sa propre justification, un dû qui vaut par lui-même, qui est recherché pour lui-même. Il a toujours été regardé

22. Ib. q. 100, a. 12.
23. II II, q. 122, a. 1.
24. Ib. ad 2.

comme un *debitum per se,* c'est-à-dire, un dû qui n'est subordonné à aucun autre et qui ne tire d'aucun autre sa vertu impérative. Il est, dans son ordre, le mobile premier, suprême, le mobile des mobiles [25]. Et la justice générale, qui a comme fonction de le promouvoir, participe de sa dignité et de sa vertu motrice. Elle commande et meut sans être ni commandée ni mue. A l'instar de la volonté, dont elle est le renforcement, elle se commande à elle-même. Elle a le pouvoir de se replier sur soi, de disposer de soi et de ses actes, et de les vouloir à titre de dus. Elle s'enveloppe et se contient, elle a le privilège de transformer ses propres démarches en dus et en droits. Il n'y a pas que les premiers principes de l'ordre spéculatif qui répondent d'eux-mêmes ; il y a pareillement ceux de l'ordre de l'action.

A part ce dû tout à fait général recouvrant tous les domaines de la vie humaine, il y a des dus particuliers. Ils ne sont pas communs à toutes les vertus, mais caractéristiques de quelques vertus. Effectivement, ils constituent l'objet distinctif des vertus de justice et de celles qui leur sont annexées à titre de *parties potentielles.*

On n'a peut-être pas assez remarqué que la justice diffère des autres vertus en ce qu'elle se trouve doublement due, à savoir à titre commun de vertu et à celui de vertu *distincte, spécifique.* Elle est caractérisée par cela que son objet est précisément un dû. Cela lui convient même exclusivement. *Sola justitia, inter alias virtutes, importat rationem debiti* [26]. Ayant comme raison d'être d'établir les rapports des citoyens entre eux, elle porte sur une matière qui revêt un caractère typique, *spécifique* de nécessité : *justitia autem proprie dicta debitum necessitatis requirit ; quod enim ex justitia alicui redditur, ex necessitate juris ei debetur* [27]. Etant donné que l'établissement et le maintien de l'ordre social ne sont possibles qu'à la condition qu'elle s'exerce, qu'à la condition que ce qui est dû à chacun lui soit rendu, sa fonction propre se révèle elle-même impérieuse.

Nous voyons donc que la loi humaine ne se limite pas à

25. I II, q. 90, a. 2, corp. et ad 3.
26. Ib. q. 99, a. 5.
27. *C. Gent.* L. 2, c. 28.

enjoindre les actes de toutes les vertus dans la mesure où ils sont vertueux, mais qu'elle vise encore et principalement à la démarcation et à l'injonction de l'objet spécifique de la justice. Elle ne s'en tient pas à la régulation de l'*usage* des vertus de l'homme ; elle se propose surtout l'aménagement du domaine de la justice et du droit. Pour autant elle donne naissance à deux types de dû, dont l'un très général, recouvre, ainsi que nous l'avons vu, l'usage des vertus, et dont l'autre, plus spécial, est restreint à l'économie particulière de la justice. Ce qui nous permettait de dire ci-dessus que la justice et les vertus qui s'y rattachent étaient doublement dues.

Si nous en venons maintenant à ce qui fait l'*objet* de la justice et qui la spécifie, il faut constater qu'il est encore de deux sortes, à savoir légal et moral [28].

Voici en quels termes S. Thomas s'exprime quand il essaie de classifier les vertus qui sont du type justice, c'est-à-dire, celle dont l'objet même comporte un rapport à autrui. « Dans les vertus qui sont annexées à une vertu principale, il y a, dit-il, deux choses à considérer : à savoir premièrement que ces vertus conviennent en quelque chose avec la vertu principale et, deuxièmement, qu'elle n'en possèdent pas la perfection intégrale. Et puisque, ainsi qu'il a été dit à l'article deux de la question 58, *la justice comporte un rapport à autrui,* il s'ensuit que toutes les vertus qui impliquent ce rapport peuvent, en *raison de leur convenance* avec elle, être annexées à la justice ».

Celle-ci, faut-il le redire, consiste en ce qu'elle rend à autrui ce qui lui est dû selon l'égalité... « Il y a donc deux manières pour une vertu comportant un rapport à autrui de n'avoir pas toute la perfection propre à la justice : elle peut en effet manquer ou d'égalité ou de dû... »

Après avoir énuméré les vertus qui ont pour objet une égalité déficiente, S. Thomas en vient à celles qui portent sur un dû dont la rigueur est diminuée. Pour comprendre, dit-il alors, qu'il peut y avoir diminution de rigueur dans le dû à rendre en justice, il faut noter qu'il y a deux sortes de dus, à savoir le dû « légal et le dû moral ». « Le dû légal est celui auquel on est tenu en

28. I II, q. 60, a. 3.

vertu de la loi ; et il est l'objet propre de la justice », de la justice stricte, de celle qui est « vertu principale ». « Le dû moral, lui, est celui que l'on doit en honnêteté, en vertu : *ex honestate virtutis* ». Et il est l'*objet* des vertus qui se rattachent à la justice à titre de parties potentielles [29].

Si donc l'on fait abstraction de l'objet de la religion, du dû révérentiel, qui est celui que la loi naturelle commande avec le plus de rigueur, sans cependant en démarquer la forme ni les limites, on se trouve tout d'abord en présence du dû légal. Il est enjoint tantôt par la seule loi naturelle et tantôt par la loi humaine. Et, étant donné qu'il est l'objet de la justice proprement dite, il est celui qui constitue le *droit strict :* « debitum legale ad quem attendit justitia » [30].

Quant au dû moral, il va sans dire qu'il est, lui aussi, comme tout ce qui se rattache à l'ordre de la justice, doublement dû. Cependant, considéré sous son *aspect spécifique* ou en tant que type particulier de dû, il n'est pas déterminé par la loi et, partant, il ne représente qu'une forme atténuée de dû.

Il se rapporte parfois à des vertus qui sont nécessaires à la vie sociale, comme c'est, par exemple, le cas de la véracité, la communion spirituelle des hommes reposant sur la bonne foi et la confiance. Au surplus, la concorde ne sera durable que s'il y a de part et d'autre franchise, sincérité, loyauté, fidélité à la parole donnée. Le mensonge, la fourberie, la trahison, les simulations de tout genre, empêchent l'union des volontés et altèrent les relations sociales déjà établies. De sorte que la véracité est un dû, qui, sans être démarqué par la loi dans ses multiples formes, est doublement commandé, à savoir en tant que vertueux et en tant que facteur de vie sociale.

De même l'amitié, affinité spirituelle fondée sur des valeurs biologiques et culturelles convergentes, produit d'une histoire vécue ensemble, s'avère une vertu indispensable à la vie sociale. Elle représente ce fond éthique d'estime, de bienveillance et de générosité qui cimente les âmes, qui les intègre spirituellement à

29. II II, q. 80, a un.

30. II II, q. 109, a. 3 ; « Prout aliquis alteri obligatur... debito legali, ad cujus solutionem lex cogit ». II II, q. 114, a. 2.

un groupe, qui les fait converger vers le même idéal, qui fournit la base de la communauté entre les individus, les familles et les peuples. Les contacts matériels ne suffisent pas à créer une société ; la convergence des sentiments et la rencontre des âmes sont encore requises. L'intégration dont résulte la solidarité n'est pas matérielle et physique, mais spirituelle et morale.

Il va sans dire que le contenu de l'amitié n'est pas délimité par la loi ; il n'en demeure pas moins imposé sous le double rapport où il est humain et où il est exigible en bonnes mœurs sociales.

On pourrait en dire autant de toutes les vertus de civilité que S. Thomas énumère en son traité des parties potentielles de la justice. Elles sont dues *moralement,* en honnêteté, en bonnes mœurs, en politesse, en convenance, en bienséance, en civisme, en solidarité. Elles obéissent à des règles de vie sociale qui peu à peu s'accréditent au sein du groupe et se consolident soit en coutumes, soit en usages. Ces règles de conduite comportent même des sanctions du même genre qu'elles, c'est-à-dire souples, floues, diffuses. Celles-ci prennent la forme soit d'approbation et d'estime, soit de désapprobation et d'éviction.

Et puisque nous aurons à reprendre, à l'occasion du droit imparfait, l'étude de ces formes amoindries de dû, nous nous hâtons de conclure que le droit est un dû qui doit, par opposition aux dus ontologique, physique, artistique et logique, être qualifié de moral, mais qui doit encore, par opposition cette fois au dû des justices imparfaites, être qualifié de *dû légal.*

Le droit humain tire ses origines de la loi, de la loi humaine, laquelle prolongeant et déterminant la loi naturelle, la comprend totalement [31]. Il s'identifie avec le dû strict, lequel est absolu s'il découle de la loi naturelle, et relatif s'il prend origine dans un précepte particulier de la loi positive. Il y a des choses qui sont dues partout et toujours ; tandis qu'il en est d'autres qui, d'abord facultatives, le deviennent de par la volonté des législateurs. Conformément à l'adage scolastique, il y a des actes qui sont commandés parce que bons et obligatoires et il en est d'autres qui sont bons et obligatoires parce que commandés.

31. I II, q. 95, a. 2.

§ 2° LE DROIT EST UN DÛ À AUTRUI

S'ajoutant à ce premier élément, ou plutôt, étant impliqué en lui, il y a le concept de sujet du droit.

Qui dit dette, dit par le fait même quelqu'un qui la doit et quelqu'un à qui elle est due. Un droit qui n'appartient à personne n'est pas un droit.

Nous déterminerons dans une partie spéciale quelle est la formalité qui donne l'aptitude juridique au sujet. Ici nous voulons faire voir que *la rectitude que le droit et la justice introduisent dans notre agir, est une rectitude due à autrui.*

Voici ce que nous entendons : « Cela est dû à chaque être qui lui est destiné conformément à l'ordre établi : *unicuique debetur quod ordinatur ad ipsum secundum ordinem* ». « A chacun est dû ce qui lui appartient : *unicuique debetur quod suum est* »[1]. Voilà pour le titulaire du droit ! La rectitude due est sienne propre.

D'autre part, le nom de dû implique un certain ordre d'exigence ou de nécessité s'imposant à quelqu'un par rapport à ce à quoi il est ordonné et tenu : *in nomine ergo debiti importatur quidem ordo exigentiæ vel necessitatis alicujus ad quod ordinatur*[2]. Pour qu'il y ait un dû, il faut nécessairement qu'il y ait un débiteur. Les prescriptions de la loi le lient par rapport au dû. Donc le droit est dû par quelqu'un à autrui : il est à autrui, il est sien propre.

Cela est une conséquence du rôle de la loi.

La loi, ayant pour objet propre de faire l'ordre qui va au bien commun, s'adresse nécessairement à une communauté ; car qui dit bien commun dit bien de communauté. Sa fonction est donc d'ordonner les hommes entre eux, conformément aux exigences du bien commun. Or « ordonner les hommes entre eux » signifie les ordonner les uns par rapport aux autres, signifie mettre dans

1. I, q. 21, a. 1, ad 3.
2. Ib.

l'activité de l'un la rectitude que réclament les qualités, les titres et les prérogatives de l'autre. En abrégé, le rôle de la loi consiste à mettre, par mode d'exemplaire et d'impératif, dans l'agir extérieur de l'un ce qui « est dû » à la dignité de l'autre. « Les hommes sont ordonnés entre eux par leurs *actes* extérieurs, au moyen desquels ils communiquent : *homines autem ordinantur ad invicem per exteriores actus, quibus sibi invicem communicant* »[3]. Il apparaît donc que l'idée de droit ne se conçoit que par rapport à autrui. Il est le dû à autrui. Il est ce que la loi prescrit à tous et à chacun des membres par rapport à leurs cosociétaires.

Les hommes communiquent entre eux par les actes extérieurs, vient de dire S. Thomas. « Or, continue-t-il, une telle communication est du ressort de la justice, laquelle est proprement la vertu directive de la communauté humaine : *hujusmodi autem communicatio pertinet ad rationem justitiæ quæ est proprie directiva communitatis humanæ* »[4]. Par quoi l'on voit que le concept de justice, à l'égal de celui de loi, exige que le droit se définisse par rapport à autrui.

Nous n'avons pas l'intention de retracer ici au complet la pensée d'Aristote et de S. Thomas sur le caractère altruiste de la justice, d'autant que nous aurons à y revenir dans les paragraphes suivants. Cependant il importe de mettre ce point en lumière par quelques textes essentiels[5].

Dès son premier article, S. Thomas débute par ce principe, déduit immédiatement de la définition nominale de la justice : « C'est le propre de la justice entre toutes les autres vertus d'ordonner l'homme dans les choses qui ont rapport à autrui : *justitiæ proprium est inter alias virtutes ut ordinet hominem in his quæ sunt ad alterum* »[6]. Il considère même cette vertu comme le bien d'autrui[7]. Ce qui suppose que son objet, le droit, qui est précisément ce dont elle tire son caractère propre, est relatif à autrui.

Toute vertu, en effet, trouve dans son objet non seulement

3. I II, q. 100, a. 1.
4. Ib.
5. *C. Gent.* L. 2, c. 28 ; *Comm. Eth.* L. 5, lec. 2, 17 ; L. 10, lec. 10 ; I II, q. 60, a. 2, 3, etc.
6. II II, q. 57, a. 1.
7. « Propter hoc enim sola justitia videtur esse alienum bonum, quod est ad alterum... *Comm. Eth.* n. 909 ; « justitia legalis... est alienum bonum ». Ib. n. 1010.

sa raison d'exister, mais encore la cause de sa modalité propre. Etant faite pour lui, elle n'est pas autre chose qu'une adaptation acquise, qu'une tendance vitale à lui. Elle n'a d'être, ne se comprend, ne se définit que par lui. La justice donc n'est orientée vers autrui que si préalablement son objet est ordonné intrinsèquement à autrui.

A la question suivante, trois articles traitent de cet aspect. Le premier se demande si les Juristes ont convenablement défini la justice en disant qu'elle est « la volonté constante et perpétuelle de rendre à chacun son droit » [8]. Et il est répondu que, puisque toute vertu est principe d'actes bons, il est nécessaire qu'elle soit définie par un acte bon relatif à sa matière propre. Or la justice a pour matière propre ce qui a rapport à autrui : *est autem justitia circa ea quæ ad alterum sunt sicut circa propriam materiam.* Donc la définition ci-haut proposée, comportant l'expression « rendre à chacun son droit », est convenable, puisqu'elle caractérise l'acte de justice précisément dans son rapport à sa matière et à son objet : *et ideo actus justitiæ per comparationem ad propriam materiam et objectum tangitur cum dicitur, jus suum unicuique tribuens* [9].

La justice a donc pour matière propre le dû à autrui, elle a également pour matière propre le droit, tels sont les deux principes énoncés par S. Thomas dans cet article. Donc le dû à autrui et le droit s'identifient ; donc la perfection dont la justice pénètre l'acte extérieur consiste dans la satisfaction à ses exigences de dû à autrui.

L'article suivant pose directement le problème : « est-ce que la justice est toujours relative à autrui ? » Et, dans la solution qu'il propose, le saint Docteur affirme qu'il est essentiel à la justice d'être relative à autrui : *ex sua ratione justitia habet quod sit ad alterum* [10], car si elle était relative au sujet qui la pratique, elle cesserait d'être elle-même, et ne pourrait porter le nom de justice que par métaphore. Et il faut en dire autant du droit, puisque toute l'essence de la justice est d'être l'organe du droit.

A l'article onzième de la même question, il s'agit de savoir

8. *Dig.* I, 1, De just. et jure, 10 ; *Inst.* I, 1, De just. et jure.
9. II II, q. 58, a. 1.
10. Ib. a. 2.

si « l'acte de la justice est de rendre à chacun ce qui est sien ». La réponse se lit comme suit : « La matière de la justice est l'opération extérieure, selon qu'elle est, — elle-même ou la chose dont on se sert par elle, — proportionnée à la personne à laquelle la justice ordonne. Or cela est précisément dit être sien propre, qui est dû à une personne selon l'égalité proportionnelle. Donc l'acte propre de la justice ne consiste pas en autre chose qu'à rendre à chacun ce qui est sien » [11].

Il appert que le droit est dû à autrui, puisque la proportion que la justice donne à notre opération extérieure *n'est pas nôtre, mais sienne propre*. Elle est nôtre en ce sens qu'elle est inhérente à notre acte, mais elle est sienne en ce sens qu'elle est par rapport à lui et pour lui. Il en est le terme, le destinataire, le bénéficiaire.

Et la conclusion de ces deux paragraphes est que le droit est un dû légal à autrui.

§ 3° LE DROIT EST SPÉCIFIQUEMENT UNE RELATION D'ÉGALITÉ

Que le droit soit un dû à autrui, il n'y a là rien qui puisse surprendre, mais qu'il soit spécifiquement une égalité, cela est pour le moins étrange. Il semblerait plus naturel de mettre l'accent sur le dû et de faire consister en lui l'élément spécifique du droit. Cependant, si on y regarde de près, l'on voit que la matière qu'atteint la justice n'est pas proportionnée à autrui parce qu'elle lui est due, mais que, inversement, elle lui est due parce qu'elle lui est égale, parce qu'elle s'ajuste à ses titres, étant la perfection qui leur correspond, le couronnement qu'ils appellent.

Cela ressort clairement de la notion thomiste de la loi. La loi, en effet, est avant tout une règle, un élément de raison, un principe d'ordre, d'équilibre, d'adaptation. Son office principal est de balancer l'activité collective, de l'organiser, de la répartir pro-

11. II II, q. 58, a. 11.

portionnellement aux qualités des citoyens et selon les nécessités du bien commun. Tout ce qu'elle prescrit, elle le prescrit au nom de l'ordre et de la raison ; tout ce qu'elle commande, elle le commande à titre de chose nécessaire à l'ajustement de l'activité collective à son but. Or ce qui est nécessaire à l'ordre et à l'ajustement des forces sociales à leur but, est nécessaire et oblige dans la mesure où l'ordre et le but collectif sont eux-mêmes nécessaires. Donc, si la loi oblige, cela est conséquent au fait qu'elle est l'expression de l'ordre et de la raison. Ce qu'elle impose, elle l'impose au nom de l'ordre et de la raison, ce qu'elle commande de rendre à autrui, elle le commande en vue de l'équilibre social. Et de là résulte que si quelque chose est dû à autrui en vertu de la loi, cela provient de la nécessité de l'ordre communautaire. Donc, l'ajustement collectif est la raison déterminante, le *motif*, de ce que certaines actions et certaines choses sont dues.

On voit par là que le dû que représente le droit a pour raison d'être l'égalité, que sa nécessité est conséquente à celle de l'équilibre de la communauté politique... Et donc l'égalité a priorité de nature sur le dû. Cela au surplus est logique. L'effet s'assimile à sa cause ; le droit convient avec la loi. Et si l'élément formel, l'élément d'ordre est primitif dans la loi, il doit primer dans le droit.

La même conclusion se dégage du principe de différenciation des vertus. Le bien *en conformité* avec la raison humaine est l'objet de la vertu en général. Celle-ci peut se définir une capacité subjective qui habilite l'homme à son bien. Mais si toutes les vertus ont de commun qu'elles portent sur le bien d'accord avec la raison, elles se distinguent précisément par le caractère spécifique de la rectitude, de la mesure, de l'adaptation qu'elles apportent à l'agir. Tous les biens ne s'assortissent pas de la même manière à la raison. « Les biens (sur lesquels porte l'agir) sont constitués en diverses espèces, selon qu'ils se comportent diversement vis-à-vis de la raison. Et de là suit que les vertus morales sont distinctes spécifiquement » [1].

Par conséquent, ce qu'il y a de spécifique dans une vertu, c'est le proportionnement qu'elle impose à l'agir, le contour original qu'elle donne à l'acte, la manière spéciale dont elle le

1. I II, q. 60, a. 1.

démarque : et cela en vue d'atteindre la fin ou la perfection humaine. Pour que les vertus se différencient spécifiquement, il est donc requis que les proportionnements auxquels elles visent diffèrent, eux aussi, spécifiquement. Et il suit de là que ce qui distingue la justice des autres vertus, c'est la *mesure spéciale* qu'elle imprime à l'acte humain. Et comme cette mesure est l'égalité objective,... *ab æqualitate, quæ est medium justitiæ* [2], il en résulte que le droit, son objet, doit être spécifiquement constitué par l'égalité.

Cette conclusion est corroborée par les écrits d'Aristote. Ce philosophe qui a si éminemment possédé l'art de définir, n'a pas connu d'autre définition du droit que celle de l'égalité.

« Le droit, dit-il, est soit ce qui est selon la loi, soit ce qui est égal » [3]. Une deuxième formule : « Puisque dans toute action il y a l'excès et le défaut, il doit aussi y avoir l'équité et l'égalité. Si donc l'injustice est l'inéquitable et l'inégal, le droit sera l'égalité. C'est ce que tous comprennent, même s'ils n'en assignent pas la raison. Et puisque l'égal est un milieu (entre le trop et le trop peu), le droit en conséquence sera un certain milieu. En outre, l'égalité est au moins entre deux ; c'est pourquoi il est nécessaire que le droit, qui est à la fois milieu et égalité, soit à quelqu'un et se rapporte à quelque chose. Selon qu'il est un milieu, il est le milieu de deux extrêmes qui sont l'excès et le défaut ; selon qu'il est l'égalité, il s'intercale entre deux personnes ; selon qu'il est le droit, il est le droit de quelqu'un... » [4]. Plus loin, il s'exprime encore ainsi : « Le plus en fait de bien et le moins en fait de mal est le profit ; et le contraire est la perte. Leur milieu, comme nous venons de le voir, est l'*égal ;* et c'est *ce que nous disions être le droit.* Le droit est donc ce qui sert à redresser les torts : il est le milieu entre le gain et le dommage » [5]. Enfin une quatrième expression tirée des *Politiques :* « Le droit paraît être ce qui est *égal,* et manifestement c'est ce qu'il est... » [6].

« Le droit est l'égalité » ; telle est la définition, tel est le principe sur lequel le Stagirite greffe ses conclusions. Et que de

2. II II, q. 81, a. 6, ad 1.
3. 1129 a 35-37.
4. 1131 a 12-20.
5. 1132 a 17.
6. 1280 a 11-12.

raisonnements nous pourrions reproduire qui commencent par ces mots : « Puisque le droit est l'égal... » [7], mais nous nous contentons de renvoyer le lecteur au livre cinquième des *Ethiques* où il pourra se convaincre par lui-même que pour Aristote le droit est proprement une égalité.

S. Thomas considère évidemment le droit comme un dû à autrui ; il est même de nécessité absolue qu'il soit un dû ; mais il n'est pas moins indéniable que dans sa pensée le dû soit relégué au second plan et que l'égalité soit proposée à titre d'élément prédominant, caractéristique, spécificateur.

Dans son commentaire sur Aristote, où l'aspect de dû n'apparaît que par accident, cela saute aux yeux [8]. Mais comme l'on pourrait objecter qu'il n'entend pas proposer sa propre pensée, nous négligerons cette partie de son œuvre et nous nous en tiendrons à la *Somme Théologique*.

Dans la première partie, nous l'avons vu, le droit nous est décrit comme un *ordre vécu*, et ainsi il atteste l'intervention de la justice divine dans l'univers : *ordo universi... demonstrat Dei justitiam* [9]. Il y apparaît comme *la vérité mise en pratique : et sic in nobis dicitur veritas justitiæ* [10]. Et déjà on voit l'orientation toute formelle que prend sa pensée.

Dans la seconde partie, les expressions employées dans la question première du traité de la justice, où le droit est défini et divisé *ex professo*, nous convainquent jusqu'à l'évidence.

« La justice, dit le saint Docteur, comporte une certaine égalité, ainsi que son nom le révèle. On dit communément des choses qui sont en équation qu'elles s'ajustent. Or, l'égalité d'un objet se prend par rapport à un terme autre que lui-même auquel il s'égalise ». Et il est conclu de là que l'égalité des œuvres de la justice ne se détermine pas par rapport aux dispositions du sujet qui les accomplit, mais par rapport à autrui : *rectum vero quod est in opere justitiæ constituitur per comparationem ad alium*. On qualifie de juste, en effet, ce qui dans nos actes répond selon l'égalité aux titres d'autrui : *Illud in opere nostro dicitur*

7. 1132 b 28 ; 1301 a 26, etc.
8. *Comm. Eth.* L. 5, lec. 1, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10 ; L. 8, lec. 7, 14.
9. I, q. 21, a. 1.
10. Ib. a. 2.

justum quod respondet secundum aliquam æqualitatem alteri. Or ce juste est précisément le droit : *et hoc quidem est jus* [11].

Dans l'article suivant, nous croyons avec tous les commentateurs que S. Thomas entend donner une division spécifique du droit. Or voici comment il s'exprime : « Comme il a été dit (à l'article précédent), le droit ou le juste est une œuvre s'adaptant à autrui selon un *certain mode d'égalité : jus, sive justum, est aliquod opus adæquatum alteri secundum aliquem æqualitatis modum.* Or, il y a une double manière pour une chose d'être en équivalence avec les qualités d'autrui » : d'abord, elle peut être déjà, de sa nature même, adéquate à autrui : c'est le droit naturel ; en second lieu, ce proportionnement peut se faire en vertu de convention ou de commun accord : et c'est le droit positif [12]. Et les formules continuent ainsi : *Jus sive justum, dicitur secundum commensurationem ad alterum* [13]. *Jus sive justum naturale est quod ex sui natura est adæquatum vel commensuratum alteri* [14].

Ces textes nous paraissent suffisamment explicites. Il est clair que le droit consiste proprement dans un proportionnement, une égalité, une « commensuration ». S'il était spécifiquement le dû, nous trouverions étrange que ce mot ne figure pas dans les quatre articles consacrés précisément à dire ce qu'il est, tandis que les mots *adæquatum, adæquatio, adæquantur,* y apparaissent six fois, *commensuratum, commensurationem* sept fois, *æqualitas,* six fois : ce qui fait un total de dix-neuf fois en quatre articles.

Par la suite, lorsqu'il veut prouver, ainsi que nous l'avons vu, que la justice est essentiellement relative à autrui et que son acte propre est de lui rendre ce qui est sien, il prend l'« égalité » pour moyen terme, c'est-à-dire, ainsi que l'exigent les lois de la démonstration, la définition réelle. « Puisque, dit-il, le nom de justice évoque l'idée d'égalité... la justice est essentiellement à autrui. Car rien n'est égal à soi-même, mais à autre chose que soi » [15]. Et dans l'autre article dont nous faisions mention, il fait un syllogisme qui a paru à quelques théologiens un jeu de mots,

11. II II, q. 57, a. 1.
12. II II, q. 57, a. 2.
13. Ib. a. 4.
14. Ib. a. 3.
15. Ib. q. 58, a. 2.

mais qui, selon nous, traduit une doctrine profonde : « La matière de la justice est l'action extérieure selon qu'elle doit se proportionner à la personne à laquelle la justice ordonne. Or, cela est dit être à quelqu'un, qui lui est dû selon l'égalité de proportion. Il s'ensuit que l'acte propre de la justice n'est rien d'autre que de rendre à chacun ce qui lui revient » [16]. Rendre à chacun son dû ne consiste, en somme, qu'à mettre dans son agir la proportion que commandent les prérogatives de la personne avec laquelle on traite. En d'autres termes, ce qui est dû à autrui, c'est la rectitude de notre agir extérieur, l'égalité de notre acte, son ajustement à lui. Si tel ou tel acte est dû de notre part, c'est afin de nous égaler à autrui, afin de réaliser le droit ; pareillement, si notre acte doit revêtir telle forme, avoir telle mesure, porter sur tel objet, c'est afin de produire l'égalité qu'est le droit. Le dû est *motivé* par le besoin d'égalité ; l'égalité est ce à quoi il est ordonné, ce sans quoi il ne saurait être.

La forme de la justice en général est l'égalité ; *forma generalis justitiæ est æqualitas, in qua convenit justitia distributiva cum commutativa* [17]. La forme est l'égalité, et toutes les justices doivent convenir dans cette forme de la même façon que les espèces communiquent dans le genre.

Le droit, étant la raison d'être de cette vertu, étant ce d'où elle tire sa détermination ou sa forme propre, doit être l'égalité : *Jus, sive justum, est aliquod opus adæquatum alteri secundum aliquem æqualitatis modum* [18]. Ce à quoi il tend directement, ce n'est ni au dû ni à autrui, mais à l'égalité de l'agir par rapport à à autrui. Faire l'égalité, *facere æqualitatem,* est sa fonction propre [19]. Voilà notre conclusion ! Cependant, comme de cette égalité résulte l'ordre qui promeut le bien commun, il s'ensuit qu'elle est un dû, et comme cet ordre est la forme d'un tout collectif, il résulte qu'elle est un dû relatif à autrui.

Tenant donc pour établi que le droit est une égalité, il nous reste à expliciter le sens de ce mot ; car l'expression *aliquem æqualitatis modum* de S. Thomas nous laisse entendre que l'éga-

16. Ib. a. 11.
17. II II, q. 61, a. 2, ad 2.
18. Ib. q. 57, a. 2.
19. Ib. q. 79, a. 1, ad 1.

lité selon laquelle se fait l'ajustement à autrui a besoin d'être définie.

Le mot égalité éveille l'idée de convenance, de rapprochement entre deux objets. Il laisse entendre qu'ils ont quelque chose de commun, qu'ils s'assimilent sous un certain aspect, qu'ils *s'unissent* dans la possession d'une même perfection. Les choses disparates n'ont pas de terme de rapprochement, tandis que les choses égales *se rapportent* l'une à l'autre, elles sont *unies* par une *relation*. Par conséquent, sous le mot égalité l'on trouve l'*idée de relation*. En disant donc que le droit est une égalité, l'on affirme par le fait même qu'il est dans le genre relation.

Cette conclusion est confirmée par le fait que le droit est un dû. Une chose due est une chose « ordonnée » à quelqu'un, une chose qui lui est *relative* comme son bien propre, une chose qui tient à lui par un lien qui, pour être spirituel, imperceptible, inimaginable, n'en est pas moins réel et fort.

Le droit est dans le genre relation. Tablant sur cet acquis, cherchons à quelle espèce de relation il peut appartenir.

Le critère à la faveur duquel on différencie les relations est le fondement immédiat sur lequel elles s'appuient [20]. Etant le résultat d'une conformité, il est logique qu'elles soient de même nature que la « formalité » qui fonde cette conformité. *Cum enim relatio, quæ est in rebus, consistat in ordine quodam unius rei ad aliam, oportet tot modis hujusmodi relationes esse, quot modis contingit unam rem ad aliam ordinari* [21]. Or ce fondement est de triple espèce ; et le premier figurant dans l'énumération est la quantité. Au surplus, on y voit que l'unité dans la quantité donne l'égalité. *Æqualia quorum quantitas est una :* « les égaux participent à la même quantité » [22]. *Idem est unum in substantia, simile unum in qualitate, æquale vero unum in quantitate* [23]. On peut établir la comparaison de l'essence des choses, alors on obtient un rapport d'identité ou de distinction essentielle, la comparaison de leur qualité, et on aboutit à un rapport de similitude ou de

20. I, q. 13, a. 7 ; *Comm. Met.* 1000-1025.
21. Ib. 1004.
22. Ib. 1022.
23. Ib. 1999.

dissimilitude, la comparaison de leur quantité, et on est en présence d'un rapport d'égalité ou d'inégalité.

L'égalité est donc l'équivalence des quantités ; et la relation réalisée par le droit doit être fondée sur la quantité. Or la quantité peut être discontinue ou continue, en d'autres termes, numérique ou dimensive. Et étant donné que l'égalité qui nous concerne est assimilée à une « commensuration », il s'ensuit qu'elle repose sur la quantité continue ou dimensive. Deux choses sont dites égales, de quantité continue, qui ont une mesure commune, qui se recouvrent parfaitement lorsqu'elles se replient l'une sur l'autre. Nous pouvons donc dire que le droit est une relation d'égalité fondée sur l'équivalence des quantités dimensives.

Devons-nous entendre ces expressions telles qu'elles sonnent matériellement ? Faut-il interpréter les mots quantité et égalité selon leur sens naturel et obvie ? Il est superflu de dire que non. Il est par trop apparent qu'il ne saurait s'agir, dans l'ordre juridique, de quantité strictement mathématique. Serions-nous alors réduits à emprunter à la métaphore et au symbole ? Pas davantage. Entre ces deux extrêmes, il y a ample place à plusieurs *sens analogiques*.

S. Thomas, qui aimait les analogies, ne recule pas devant le terme égalité. Cependant, il a soin de l'atténuer quelque peu : *aliquem æqualitatis modum*. Il savait que, outre l'égalité de la masse, *quantitas molis*, il y a des égalités d'autre ordre : par exemple celles qui résultent de la perfection, de la puissance, de la densité morale : *quantitas perfectionis, virtutis et moris*.

Il va de soi que la quantité dont il s'agit dans le droit est morale et que le rapport qui lui fait suite est un rapport d'égalité morale. Il n'est pas besoin de longue réflexion pour s'en rendre compte. La chose qu'il s'agit de rendre égale au titre d'autrui, à l'aide de la vertu de justice, est l'opération humaine. Dès que celle-ci est émise en conformité avec les titres d'autrui, dès qu'elle communique dans la même mesure, il en résulte une relation d'égalité morale, il en résulte le droit.

En second lieu, la mesure dernière en comparaison de laquelle le droit et le titre s'apprécient est le bien commun, la mesure prochaine est une fin qui lui est ordonnée. Le droit, comme la loi, regarde proprement l'ordre qui va à la félicité commune,

proprie respiciat ordinem ad felicitatem communem [24]. Il est en vue du bien commun, qui, comme nous l'avons vu plus haut, est le droit absolu, le terme immuable en fonction duquel tout titre et tout droit s'établissent [25].

Il apparaît donc que pour qu'une chose réponde à mon droit, il n'est pas essentiel qu'elle corresponde à celle que j'ai livrée ; il ne l'est pas non plus qu'elle s'assortisse matériellement au titre qui la fait mienne. L'égalité morale, préconisée par la raison et déterminée en comparaison de ma fin propre et du bien commun, est la seule requise et souvent la seule réalisable.

Il ressort de cette étude que le droit est de substance franchement morale. Il est ce qui est dû moralement, à un sujet soumis à la moralité, selon un rapport d'égalité morale. En d'autres termes, il est *l'égalité* morale que nous *devons* introduire dans nos relations avec *autrui*.

§ 4° DROIT ET JUSTICE

Il semble superflu d'ajouter que le droit décrit dans ces pages est proprement l'objet de la justice. Cependant on a parfois tant de mal à accorder la justice avec son objet, que l'on pourrait mettre en doute la valeur de cette définition. C'est pourquoi nous croyons utile de conclure ce chapitre en montrant que tous les objets de la justice sont inclus dans le concept de droit, et que S. Thomas, lorsqu'il se demande si le droit est l'objet de la justice, n'entend pas répondre en laissant de côté l'essentiel de la question [1].

Les philosophes divisent l'objet des vertus en matériel et formel, et ils subdivisent ce dernier en *quod* et *quo* [2].

---

24. I II, q. 90, a. 2.

25. « Et quia omnis utilitas humana finaliter ordinatur ad felicitatem, manifestum est quod... *justa* legalia dicuntur ea quæ sunt factiva fœlicitatis et particularum ejus, id est eorum quæ ad fœlicitatem ordinantur, vel principaliter sicut virtutes, vel instrumentaliter sicut divitiæ et alia hujusmodi exteriora bona, et hoc per comparationem ad communitatem politicam, ad quam respicit legis positio ». *Comm. Eth.* L. 5, lec. 2.

1. II II, q. 57, a. 1.

2. Nous ferons plus loin le compte de l'objet « sub quo ».

L'objet matériel d'une vertu est tout ce qu'elle atteint, directement ou indirectement. Il peut être un domaine commun, c'est-à-dire qu'il peut être l'objet de deux ou plusieurs vertus, mais à différents points de vue. Ainsi l'objet matériel de la justice est l'opération extérieure et tout ce que cette opération atteint. Si donc on s'en tient à l'objet matériel, cette vertu se rencontre avec l'art, la prudence politique et plusieurs vertus qui, tout en étant immanentes, ont répercussion au dehors.

L'objet formel *quod* est une délimitation, une restriction de l'objet matériel, le point de vue spécial que considère la vertu. Il est ce qu'elle atteint directement et premièrement et ce qui lui permet d'atteindre les objets matériels. Ainsi la couleur est ce que mon œil atteint directement, mais à la faveur de la couleur j'atteins mon livre, ma table, ma page, ma plume : autant d'objets matériels atteints à la faveur de la couleur. Si tous ces objets étaient incolores, je ne les verrais pas. L'objet formel *quod* est donc une ouverture sur l'objet, un point de contact avec lui.

En appliquant ces données à la justice, nous constatons que son objet formel *quod* est l'action extérieure en tant qu'elle doit être ordonnée à autrui, en tant qu'elle doit être rectifiée par rapport à lui : *in quantum est ad alterum*. C'est le point de vue spécial qui l'intéresse. Tout ce qui n'a pas de rapport à autrui la laisse indifférente, car il n'entre pas dans son rayon d'influence. Donc l'objet formel *quod* de la justice est l'action extérieure dans ses relations avec autrui, tandis que celui de l'art est l'action extérieure dans ses relations avec le « faire », et celui de la prudence, pour autant qu'elle a répercussion au dehors, est l'action extérieure dans ses relations avec la vérité.

C'est bien ce qu'entend S. Thomas : « Le propre de la justice est d'ordonner l'homme dans les choses qui ont rapport à autrui » [3]. Elle porte sur ce qui a rapport à autrui comme sur sa matière propre : *est autem justitia circa ea quæ ad alterum sunt sicut circa propriam materiam* [4]. La matière propre ! qu'est-ce à dire, si ce n'est le point de vue propre dans l'objet commun ? Il est essentiel, dit-il encore, que cette vertu soit relative à autrui :

3. II II, q. 57, a. 1.
4. Ib. q. 58, a. 1.

ex sua ratione justitia habet quod sit ad alterum [5]. La direction qu'elle imprime à l'agir n'est nécessaire que lorsque ce dernier soutient quelque relation avec autrui : *Actiones quæ sunt ad alterum indigent speciali rectificatione... per comparationem ad eum ad quem sunt* [6]. Les actions extérieures n'ont raison d'objet spécial pour elle que lorsqu'elles ont rapport à autrui : *Cum justitia ordinetur ad alium, non est circa totam materiam virtutis moralis, sed solum circa actiones exteriores et res secundum quamdam rationem objecti specialem, prout scilicet secundum eas unus homo alteri ordinatur* [7]. Et que de fois S. Thomas affirme que même les actes des autres vertus, sous cet aspect précis où ils ont rapport à autrui, sont susceptibles d'être dirigés par la justice [8].

Il ressort donc que la matière commune, l'agir extérieur, devient matière « propre », « matière spéciale » de la justice lorsqu'elle se réfère à autrui. Et voilà bien l'objet formel *quod*.

L'objet formel *quo* des vertus morales est la rectitude spéciale qu'elles introduisent dans leur matière propre. Objet formel *quod* et *quo* s'intègrent, ne forment qu'un seul objet formel. Cela est tout naturel puisqu'ils en sont des parties. Or, la « rectitude spéciale » que la justice introduit dans l'acte extérieur, en relation avec autrui, est l'*égalité*. Par conséquent, réaliser l'égalité, voilà la perfection ultime à laquelle elle tend !

Nous disons réaliser l'égalité, et nous insistons, afin d'écarter l'équivoque. Il ne s'agit pas dans la justice de déterminer l'égalité, de la démarquer, de lui donner sa mesure : cela relève de la prudence et de la loi ; mais il s'agit de l'exécuter, de la produire, de la réduire en acte vécu par mode de réalisation [9]. Et lorsqu'elle y parvient, elle produit le droit, elle atteint son objet.

---

5. Ib. a. 2.
6. Ib. ad 4.
7. Ib. a. 8.
8. I II, q. 60, a. 2, 3 ; q. 100, a. 2, 8 ; II II, q. 60, a. 2, 3 ; q. 122, a. 1, 6.
9. « Etiam executio justitiæ... indiget directione prudentiæ... Magis ponitur species prudentiæ, quæ est directiva, quam justitiæ, quæ est executiva ». II II, q. 50, a. 1, ad 1.
« Dicendum quod neque etiam justitia est essentialiter rectitudo, sed *causaliter* tantum : est enim habitus secundum quem aliquis recte operatur et vult ». Ib. q. 58, art. 1, ad 2.

Elle a donc été définie avec assez de justesse : « le désir ou la volonté constante de rendre à chacun ce qui est sien », ou encore, par Aristote, « l'habitus en vertu duquel quelqu'un est incliné à agir selon que l'exige le choix de ce qui est juste ». Elle est, dans la volonté, comme un pli, une souplesse, une propension acquise, un renforcement d'énergie, qui l'incite à rendre à autrui ce qui lui revient, et à le lui rendre selon les exigences de l'égalité.

L'égalité de l'agir extérieur, égalité dont le terme est autrui, constitue donc l'objet auquel se réfère la justice. Et nous croyons que nous pouvons conclure en toute assurance que le droit, tel que décrit, est l'objet de la justice.

CHAPITRE HUITIÈME

DROITS IMPARFAITS

« Le droit politique est le droit absolu (simpliciter)... Il réside dans une certaine communauté de vie, ordonnée de manière à ce que soit réalisée la suffisance essentielle des choses qui appartiennent à la vie humaine. Et telle est la société politique... Le droit cependant est entre personnes égales, c'est-à-dire entre personnes qui ne sont pas, l'une par rapport à l'autre, dans un état de sujétion naturelle ou civile... Le droit dominatif ou paternel, au contraire, n'est droit que relativement (secundum quid), c'est-à-dire en tant qu'il a une certaine similitude *avec le droit politique ».*

S. THOMAS, *Comm. Eth.* L. 5, lec. 11.

Le droit au sens plénier du mot est la mesure de la vie collective. Selon l'ordre naturel des choses, il se forme et se développe au sein de l'association politique. Il naît pour elle et évolue avec elle. On ne peut par conséquent se le représenter parfaitement qu'en le concevant comme une réalité incorporée à une communauté, dirigée par la loi et ordonnée au bien commun.

Mais la communauté politique, comme tout organisme parfait, doit elle-même être composée de parties hétérogènes, d'organes différenciés, d'associations privées, de cellules naturelles et de principes élémentaires. Dans tout être soumis à la matière, la multiplicité et la variété des organes sont les conditions obligées de la perfection. Plus la perfection visée est haute, plus la complexité doit être grande. Et lorsqu'il s'agit d'atteindre un bien aussi divin que le bien commun, la diversité des facultés est indispensable. Par conséquent, outre ses organes essentiels, la société civile présuppose toute une vie, tout un dispositif qui lui est fourni par les associations naturelles et privées.

Alors se pose une première question. Quelle est la nature du droit qui régit l'économie des associations naturelles que la société se subordonne et utilise en vue du bien commun ?

En second lieu, la justice stricte n'est pas la seule vertu sociale. S. Thomas, à la suite d'Aristote, ordonne la justice à l'amitié et tempère les rigueurs de celle-là par un ensemble de petites vertus sociales rendant la vie commune pacifique et agréable, lui donnant son achèvement, sa perfection, sa beauté. Dans sa pensée, les concepts de droit et de justice sont aussi amples, et en un certain sens plus amples, que celui de loi. Il y a des actions qui se rattachent à la justice, *habent aliquo modo rationem justitiæ,* sans que la mesure de leur objet soit démarquée par la loi [1]. Elles sont dues de nécessité morale seulement.

Mais alors, le droit en question est-il du droit au sens strict du mot ? Voilà la deuxième question à laquelle ce chapitre doit répondre.

Afin d'abréger cette matière qui n'est pas, par rapport au but que nous poursuivons, de grande importance, nous procéderons selon l'ordre adopté par S. Thomas. Le droit résulte essentiellement de trois éléments : il est un dû que l'on rend à autrui selon l'égalité. On peut donc sectionner comme suit les droits imparfaits : ceux où la distinction des personnes fait défaut ; ceux en lesquels l'égalité est irréalisable ; ceux enfin où la raison de dû est mitigée.

Cependant, il importe de noter dès maintenant que dans toutes ces formes secondaires de droit, les trois éléments intégrant la notion de droit sont contenus proprement et intrinsèquement, mais d'une façon tellement diverse et, quelquefois, tellement amoindrie, que S. Thomas les appelle tantôt droits *secundum quid* [2] : tels ceux qui régissent la société domestique, tantôt droits imparfaits, *deficiant a perfecta ratione justitiæ* [3] : tels les droits qui sont l'objet des vertus annexes, constituant les parties potentielles de la justice. Et il ne saurait y avoir opposition entre ces deux terminologies, car la piété filiale, la gratitude, la bienveillance, qui sont des vertus dans une certaine mesure familiales,

1. I II, q. 60, a. 3.
2. *Comm. Eth.* L. 5, lec. 11.
3. II II, q. 80, a. unic.

sont comprises, elles aussi, dans les parties potentielles de la justice.

Alors comment qualifier ces espèces de droits ? Seraient-ils simplement des droits moins parfaits ? S. Thomas lui-même s'oppose à cette interprétation : *non est ibi simpliciter justum* [4]. Il n'y a pas là de droits absolus, c'est-à-dire de droits qui soient tels au sens plénier du mot. S'agirait-il de droits tout à fait impropres ? Nous ne le croyons pas, car s'il en était ainsi, les vertus qui leur sont ordonnées ne seraient pas contenues dans le concept de justice. Or, comme nous venons de le voir, « ces vertus ont d'une certaine façon raison de justice » ; ce qui suppose que leur objet a, lui aussi et dans une certaine mesure, raison de droit.

Il reste donc que ces droits secondaires soient des droits au sens propre, mais *analogique* du mot : c'est-à-dire que la manière dont les trois éléments essentiels se réalisent en eux est simplement diverse de celle dont ils se réalisent dans le droit strict. Ils sont droits sous un certain rapport (secundum quid), c'est-à-dire à raison de la relation de similitude intrinsèque qu'ils entretiennent avec le droit strict : *in quantum habent similitudinem aliquam politici juris* [5]. Et cette interprétation est corroborée par le fait que dans tous ces types secondaires de droit on retrouve d'une certaine façon tous les éléments essentiels. Mais cette façon est déjà distante, et l'on sait que dans les essences la moindre variation donne lieu à des espèces différentes ou à des *types analogiques*.

Considérant donc que ces droits sont des droits au sens propre, mais analogiques, nous en dirons ici quelques mots.

§ 1° *DROITS OÙ LA DISTINCTION DES PERSONNES FAIT DÉFAUT*

Le droit est relatif à autrui et non pas à soi-même. Or, dans la société domestique la disparité des personnes est manifeste-

4. II II, q. 57, a. 4.
5. *Comm. Eth.* L. 5, lec. 11.

ment déficiente. Les liens naturels enserrent les individus jusqu'à les confondre ; l'« autrui » semble presque disparaître. Alors S. Thomas, reprenant l'observation que fait Aristote au livre cinquième des *Ethiques* au sujet des droits qui régissent les groupements naturels [1], se demande si dans les relations de père à fils, de maître à esclave, d'époux à épouse, il peut y avoir des droits véritables [2].

Il est clair que du point de vue de la dette, on ne voit pas pourquoi il n'y aurait pas de droits véritables dans la société familiale. Le fils a des devoirs impérieux envers son père, l'épouse envers son mari... Cependant il n'en est pas tout à fait de même si on se place au point de vue de l'égalité. Comme nous l'allons voir plus loin, la solidarité qui existe entre les membres du foyer provient de *rapports* trop profonds pour que l'égalité soit toujours réalisable. Cependant la déficience du droit que nous étudions consiste surtout dans le manque presque complet de disparité entre les sujets. Les membres dont il détermine les rapports ne sont pas purement étrangers ; leur indépendance en est pour autant diminuée. Car l'indépendance absolue (simpliciter) n'est qu'entre égaux, qu'entre ceux qui ne sont pas subordonnés *naturellement* l'un à l'autre : *quorum unum non est sub altero* [3].

Si nous considérons chacune des relations dont résulte la société familiale, nous voyons qu'entre le père et le fils les liens de la nature empêchent l'opposition parfaite. Le fils n'est pas « autre » que son père d'une façon absolue, mais sous un certain rapport : *est aliquid alterum non simpliciter, sed quasi aliquid ejus existens* [4]. Il est sans doute une autre substance que lui, mais il forme pour ainsi dire avec lui une seule personne morale et juridique : *quodammodo est pars ejus* [5]. Créature engendrée par un acte soumis à son libre arbitre, fruit de l'effusion de son amour, il est en quelque sorte l'extension de lui-même, le dédoublement substantiel de sa personnalité.

Au lien de la génération suit celui de la conservation, ou si l'on préfère, de l'achèvement de la génération. L'élan vital, auquel

1. 1134 a 20-30.
2. II II, q. 57, a. 4.
3. Ib.
4. Ib.
5. II II, q. 57, a. 4.

a donné lieu la naissance, demande impérieusement à être entretenu et fortifié par la nutrition. A la base de la perfection proprement humaine et la conditionnant, il y a le développement corporel. Et il est inutile d'insister sur le rôle du père dans l'œuvre de conservation de la vie corporelle de l'enfant.

Enfin, la troisième marque que le père laisse dans l'âme de son enfant est celle de l'éducation. A force d'attentions, il la fait en quelque sorte à l'image de la sienne.

L'éducation est un élément d'unité très puissant. Par elle, la pensée, les sentiments, les aspirations et les traditions se transmettent.

Et pour ces trois raisons, S. Thomas estime qu'il ne peut y avoir de droits stricts entre le père et l'enfant, le droit étant entre personnes distinctes, étrangères [6]. Entre le père et l'enfant, il y a une solidarité morale si grande, qu'ils ne font juridiquement qu'un.

C'est ce dont tous les systèmes politiques ont été conscients. Toujours ils ont tenu le père responsable de l'agir de son enfant. Aristote lui-même ne voyait pas la nécessité de légiférer directement pour les enfants, car la loi qui atteint les parents atteint du coup toute la famille. S. Thomas, qui avait une conception plus large de l'idée de loi distingue entre les prérogatives de l'enfant comme tel et celles émanant directement de sa nature d'homme et le rattachant immédiatement à la société humaine [7].

Etant donné donc le manque d'opposition entre les sujets, il ne saurait y avoir de droits stricts entre père et fils. Il en est à peu près de même entre maître et esclave.

On connaît la théorie de l'instrument vivant, élaborée par Aristote et reprise par S. Thomas, au sujet de l'esclave [8]. L'instrument que l'agent principal se soumet ne fait qu'un avec lui au

---

6. *Comm. Eth.* L. 8, lec. 11. « Est pater filio causa trium bonorum maximorum ».

7. Dans tout ce chapitre, il ne s'agit pas des biens purement humains qui transcendent la famille et la société politique. De ce point de vue, c'est-à-dire selon qu'ils sont des hommes, l'enfant et l'esclave ont des droits stricts, mais on considère ici ce qui revient au fils comme tel, vis-à-vis de son père, et à l'esclave comme tel, vis-à-vis de son maître. II II, q. 57, a. 4, ad 2 ; *Comm. Eth.* L. 8, lec. 11.

8. 1252 b 1-10 ; II II, q. 57, a. 4 ; *Comm. Eth.* L. 8, lec. 11 ; *Comm. Pol.* L. 1, lec. 2.

moment de l'action. L'énergie qui l'active est, avant d'être sienne, celle de l'agent principal, la modalité de ses mouvements vient de celui auquel il se subordonne, l'idée qu'il tente d'inculquer en une matière hostile a été conçue par celui qui se l'unit, la fin à laquelle il tend a été appréhendée par celui qui, présentement, le maîtrise. Les deux s'intègrent donc pour ne former qu'un seul principe d'action.

Il en est ainsi de l'esclave tel que le concevait Aristote. L'esclave pour lui, n'est pas nécessairement l'être abruti et rudoyé, victime inutile du sort, gémissant et désemparé, tel qu'on nous le peint dans les romans modernes, mais un être humain moins bien pourvu, qui, étant données les conditions sociales du temps, trouvait dans l'esclavage le meilleur état de vie réalisable pour lui. Aristote savait par expérience que le bon esclave est rempli d'amour, de fidélité et de dévouement pour son maître, qu'il est l'instrument intelligent de ses volontés, et que par conséquent il tient à lui, comme l'organe tient au corps qui le vivifie : *est hujusmodi organum animatum* [9].

Entre le maître et l'esclave donc, il peut y avoir amitié, *potest esse amicitia inter eos* [10], mais il ne saurait y avoir de droits stricts : la fusion est trop grande (servus est aliquid domini) [11], l'esclave et le maître sont trop unis ; l'autrui auquel s'adresse le droit disparaît trop dans une unité supérieure !

Enfin dans les rapports entre époux et épouse, quoique, remarque Aristote [12], il y ait une plus parfaite réalisation du concept de droit qu'entre le père et le fils, qu'entre le maître et l'esclave, il n'y a encore de droits qu'au sens analogique du mot.

C'est du moins ce que déduit S. Thomas des principes du Philosophe et des enseignements de l'Apôtre. Quoique, dit-il, selon S. Paul, les époux soient unis dans un même corps et une même chair, cette union n'est pas l'œuvre de la nature. Les époux naissent de lignées et de sangs étrangers ; ils ne s'associent dans une même vie que par un contrat librement consenti de part et d'autre. Cependant leur union est si intime, leurs relations si im-

9. *Comm. Pol.* L. 1, lec. 1.
10. Ib. lec. 4 in fine.
11. II II, q. 57, a. 4.
12. *Eth.* 1134 b 15-18.

médiates, leurs intérêts si communs, qu'il n'y a pas, sous ce rapport, de droits politiques absolus, mais plutôt un *droit analogique*, que les Anciens appelaient « économique » [13].

Et voilà pour les droits qui sont dits analogiques à raison de l'unité trop grande de ceux entre lesquels ils se trouvent.

§ 2° DROITS EN LESQUELS L'ÉGALITÉ EST IRRÉALISABLE

La seconde source d'imperfection réside dans l'impossibilité de réaliser l'égalité parfaite que réclame l'idée de droit. Et nous avons dans cette seconde catégorie ceux que l'homme a envers les principes de sa vie : Dieu, patrie, parents. Il lui est physiquement impossible de rendre avec égalité ce qu'il a reçu de ces principes dont l'union lui donna l'existence.

A Dieu l'homme ne peut rendre qu'à la condition de recevoir, et il ne peut pas rendre tout ce qu'il en reçoit. Il ne saurait lui donner l'existence, il est même dans l'impuissance de lui offrir quelque chose qui soit sien propre. Entre eux, il n'y a pas réciprocité, mais retour incomplet.

En outre, l'agir de l'inférieur doit se conformer à la dignité du supérieur, et quelle créature pourra jamais se proportionner à l'excellence, infinie et toujours présente, du Créateur ? Il n'y aura donc toujours dans les rapports de la créature à Dieu qu'un droit où l'égalité sera manifestement déficiente.

A la patrie, l'homme doit tout ce que lui apportent les forces et les influences anonymes qui façonnent sa race et font éclore sa forme originale de civilisation [1].

L'homme doit les éléments de son organisme corporel au sol et aux influences climatériques. Grâce à la nutrition, la matière fait son ascension à la vie, s'organise, forme un corps. Il doit encore à la contrée où il naît les images qui sont les germes de

13. II II, q. 57, a. 4.

1. « Pietas se extendit ad patriam secundum quod est nobis quoddam essendi principium ». II II, q. 101, a. 3, ad 3.

sa sensation et de sa pensée. Et il est inutile d'insister. On soupçonne aisément tout ce qu'il reçoit à son insu des influences purement matérielles du pays où il naît.

Du point de vue spirituel, l'homme reçoit de sa patrie un somptueux héritage de coutumes, de doctrines, d'arts, de vertus. Le milieu où il entre dans la vie lui fournit tout un système organisé de moyens aptes à satisfaire à toutes les aspirations spirituelles de son âme.

L'individu ne peut jamais rendre avec égalité à sa patrie ce qu'il en a reçu. Les principes de sa race et de son individualité sont inaliénables ; ils forment sa substance même. De même les habitudes spirituelles qu'il doit à l'ambiance qui a pesé, doucement et invinciblement, sur son âme, ont fini par faire corps avec ses facultés. Il est donc dans l'impossibilité physique de restituer avec égalité. On reçoit les principes de son existence, on les transmet à d'autres, mais on ne les rend pas à ceux qui les ont donnés. La vie, comme tout courant, ne connaît pas de réversibilité.

Enfin dans les relations de fils à père, il n'y a pas seulement manque de distinction, il y a aussi défaut d'égalité. Nous en avons exposé plus haut les raisons.

Nous concluons donc que dans les relations de la créature à Dieu, du fils au père, du citoyen à la patrie, il n'y a qu'un droit analogique. Quoique le dû soit impérieux, l'égalité est irréalisable.

§ 3° DROITS OÙ LA RAISON DE DÛ EST DIMINUÉE

Le dû qui s'identifie avec le droit strict revêt la force coercitive de la *loi*. Mais, nous l'avons vu plus haut, outre ce qui est dû en vertu d'une disposition légale, et peut être exigé en toute rigueur de justice, il y a ce qui est dû en vue de la perfection de la vertu dans la vie communautaire.

Par conséquent les droits constitués par cette forme amoindrie de dû, encore qu'ils participent à la raison d'égalité et qu'ils soient entre sujets parfaitement distincts, ne peuvent être que des

droits au sens analogique du mot. Et tels sont les objets des vertus de gratitude, de véracité, de libéralité, d'affabilité, d'amitié, etc. Le dû auquel elles sont orientées n'est pas déterminé par la loi, mais est commandé par le besoin de vertu et de perfection dans la vie sociale : *non enim hæc virtus attendit debitum legale ;... est potius debitum morale, inquantum scilicet ex honestate unus homo alteri debet* [1]. Il ne répond pas au concept de dû strict que l'on trouve dans le droit parfait : *non habet plenam debiti rationem, prout aliquis alteri obligatur vel debito legali, ad cujus solutionem lex cogit..., sed solum attendit quoddam debitum honestatis* [2].

A raison donc du défaut de l'élément de dû, les droits que nous venons de mentionner ne sont qu'analogiques.

Dans les droits de la première catégorie que nous avons étudiés, il y a autrui, mais un autrui différent de celui dont il s'agit dans le droit strict ; dans la seconde, il y a une certaine égalité, mais une égalité s'établissant d'après des points de comparaison particuliers ; dans la troisième, il y a un dû d'une contrainte à part. Donc les trois éléments du droit s'y trouvent, mais selon un mode de réalisation assez diminué pour qu'on aboutisse à un concept analogique.

1. II II, q. 109, a. 3.
2. II II, q. 114, a. 2.

DEUXIÈME PARTIE

NOTIONS COMPLÉMENTAIRES

CHAPITRE NEUVIÈME

LES PROPRIÉTÉS DU DROIT

La propriété est comme un sceau, une marque indélébile imprimée au flanc des êtres. Elle est une qualité s'attachant à leur nature et la révélant infailliblement. La raison de cela est qu'elle est un effet nécessaire de leur structure intrinsèque, qu'elle émane, par résultance naturelle et spontanée, de leur essence elle-même : *proprium enim non est de essentia rei, sed ex principiis essentialibus causatur* [1]. Celle-ci, du fait qu'elle est constituée de telle ou telle façon, doit avoir fatalement telles ou telles caractéristiques. Tant qu'elle sera, partout où elle sera, elle aura les traits qui font immédiatement suite à son espèce.

Il va sans dire qu'il ne s'agit pas dans ce chapitre (du moins dans le premier paragraphe), de propriétés au sens rigoureux du mot. Notre intention est simplement de signaler deux traits fondamentaux de la notion aristotélico-thomiste de droit : l'*objectivité* ou le caractère institutionnel et la *coercition*.

§ 1° *L'OBJECTIVITÉ DU DROIT*

Le droit, le droit seul, entre tous les objets des vertus morales, le droit partout et toujours, possède comme prérogative essentielle d'être objectif. Voilà sur quoi nous voulons par quelques brèves notes attirer l'attention du lecteur [1].

1. I, q. 77, a. 1, ad 5.

1. On nous a fait remarquer que l'objectivité n'est pas un trait caractéristique, mais il nous est facile de répliquer qu'en matière morale, c'en est un : c'est là le propre de ce medium que représente le droit, tous les autres mediums moraux étant subjectifs.

Il y a bien des manières d'entendre et d'expliquer l'objectivité du droit. Nous n'en signalerons que deux.

Quelques auteurs pensent en rendre suffisamment raison en faisant voir qu'Aristote et S. Thomas conçurent leur système juridique en fonction d'un but réel, objectif, antérieur au sujet qui s'y adapte et indépendant de lui. Selon eux, le droit n'est pas commandé seulement par les exigences du sujet, mais surtout par celles de l'objet, le bien commun. Le sujet étant pour l'objet (car tout être est ordonné à sa fin), il est nécessaire que l'ordre s'établisse, principalement et avant tout, en comparaison de l'objet.

Cette conception est très juste. Nous y agréons ; nous reconnaissons qu'en elle réside le principe fondamental de l'objectivité du système aristotélico-thomiste. Toutefois, nous ne croyons pas que ce soit exactement ce qu'entendent S. Thomas et les auteurs qui le commentent quand ils parlent de l'objectivité du droit. Cette objectivité, fondée sur la réalité de la fin, couvre toute la morale ; elle est commune à toutes les vertus. Elle constitue une des caractéristiques générales de la morale de S. Thomas.

L'objectivité de la fin révèle le réalisme ou le positivisme de la morale thomiste. Mais tant qu'on en reste là, on ne propose rien de propre au droit, rien qui le caractérise, rien qui le distingue, rien qui le mette à part. On s'en tient à un droit à « fondement » objectif, mais on n'arrive pas à l'idée d'un droit à *forme* objective.

Une autre manière consiste à l'étudier à la lumière de principes plus immédiats. Et c'est ce que fait S. Thomas dans les articles où il compare l'objet de la justice à celui des autres vertus morales. Il s'applique à en faire ressortir l'objectivité *formelle*.

« Toute vertu morale, dit-il, consiste dans un certain milieu ». L'objet donc d'une vertu en particulier est un certain milieu : et tel est le cas du droit, objet de la justice [2]. « Ceux qui cherchent le droit cherchent un milieu : *qui quærunt justum quærunt medium* » [3]. Et ce milieu est quelque chose d'objectif : *In justitia accipitur medium rei* [4]. Et nous allons voir que c'est là ce qui caractérise le droit, ce qui le met en marge de l'objet des autres

2. I II, q. 64, a. 1.
3. Pierre d'Auvergne, *Comm. Pol.* L. 3, lec. 15.
4. I II, q. 64, a. 2.

vertus, ce qui lui donne un style propre, permettant de le reconnaître.

L'objectivité, voilà ce que l'on pourrait en quelque sorte appeler sa première propriété ! *Hoc specialiter justitiæ præ aliis virtutibus...* [5]. Et ce caractère spécifique est déduit du fait qu'il est une égalité de notre agir par rapport à autrui. Sa mesure dépend d'un terme qui n'est pas en nous.

S. Thomas, quand il introduit ses traités de la prudence, de la force et de la tempérance, ne consacre pas de question spéciale à l'étude de leur objet. Lorsqu'il ouvre son traité de la justice, au contraire, il s'arrête à l'étude de la notion de droit. Et l'une des raisons de ce procédé singulier est que cet objet se détermine absolument et en lui-même, *rectum institui debet simpliciter et secundum se* [6]. Si l'on fait abstration de l'aspect vertueux, le bien et le mal dans les matières de justice ne proviennent que de la rectitude ou du défaut de l'acte extérieur pris en lui-même. Autrement dit, les points de vue au moyen desquels se détermine la rectitude de l'acte de justice sont objectifs. On le comprend facilement pour peu qu'on se rappelle que le juste découle du fait de la « commensuration » de notre agir à autrui. Il s'obtient par la comparaison de l'œuvre à faire avec les titres ou les qualités de celui avec qui l'on traite. Il est en quelque sorte apparenté à l'ordre mathématique. Notre œuvre, considérée objectivement, s'égale à autrui ou s'écarte de l'égalité due ; Il n'y a pas d'autre possibilité. *Est, est ; non est, non est.* Et si, prise en elle-même, elle ne s'ajuste pas à la personne à laquelle elle s'adresse, elle est fatalement contre le droit. Il n'y a pas de considération extrinsèque qui puisse la modifier et la rendre juste. Ce qui de soi est inégal demeure inégal. L'égalité ou l'inégalité sont objectives ; elles sont le résultat de la comparaison de deux termes positifs. En un mot, le droit est un milieu s'établissant rigoureusement par rapport à autrui ; et en dehors du milieu, il n'y a que le plus et le moins, l'excès et le défaut. On ne sort pas de là.

Si l'on fait exception de l'Ecole sociologique, l'on peut dire que les modernes n'ont guère mis en relief ce caractère propre

5. II II, q. 57, a. 1.
6. I II, q. 64, a. 2 ; q. 60, a. 2.

du droit. Le faisant sortir de la dignité de la personne et l'identifiant avec la faculté de l'exiger, ils professent qu'il se prend plutôt par rapport à celui qui y est astreint. S. Thomas, au contraire, met en évidence ce trait propre dès son premier article. « Ce qui est droit dans les actes des autres vertus, dit-il, et ce à quoi elles tendent comme à leur objet, ne s'estime que par comparaison au sujet même qui agit. Le droit, au contraire... est constitué par comparaison à autrui, et en dehors de toute considération du sujet qui agit. On appelle juste en effet ce qui, dans nos œuvres, répond selon une certaine égalité à autrui : par exemple, le paiement du salaire dû en considération d'un service rendu.

Ainsi donc, une chose est dite juste, — comme ayant la rectitude propre que confère la justice, — abstraction faite de la manière dont le sujet qui agit l'accomplit. Dans les autres vertus, au contraire, la rectitude ne s'établit qu'en tenant compte de la manière dont le sujet agit. Et, en raison de cela, on détermine spécialement à la justice, à l'encontre des autres vertus, *un objet en lui-même,* s'appelant le juste. Et cela est le droit » [7].

S. Thomas avait déjà signalé cet aspect [8], et à la question suivante, il en fait l'objet d'un article spécial [9]. Les autres vertus morales, y est-il dit, portent sur les passions qu'elles ont pour objet de redresser ; par conséquent la rectification qu'elles veulent réaliser se prend par rapport au sujet lui-même en qui ces passions se trouvent. C'est donc par comparaison à l'individu lui-même en lequel elles sont, qu'elles élaborent leurs directives, puisque ce sont ses propres appétits qu'elles ont pour but de stimuler ou de mater, selon les circonstances. Aussi leur mesure, leur milieu, est-il déterminé en tenant compte et de ses dispositions du moment et des contingences en lesquelles il se trouve. Leur objet ne provient donc pas de la comparaison mathématique d'une action à un terme extérieur, comme c'est le cas de l'objet de la justice, mais il n'a vraiment raison d'objet que par rapport à celui qui agit : *oportet quod rectitudo rationis in passionibus*

7. II II, q. 57, a. 1.
8. I II, q. 60, a. 2, 3 ; q. 64, a. 2.
9. II II, q. 58, a. 10.

instituatur per respectum ad nos [10]. Alors donc que l'objet de la justice est *secundum se,* celui des autres vertus n'est que par rapport à nous, *quoad nos.*

Dans celles-ci, l'égalité est établie par la raison prudentielle se référant aux dispositions actuelles de l'individu, dans celle-là, l'égalité consiste dans le proportionnement strict à la dignité d'autrui. Dans les premières, ce sont les parties inférieures de l'individu qu'il s'agit de mettre en accord avec sa propre raison, dans la dernière, c'est l'individu tout entier qui est considéré comme partie et qu'il s'agit d'insérer convenablement dans le tout collectif. Par conséquent l'objet de la justice est le seul où les dispositions subjectives n'entrent pas en ligne de compte, le seul qui se détermine d'après des données strictement objectives.

Toute vertu est ordonnée à une fin réelle, mais toute vertu n'a pas un objet qui ait de soi, indépendamment du sujet, raison d'objet. Et c'est sur ce principe que S. Thomas s'appuie pour mettre en évidence le caractère objectif du droit.

Parce qu'il est objectif, parce qu'il démarque le mode d'insertion de l'individu dans le tout social, parce que surtout ce mode d'insertion est commandé par la structure naturelle et historique du tout auquel il incombe précisément d'intégrer l'individu, on a pensé que le droit était fatalement institutionnel. On est même allé jusqu'à soutenir que par suite de ce conditionnement par les facteurs institutionnels et objectifs, il était soumis au déterminisme et échappait à la liberté.

Il y a dans cette manière de voir une part incontestable de vérité. Le droit marque les prérogatives et les obligations des individus les uns par rapport aux autres. Or, la vie de l'individu humain s'écoule, dans une très large proportion à l'intérieur d'institutions qu'il n'a pas choisies et dont il subit la contrainte : institutions politiques, juridiques, sociales, religieuses, culturelles, économiques et commerciales : institutions-personnes et institutions-choses. De même, la plupart des contrats qu'il fait : contrats d'achat et de vente, contrats de mariage et de succession, contrats de travail et de service, sont soumis à une législation qui en fixe

10. I II, q. 64, a. 2.

d'avance les fins et les conditions. Il n'en est pas autrement des devoirs de respect, de culte et de vénération qu'il encourt envers les dignitaires. Ils découlent de statuts juridiques et de conditions sociales auxquels sa volonté n'a été pour rien. Bref, le droit est un *medium objectif*, une mesure imposée à l'activité du dehors.

Pourtant, il n'échappe pas complètement à la liberté collective et individuelle.

Les peuples se donnent librement leur constitution et leur forme de gouvernement. C'est à leur gré qu'ils imposent à leur propre existence tel ou tel « moule ». Ce sont eux-mêmes qui déterminent le type des rapports qui constitueront la trame de la vie publique. Et en ce sens, la *mesure* du commerce humain qu'est le droit, se trouve objet de liberté.

Les individus jouissent d'une autre forme d'alternative à l'égard du droit. Ils ne sont pas seulement libres de le respecter ou de le mépriser ; ils ont même dans un grand nombre de cas la faculté d'en fixer les termes. Ainsi, ils ne sont pas tenus d'appartenir à toutes les institutions ; et celles dont ils font partie, ils peuvent en modifier la structure ; au surplus, tout n'est pas institutionnel dans leurs activités. Toute une zone de leurs initiatives et de leurs décisions dépend de leur propre arbitre.

Il faut en dire autant des contrats. S'il y a de plus en plus tendance à en fixer par des lois sociales la fin et les conditions générales, il ne demeure pas moins qu'une multitude de conditions particulières sont laissées au choix des contractants. En outre, c'est à la liberté qu'est dévolue de décider laquelle, parmi les formes possibles de contrats, sera le plus à la convenance des individus et la plus avantageuse.

Nous tenons donc que le droit et la justice sont libres, tant sur le plan de la spécification que sur celui de l'exercice. Nous tenons également qu'il n'y a pas lieu de confondre l'objectivité du droit avec son caractère institutionnel. S'il est toujours un *medium objectif*, un medium évalué et déterminé par rapport aux titres et aux prétentions d'autrui, il n'est pas toujours institutionnel. Il n'est pas toujours immédiatement commandé sous le double rapport de sa structure et de son usage, par un but

collectif, permanent, muni de règlements et de contrainte [11]. Il peut porter sur une matière libre, être soumis à des conditions indéterminées, être immédiatement ordonné à des avantages individuels et ne valoir que pour un temps fixé par la volonté des contractants.

Nous sommes tout de même forcés de reconnaître que le droit, à l'encontre de l'objet des autres vertus, tire ses origines de la loi et est définitivement ordonné à la promotion du bien commun. Et donc, s'il n'est pas nécessairement institutionnel en sa structure, il l'est toujours sous le rapport de sa finalité *ultime*.

§ 2° *LA COERCITION DU DROIT*

Le mot coercition traduit l'idée d'une contrainte, l'idée d'une force qui s'impose, bride, assujétit. Nous avons déjà, à l'occasion de la vertu obligatoire de la loi, analysé cette notion et essayé d'en retracer les origines psychologiques. Il nous suffit donc de rappeler que le droit, par suite de ce qu'il est engendré par elle, en encourt les propriétés. Comme la loi, il jouit d'une certaine vertu coactive.

Est-ce que cette vertu est une propriété ?... Cela semble incontestable ; car du fait que le droit est un dû rationnel, il s'ensuit immédiatement qu'il se présente comme devant être respecté. Et donc l'inviolabilité découle nécessairement des principes essentiels du droit.

Mais, comme l'observe S. Thomas, il y a deux espèces de coercition [1]. La première s'impose du dehors, répugne à la volonté et est incompatible avec le mérite : telle est celle qui provient du pouvoir public dans les cas où le vouloir individuel fléchit et

11. « Une institution est une idée d'œuvre ou d'entreprise qui se réalise et dure juridiquement dans un milieu social ; pour la réalisation de cette idée, un pouvoir s'organise qui lui procure des organes ; d'autre part, entre les membres du groupe social intéressé à la réalisation de l'idée, il se produit des manifestations de communion dirigées par les organes du pouvoir et réglées par des procédures ». MAURICE HAURIOU, dans « *La théorie de l'institution et de la fondation* », p. 10.

1. II II, q. 58, a. 3, ad 2.

transgresse l'ordre. Le droit, par suite de ce qu'il est rationnel et ordonné au bien commun, a comme propriété d'être susceptible de *coercition*.

La seconde découle de la nature de la chose proposée et se rattache à la contrainte mystérieuse du bien. C'est le cas de ce qui est de rigueur pour obtenir la fin de la vertu et la perfection humaine. Cette seconde coaction n'exclut ni le mérite ni le volontaire. En la subissant, l'homme ne fait qu'obéir à sa raison et aux attirances de son propre idéal.

Le droit jouit également de cette seconde puissance de coaction. Etant l'effet de la loi, il se trouve par le fait même comme chargé de la vertu rationnelle et impulsive du commandement public. Il est le lien de la collectivité ; et il est de la nature même d'un lien *collectif* de tenir sa rigueur de celui qui le noue, de celui qui a pour mission de coordonner les forces dispersées des individus, de les concentrer sur un même but. Et si quelqu'un trouble de propos délibéré cet ordre, il peut être forcé par la contrainte et la sanction.

La vertu coercitive du droit provient aussi de ses principes intrinsèques. Il agit sur nous à la manière d'un aimant. Expression rationnelle de ce qui doit être, il pénètre l'esprit à la façon d'une lumière qui le convainc. Ordre construit en vue du bien humain le plus haut, la raison ne peut le répudier sans trahir son propre idéal. Comme le vrai et l'honnête, le droit est revêtu d'un prestige moral qui le rend digne de respect. Si on le met en regard du débiteur, il apparaît rationnellement *inviolable ;* si on le met en regard du créancier, il apparaît rationnellement *exigible*. La vérité, par ses fulgurations, ravit l'assentiment de l'intelligence ; le droit par son secret ascendant, jette la conscience dans les fers. Quels que soient nos sentiments, quelles que soient nos passions, quelles que soient nos répugnances à le respecter, il nous oblige à un effort d'adaptation. Si nous allons contre lui, il reste dans une indifférence sereine à nos violations : nous aurons toujours le tort d'être en désaccord avec lui ; son étreinte mystérieuse ne cessera, comme la chaîne de l'esclave, de se faire sentir.

Peu importe l'opinion ! peu importe la perversion des sentiments ! peu importe l'oblitération de la conscience publique ! le droit sera toujours le droit, comme la vérité et l'équité seront tou-

jours la vérité et l'équité. Une chose n'est vraie que si elle s'ajuste à ce qui, dans la pensée divine, correspond à son essence ; de même une chose n'est dite juste que si, dans les échanges et dans la dispensation des charges, elle s'ajuste à ce à quoi la pensée divine, s'exprimant par la loi sous toutes ses formes, l'a éternellement prédisposée.

Objectivité, « institutionalité », inviolabilité, exigibilité, susceptibilité d'être sanctionné, telles sont les notes qui nous paraissent caractériser le droit.

CHAPITRE DIXIÈME

LES DIVISIONS DU DROIT

Le concept que nous avons étudié dans ces pages est tout à fait générique. Il est une abstraction, une idée générale, une forme dont nous avons négligé les déterminations analogiques. Or de même qu'une idée que l'on tire d'une foule d'objets par l'observation exclusive de leurs traits communs est, dans la réalité, plus riche et plus compréhensive que dans notre esprit, ainsi celle de droit. L'idée d'égalité en général n'existe pas, mais il y a des égalités spécifiques et individuées.

Il était légitime, il importait même d'abstraire, afin de prendre connaissance des principes essentiels du droit comme tel. Mais, d'autre part, il est également nécessaire de nous rapprocher le plus possible de la réalité concrète. C'est pourquoi, dans les quelques notes qui composeront ce chapitre, nous nous proposons d'indiquer les moyens de descendre du genre aux espèces, de passer de l'universel au concret.

Nous aurions pu négliger ce complément, car il n'est pas rigoureusement nécessaire à l'intelligence du concept que nous nous proposions de définir, mais la classification que cette page veut mettre en lumière jaillit si naturellement de notre notion que nous y voyons la confirmation, ou du moins, une forte présomption de son exactitude.

La tâche est complexe, car les divisions du droit sont multiples. Tout d'abord, il y en a d'essentielles et d'extrinsèques. En second lieu, on peut s'arrêter soit à l'acception large du mot droit, soit à son sens strict. D'où toute une trame de fils qui s'entrecroisent et semblent, à prime abord, assez enchevêtrés. Mais, en nous aidant des mots lumineux que S. Thomas sème ici et là, nous parviendrons à une disposition schématique pour le moins satisfaisante.

Premièrement, si l'on considère le concept de droit, *dans toute son amplitude*, il comprend les notions propres et les notions impropres. La notion propre est le « juste », les notions impropres sont la loi et la faculté morale. De celles-ci, la première est dénommée droit à raison du rapport de causalité qu'elle soutient avec lui, la seconde, parce qu'elle en est la conséquence subjective *(analogie d'attribution)*.

La faculté morale elle-même, dont est investi le sujet du droit, se divise en *jus in re* et *jus ad rem*, selon que le sujet possède actuellement ou non l'objet en lequel se concrétise son droit.

De nouveau le « juste » est susceptible de se réaliser selon des modes tout à fait divers : ce qui donne lieu à une *analogie de proportionnalité*. D'où nous obtenons le droit strict, objet de la justice, et les droits propres, mais analogiques, objets des parties potentielles de la justice.

Cette division est du type des divisions *per prius et posterius*. Le « juste » au sens strict est ce qui est dénommé droit en premier lieu et de par soi. Les autres le sont à raison d'une relation ou d'une similitude proportionnelle avec lui. Le juste est droit *per prius*, les autres *per posterius*.

On pourrait disposer ainsi cette première division :

- DROIT (sens large)
  - propre (juste)
    - strict — objet de la justice
    - analogique
      - manque de dist. des pers.
      - manque d'égalité
      - manque de dû
  - impropre
    - Loi
    - Faculté morale
      - « jus in re »
      - « jus ad rem »

Le droit *strict* peut se partager selon que l'exigent ou ses différences spécifiques ou ses causes extrinsèques. Dans le premier cas, on aura des divisions essentielles, dans les autres, des divisions de second ordre. Et il faut noter que ces dernières peuvent se ramener pour la plupart, soit aux divisions essentielles dont elles sont des subdivisions, soit aux types déjà mentionnés.

Le droit est essentiellement une égalité. Dès qu'une action ou une chose s'ajustent à la dignité d'autrui, elles répondent au

concept de droit. Or, il y a des choses qui, considérées en soi, absolument, s'ajustent au titre d'autrui ; l'égalité entre l'objet et son bénéficiaire est établie par les principes mêmes qui constituent l'un et l'autre. Alors, on obtient le droit naturel. Par contre, il est des cas où les choses, prises en elles-mêmes, ne soutiennent aucune relation native. Alors, par entente privée ou par statut public, émanant de la collectivité ou du pouvoir qui la représente, on consent à ce qu'elle soit tenue pour égale à telle autre. C'est le droit positif [1]. Et nous avons là la première division essentielle du droit.

Cette division couvre le droit divin tout comme le droit humain : *Etiam jus divinum per hæc duo distingui potest, sicut et jus humanum* [2]. Dans la loi divine, en effet, il y a des choses qui sont commandées parce qu'elles sont naturellement bonnes et défendues parce qu'elles sont en elles-mêmes mauvaises. Egalement, il y en a qui tirent leur bonté et leur malice du seul fait qu'elles sont prescrites ou prohibées.

En outre, ces deux égalités, naturelle ou positive, varient selon qu'il s'agit de s'ajuster au tout collectif ou à un membre de ce tout, car le tout et sa partie sont de nature spécifiquement différente. De l'une à l'autre la distance est si grande qu'il n'y a qu'un *rapport analogique*. S'il s'agit de se proportionner au tout, l'on obtient le droit légal ou général, objet de la justice générale [3]. L'égalité qu'il représente s'établit selon une proportion géométrique. Dans le second cas, l'on subdivise encore. S'il s'agit de répartir le bien du tout sur ses parties, on obtient le droit distributif, objet de la justice du même nom, et l'égalité préconisée est encore géométrique, mais en rapport inverse de la première. S'il s'agit d'ajuster une partie à l'autre, on obtient le droit commutatif, en lequel l'égalité est arithmétique. Il est objet de la justice commutative [4].

Il est à remarquer que dans ces trois types les égalités diffèrent comme les termes qu'elles relient. L'égalité est essentiellement entre deux. Et lorsque dans une série d'égalités les termes

1. II II, q. 57, a. 2.
2. Ib. ad 3.
3. I II, q. 60, a. 3 ; II II, q. 58, a. 5, 6, 7.
4. Ib.

diffèrent analogiquement, il est nécessaire que les égalités se distinguent au même degré. S'il en était autrement, elles cesseraient d'être des égalités : convenant avec des termes différents, elles ne pourraient pas convenir entre elles.

On pourrait coordonner ainsi cette seconde division :

DROIT { Naturel / positif } par rapport { au tout — légal ou social ; aux individus { tout à partie — distr. / partie à part. — comm. } }

Les droits naturel et positif se trouvent donc relégués à la condition de genres. Il n'y a pas de droits de l'un ou l'autre type sans qu'ils soient, en même temps, ou légaux, ou distributifs, ou commutatifs.

Si maintenant, passant aux autres causes, on se place au point de vue de son *principe efficient,* on voit que le droit, à l'instar de la loi, se morcelle en quatre. L'effet étant de même ordre que la cause, il s'ensuit que, si l'on assigne quatre sources au droit, l'on est forcé d'admettre qu'il est de quatre espèces. Et puisque la loi se sectionne en éternelle, divine, naturelle, humaine, le droit doit être de quatre sortes. D'où :

DROIT (eff. de la loi) { Incréé { éternel / divin } analog. diff. ; Créé { naturel / positif } analog. diff. } analogie de prop.

Entre le droit naturel et le droit positif de même qu'entre le droit éternel et le droit divin, il y a distinction d'espèce à espèce, tandis qu'entre le droit incréé et le droit créé, il y a distinction d'ordre à ordre. (D'où analogie de proportionnalité propre).

La loi a en outre ses *modes d'agir,* ses façons de s'imposer, ses attitudes, ses *actes.* En présence du bien, elle commande ; à la vue du mal, elle défend ; ce qui lui paraît de peu de conséquence, elle le permet ; et lorsqu'on résiste à ses intimations, elle sanctionne. Et ces diverses manières de procéder ont leur retentissement dans la forme que revêt le droit : d'où l'on obtient les droits prescriptif, prohibitif, permissif, pénal.

DROIT (effet de l'acte de la loi) { Prescriptif / Prohibitif / Permissif / Pénal }

Précisément à l'opposé du principe efficient, il y a la *fin*. Et nous entendons ici la fin concrète, c'est-à-dire un bien. Tout système juridique, en effet, est en fonction d'un bien. Or les biens sont, soit honnêtes, soit utiles, soit délectables. Le bien honnête au sens plénier du mot est la vertu ordonnée ou le bien commun absolu. Les biens utiles sont multitude. Les biens délectables de même. Et entre ces biens, il y a analogie : *sicut analogum, quod prædicatur secundum prius et posterius* [5]. Et il suit de là que les systèmes de droit qui sont en vue du bien commun honnête sont dits simplement et absolument droits, tandis que ceux qui sont en vue d'un bien utile ou agréable ne sont dits droits que *secundum quid* ou relativement [6].

En se plaçant du côté de la fin du droit, on obtient donc le droit absolu et relatif. Ce dernier se subdivise selon qu'il s'agit de biens utiles ou agréables. D'où :

DROIT (de sa fin) { bien honnête — droit absolu / biens { utiles / agréables } droits relatifs }

Si l'on en vient au *sujet du droit*, on remarque qu'il est Dieu, individu ou collectivité ; et l'on aboutit ainsi au droit divin, individuel et social. Et la plupart des droits que l'on obtient ainsi, en se plaçant du côté du sujet du droit, sont déjà compris dans les sections exposées ci-dessus. Les points de vue nouveaux n'engendrent pas nécessairement des divisions nouvelles, et encore moins des choses nouvelles.

L'individu peut être considéré comme homme, et alors ses droits dépassent les cadres de l'Etat où il est incorporé. Ils sont internationaux.

Il peut être considéré comme occupant une fonction dans la

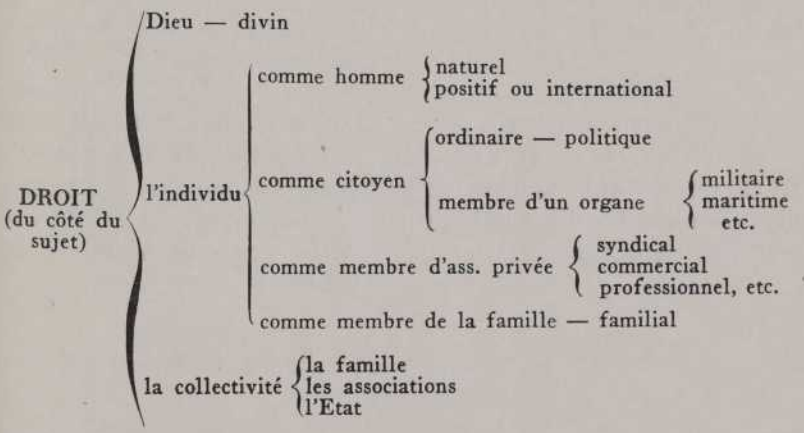
5. I, q. 5, a. 6, ad 3.

6. I II, q. 90, a. 1, ad 3 ; q. 92, a. 1 ; *De Reg. Princ.* L. 1, c. 1 ; *Comm. Pol.* L. 1, lec. 4 ; L. 2, lec. 13.

famille, et les droits qu'il détient de cette fonction peuvent être appelés familiaux. Il peut être regardé comme membre d'une association privée, et le droit qui lui en revient est dénommé selon la nature de l'association. Il peut être considéré comme occupant un poste dans un organisme de l'Etat, telle l'armée, et les droits qui se greffent sur cette fonction peuvent être dits militaires. Il peut en outre être considéré comme citoyen, et ses droits sont alors des droits politiques.

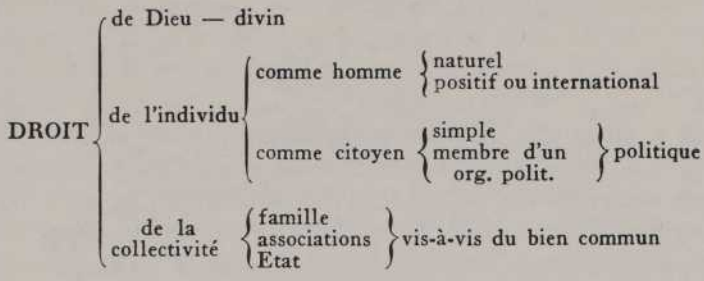
Il est à noter que dans les associations privées et dans la famille, les membres peuvent être considérés en tant qu'ils s'unissent en vue d'une *utilité particulière, ordinantur ad aliquam particularem utilitatem* ; alors le droit qui stabilise leurs rapports à l'intérieur de l'association n'est que *secundum quid,* pourvu cependant qu'on ne le considère qu'en fonction de cette utilité particulière. Il n'en est pas de même des militaires. Le droit qui relève de leurs fonctions est un droit absolu : *unicuique conditioni secundum proprium officium aliquid proprium debetur* [7].

De même la *collectivité* peut être la famille, peut être un syndicat, peut être une association commerciale ou professionnelle, peut être l'armée, peut être l'Etat. Alors ces groupes, considérés comme des touts, comme des êtres ayant leur individualité, leur vie, leurs opérations, ont des droits. On parvient ainsi au tableau suivant :



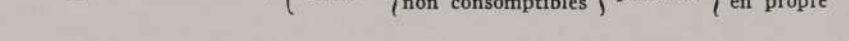
7. *Comm. Eth.* L. 8, lec. 9 et II II, q. 57, a. 4, ad 3.

Et si l'on supprime de ce tableau les droits qui ne sont qu'imparfaits, qu'*analogiques,* on obtient la modification que voici :



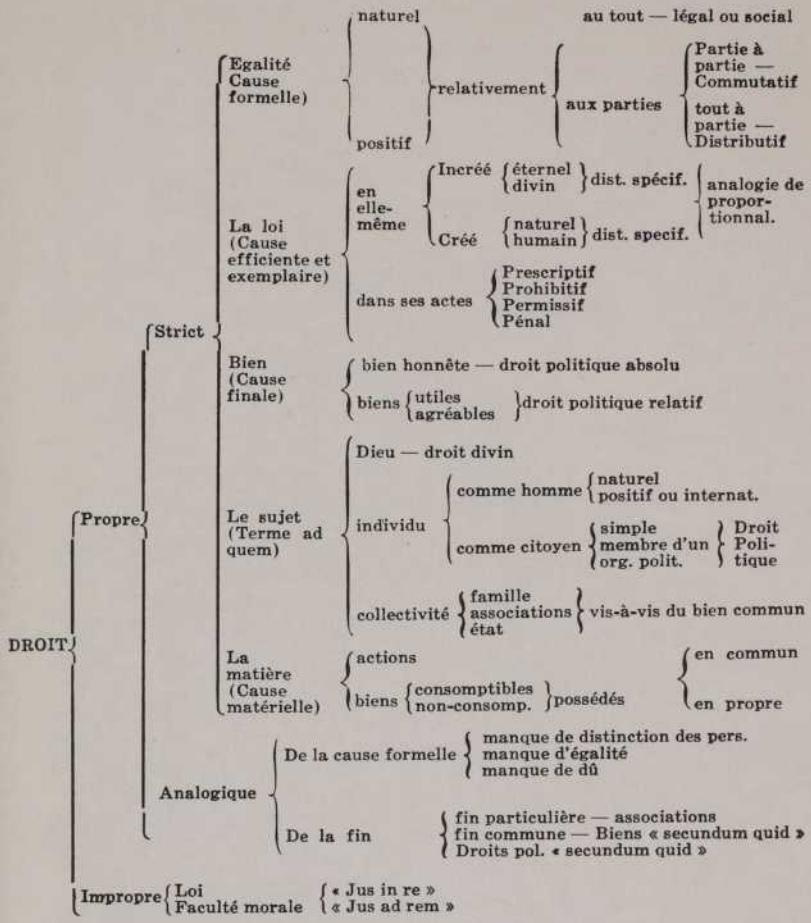
Et peut-être pourrait-on encore diviser le droit par rapport à la nature de la matière en laquelle il s'incarne (materia in qua). Parmi les biens qui représentent au concret notre droit, il y a les actions et les choses. Parmi ces dernières, il y en a qui sont consomptibles et d'autres non. Il y en a qui sont susceptibles d'être possédées en propre et d'autres non.

Et de la sorte on arrive à cette disposition :



Pour donner un aperçu général de la matière contenue dans ce chapitre, nous tentons de l'ordonner dans un tableau général. Et le graphique que nous allons en tracer, quoiqu'il puisse paraître déjà trop chargé, n'a pas la prétention d'être complet, si ce n'est peut-être dans l'énumération des principes de division.

(voir tableau page suivante)


DROIT
Propre
Strict
Egalité Cause formelle)
naturel
positif
relativement
au tout — légal ou social
aux parties
Partie à partie — Commutatif
tout à partie — Distributif
La loi (Cause efficiente et exemplaire)
en elle-même
Incréé
éternel
divin
dist. spécif.
Créé
naturel
humain
dist. specif.
analogie de proportionnal.
dans ses actes
Prescriptif
Prohibitif
Permissif
Pénal
Bien (Cause finale)
bien honnête — droit politique absolu
biens
utiles
agréables
droit politique relatif
Le sujet (Terme ad quem)
Dieu — droit divin
individu
comme homme
naturel
positif ou internat.
comme citoyen
simple
membre d'un
org. polit.
Droit Politique
collectivité
famille
associations
état
vis-à-vis du bien commun
La matière (Cause matérielle)
actions
biens
consomptibles
non-consomp.
possédés
en commun
en propre
Analogique
De la cause formelle
manque de distinction des pers.
manque d'égalité
manque de dû
De la fin
fin particulière — associations
fin commune — Biens « secundum quid »
Droits pol. « secundum quid »
Impropre
Loi
Faculté morale
« Jus in re »
« Jus ad rem »

LE DROIT SUBJECTIF

PARTIE UNIQUE

LE BÉNÉFICIAIRE DU DROIT

CHAPITRE ONZIÈME

LE SUJET DU DROIT

« La justice proprement dite requiert la diversité des sujets, et de là vient qu'elle n'a lieu que d'un homme à un autre ».
S. THOMAS, II II, q. 58, a. 2.

Le droit a le caractère d'une dette imposée par la loi. Celle-ci engage le vouloir du sujet qu'elle régit à un acte en vue du bien commun. La dette dont il s'agit est donc au concret un acte, ou un objet tombant sous cet acte. Or sous le nom de dette s'introduit l'idée d'un certain ordre d'exigence ou de nécessité à l'égard de quelqu'un. Ce que l'on doit, en effet, on le doit à quelqu'un qui est autre que soi : on ne se doit à soi-même que métaphoriquement. Toute dette est donc à la charge de l'un et au bénéfice de l'autre. L'un est débiteur ; l'autre est créancier. Et le bénéficiaire de la dette est le sujet du droit. Il lui est relié par un *habere*, par un rapport d'appartenance morale : *cuique suum*. Qui dit chose due à quelqu'un, dit chose lui étant ordonnée ou attribuée par la loi ; et qui dit chose ordonnée à quelqu'un, dit chose tenant à lui par une relation morale.

Le sujet du droit est une personne, personne divine ou personne créée : *vel debitum Deo, vel debitum alicui creaturæ* [1], personne physique ou personne morale : *justitia ordinat hominem in ordine ad alium. Quod quidem potest esse dupliciter. Uno modo, ad alium singulariter consideratum. Alio modo ad alium in communi...* [2]. Telle est la pensée de S. Thomas.

A la question soixante-sixième de la *Secunda Secundæ*, il consacre un article au domaine de l'homme sur les choses de la nature. Dans sa pensée, cet article est une application analogique des principes qu'il a émis dans la première partie de son ouvrage,

1. I, q. 21, a. 4.
2. II II, q. 58, a. 5.

lorsqu'il traita du domaine en général. Or bon nombre de philosophes et de théologiens modernes se sont emparés de cette doctrine et l'ont placée en tête du traité de la justice. Ils y voient la formule où se traduit le mieux l'idée de droit. Il va sans dire que de cette méprise initiale devaient sortir de nombreuses confusions. Le droit deviendra un pouvoir moral dont le sujet ne sera plus la personne, mais la volonté. En second lieu, il se rapportera directement aux choses, et par ricochet aux actes qui ont quelque relation avec ces choses. En troisième lieu, le droit n'engendrera pas chez son bénéficiaire la faculté morale, c'est-à-dire le pouvoir rationnel de réclamer tel acte ou telle chose, comme étant son droit ou son dû, mais il sera ce pouvoir même. Enfin la justice aura pour objet propre ce pouvoir ; et les auteurs qui n'en font pas mention (tels Aristote, S. Thomas, Cajetan, Sylvius, Jean de Saint-Thomas), ceux qui le rejettent comme objet de la justice (tels Banez, Soto et la plupart des thomistes), tombent dans le matérialisme en confondant objet matériel et objet formel.

Nous verrons dans cette partie ce qu'il faut penser de ce renversement de valeurs. Mais, avant d'en arriver à la faculté morale et de déterminer dans quelle mesure elle réalise la notion de droit, il importe de chercher, dans un premier chapitre, qui est sujet du droit, et de donner dans un second, quelques éclaircissements sur le titre juridique. Ces deux questions nous conduiront naturellement à celle de la faculté morale.

§ 1° LA PERSONNE SUJET DU DROIT [1]

Il nous semble incontestable que le sujet *primitif*, le sujet auquel il incombe toujours de se référer lorsqu'il est question de capacité juridique, réside dans la personne humaine. La règle vaut pour tous les droits, même pour ceux de portée internatio-

1. R. P. De Rooy, *La nature de la société selon S. Thomas*, dans *Angelicum*, Rome, 1929 ; Saleilles, *De la personnalité juridique*, Paris, 1910 ; Michoud, *La théorie de la personnalité morale*, Paris, 1924 ; Vauthier, *Etudes sur la personne morale*, Bruxelles, 1887 ; Vareilles-Sommieres, *Les personnes morales*, Paris, 1920 ; Hugueny, *Individu et état*, dans *Mélanges thomistes*, Le Saulchoir, 1923.

nale. On n'a guère songé, en effet, au cours des dernières années, à rééditer les fantaisies auxquelles s'est livré Picard dans son ouvrage sur *le droit pur*. On s'est rendu compte qu'il répugne au bon sens de penser que les animaux soient, au même titre que l'homme, affectés d'aptitude juridique et détenteurs éventuels de droits. Durkheim lui-même, pourtant si positiviste et si matérialiste, les exclut totalement du domaine moral et social. Les estimant tous, — sans excepter ceux qui manifestent un instinct grégaire très accusé, — incapables d'institutions, il les déclare de ce fait incapables de sociabilité.

Ce qui pourtant ne signifie pas qu'il accorde davantage à l'individu humain qu'à l'animal. Effectivement, il le ravale au même rang que lui. C'est du moins ce qui découle implicitement de sa théorie du fait social. Situant, tantôt dans l'âme collective, tantôt dans la solidarité, qui en est comme l'obscure substance, tantôt dans les mécanismes sociaux, qui en sont l'incarnation et la « représentation » sensibles, situant, dis-je, dans un principe antérieur et extérieur aux individus la source de toute activité et de tout progrès humain, il fut logiquement conduit à refuser aux personnes concrètes la jouissance de l'aptitude juridique.

Il évite toutefois le totalitarisme, étant donné qu'il la refuse également aux collectivités. S'il tient en effet que l'individu n'a d'existence et de vie que par la solidarité, que par sa communion à la *conscience collective,* il conçoit néanmoins les collectivités comme des produits de l'histoire, comme des résultats de contingences accidentelles, comme des formations fortuites, sans finalité, sans destinée et, partant, *sans droits*.

Son meilleur disciple dans le domaine juridique, Léon Duguit, a pu, sans gauchir le moindrement sa pensée, écrire : « Je me propose de soutenir que si la société n'a pas de droits, que si les diverses classes sociales n'en ont pas, l'individu n'en a pas davantage. J'estime que la notion de droit subjectif, c'est-à-dire la notion d'un pouvoir appartenant à une personne d'imposer à une autre sa propre personnalité, est une notion d'ordre métaphysique, qui ne doit pas avoir sa place dans l'organisation positive des sociétés modernes. Ce concept de droit subjectif, poursuit-il, que d'aucuns nous présentent comme une vérité absolue, n'a été qu'un moment dans l'histoire éternellement changeante

des institutions et des idées, un moment important, je le veux bien, mais rien de plus » [2].

Cela ressemble beaucoup au marxisme, où l'individu n'a pas de destin personnel et où la collectivité n'est elle-même déterminée dans ses aspirations spirituelles que par l'évolution du machinisme et des moyens de production en général.

Il va sans dire que si nous acceptions cette philosophie, il serait vain de parler de droit et d'en rechercher le sujet. La notion de droit est essentiellement liée à celle de finalité et de personne. Un droit sans un sujet qui en serait le bénéficiaire ferait figure de mécanique purement abstraite, purement logique. Le droit en effet, bien qu'il soit en son acception première et essentielle une donnée objective, implique d'être entre deux personnes. Son essence même de relation suppose deux sujets qui entrent en rapport, étant donné que sans réalités qui se mettent en rapport, il ne saurait y avoir rapport réel. Son rôle de règle et de mesure de l'existence implique qu'il s'insère dans le commerce humain, lequel ne peut avoir lieu qu'entre personnes. *Justum... in quantum est justum oportet quod sit aliquorum ad aliquos alios, quia justitia ad alterum est,* dit avec bon sens S. Thomas [3]. Il faut que le droit soit à quelqu'un. Pour qu'il y ait débiteur, il faut qu'il y ait créancier. Un droit qui n'appartiendrait à aucun serait chose superflue, chose dépourvue de toute utilité et de tout avantage. Il ne serait pas un *bien,* étant donné que le bien est ce qu'on désire, ce dont on veut s'assurer appropriation et jouissance. Bref, un droit sans une personne qui en serait le détenteur et le bénéficiaire ferait figure d'absurdité. Force est d'admettre que le droit exige nécessairement deux personnes, dont l'une est débiteur et l'autre créancier.

Effectivement, la personne humaine est seule à réaliser ici-bas les conditions radicalement prérequises à l'aptitude juridique.

Tout d'abord, elle est l'*alterum* par excellence. Elle n'est pas seulement une, mais unique, mais originale, distincte, incompénétrable : *indivisum in se et divisum a quolibet alio.* Marquée, scellée, rythmée jusqu'en ses plus secrètes profondeurs, elle offre, selon un mode inédit et éminent, cette diversité, cette opposition

2. *Le Droit social et le Droit individuel,* p. 4.
3. *Comm. Eth.* n. 934.

et cette irréductibilité que réclament l'essence non moins que la pratique de la justice et du droit. Elle est, dans l'économie générale du cosmos, le symbole par excellence du *sujet*. Son indépendance, sa tenue, sa consistance, sa durée en font le centre à nul autre pareil de l'être, de la vie et de l'action. Elle a, plus et mieux que toute réalité terrestre, son sort à elle, son destin à elle, ses raisons de vivre, de se développer et de s'achever.

Les conditions ontologiques de la personne humaine, si typiques, si singulières qu'elles soient, ne représentent que des données éloignées. L'individualité, en effet, encore que susceptible d'infinis degrés de perfection, est le lot commun des êtres de la nature, tous étant clos sur eux-mêmes, tous étant claustrés dans les limites de leur essence et de leurs modalités individuelles.

Ce qui est propre à la personne et ce qui en fait un sujet unique, c'est qu'elle est douée de l'intelligence et capable de bien et de mal. Elle est capable de comprendre les exigences de sa nature, capable de se rendre compte de l'élévation et de la complexité infinies de ces exigences, capable de se représenter que leur satisfaction un tant soit peu *complète* requiert l'acceptation de la solidarité ainsi que celle des droits et des devoirs qui en découlent. De sorte qu'être capable d'un bien aussi haut, aussi compréhensif et aussi requérant que le bien humain, entraîne logiquement qu'on soit susceptible de droits et de torts.

On n'a peut-être pas assez souligné cette connexion étroite que S. Thomas, à la suite d'Aristote, met entre la capacité morale et la capacité juridique. On n'a pas assez nettement marqué que la réalisation du bien humain est œuvre si difficile, si lente et si compliquée, qu'elle suppose la solidarité, la division et la coordination de l'effort et, partant, l'établissement d'un ensemble de rapports soumis à la mensuration de la justice et du droit. Bien humain, solidarité, solidarité réglée par la justice et le droit sont des réalités connexes, des réalités qui s'appellent et s'enchaînent. Sans justice et droit, pas de solidarité viable, et sans la solidarité, pas de bien humain complet. De sorte que définir l'homme un animal capable du bien, un animal social, un animal capable du droit, ça revient à peu près au même. Aussi, le premier principe du droit, — *Bonum est faciendum,* — est-il celui-là même de la morale. Le bien est ce qui est par nature *conforme* au vouloir

humain ; il est son *dû*, son dû avec *égalité*. Il est dû à chacun ; il est dû à tous ; il est dû à chacun par tous ; il est dû à tous par chacun. Il est un droit, un droit *propre* et un droit *commun*.

Par ces considérations, nous pouvons constater que la capacité juridique ne consiste pas dans l'autonomie du vouloir ou la liberté, encore qu'elle la suppose. Elle ne consiste pas davantage dans la volonté de puissance et de grandeur. Elle repose plutôt sur l'aptitude à la poursuite, dans la solidarité, d'une fin commune ou d'un bien commun. Elle suppose chez celui qui en est affecté la faculté de découvrir la richesse et la forme essentiellement organique du bien humain et, partant, le caractère impérieux de l'union ou de la société.

Outre la liberté et la conscience du bien, elle suppose encore le sens de la responsabilité.

Est responsable qui peut se replier sur soi et prendre possession de soi et de ses actes. Est responsable qui *peut*, à l'appel du bien, disposer de soi. Le pouvoir physique sur les voies et les moyens d'atteindre son accomplissement est le fondement obligé du pouvoir moral. Elle suppose enfin l'aptitude à se rendre compte que la *mesure* imposée par la raison ou par la loi, qui en est l'expression, aux échanges, aux prestations de service, aux rapports sociaux de tout genre, en vue de la réalisation du bien commun, est effectivement la *rectitude* ou le *droit*, et que si elle est telle, elle est rationnellement exigible, impérieuse, inviolable. Elle suppose la capacité de comprendre que cette mesure objective entraîne, en raison même de ses propriétés, à la charge des uns, l'obligation de la respecter, et, à la faveur des autres, le pouvoir d'exiger ce respect.

En résumé, la capacité juridique s'enracine dans la raison, se situe dans la volonté et tire sa justification immédiate de la possibilité du droit, mais en définitive de la possibilité de ce droit qui, étant le premier, est la règle et la mesure de tous, à savoir le bien commun.

Cet ordre de valeurs pourra surprendre, mais il s'impose. Le pouvoir moral du sujet ne crée pas le droit ; au contraire, il le suppose et en découle. Il est la conséquence immédiate de l'exigibilité objective et rationnelle du droit, de sa rectitude morale,

de son aptitude inhérente à promouvoir l'établissement du bien humain ou commun : *Firmiter nihil constat per rationem practicam, nisi per ordinem ad ultimum finem, qui est bonum commune* [4].

Nous posions donc en principe que le sujet premier, le sujet radical du droit réside ici-bas en la personne humaine. Allant même plus loin, nous prétendons que partout où se trouve un droit réel, il faut, à moins de recourir à la fiction, rencontrer une personne. C'est ce qui semble aller de soi, et c'est cependant ce que de nombreux étatistes et personnalistes n'ont pas su apercevoir. Opposant les uns et les autres, encore que pour des fins diverses, les droits de la personne et ceux de l'Etat et introduisant entre bien propre et bien commun un conflit sans issue, une inconciliabilité radicale, ils ont soumis l'économie générale de la vie humaine à une tension aussi tragique que stérile.

En dépit du respect que nous professons pour les personnes, nous tenons au contraire qu'il est impossible qu'il y ait des droits, peu importe qu'ils soient propres ou communs, sans qu'ils soient *personnels*. Un bien, faut-il le redire, qui ne comporterait pas jouissance personnelle, n'en serait pas un.

Pour lever cette antinomie qui a donné tant de mal aux étatistes et aux personnalistes, il suffit de dissiper une confusion provenant de la notion de droit naturel des Philosophes du XVIIIe siècle et trop candidement acceptée par nombre de catholiques. On sait en effet que, d'après Rousseau, le droit naturel se rattache aux attributs essentiels de la nature humaine et est l'apanage inaliénable des individus. Il s'identifie donc avec le droit individuel. Il serait à croire que la loi naturelle n'enjoint pas la vie de société et la recherche du bien commun ! Ne voyant pas cette confusion, des catholiques éminents en sont venus, eux aussi, à penser que, étant donné que la loi naturelle est une loi immanente, une loi dont le théâtre est la conscience de la personne, il convenait de faire l'identification entre droits de la personne et droits individuels. Les droits de l'homme seraient ceux-là mêmes de l'individu. De là à opposer violemment et

4. I II, q. 90, a. 2, ad 3.

faussement droits de la personne à droits collectifs, il n'y avait qu'un pas, et on n'a pas manqué de le faire.

Il va sans dire que nous n'acceptons pas cette manière de voir. Les droits collectifs sont tout autant des droits naturels que les droits individuels, les uns et les autres étant octroyés aux personnes par une seule et même loi naturelle. La seule différence que l'on peut faire entre eux, c'est que les premiers sont fin des seconds et jouissent d'une *priorité de nature* et de dignité sur eux.

Il importe donc de laisser tomber cette opposition erronée entre droits personnels et droits collectifs, d'une part, et entre bien personnel et bien commun d'autre part. On doit au contraire soutenir que la personne humaine est susceptible de deux types distincts d'appropriation et de jouissance. Elle est capable de posséder à titre exclusif ou en propre et à titre de partenaire ou en commun. Les biens et les droits qu'elle possède solidairement ou collectivement, tels les biens de culture et de civilisation, ne sont pas, pour être privés d'exclusivité, moins personnels que ceux dont elle jouit individuellement ou à titre propre. La seule opposition qui soit fondée, c'est celle que maintient S. Thomas entre bien propre et bien commun d'une part, et entre droit individuel et droit collectif d'autre part, *bien qu'il considère les uns et les autres comme des avoirs de la personne.* Tous sont personnels.

Au surplus, les biens les plus grands et les meilleurs de la personne, ceux en lesquels elle s'exprime le plus fidèlement et le plus adéquatement, ne sont pas ceux qui sont le résultat de l'effort isolé et impuissant de l'individu, mais plutôt ceux qui sont le fruit de la solidarité, le fruit de la continuité des générations, le fruit de la coordination des institutions de tout genre. Les biens humains par excellence ne sont pas ceux qui sont marqués à l'échelle réduite de l'individu, mais ceux qui reflètent les possibilités multiformes et innombrables d'une civilisation séculaire et millénaire, ceux que l'esprit humain, au long de sa trajectoire à travers les vicissitudes de l'histoire, a réussi à incruster dans l'ensemble merveilleux d'institutions qu'il nous a léguées en patrimoine.

§ 2° DIEU SUJET DE DROITS

« La personne, dit S. Thomas, représente ce qu'il y a de plus parfait dans la nature, à savoir un sujet subsistant dans une nature raisonnable. D'où il suit qu'étant donné que tout ce qui est perfection est attribuable à Dieu, du fait qu'il condense dans son essence toute perfection, il est de convenance de lui accorder le nom de personne. Cependant, ce nom n'est donné à Dieu que selon un mode tout à fait excellent, comme c'est de règle pour tous les noms des créatures que par transposition on applique à Dieu » [1].

Dieu incarne donc, si l'on ose dire, l'idée de personne. Il la réalise proprement, mais d'une façon si excellente que la personne humaine n'en peut être qu'un reflet, qu'une reproduction analogique. Il est donc d'une façon éminente sujet du droit. Et ainsi S. Thomas, d'un trait de plume, nous porte au-dessus de ce que conçut Aristote.

Le Stagirite a en effet, à juste titre, la réputation de n'être pas religieux. Et cela se voit dans ses doctrines juridiques. Quoiqu'il loue Anaxagore d'avoir « purifié » la philosophie de ses prédécesseurs, en plaçant au principe du monde une « intelligence séparée, ordonnatrice et excitatrice » [2], quoiqu'il relie le monde au premier moteur par un lien de dépendance essentielle [3], quoiqu'il semble faire sienne l'opinion de ceux qui professent que les amants de la vérité sont objet de prédilection de la part de Dieu et « qu'il est vraisemblable qu'ils soient aussi l'objet d'une sollicitude spéciale » [4], il faut cependant admettre qu'il a semblé dépassé par les problèmes de la création, de la providence, par tous ceux, en un mot, qui se greffent sur la causalité efficiente du premier Principe. Aussi, se garde-t-il d'en parler explicitement. Il ne voit pas toutes les conclusions impliquées dans ses principes et, fidèle à sa méthode scientifique, il écarte ce qui paraît s'ap-

1. I, q. 29, a. 3.
2. *Met.* 984 b 17 sq.
3. *Phys.* 250 b 10-253 a.
4. *Eth.* 1179 a 22 sq.

d'un supérieur. Et quoi qu'il en soit de ce supérieur, c'est lui que tous appellent Dieu » [8]. Du fait que Dieu est supérieur, du fait qu'il est principe et fin, la raison naturelle déduit que des actes de respect, d'obéissance, etc... lui sont dus.

Il n'est pas sans intérêt de remarquer que S. Thomas, dans son traité de la Religion, encore qu'il se place à un point de vue surnaturel, ne craint pas d'emprunter la substance et l'armature de son argumentation à la philosophie naturelle. Et pour bien marquer que même dans l'hypothèse de la non-élévation de l'homme à l'ordre surnaturel, il eût été du devoir du législateur de promouvoir le culte de la Divinité, il se plaît, ici et là, à relever les mots des Païens à ce sujet. « Les Anciens, dit-il, ont introduit dans leurs statuts légaux beaucoup de prescriptions qui ont trait au culte de la Divinité ; ils avaient conscience que l'alliance des hommes avec les dieux était de nature à promouvoir l'éclosion des bonnes mœurs » [9]. « Notre ville, écrit Valère Maxime, n'a jamais cessé d'estimer que tout devait céder le pas à la religion, même dans les choses où elle voulait faire apparaître l'éclat de sa souveraine majesté. C'est pourquoi, ses maîtres n'hésitèrent pas à servir la religion, dans la pensée qu'ils obtiendraient l'empire sur les choses humaines s'ils se considéraient vraiment en toute occasion comme les serviteurs de la puissance divine ». Et de même, poursuit S. Thomas, pour montrer par avance l'attachement profond que le royaume des Francs porterait un jour au Sacerdoce chrétien, la Providence permit que, déjà chez les Gaulois, les prêtres païens, appelés Druides, réglassent la constitution de toute la Gaule, ainsi que le rapporte Jules César dans son livre sur la guerre des Gaules [10].

Au début du traité de la *Somme Théologique*, l'autorité de Cicéron, de Macrobe, d'Andronicus et des Grecs, est tour à tour invoquée ou entendue et mise à point [11].

Et lorsqu'il étudie l'ordre des préceptes du Décalogue, qui ne sont que la codification des premières inférences de la raison naturelle, il s'exprime en ces termes : « La fin de la vie humaine

8. II II, q. 85, a. 1.
9. I II, q. 99, a. 3.
10. *De Reg. Princ.* L. 1, c. 14.
11. II II, q. 80, a. unic. ; q. 81, a. 1, c. et obj.

et de la société est Dieu. Et de là il importait tout d'abord de promulguer des préceptes qui ordonnassent l'homme à Dieu, puisque le désordre vis-à-vis de Dieu est ce qu'il y a de plus grave. Dans une armée, qui est ordonnée au chef comme à sa fin, ce qui prime tout est la soumission des soldats à son commandement, et l'insoumission est ce qu'il y a de plus pernicieux » [12].

Et voilà pour Dieu sujet du droit ! Il est une personne au sens le plus excellent du mot. Sa suprême bonté, qu'il se propose consciemment comme fin, est le bien le plus parfait. La maîtrise qu'il exerce sur ses actes et sur son œuvre est absolue. Il a donc au plus haut degré la *capacité* de posséder des droits. Le pouvoir moral sur les actions et les choses entraîne celui d'exiger que l'usage en soit fait avec *rectitude*, avec *égalité*.

Les auteurs qui définissent le droit le *pouvoir moral* de la personne en regard des actions et des choses, devraient, pour être logiques, tenir que la religion est une vertu théologale, étant donné que son objet, le droit ou le pouvoir moral divin, s'identifie concrètement avec Dieu.

Il en est tout autrement si l'on tient que son objet, le droit, s'identifie avec nos actes et nos instruments de culte et qu'il vise à les proportionner, à les *commensurer* autant que possible à l'*excellence* divine. Dieu alors n'est plus l'objet, mais la *fin cui*.

§ 3° L'INDIVIDU SUJET DU DROIT

Aristote, influencé par son milieu, par les opinions et les mœurs du temps, divise l'humanité en deux grandes catégories. Tous les hommes, sans doute, sont doués d'une âme raisonnable, tous jouissent de la personnalité humaine, mais la nature en a doté un certain nombre d'un corps souple, svelte, de complexion délicate. Leurs traits sont plus affinés, la spiritualité a plus d'emprise sur leur chair, l'âme se répand davantage sur le visage : ils ont manifestement été mis au monde pour être libres et pour commander.

12. I II, q. 100, a. 6.

D'autres sont doués d'une constitution plus robuste et plus grossière. Une ossature massive, des muscles développés, des membres vigoureux, un épiderme rude, des tissus résistants, attestent qu'ils sont naturellement faits pour servir. Il est difficile de juger de leur âme, mais il semble qu'elle soit accablée par le poids du corps [1].

Et alors, comment déterminer la condition sociale de ces deux classes ? Est-ce que, de ces deux espèces d'hommes, l'une et l'autre doivent jouir au même degré des prérogatives civiques ? Est-ce que, au point de vue du droit, l'esclave doit être sur le même pied que l'homme libre ? Tous les deux sont-ils de même capacité juridique ?

Il semble aller de soi que le sujet du droit, chez Aristote, est le citoyen. Et on peut être citoyen improprement, en tant qu'on habite la cité, qu'on bénéficie de la protection de ses murs, — tels les étrangers et les esclaves, — ou citoyen au sens vrai et absolu du mot, en tant qu'on participe à la justice et au droit de la cité.

Cependant, objecte-t-il, citoyen parfait et sujet du droit semblent ne pas se confondre, car les étrangers qui ont carte d'admission provisoire dans la cité et viennent y traiter d'affaires, peuvent en appeler aux tribunaux lorsqu'ils sont lésés dans leurs droits ; toutefois, ils ne sont pas pleinement citoyens [2].

Cette introduction sous mode d'objection est résolue en ces termes : La capacité juridique et la qualité de citoyen se prennent de l'aptitude à participer au pouvoir, aux fonctions législatives, judiciaires et exécutives. Or, cette participation peut être provisoire, comme celle de l'étranger mandataire, ou permanente, comme celle de ceux qui prennent part aux délibérations publiques de l'agora. Par conséquent la capacité juridique se prend de l'aptitude à conférer des intérêts communautaires. Or, les esclaves n'ont pas cette aptitude. Ils ne sont pas propres aux vertus, dit parfois Aristote ; et il faut entendre par là les vertus qui habilitent à la direction de la cité [3]. Les commerçants et une certaine catégorie de techniciens sont aussi, quoiqu'étant sujets libres,

1. *Pol.* 1254 a 18-1255 a.
2. Ib. 1275 a 1-23.
3. *Pol.* 1276 b 18 sq.

exclus de la dignité de citoyens : les premiers, parce que leur probité lui semble trop sujette à caution, les seconds, parce que leurs occupations trop serviles semblent incompatibles avec les devoirs du citoyen. Et étant donné que le Stagirite ne connut pas de bien commun supérieur à celui de la cité, il conclut que seuls les citoyens ont la capacité juridique [4].

S. Thomas, dès la première question du traité de la justice, corrige d'une façon ferme et précise l'assertion du Philosophe.

L'enfant et l'esclave, considérés comme hommes, jouissent de l'autonomie, sont des êtres subsistants et indépendants d'autrui : *est aliquid secundum se subsistens et ab aliis distinctum ;* l'un et l'autre, par conséquent, participant à la dignité de la personne humaine, sont objets de justice : *ad eos est justitia* [5] ; ils sont aptes à être sujets parfaits du droit : *ad eos est justum secundum perfectam rationem justitiæ* [6].

Selon S. Thomas donc, tout homme est sujet du droit ; toute créature raisonnable reçoit la capacité juridique du Créateur. Et voici en vertu de quels principes : les effets du gouvernement divin, dit-il, se manifestent chez les créatures selon la diversité même que réclame la variété de leur nature. Certaines sortent de l'action créatrice parées des splendeurs de l'intelligence ; elles portent le sceau de leur auteur et en reproduisent l'image. En vertu de cette prérogative, elles sont non seulement dirigées, mais elles ont, d'une façon immanente, le principe qui leur permet de se diriger elles-mêmes. Si dans leur conduite elles se conforment au gouvernement divin ; elles sont conviées à partager le bien auquel ce gouvernement est ordonné ; si au contraire, elles se dirigent au gré de leur volonté propre, elles en sont exclues [7].

L'âme humaine est l'image de son Créateur : telle est dans la pensée de S. Thomas théologien, la source, la raison d'être de tous ses attributs. Tout tient à l'idée d'image, tout s'explique par elle. Le désir, de la part de Dieu, de faire un être qui portât les traits de son visage comportait qu'il le gratifiât de la spiritualité, de l'intelligence, de la liberté, de la maîtrise sur ses actes

4. Ib. 1275, 20 sq.
5. II II, q. 57, a. 4, ad 2.
6. Ib. ad 3.
7. *C. Gent.* L. 3, c. 1 ; I II, Prolog.

et de la suprématie sur l'univers entier. Et cela est déduit du fait que l'image de quelqu'un doit en traduire les traits caractéristiques, la physionomie personnelle [8].

Aux yeux du philosophe, toutes les prérogatives de l'homme procèdent de la rationalité de sa nature. La qualité spécifique de sa forme ou de son âme est le titre sur lequel Dieu se fonde pour lui concéder tout le reste de l'univers en partage. Il est requis, dit S. Thomas, que Dieu s'impose une manière spéciale de pourvoir aux natures intellectuelles et raisonnables, car elles excèdent les autres créatures par la perfection de leur nature et la dignité de leur *fin*. Du point de vue de la perfection de la nature, l'âme humaine est seule à être maîtresse de ses actes et à disposer librement de l'activité ; du point de vue de la dignité de la fin, elle est seule à s'ouvrir directement, si l'on peut ainsi dire, par sa propre opération, sur le bien auquel est suspendu l'univers entier. Seule, elle est capable de la connaissance et de l'amour de Dieu [9], seule donc, elle a une *fin personnelle* et peut s'y porter parfaitement, c'est-à-dire consciemment, librement, en ayant d'une façon immanente la forme déterminante de ses actes, à savoir l'idée de fin.

Aussi, la Providence divine se doit-elle de la soumettre à un régime de faveur et d'exception : l'âme humaine est conservée pour elle-même, ses activités vont à son propre bénéfice. Les autres créatures sont *ordonnées à elle et à son usage*. Elles ont à son endroit la condition de moyens ou d'instruments. On pourrait donc dire qu'elle est dans l'univers comme le monarque dans son royaume. Tout est réduit à la sujétion en sa présence, tout se tient dans l'attitude de l'obéissance devant ses ordres. Dans une armée, ceux qui voient à l'approvisionnement et aux soins de second ordre sont pour les combattants, car ces derniers seuls agissent directement en vue de la victoire ; ainsi dans l'univers, les créatures inférieures sont pour l'âme raisonnable, car elle seule, par ses actes, permet à l'œuvre de Dieu de remonter spontanément à son Principe et de rejoindre directement sa Fin [10].

---

8. I, q. 93, passim ; I *Sent.* 3, q. 3, passim ; *De Ver.* q. 10 ; *C. Gent.* L. 4, c. 26.
9. *C. Gent.* L. 3, c. 111.
10. *C. Gent.* L. 3, c. 112.

L'âme exerce donc un domaine relatif sur l'univers entier. « Elle peut par son intelligence et sa volonté *se servir* des choses extérieures à son gré, comme de ce qui est fait pour elle, car toujours l'imparfait est pour le parfait » [11]. Les choses extérieures par conséquent se relient à elle par la *relation ontologique* que le patient dit à l'agent, que l'inférieur dit au supérieur, que le serviteur dit à son maître. Et en cela consiste le *fondement* des droits de la personne humaine.

L'homme a le domaine naturel sur ses actes et arrête lui-même l'ordre de sa conduite, il est par disposition innée capable d'atteindre personnellement le bien de l'univers, il trouve dans les êtres de la création comme des moyens à cette fin, il est donc apte à avoir des droits.

Sur le devoir qui lui incombe d'atteindre sa fin se greffe le domaine sur ce qui en est l'instrument indispensable. La collectivité au sein de laquelle il vit doit aménager toute chose de manière à lui permettre de parvenir à l'objectif sublime auquel sa nature le voue et que Dieu lui fait un devoir d'atteindre.

Il y a des droits de l'homme, des droits *absolus,* des droits consécutifs à sa nature, des droits découlant de son statut ontologique. Il y a pareillement des droits *relatifs* de l'homme, des droits en rapport avec l'histoire et le régime politique. Les deux sont des droits réels, encore que les premiers soient plus fonciers et plus essentiels que les seconds.

Nous estimons donc que ce serait une grave erreur de n'accorder qu'aux seconds la raison propre de droits. Ce serait admettre que tous les droits tirent leur origine de l'histoire et du régime. Ce serait verser dans le totalitarisme racial.

§ 4° *L'ÉTAT SUJET DU DROIT*

Avant de considérer l'Etat comme personne morale, il ne serait pas sans utilité de considérer les lois selon lesquelles il prend naissance. Il serait très convenable d'exposer les diverses

11. II II, q. 66, a. 1 ; q. 64, a. 1 ; I, q. 21, a. 1, corp. et ad 3.

doctrines à ce sujet et de faire le départ des mérites et des déficiences de chacune. Mais le but que nous poursuivons ne nous le permet pas.

Il serait également intéressant de faire le rapprochement des théories philosophiques se rapportant à sa nature. Mais comme nous ne le pouvons pas, notons au moins qu'en dehors de l'Ecole traditionnelle, deux tendances générales, sous une certaine variété de formes et avec un accent plus ou moins marqué, ont dominé la spéculation. On les caractérise généralement en deux mots : la fiction pure et le réalisme outré.

La première, née de l'Ecole individualiste, voit en la notion d'Etat une réification de l'esprit, une simple abstraction mentale. L'Etat n'a d'autre être que celui que lui accorde notre intelligence ; il n'a d'autre entité que celle que lui confère celui qui le pense. Si on le soumet à une analyse objective, on n'obtient d'autre résidu que la somme des individus qui le composent. Le fait que depuis toujours il est affecté de droits a pu engendrer l'habitude de le traiter comme une réalité, mais cette habitude n'a pas de fondement objectif. On transpose dans le concret les formes logiques que comporte nécessairement le procédé méthodique, et ainsi, on prend les créations de la technique pour des êtres réels, les artifices de la science pour des personnes.

La seconde issue du positivisme sociologique et totalitaire tombe dans un réalisme qu'on peut qualifier d'exagéré. Elle conçoit l'Etat comme un tout organique au sens rigoureux du mot ; elle en fait une sorte de *substance* à part, ayant son âme, son génie, sa conscience, son mystère. Elle en vient même à se le représenter comme la plus haute expression de la Substance divine. Et voulant donner des racines historiques à cette conception, on remonte au moyen âge et à l'antiquité, on prend des analogies pour des concepts univoques et enrôle sous son étendard des personnalités fort respectables. « Sommes-nous bien sûrs que les métaphysiciens et les scolastiques de l'époque, dit Saleilles, aient vu sous cette fiction de personnalité quelque chose d'aussi artificiel et d'aussi absolument fictif que ce que nous y avons vu de nos jours ? J'en doute fortement. Il faut se souvenir que ces mêmes philosophes étaient ceux qui avaient édifié la théorie métaphysique de la « substance », par opposition aux

accidents, les mêmes qui avaient construit le concept métaphysique de « personne », dans son application à l'être humain et même à l'être divin. Or, cette notion de personne appliquée à l'être individuel ne différait guère de celle que l'on devait appliquer à l'être collectif. Elle supposait une réalité substantielle, distincte de tous les éléments corporels et visibles de l'individu, considérés, eux aussi, comme des accidents. Alors, s'il en est ainsi de la personne humaine, en tant qu'individu, ne devait-on pas regarder les individus eux-mêmes, dans une collectivité, comme les accidents de la personne collective ?...» [1].

Au regard de S. Thomas, la personne collective représente quelque chose de réel, un mode d'être objectif, une entité qui se distingue de celle des individus, qui se superpose à eux, les comprend et les enserre ; mais c'est se méprendre grossièrement que de croire qu'il y voit une réalité substantielle. Bien au contraire, il regarde ce genre d'êtres comme ce qu'il y a de plus ténu, de plus flexible, dans l'univers. On ne les dit personnes que par *analogie*. Or, l'analogie est bien loin de l'univocité ; elle confine presque à l'équivocité. Et quoiqu'elle permette de conclure que la collectivité réalise proprement et intrinsèquement les propriétés de la personne, elle laisse toutefois subsister une distance considérable entre ces deux concepts. On ne peut même pas dire que S. Thomas tient le milieu entre les écoles mentionnées, à moins qu'on entende par milieu un point quelconque de la distance qui sépare l'une de l'autre.

Avant d'exposer sa conception, il importe de faire remarquer que nous concédons qu'il y ait des fictions juridiques : par exemple, l'*universitas rerum vel bonorum* des Anciens, s'opposant à l'*universitas personarum*, est, nous semble-t-il, un sujet fictif de droits. Et il en est de même de toutes les institutions-choses.

En second lieu, nous considérons l'Etat comme étant le type parfait de la personne morale, mais les principes que nous émettrons peuvent, par transposition, s'appliquer aux associations particulières susceptibles d'être ordonnées au bien commun, pourvu qu'elles ne soient pas un organe proprement dit de l'Etat. Ils peuvent également être appliqués à la société internationale, *mutatis mutandis*.

1. *La Personnalité juridique*, p. 222.

En troisième lieu, il faut rappeler que, bien que Aristote n'ait pas de théorie détaillée sur l'être collectif, il a cependant vu clairement sa distinction « spécifique » de l'être individuel. Il met même une différence de nature entre la « maison » et l'« Etat » [2].

S. Thomas livre sa pensée principalement dans ses introductions aux *Ethiques* et aux *Politiques*. On y apprend que l'Etat est un être moral, c'est-à-dire un être dont l'unité est en vue du but de la vie. *Il est un en lui-même, mais cette unité immanente est ordonnée à l'unité d'opération que réclame l'unité de but.* Et comme l'opération est ce qu'il y a de plus fluide dans le réel, l'unité métaphysique qui la supporte peut être la plus frêle, la plus inconsistante, la plus impondérable, mais elle n'en est pas moins réelle [3].

Pour saisir la réalité que représente l'Etat, nous analyserons trois expressions qui reviennent sans cesse sous sa plume. La société est une « multitude », un « ordre », un « tout ».

La société est *une multitude* ou une collectivité. Or « le nom de collectivité implique deux choses : c'est-à-dire la pluralité des sujets et une certaine unité » [4]. Et pour vérifier cette assertion, nous la considérerons par parties. Nous verrons d'abord que le concept de collectivité comprend une pluralité d'unités, et ensuite qu'il implique un mode transcendant d'unité.

Le multiple se prend par opposition à l'un. Or le terme un, de par son sens premier et obvie, nous refère à l'ordre mathématique. L'unité est le premier principe du nombre [5] ; et il y a entre l'unité et la pluralité mathématique l'opposition relative de la mesure au mesuré [6]. Par dérivation, le concept d'unité trouve ensuite son application dans toutes les catégories [7]. Enfin, par analogie, il est employé pour désigner l'indivision inhérente à l'être [8] ; de sorte que l'unité métaphysique n'est pas autre chose que l'être en tant que privé de division. L'*être* et la *négation de division :* voilà ce que ce concept renferme ! [9].

2. 1252 a 9-10.
3. *C. Gent.* L. 3, c. 66.
4. I, q. 31, a. 1, ad 2.
5. I, q. 11, a. 2 ; q. 30, a. 3 ; *Comm. Met.* nn. 875, 1937 sq.
6. Ib. nn. 1955 et 2087.
7. Ib. nn. 1937-1970.
8. Ib. n. 875.
9. I, q. 11, a. 1.

L'opposé de l'unité métaphysique est la multitude. Celle-ci est l'être en tant que divisé. Donc deux éléments, c'est-à-dire être et division, intègrent ce concept.

La multitude consiste d'êtres, et de plusieurs. Par quoi l'on voit que si l'un et le multiple s'opposent comme *modes d'être,* il ne s'ensuit pas qu'ils s'opposent comme *choses : Unum non est remotivum multitudinis, sed divisionis,* l'un exclut la division, mais pas la multitude ; *multitudo autem non removet unitatem : sed removet divisionem circa unumquodque eorum ex quibus constat multitudo,* de même la multitude ne proscrit pas l'unité, mais elle implique que les sujets dont elle se compose soient tous intrinsèquement uns. Ce qui nous permettra de dire que la multitude est l'être considéré sous cet aspect où il est divisé [10].

Si en effet les unités ne se séparaient pas parfaitement l'une de l'autre, si elles n'étaient pas affranchies entre elles de tout rapport intrinsèque, elles ne constitueraient pas la multitude, mais l'unité. « Toute pluralité fait suite à une division. Or la division est double. Une est matérielle et résulte de la séparation du continu... tel le nombre. L'autre est formelle et résulte de l'opposition et de la diversité du principe déterminant, l'essence. La multitude en est la conséquence » [11].

Et nous aboutissons à cette *conclusion,* paradoxale en apparence : l'un fonde le multiple. *Componitur multitudo ex unitatibus :* la multitude se compose d'unités [12]. *In definitione multitudinis ponitur unum, nam multitudo est agregatio unitatum.* L'un est impliqué dans la définition même du multiple, car celui-ci est une agrégation d'êtres uns [13].

Cependant, l'un, sous le rapport où il est indivis, ne saurait constituer le multiple ; car indivisé et divisé comme tels s'opposent. Mais l'un est comme le *dispositif matériel* indispensable à la réalisation de la multitude. *Non quod unitates constituant multitudinem secundum id quod habent de ratione indivisionis, prout opponuntur multitudini ; sed secundum hoc quod habent de entitate* [14]. Et nous voilà à la *première partie de notre conclusion :*

10. Ib. a. 2 ; q. 30, a. 3, ad 3.
11. Ib. corp.
12. I, q. 11, a. 2, ad 2.
13. Ib. ad 4.
14. Ib. ad 2 ; *Comm. Met.* nn. 566, 1989 sq.

L'être collectif implique la pluralité des sujets. Et si la société est une espèce de multitude, il s'ensuit que, loin de réclamer l'unité substantielle des sujets entre eux, elle appelle au contraire leur séparation, leur parfaite autonomie. L'Etat n'est pas une abstraction ni une substance, mais un ensemble de personnes.

Cependant le concept de multitude implique une certaine unité ; et c'est ce qu'il nous reste à voir.

S. Thomas réduit à quatre les types d'opposition [15]. Et lorsqu'il tente de rattacher celle de l'un et du multiple à l'une de ces quatre espèces, il met en lumière l'unité propre que comporte la multitude. Il montre que le collectif n'est pas une pure privation de l'unité, mais l'incarnation d'une *forme d'unité contraire* à celle qui caractérise l'un.

Division en acte et négation de division, telle nous semble bien être l'opposition qui règne entre le multiple et l'un. Cependant, remarque-t-il, une disparité absolue serait impensable, le divers sous tout rapport ne se pouvant représenter. Par conséquent la multitude, pour être dénommée telle avec vérité, doit retenir un reste d'unité. L'un n'est pas l'indivision pure, *unum non significat privationem puram,* mais un sujet, un être indivisé, *sed ipsum ens indivisum.* De même, la multitude ne signifie pas la division pure, mais l'*être divisé.* En conséquence, l'un et le multiple, communiquant l'un et l'autre avec l'être, ne s'opposent que comme des contraires [16]. Si les sujets formant la multitude ne s'unifiaient pas par leur participation, essentiellement et indéfiniment variée, à l'être, ils seraient impensables comme *tout collectif* [17]. L'être et l'un étant convertibles, une liaison à l'être emporte avec soi un certain rattachement à l'unité. *Ipsa multa non continentur sub ente, nisi secundum quod aliquo modo continentur sub uno* [18]. La multitude ne serait pas contenue sous l'être, si elle n'était de quelque façon contenue sous l'unité [19].

Par conséquent le concept de multitude implique une certaine

15. Ib. n. 922.
16. *Comm. Met.* n. 1988 ; I, q. 11, a. 2, ad 1.
17. I, q. 8, a. 1.
18. I, q. 11, a. 1, ad 2.
19. « In creaturis autem non invenitur una forma in pluribus suppositis, nisi unitate ordinis, ut forma multitudinis ordinatæ ». I, q. 39, a. 3.

unité. Et le groupe sociétaire est, lui aussi, du fait qu'il est une espèce de multitude, soumis à l'unité.

Il nous reste à déterminer la nature de cette unité.

La multitude contient une pluralité de sujets qui sont un en eux-mêmes, un absolument : *unum simpliciter.* Ils s'isolent l'une de l'autre par le cercle même de leur essence. Cependant, si on met ces sujets, intrinsèquement uns, *en rapport* avec la perfection que tous participent chacun à leur manière, à savoir l'être, on voit qu'ils se rassemblent, se groupent, s'unifient sous ce terme commun. Considérés absolument, ils sont donc pluralité ; considérés *relativement* à un terme commun, l'être, auquel ils communient, ils sont un. Ils sont multiples absolument, et un relativement à un terme. Par conséquent, l'unité des individus est absolue, l'unité de la multitude est relative : *Multa simpliciter, et unum secundum quid* [20]. L'unité des individus est l'effet de leur structure propre ; l'unité de la multitude est l'effet d'une parenté d'origine, d'une communauté de principe. Ainsi, étant donné que tout être dit une relation de dépendance et à son Principe efficient, et à son Exemplaire, et à sa Fin, il s'ensuit que l'ensemble des sujets de l'être est un, et que cette unité est faite *de relations,* de liens, de supports imperceptibles, mais réels.

Il va de soi que la multitude que représente l'Etat n'est pas fondée sur l'être. Cela est propre à l'univers, et n'atteint l'homme que comme pièce de l'univers. La multitude communautaire contient des sujets qui sont autonomes, mais qui se trouvent unis, eux aussi, par rapport à un terme. Et ce terme, nous l'avons maintes fois répété, est le but commun. Ils s'unissent donc dans la relation à une même fin. Et *les relations qui les solidarisent entre eux sont fondées sur celles qui les enchaînent à un même but.* L'union des volontés fait l'unité intérieure : *multi homines sunt unus populus, ex eo quod aliquo rege reguntur* [21]. Mais la direction unique suppose un but unique : « des choses diverses ne concourraient pas à un *ordre unique,* si elles n'étaient réunies par quelque chose d'un. En effet, l'*unité de l'ordre* se réalise mieux

20. I, q. 11, a. 1, ad 2.
21. *Comm. Met.* 868.

par l'un que par le multiple, car c'est l'un qui est de soi cause de l'un » [22].

Et nous accédons ainsi au second terme dont se sert S. Thomas pour *décrire la société,* l'*ordre*. Et ces deux termes sont connexes, puisque la forme de la *multitude* est l'*ordre :* aux unités personnelles se superpose, sous mode de forme, l'unité supérieure de l'ordre [23].

La société, comme nous l'avons vu plus haut est un ordre [24]. Et l'idée d'ordre en évoque plusieurs autres. Elle évoque premièrement celle d'un principe interne de raccordement, une communion. *Omnis ordo proportio quœdam est,* tout ordre est un certain proportionnement, dit admirablement S. Thomas [25]. Sans un ajustement quelconque, on peut obtenir un tout amorphe, une masse informe, mais pas un ensemble ordonné.

En second lieu l'ordre requiert la distinction des sujets qu'il atteint et leur communication à un tout unique : *Ordo duo requirit, scilicet ordinatorum distinctionem et communicantiam distinctorum ad totum* [26].

En troisième lieu, l'ordre implique l'inégalité, ou la priorité et la postériorité, ou la hiérarchie : *Ordo includit in se aliquem modum prioris et posterioris. Sed sicut dicit Philosophus... prius et posterius dicitur secundum relationem ad aliquod principium. Unde oportet quod ubique est aliquod principium sit etiam aliquis ordo* [27]. Partout où il y a un principe, il faut qu'il y ait un ordre, car partout où il y a un principe, il y a procession avec point de départ en lui et régulation sur lui. Le mot principe, en effet, n'a pas une signification absolue. On n'est principe que de quelqu'un ou de quelque chose. Et cette corrélation engendre une relation ou une chaîne de relations qu'on appelle un ordre ou une hiérarchie.

On peut renverser la proposition et dire que partout où il y a un ordre, il faut qu'il y ait un principe. Car l'ordre suppose la priorité et la postériorité, ou un arrangement d'après un point de

22. I, q. 11, a. 3.
23. « Non invenitur una forma in pluribus suppositis, nisi unitate ordinis, ut forma multitudinis ordinatæ ». I, q. 39, a. 3.
24. « Ordinem tantum ». *Comm. Met.* n. 779.
25. *Comm. Phys.* L. 8, lec. 3.
26. *Comm. Met.* n. 2637.
27. II II, q. 26, a. 1 ; *C. Gent.* L. 2, c. 45 ; I, q. 47, a. 3.

repère. « En effet, observe S. Thomas, le concept de priorité et celui de principe sont connexes : *significatio prioris dependet a significatione principii* » [28]. Le principe est ce qui est premier dans une série quelconque, car on n'est pas premier par rapport à soi-même. D'autre part, ce qui a priorité n'est dit prieur que par rapport à quelque chose qui est postérieur, et qu'à raison d'une plus grande proximité du principe : *Prius et posterius dicuntur in ordinem ad principium aliquod* [29].

Et donc, du fait que la société est un ordre, on peut conclure à la distinction des sujets qui la composent, à des relations de priorité et de postériorité entre les membres, et à leur relation commune à un principe constituant le point de comparaison en vertu duquel s'établit la priorité et la postériorité.

Or ce point de comparaison n'est pas quelque chose d'intrinsèque aux individus contenus dans la société, car un homme comme tel est égal à un autre homme. Il y a sans doute à compter avec les dispositions individuelles, mais les dispositions elles-mêmes s'estiment par rapport à un objet. Ce point de comparaison est la fin même de l'union collective. Et donc, toujours le même refrain : la communauté de but est le principe de l'ordre qui constitue la société. La hiérarchie sociale, la distribution des pouvoirs et des biens, la création des fonctions, la détermination des obligations, en un mot tout ce que comprend de facultés un être organique, s'établit selon la plus ou moins grande proximité de cet objet, ou, en d'autres termes, selon la diversité des aptitudes par rapport au bien commun.

L'autorité n'a priorité de situation que grâce à sa préadaptation singulière à la fin commune. Entre l'autorité et le bien commun, au sentiment de S. Thomas, il y a connaturalité essentielle. Le bien de la société est l'objet propre du pouvoir. Il est son bien : *bonum ducis* [30]. Et la participation des subordonnés au pouvoir se détermine selon leur degré d'harmonie native avec le but commun. « La priorité et la postériorité proviennent de la plus ou moins grande intimité de relation avec le principe commun » [31].

28. *Comm. Met.* n. 936.
29. Ib. n. 937.
30. *Comm. Met.* n. 2630.
31. II II, q. 26, a. 1.

Et nous ne pouvons clore cet aspect sans conclure que la société jouit d'*une unité de relation :* relation de ce qui est postérieur, comme situation sociale, à ce qui est prieur, et relation du tout à un but unique : donc premièrement *forme intérieure* organisant les parties du corps social et constituant un ordre (forma... est ordo ipsius), et deuxièmement *forme extérieure,* ou tendance intrinsèque à un bien extrinsèque, meilleur que l'ordre immanent (bonus separatum... est melius bonum bono ordinis) ; voilà tout l'être de la société ! [32].

Enfin, la société est un *tout.*

Le mot tout évoque l'idée de solidarité, car un tout ne saurait résulter d'éléments n'ayant aucun rapport entre eux. Bien au contraire, le critère qui nous permet d'en différencier les types et d'en établir l'échelle est précisément la nature de leur cohésion interne. L'élément distinctif, la note spécifique des touts consiste donc dans la nature des éléments qui en assemblent et en enserrent les parties.

Nous avons déjà analysé le concept de tout, et il serait hors de propos de reproduire ici le commentaire détaillé de S. Thomas sur les *Métaphysiques* d'Aristote [33].

Un tout est la résultante d'une union. Quand les parties qui lui conviennent fusionnent et l'intègrent, il est parfait. Donc, en un tout, unité et perfection se correspondent.

Or, dans l'unité, il y a une hiérarchie [34]. La nature, à elle seule, nous offre l'unité des principes métaphysiques, l'unité des principes de la nature, et celle des parties que l'on appelle intégrantes.

Dans les œuvres qui sont le produit de l'action combinée de l'art et de la nature, il y a celle des éléments qui, en s'unissant, donnent lieu aux mutations substantielles.

Dans ces touts, dont nous venons de faire l'énumération, la fusion des éléments composants est si grande qu'ils perdent leur nature spécifique.

Dans les œuvres artificielles, l'unité est moins absorbante. Les parties, sans perdre leur nature, perdent cependant, à raison

32. *Comm. Met.* nn. 2627, 2631.
33. nn. 1085-1119.
34. Ib, nn. 779, 866.

des ligaments qui les assujettissent, toute indépendance de mouvement.

Il y a aussi les continus fluides, où les parties s'évanouissent à mesure que le tout s'intègre. Il y aurait encore les touts accidentels, où l'unité se réduit à une simple juxtaposition.

Nous voyons donc jusqu'à présent qu'il y a des touts où l'unité est si rigoureuse qu'elle *absorbe les parties composantes*. Il y en a d'autres où l'unité laisse aux parties leur nature, mais *leur enlève leur indépendance de mouvement*.

Mais outre ces formes de touts en lesquels l'unité est constatable du point de vue de l'être, il y en a d'autres où l'unité ne se manifeste que par *l'opération :* tel l'univers, tel l'essaim d'abeilles, telle la colonie de fourmis. Les parties y obéissent à un mouvement d'ensemble, *tout en conservant leur être et leur opération propre*. Et cette coexistence de mouvements communs et de mouvements propres atteste un mélange de dépendance et d'autonomie du point de vue de l'être. Pour se mouvoir et opérer en commun, il faut préalablement être d'accord. *L'unité de l'action présuppose l'unité du principe agissant*.

Or S. Thomas rattache précisément la cité à cette dernière espèce de tout. « Il importe, dit-il, de remarquer que ce tout que forme la multitude civile, ou la famille, n'a que l'unité d'ordre, laquelle ne lui confère pas une unité absolue (non simpliciter unum). Et il suit de là que la partie de ce tout peut avoir une opération qui n'est pas celle du tout. Ainsi par exemple les soldats d'une armée ont une activité personnelle qui ne s'identifie pas avec celle du tout. Cependant le tout lui-même a une opération propre qui se différencie de l'opération de ses parties constituantes, et qui n'est pas de l'une quelconque d'entre elles, mais du tout entier, telle l'attaque de toute l'armée. Il n'y a donc ici rien du tout continu, où le mouvement du tout et de la partie se confondent... Aussi, continue-t-il, dans les touts d'ordre, il n'appartient pas à la même science d'étudier le tout et la partie » [35]. Les sciences morales ont pour objet les actions personnelles de l'homme, les sciences politiques, l'action collective ou les opérations propres du tout. Et nous sommes loin du tout fictif et du tout substantiel.

35. *Comm. Eth.* L. 1, lec. 1.

Nous avons donc une idée de ce que représente la cité. Elle est une association en vue du bien-vivre. Son âme, la source immanente de sa vie, le principe de sa croissance et de ses évolutions, l'origine des énergies mystérieuses par lesquelles elle s'ébranle et, parfois, se soulève, en un mot ce d'où procèdent tous ces phénomènes qui trahissent une vie supérieure à celle des individus, n'est pas autre chose que la solidarité résultant de la conscience vive d'un idéal commun.

Il serait facile de faire voir que la cité possède aussi les propriétés de la personne. En effet, s'il n'est pas de la nature d'un tout d'ordre d'avoir une unité absolue et de subsister en dehors des substances individuelles qui l'intègrent [36], rien n'empêche qu'il n'ait à sa manière l'incommunicabilité et la permanence. Chaque aggrégation politique forme comme un système clos de relations morales. Elle a ses aspirations, son vouloir, ses franchises, son autonomie. Elle tranche parfois très sensiblement sur sa voisine. Elle se meut par une énergie qu'elle n'emprunte à aucune autre. S. Thomas dirait « elle se suffit ». Et ce mot comprend tous les modes de *l'incommunicabilité*.

Quant à la permanence, il en résout aussi, explicitement, le problème. La vie des Etats n'est pas en rapport constant et nécessaire avec celle des individus. Ceux-ci passent, celui-là demeure. « En dépit de la succession des hommes, on peut dire que la multitude demeure identique à elle-même. Cependant, si l'ordre politique est changé, la cité fait place à une autre. Car, étant donné que la communication des citoyens que l'on appelle politique est de l'essence de la cité, il résulte qu'en changeant la disposition politique on change la cité » [37].

Nous sommes donc en mesure de conclure que Dieu, l'homme, la cité, jouissant de l'autonomie de l'être et de l'action, se comportant à la manière d'un principe actif vis-à-vis de leur fin propre, ayant la conscience des obligations que cette fin entraîne, doivent être par le fait même sujets du droit. L'Etat, à l'instar de Dieu et de l'individu, jouit d'un pouvoir moral à la fois absolu et relatif. Il est affecté de certaines prérogatives qui tiennent à son essence même, et d'autres qui tiennent à son histoire et à sa place dans l'univers humain.

36. I, q. 104, a. 1.
37. *Comm. Pol.* L. 3, lec. 2.

CHAPITRE DOUZIÈME

LE TITRE JURIDIQUE

> « *La matière de la justice est l'opération extérieure, selon qu'elle-même ou la chose dont nous usons par elle, est proportionnée à la personne à laquelle la justice nous ordonne. Or, du fait que quelque chose est dû selon une égalité de proportion à quelque personne, il est dit être* sien propre. *Donc l'acte de la justice est de rendre à chacun ce qui est sien propre* ».
>
> S. THOMAS, II II, q. 58, a. 11.

Dans le chapitre précédent, nous avons exposé les fondements de la capacité juridique. Nous avons vu que la personne jouit du domaine sur son agir et d'une suprématie naturelle sur les êtres de l'univers ; mais comme un titre qui est l'apanage de tous ne fonde qu'un dû commun, nous voudrions dans ce chapitre chercher ce qui fonde le dû en propre.

Au début de ce livre, nous avons défini le droit un ajustement. Or, un ajustement est une égalité, et une égalité est entre deux : deux personnes ou deux choses. *Æquale ad minus consistit in duobus, inter quæ consideratur æqualitas* [1]. Au surplus, des objets égaux peuvent bien ne pas l'être sous tout rapport. Ainsi, soit la science, soit la vertu, soit la richesse peuvent rendre deux individus égaux sous un rapport déterminé, tout en les laissant inégaux sous une multitude d'autres. De là nous déduisons qu'il y a lieu de distinguer entre le sujet et l'attribut qui fonde immédiatement la relation d'égalité. Ce sont là deux formalités bien faciles à discriminer.

Or, le titre juridique est précisément le *motif* de l'égalité considéré, non pas du côté du dû, mais du côté de la personne qui en bénéficie : *illam proprietatem personæ, propter quam id*

1. *Comm. Eth.* L. 5, lec. 4.

quod ei confertur est ei debitum [2]. Il est ce par quoi un individu est mis en acte d'un droit. Ainsi, il arrive qu'on dise, par analogie, quelqu'un a un droit sur une chose, entendant signifier par là que qu'il a un titre sur elle. Non qu'on puisse avoir un titre juridique sans avoir simultanément un droit qui lui corresponde, mais c'est seulement le titre qu'on entend désigner.

§ 1° FONCTION DU TITRE JURIDIQUE

Le titre juridique peut être défini le terme en fonction duquel le droit ajuste l'agir extérieur ; ou encore, la raison précise, objective, formelle, en vertu de laquelle quelqu'un est actuellement constitué bénéficiaire d'un droit. On dit alors qu'il en est le titulaire. Toute personne, comme nous l'avons vu, est radicalement qualifiée pour être titulaire de droits ; mais pour qu'elle le soit de fait, il faut généralement qu'elle ait un titre. Par quoi l'on voit que c'est par l'ensemble de ses titres qu'on établit le *statut juridique* de quelqu'un.

Ce titre peut être de provenance naturelle (l'intelligence est un titre à la vérité, et la volonté au bien moral) ; il peut aussi être acquis (le labeur de l'ouvrier est un titre à son salaire). Mais, quelle qu'en soit la provenance, pour qu'il y ait un droit, il faut généralement qu'il y ait un titre. Pour qu'un individu ait un droit à la vérité, il faut qu'il ait la faculté du vrai, pour qu'il ait le droit au bien, il faut qu'il en ait l'organe.

D'une façon générale, le titre juridique suppose un fait juridique antérieur, d'où il découle. Le fait juridique peut être défini un événement d'ordre social (entendons le mot social au sens large) qui fait naître ou modifie des situations. Tout ce qui détermine ou change la condition sociale de l'homme est un fait juridique. Par exemple, la naissance, la majorité, la mort, la promotion à une occupation supérieure, la location de sa maison, la vente de ses biens, la promulgation d'une disposition légale, sont des faits qui ont une répercussion dans l'ordre social, qui

2. II II, q. 63, a. 1.

engendrent des titres nouveaux, qui établissent des rapports juridiques inexistants.

Il est encore nécessaire de noter que le titre juridique quoiqu'il puisse être quelque chose de naturel, n'a vraiment valeur de titre juridique ou moral, c'est-à-dire valeur d'une mesure qui s'impose à la conscience d'autrui, qu'à la condition d'être élevé à l'ordre moral par la loi. Sans la vigueur impulsive de la loi, sans sa force de lien, il demeure *une pure convenance physique*. La loi, considérant le titre de chacun, commande les actes qui y correspondent. Et alors le titre devient réellement quelque chose de moral, le terme d'un acte moral. Et le proportionnement commandé par la loi est le droit. Il est le droit idéal ou le droit concret, selon qu'il s'agit d'une mesure à atteindre ou d'une mesure réalisée.

Il est encore nécessaire de faire remarquer que le titre n'est pas essentiel au droit. Cette affirmation peut paraître contradictoire, puisque le droit consiste dans l'égalité de l'acte émis par la vertu de justice et que l'égalité d'un acte fait toujours appel à un terme auquel il s'égalise. Il est cependant facile d'échapper à la contradiction. Le terme auquel l'acte de justice doit s'adapter peut être tout simplement la loi. Quand l'idéalité de la loi passe dans l'acte et qu'il y a entre celui-ci et celle-là adéquation parfaite, il y a droit parfait. Et c'est le cas de la justice divine distributive. Le terme auquel s'adresse cette vertu, c'est-à-dire la créature, n'a pas de titres à produire.

Toutefois, S. Thomas définit presque toujours le droit en fonction du titre : *Cum ergo justum sit et medium et æquale, oportet quidem, quod in quantum est justum, sit ad aliquid, id est per respectum ad alterum... in quantum autem est æquale, est in quibusdam rebus, secundum quas scilicet attenditur æqualitas inter duas personas, et sic patet quod si consideremus justum inquantum est medium, sic est medium inter duo...* [1] *Rectum quod est in opere justitiæ... constituitur per comparationem ad alterum* [2]. *Cum nomen justitiæ æqualitatem importet, ex sua ratione justitia habet quod sit ad alterum : nihil enim est sibi æquale, sed alteri* [3]. *Mate-*

1. *Comm. Eth.* L. 5, lec. 4.
2. II II, q. 57, a. 1.
3. Ib. q. 58, a. 2.

ria justitiæ est exterior operatio secundum quod ipsa, vel res cujus est usus, debitam proportionem habet ad aliam personam [4]. Nous pourrions continuer la liste déjà trop longue de ces citations, et nous verrions l'intention constante de S. Thomas de définir le droit par rapport au titre juridique.

Et s'il maintient qu'il y a justice en Dieu, bien que le titre de la créature vis-à-vis du Créateur ne soit qu'un titre au sens impropre du mot, c'est-à-dire un titre que Dieu crée en s'imposant à lui-même une loi, il n'y a pas lieu de trop s'en surprendre, car entre Dieu et la créature il n'y a pas commune mesure. Sa justice s'exerce en suivant des lois tout à fait différentes de celles qu'il a tracées à la nôtre.

Du reste, ainsi que nous le disions, le droit consiste surtout dans l'accord de l'agir avec la loi.

§ 2° LE TITRE DANS LES RELATIONS D'INDIVIDU À INDIVIDU

Le titre, sous son aspect général, est le terme de l'égalité dans les opérations de la justice. Cependant, il n'en est pas toujours le terme immédiat. Pour peu qu'on soit familiarisé avec ces questions, on sent qu'il y a une différence entre le titre auquel répond la justice distributive et celui auquel s'adapte la justice commutative.

Le texte de S. Thomas semble présenter à ce sujet une difficulté particulière. Après avoir établi en règle générale que la justice n'a lieu que par proportionnement à autrui, il tiendra que, dans la justice commutative, l'adéquation se fait de chose à chose, *adœquare rem rei* [1]. Et alors le rôle du titre juridique semble s'effacer.

Pour apporter quelque éclaircissement à ce point, nous devons dire quelques mots de la disposition du traité de la justice chez notre auteur.

---

4. II II, q. 58, a. 11.
1. II II, q. 61, a. 2.

Se conformant aux exigences de la logique, il commence par traiter de la justice en général. Il y expose dans cette partie les caractéristiques communes des diverses formes de justice. Mais cette vertu a ceci de particulier, qu'il y a en elle une vertu générale, correspondant en quelque sorte à une force universelle, à une force transcendant toutes les formes particulières de justice et même de vertu [2]. Elle ne se divise pas contre elles et n'entre pas en ligne de compte avec elles, mais les comprend toutes [3]. Elle règle leur usage social et les dirige à leur fin dernière. Elle l'emporte donc en perfection sur toutes les autres vertus, puisqu'elle livre le secret de s'en servir non seulement par rapport à soi-même, mais encore par rapport au bien humain parfait [4].

Elle enveloppe de son influence les justices particulières, un peu à la manière d'une cause universelle. Elle atteint même les actes qui font l'objet propre de ces dernières : *Justitia legalis sufficienter quidem ordinat hominem in his quæ sunt ad alterum, quantum ad commune quidem bonum, immediate ; quantum autem ad bonum unius singularis personæ, mediate* [5]. Et ceci est à retenir. Cette vertu est le principe radical de toute justice, comme son objet propre, le bien commun, est le principe radical de l'ordre de la loi, de l'ordre du droit et de l'ordre de la justice. Tous ces ordres étant des adaptations au bien commun, il s'ensuit que *tout titre juridique n'a de valeur que par ses rapports immédiats ou médiats au bien commun.*

De la justice générale, qui a pour objet propre le bien commun, S. Thomas passe à l'étude de la justice particulière. Cette dernière est dénommée telle parce qu'elle a pour objet un bien vraiment particulier : *quæ immediate ordinant hominem circa bona particularia* [6]. Et la justice particulière se partage en deux types : elle est distributive et commutative : *duæ sunt species justitiæ, scilicet commutativa et distributiva* [7].

La justice distributive est en rapport inverse de la justice

2. « Ubi est specialis ratio objecti etiam in materia generali, oportet esse specialem habitum ». *Comm. Eth.* L. 5, lec. 2.
3. « Justitia condividitur seu connumeratur aliis virtutibus, non inquantum est generalis... » II II, q. 58, a. 5, ad 1. *Comm. Eth.* L. 5, lec. 2 ; II II, q. 58, a. 6.
4. Ib.
5. II II, q. 58, a. 7.
6. Ib.
7. Ib. q. 61, a. 1.

générale. Alors que celle-ci intercale la partie dans le tout et la modèle sur le bien du tout ; celle-là, par un mouvement directement opposé, dispense à la partie ce qui lui revient des richesses du tout. Chaque partie doit bénéficier des avantages du tout, et dans la proportion où elle se sacrifie à lui.

Il y a dans la justice distributive trois points qui sont d'importance. Le premier est que la justice distributive considère l'individu comme partie ; et étant donné que toutes les parties dans un tout n'ont pas la même dignité, il s'ensuit dans la distribution inégalité arithmétique et égalité proportionnelle : *est distributiva communium secundum proportionalitatem* [8].

Le deuxième point est que la justice distributive n'est pas une vertu générale, mais particulière. Certains auteurs, excellents par ailleurs, ont voulu voir dans cette diffusion du bien collectif une nouvelle forme de bien commun. Outre le bien commun transcendant, il y aurait, comme par l'effet de son rejaillissement sur la communauté, un bien commun immanent. Et ce bien serait l'œuvre de la justice distributive.

S. Thomas arrange les choses autrement. Comme nous l'avons vu plus haut, il y a un bien immanent à l'être collectif, le bien de l'ordre ; mais ce bien de l'ordre est pour le bien transcendant. Et quand au partage du bien collectif réalisé par la justice distributive, il aboutit immédiatement au *bien particulier.* Ce que la communauté cède à un individu devient son avoir propre : *Quilibet aliquo modo recipit quod suum est* [9]. Tant que le bien demeure commun, c'est signe qu'il ne lui est pas encore octroyé ; et dès qu'il lui est concédé, il devient sa possession, la propriété d'« une personne singulière ». *Alius ordo attenditur totius ad partes : et huic ordini assimilatur ordo ejus quod est commune ad singulas personas* [10].

Le troisième est que de même que la justice générale fonde la justice distributive, — car la répartition des avantages doit de quelque façon correspondre à la grandeur des sacrifices exigés et des services rendus, ainsi la justice distributive fonde *dans une certaine mesure* la justice commutative : *non solum pertinet*

8. Ib.
9. II II, q. 61, a. 1, ad 2.
10. Ib. corp.

ad justitiam quod distribuat diversa diversis secundum eorum dignitatem, sed etiam quod hujusmodi diversitatem inconfusam servet, ne scilicet unus id quod est alterius sibi usurpare præsumat [11]. Autrement dit, il n'y a pas que la naissance et l'initiative personnelle qui établissent et changent le *statut juridique*, il y a encore la reconnaissance publique et la distribution des charges et des dignités.

La vertu qui concède en propre certains biens aux particuliers distingue, sépare du même coup le lot de chacun ; et ce qui est attribué à une personne humaine à titre exclusif, devient objet de justice commutative. Il va sans dire que la distribution n'est pas l'unique voie d'acquisition, — et c'est pour cela que nous ne disons pas que la justice distributive fonde immédiatement et exclusivement la justice commutative, — cependant, étant donné que tout bien, à l'instar du sujet qui le possède, a une destination sociale et est « référible » au bien commun, il s'ensuit qu'il est en quelque façon soumis au pouvoir discrétionnaire de l'Etat dans son *usage* [12]. La reconnaissance des biens privés, en effet, leur limitation et leur protection ressortissent à l'Etat. Et l'on peut voir par ces réflexions, qui demanderaient à être précisées, que même la justice commutative a son fonctionnement *normal* à l'intérieur de l'organisme social.

S. Thomas, dans l'article où il traite *ex professo* des principes de différenciation entre justice distributive et justice commutative, emploie des termes pleins de signification. La première va « du tout à la partie », la seconde « de la partie à la partie » ; et les deux sont ordonnées à « une personne privée, se comparant à la communauté comme la partie au tout ». De sorte que « l'ordre du tout à la partie est le même que le rapport du bien commun au bien d'un particulier », et « l'ordre de la partie à la partie est le même que le rapport d'une personne privée à une autre » [13].

N'est-ce pas affirmer clairement que de même que la personne humaine ne trouve son milieu connaturel que dans la vie

11. *Comm. De Div. Nom.* c. 8, lec. 4.

12. L'économie regarde la production des richesses, la politique en règle l'usage. *Comm. Pol.* L. 1, lec. 2, 6.

13. II II, q. 61, a. 1.

sociale, ainsi le droit de la personne humaine est le droit d'une « partie », c'est-à-dire un droit qui ne se comprend entièrement qu'en fonction du bien commun ? En d'autres termes, le bien propre est ordonné au bien commun comme à sa fin, de sorte que si l'on supprime la vigueur nécessitante de la fin, toute dette morale et, partant, tout droit disparaissent. L'individu et la société domestique tendent à la cité comme à leur fin et au bien de la cité comme à la perfection de leur bien. Le bien individuel est soumis à cet ordre. Même dans l'hypothèse de la vie vécue en dehors de tout organisme politique, il reste qu'il est, dans l'intention de la nature ordonnable au bien commun, et qu'il est de fait ordonné au bien commun, plus compréhensif, de la société universelle, c'est-à-dire au bien commun naturel.

Et, puisque nous en sommes à la question du titre, nous pouvons conclure que tout titre juridique n'a en définitive de valeur que par relation au bien commun et que le titre de la personne privée est le titre d'une partie vis-à-vis d'une autre. Et pour en venir précisément à la solution de la difficulté soulevée, voyons si l'égalité, dans la justice commutative, peut se prendre de chose à chose.

Il est tout d'abord incontestable que le droit dans les échanges se détermine par la nature et la valeur des objets échangés. La valeur d'une marchandise, par exemple, est objective, fait abstraction de la qualité du sujet qui la possède. Cependant, dans les questions morales, on ne peut pas faire complètement abstraction du sujet et de son titre. Le droit étant en vue de la fin, étant une égalité qui tient sa valeur coercitive du bien commun, il s'ensuit que si l'on fait abstraction des sujets, dont la fin est l'objet, on le dépouille de sa qualité de droit. « Puisque, dit S. Thomas, le droit est un *medium* et une égalité, il faut que selon qu'il est droit, il soit par rapport à autrui... et que selon qu'il est une égalité, il soit entre deux choses, par l'entremise desquelles se fait l'égalité entre deux personnes. Et ainsi il apparaît que si l'on considère le droit en tant qu'il est un medium, il est le milieu entre le plus et le moins, en tant qu'il est égalité, il est entre deux choses, mais en tant qu'il est droit,

il faut qu'il soit le droit de quelqu'un par rapport à autrui, car la justice est toujours relative à autrui » [14].

En second lieu, les échanges se font de partie à partie, et non pas d'individu à individu. Ainsi, lorsqu'un ouvrier échange vingt heures de son travail contre une de celui d'un professionnel, c'est qu'on ne traite pas seulement d'homme à homme, mais de partie à partie, de partie plus noble à partie moins noble. Il est tenu compte du *statut juridique* de chacun. Entre une heure et vingt heures, il peut y avoir égalité arithmétique. Mais qu'une heure en vaille vingt, on ne règle pas cela du point de vue de l'homme, mais du point de vue de la dignité de la partie, du point de vue de la valeur technique et sociale du travail.

Il entre sans doute dans cette question bien des coefficients que nous n'avons pas à considérer ici. Nous voulions simplement attirer l'attention sur le fait que si la justice commutative a comme trait distinctif d'être de chose à chose, elle reste toutefois comprise sous la justice comme sous son genre et se trouve sous ce rapport un ajustement au titre d'autrui. Par mode de conclusion, on peut dire que le titre, dans la justice commutative, se manifeste, s'apprécie, se juge, par la valeur de la chose échangée, étant donné que dans l'appréciation de cette valeur il a été tenu compte des titres et des statuts juridiques.

§ 3° *LE TITRE DANS LA JUSTICE GÉNÉRALE*

La justice générale ou légale ou sociale est la vertu qui règle le sujet sur les exigences du bien commun. Et si l'on considère que ce dernier est l'objet propre de la collectivité, il en résulte que le titulaire du droit constituant l'objet propre de la justice générale est la collectivité ou celui qui la représente.

Pour nous former une idée de ce que vaut ce titre, il suffit de rappeler que le bien dont la collectivité est le détenteur est le plus haut qui se puisse réaliser, le titre d'un sujet étant proportionnel à la grandeur du bien dont il a la garde. Dignité.

14. *Comm. Eth.* L. 5, lec. 4.

office et bien faisant l'objet de cet office, sont en rapport d'équivalence. Et de même que le bien commun transcende le bien individuel, ainsi le titre de l'Etat transcende celui de l'individu.

Et cela nous permet d'inférer que le titre de l'Etat consiste dans sa supériorité, dans son excellence. « L'honneur, dit S. Thomas, est dû à quelqu'un en raison de son excellence... Aux divers degrés d'excellence, des honneurs différents sont dus. Autre est celui qu'on doit à son père, autre est celui qu'on doit à son roi » [1]. Par conséquent, la mesure de l'acte par lequel on rend à l'Etat son dû se prend de sa *propre excellence, laquelle se prend du bien commun.*

En définitive donc, la question du titre dans la justice générale se ramène aux exigences du bien commun. L'*excellence de l'Etat trouve en lui son fondement et sa mesure.*

§ 4° LE TITRE DANS LA JUSTICE DISTRIBUTIVE

La question de la distribution joue un rôle central dans l'organisation du corps social. A qui appartient par nature le pouvoir ? A qui revient-il de le partager ? Quel est le critère qui permet de désigner ceux qui sont propres à l'exercer ? Voilà des questions d'intérêt vital et quotidien ! De plus, si l'on se rend compte que la répartition des biens et des honneurs sociaux en est conséquente, car les avantages sociaux sont octroyés en vue de permettre à ceux qui occupent des positions élevées de jouir d'un standard de vie en harmonie avec leur condition, l'on voit l'importance du problème.

Ce qui retient tout d'abord l'attention lorsqu'on considère la vie collective, est le fait des classes sociales. Les uns sont médecins, d'autres avocats, d'autres universitaires, etc... Et nous supposons admis que ces emplois ne doivent être concédés qu'à ceux qui sont qualifiés pour les remplir. Ainsi, pour enseigner, il faut avoir la science. Pour appartenir à un corps de métier, il faut avoir fait son apprentissage. Et lorsqu'on accorde à un citoyen

1. II II, q. 81, a. 4.

une tâche à laquelle il n'est pas préparé, il est par trop manifeste qu'il y a injustice.

Mais à l'intérieur de chaque classe de citoyens, à l'intérieur de chaque secteur de la société, à l'intérieur de l'organisme de l'Etat, il en est qui sont promus à des occupations de choix. Alors cette promotion, pour être faite selon la justice, doit reposer sur quelque principe. Par exemple, si c'est la science qui permet à quelqu'un d'être agrégé à un institut, ce n'est pas elle seule qui lui donne d'en devenir le directeur. Cela tient à une qualité d'un autre ordre. Et c'est à cet aspect que nous voulons nous arrêter.

Pour résoudre cette question, nous suivrons l'ordre de nos auteurs. Ils se demandent tour à tour quel est le sujet naturel du pouvoir, ou qui le possède en quelque sorte de droit inné. Revient-il aux citoyens libres, aux esclaves, aux nobles, aux riches, aux honnêtes gens, aux tyrans qui usurpent par surprise ou par violence le commandement ? Est-il la prérogative d'un petit nombre de citoyens vertueux ? Appartient-il aux rois ? [1] Toutes ces hypothèses sont écartées l'une après l'autre, et le Stagirite conclut, non toutefois sans hésitations, que le sujet naturel du pouvoir est la multitude.

Pierre d'Auvergne qui connaît le sens thomiste du concept de multitude, ne laisse pas passer ce mot inaperçu : l'argumentation du Philosophe, dit-il, est exacte et raisonnable (juste et rationabiliter), car il importe que le sujet le meilleur et le plus riche ait le pouvoir dans la cité. Or, la multitude est meilleure et plus riche qu'un groupe. Sans doute, chaque individu qui la compose n'est pas en particulier meilleur et plus riche, mais il peut se faire que tous pris collectivement le soient. Il est possible en effet qu'une multitude contienne à la fois des hommes sages et prudents, des individus très riches et une saine population. Si ces riches et ce peuple sont dociles aux dictées de la raison et souples aux ordres du commandement, il vaut mieux qu'une telle multitude ait le pouvoir. Pour exercer celui-ci, en effet, il est requis de savoir gouverner avec rectitude et de pouvoir seconder son gouvernement par la puissance. Or la multitude, grâce à la

1. *Pol.* 1281 sq.

sagesse et à la force des éléments qui la composent, possède éminemment cette prérogative [2].

Cependant, il ajoute un correctif qui rend sa pensée transparente. La multitude vile, dit-il, la multitude qui n'est pas susceptible d'être persuadée, la multitude qui ne subit pas l'attirance de l'idéal humain, la multitude qui, par conséquent, est réfractaire à l'entente et à l'union sur un but commun, la cohue, en un mot, n'est pas le sujet du pouvoir.

Chez S. Thomas, le mot multitude a le sens d'un être organique, tirant sa consistance d'un idéal déterminé, et vivant d'une fin immanente que les « sages » découvrent et que le peuple accepte par la persuasion. C'est le sens de certains textes de la *Somme Théologique :* « Tracer l'ordre qui va au bien commun appartient à toute la multitude ou à celui qui la représente... car en tout ordre de choses, faire l'ordre qui va à la fin ressortit à celui à qui la fin appartient en propre » [3]. Et le bien commun n'est le bien propre que de la collectivité.

Le pouvoir appartient naturellement à la multitude. Mais autre est le possesseur du pouvoir, et autre est ce par quoi il l'exerce ; autre est le sujet et autres sont ses organes. Le sujet en est la multitude, l'organe en est la loi. *Leges enim sunt organa quædam ad finem civitatis* [4]. Et l'ensemble des lois est en quelque façon ce que le langage moderne dénomme la constitution. Or, se donner une constitution politique incombe à la multitude entière : *Condere legem vel pertinet ad totam multitudinem, vel pertinet ad personam publicam quæ totius multitudinis curam habet* [5]. Nous avons vu plus haut l'avantage qu'il y a à ce que le pouvoir se concrétise dans la loi. La loi, œuvre de raison, coupe court à toute fantaisie, à toute préférence, à toute injustice, à toute tyrannie. Et c'est là la seconde idée que développent Aristote et S. Thomas.

Ils abordent ensuite la question de la participation au pouvoir par les membres et des prérogatives qui en sont le cortège.

Une conception organique de l'Etat implique la multiplicité et l'inégalité des fonctions. C'est une loi de nécessité absolue.

2. *Comm. Pol.* L. 3, lec. 11.
3. I II, q. 90, a. 3.
4. *Comm. Pol.* L. 4, lec. 7.
5. I II, q. 90, a. 3.

La nature même du corps organique l'exige. Et nous en avons une application dans la cité : *Civitas est communicatio bene vivendi composita ex generibus diversis et gratia vitæ perfectæ et per se sufficientis* [6]. « Comme le corps est composé de plusieurs parties, ainsi la cité... Elle résulte de parties, et si elle doit durer, il faut qu'il y ait proportionnement des parties entre elles » [7].

L'inégalité est donc une loi inhérente au composé social. Or, l'inégalité des parties entraîne des capacités inégales, et l'inégalité des capacités appelle une distribution inégale : *non est eadem capacitas omnium, et necesse est ut diversis diversa distribuat* [8].

Or, quel est le critère permettant d'apprécier la capacité de chacun ? Toute la question du titre dans la justice distributive se résout à cela. Dès que nous aurons mis ce point en lumière le problème en sera liquidé.

Il y a d'abord le principe général, déjà trop de fois invoqué : « Le droit est l'égalité dans les choses qui doivent être distribuées à quelques personnes selon leur dignité... Or, dans une telle distribution, il doit y avoir une norme qui permette de se diriger, et telle est la fin. De sorte que, selon que quelqu'un accède plus ou moins à la fin, on doit lui accorder plus ou moins des biens communs. Ceux qui sont d'égale dignité relativement à la fin doivent percevoir à part égale » [9]. Si donc la fin que poursuit l'Etat est la norme générale, il s'ensuit que selon que les Etats poursuivent des fins différentes, le critère d'appréciation de la dignité varie. Ainsi, il ne saurait être le même dans l'« aristocratie », où on s'assemble en vue d'acquérir les vertus intellectuelles et morales, dans l'« oligarchie », où l'on estime que la perfection s'identifie avec la richesse, et dans la « démocratie », où l'on vise à la liberté de tout ce qui porte visage d'homme [10].

Mais comme Aristote et S. Thomas estiment que toutes les formes de régime qui ne sont pas en vue de la vertu ne sauraient conduire à l'épanouissement plénier de la nature de l'homme, ils

6. *Comm. Pol.* L. 3, lec. 7.
7. Pierre d'Auvergne, *Comm. Pol.* L. 5, lec. 2 ; L. 6, lec. 6 ; L. 7, lec. 6.
8. *De Div. Nom.* c. 8, lec. 5.
9. *Comm. Pol.* L. 3, lec. 10.
10. Ib. L. 1, lec. 4 ; L. 2, lec. 7, 13 ; L. 3, lec. 5, 6, 7, 8, etc. ; I II, q. 92, a. 1 ; q. 105, a. 1.

ne s'y arrêtent qu'incidemment [11]. Philosophant en vue de construire, ils concentrent la meilleure part de leurs efforts sur le type parfait de la forme politique.

Le problème ainsi circonscrit, nous nous demandons quelle est la qualité subjective pouvant servir de règle à la distribution. D'où provient cette qualité qui rapproche du bien commun et qui est considérée comme un titre ? Qu'est-ce qui constitue cette « dignité », cette compétence, regardée par Aristote comme la cause de l'inégalité politique ?

Le Philosophe répond à cette question en disant parfois que c'est la liberté et l'ingéniosité, d'autres fois que c'est la noblesse et le plus souvent que c'est la vertu. Comme le remarque fort justement le continuateur de S. Thomas, ces trois termes marquent une pensée unique. Qu'est-ce que l'homme libre et sagace ? L'homme libre est celui dont l'esprit, affranchi de la tyrannie des passions, peut prévoir ce qu'il importe de faire, celui, en d'autres termes, qui s'adonne avec une certaine facilité à la vertu. On peut en dire autant de l'ingéniosité, mais avec une certaine nuance. Alors que la liberté est une conquête personnelle, l'ingéniosité est surtout un legs, elle est l'effet d'une ascendance heureuse. Et donc le libre et le sagace, à raison de leur tempérament heureux, à raison de leur inclination spontanée à la vertu, à raison de leur facile élévation de vues, à raison de la clairvoyance et de la générosité qu'ils peuvent apporter à la cause commune, sont particulièrement qualifiés pour partager le pouvoir [12].

Il en est de même des nobles, pourvu qu'on ne donne pas à ce mot le sens particulier qu'il a peu à peu contracté. Liberté et noblesse ne sont des titres que dans la proportion où elles sont des dispositions à la vertu. La noblesse est, par définition, l'inclination à la vertu [13]. Il y a deux états de la vertu, dit Pierre d'Auvergne : l'un où elle est parfaitement enracinée et épanouie dans l'âme, et selon cette acception, on ne peut pas dire que noblesse et vertu se confondent ; l'autre où elle est plutôt à l'état de germe, de disposition, d'inclination, et suivant cette seconde ac-

11. *De Reg. Princ.* c. 1 ; *Comm. Pol.* L. 3, lec. 16 ; L. 4, lec. 7.
12. *Comm. Pol.* L. 3, lec. 11.
13. Ib. L. 5, lec. 1.

ception noblesse et vertu se confondent, car l'une et l'autre désignent une propension à la vertu parfaite. La noblesse est une prédisposition à la vertu, provenant de l'hérédité. Ainsi, elle est, à l'égal de la liberté, un titre à la participation du pouvoir.

Mais le terme ordinaire pour désigner le titre est celui de « vertu ». Ceux qui sont égaux selon les dispositions naturelles et selon la vertu ont le même droit... Nous avons dit en effet que le droit consiste dans l'égalité. Donc ceux qui ont la même vertu et les mêmes dispositions naturelles ont le même droit et la même dignité, car la dignité est conséquente à la vertu et ceux qui n'ont pas la même dignité n'ont pas le même droit [14]. « Il est donc conforme à la raison que celui qui excède ses semblables en vertu ait priorité sur eux » [15].

Mais le mot vertu nous laisse encore dans l'indéterminé. Aristote le précise par l'épithète « sociale ». « Nous appelons vertu celle qui est appropriée et utile à tout genre de société, celle qui entraîne nécessairement toutes les autres : à savoir la justice » [16]. Son commentateur tire parti de ce mot. Le pouvoir, dit-il, doit être accordé à ceux qui sont le plus aptes à promouvoir le bien de la cité. Or la justice est précisément la vertu qui habilite l'homme à cette fin (justitia est maxime salvativa civitatis). Cette vertu est en effet celle par laquelle nous observons ou nous désirons observer le droit : ce qui revient à dire qu'elle nous incline à réaliser activement ou passivement l'égalité en toute chose. Et cela est au plus haut point de nature à promouvoir le bien-être de la cité... La justice générale, en particulier, est une disposition en vertu de laquelle l'homme se sert bien de toute vertu et de l'acte de toute vertu par rapport au bien commun, et ainsi elle inclut toute vertu. Or, ce qui inclut toute vertu est au plus haut point apte à concourir à la perfection de la cité. Et ainsi on peut voir que le principat doit être distribué selon la dignité de la vertu [17].

Mais telle n'est pas, selon nous, la doctrine complète de S. Thomas sur la qualité qui est cause de l'inégalité sociale, et

14. *Comm. Pol.* L. 3, lec. 15.
15. Ib. lec. 16.
16. *Pol.* 1283 a 37 sq.
17. *Comm. Pol.* L. 3, lec. 7.

qui, par conséquent, constitue le titre juridique. Sans doute la justice générale est la vertu qui, ancrant en quelque sorte les volontés au bien commun, les incline à suivre l'ordre qui le promeut. Elle est la vertu du supérieur, mais elle est aussi celle des subordonnés, puisque la perfection du subordonné consiste dans sa soumission à l'ordre.

Mais autre est la perfection du subordonné et autre est celle de celui qui est propre à commander. Ce qui constitue la supériorité du citoyen n'est pas tant le fait de subir passivement l'attraction du bien commun que celui de se montrer apte à surmonter les difficultés qui en empêchent la réalisation. Ce qui fait la valeur de l'homme pratique, c'est surtout de savoir trouver au sein du flot fuyant des contingences les solutions opportunes et efficaces [18].

On n'est pas sans être intrigué lorsqu'on remarque que S. Thomas a presque toujours soin de compléter le mot « vertu » d'Aristote par celui de « prudence » [19]. Serait-ce que la prudence est à ses yeux la vertu qui constitue la « dignité » du citoyen ?... Des digressions comme la suivante nous le donnent à croire. « La fin de la cité est la vie pratique la meilleure, c'est-à-dire la *prudence ;* et la solidarité politique consiste précisément dans une telle activité. Manifestement, ceux qui contribuent davantage à l'esprit communautaire, contribuent davantage au bien de la cité, et ce bien leur revient en plus grande part qu'à ceux qui leur sont égaux en liberté ou en naissance, et qu'à ceux qui leur étant supérieurs par la naissance, leur sont cependant inférieurs et inégaux du point de vue de la vertu politique (secundum virtutem politicam) » [20]. Il ressort de ce texte que de même que la vie individuelle ne vaut que dans la mesure où elle se déroule dans la lumière de la prudence, ainsi la vie politique tire sa perfection de cette vertu ; en second lieu, qu'il faut que la communication politique se fasse selon ce qu'il y a de plus parfait dans l'ordre pratique, à savoir la prudence politique ; enfin, que ceux qui sont le mieux doués par rapport à cette vertu sont mieux outillés par rapport à la connaissance de ce qu'exige le bien commun et, par

18. II II, q. 50, a. 1, ad 1.
19. *Comm. Pol.* L. 3, lec. 3, etc.
20. Ib. lec. 6.

conséquent, mieux qualifiés par rapport à la participation du pouvoir.

Dans la *Somme Théologique,* les rapports de la prudence politique à la justice sociale sont assimilés à ceux de la prudence individuelle à la vertu morale. Ces deux vertus, ayant leur siège dans la partie rationnelle, rendent l'homme capable d'apprécier les valeurs universelles et d'organiser la poursuite du bien commun [21]. A la prudence politique, qui a pour objet l'ordre général de la cité, revient en particulier de conformer l'action collective aux exigences du but communautaire. Elle suppose la justice générale ainsi que toutes les autres vertus, et donne au comportement collectif sa forme [22].

En second lieu, la prudence politique est considérée comme la vertu du chef en tant que tel. C'est pourquoi, ajoute S. Thomas, pour autant que quelqu'un participe à la direction et au gouvernement, pour autant il lui faut le discernement de la prudence, encore que le bon sujet doive, lui aussi, partager d'une certaine façon cette vertu. Etant raisonnable, l'homme doit obéir en utilisant sa raison et en participant dans une certaine mesure au pouvoir. Pour cela, il lui faut avoir la prudence. D'où il ressort que cette vertu se trouve dans la raison du chef à la manière de l'art de l'architecte, et dans les sujets à la manière de l'art de l'ouvrier [23].

En troisième lieu, la prudence politique est susceptible d'être participée de plusieurs manières, attendu que là où se rencontre un mode spécial de direction et de commandement, s'affirme par le fait même la nécessité d'une prudence spéciale. La prudence qui s'applique au gouvernement des autres est donc comme un genre se diffusant en autant d'espèces analogiques qu'il peut y avoir de groupements à diriger à des fins distinctes [24].

Enfin, les fins que poursuivent ces formes diminuées de la prudence politique, tout en étant spécifiquement distinctes, ne laissent pas d'être unies par le lien de l'ordre. Ainsi, si l'art militaire et l'art administratif supposent une éducation profession-

21. II II, q. 47, a. 10, ad 1 et 3.
22. Ib. a. 5.
23. Ib. a. 12 ; q. 50, a. 2.
24. II II, q. 48, a. 1 ; q. 50, a. 1, 2, 3.

nelle et un savoir-faire différents, cela n'empêche qu'il puisse y avoir subordination entre eux. La prudence ordonnée à la fin la plus universelle commande celles qui sont ordonnées à des fins plus restreintes [25].

S. Thomas, comme nous venons de le voir, écrit que pour autant que quelqu'un participe au pouvoir, pour autant il lui faut la prudence. Et nous ne croyons pas trop solliciter sa pensée en concluant, à l'inverse, que pour autant que quelqu'un participe activement à la prudence politique, pour autant il est habilité à la participation du pouvoir et du droit. Et donc la question de « dignité » se ramène à celle de la prudence politique.

Les articles qu'il consacre à « l'acception des personnes » dans la justice distributive corroborent notre interprétation. Après avoir déclaré que l'égalité de la justice distributive consiste à donner à certaines personnes ce qui leur est dû et proportionnellement à leur dignité, il distingue clairement le sujet auquel revient le dû et le motif pour lequel il lui revient (causa). Nous disons aujourd'hui le titre. La dignité n'est pas la dignité absolue, mais la dignité relative à la fin qu'il s'agit d'atteindre : *digniores quoad hoc* [26]. De même que ce qui habilite par rapport à la connaissance spéculative est la science et par rapport à un « faire » quelconque, l'art, ainsi ce qui habilite par rapport au bien commun et par rapport à tout genre d'agir soutenant quelque rapport avec lui est la prudence. De sorte que, dans l'hypothèse où deux sujets seraient également empreints de justice, celui qui participerait davantage à la prudence politique serait plus « digne ».

Si l'on regarde le titre dans le sujet qui subit le commandement, le principe est le même. Pour être bon musicien, il faut posséder l'art de jouer, mais pour être bon membre d'orchestre, il faut en plus être souple aux directives imprimées à tout le groupe. De même, pour être bon sujet, il faut avoir la vertu qui suppose toutes les autres et fait passer en elles les prescriptions du chef. En un mot, la valeur du citoyen ne vient pas seulement des vertus qui perfectionnent les individus, mais encore de celle qui, les incorporant à l'ordre universel de la cité, fait contribuer leurs énergies et leurs ressources à la vie commune, à son déve-

25. II II, q. 47, a. 11, ad 3.
26. Ib. q. 63, a. 1, corp., ad 2.

loppement et à sa beauté. De sorte que la vertu qui fait en dernière analyse la valeur du citoyen est la prudence politique. La justice générale et les autres vertus reçoivent d'elle leur forme. Et tel est le point de comparaison pour juger du titre et du droit dans la distribution.

En tablant sur les conclusions de ce chapitre, on peut définir le droit : ce qui soutient avec le titre ou le statut juridique un rapport d'égalité.

CHAPITRE TREIZIÈME

LA « FACULTÉ MORALE » DU SUJET DU DROIT

« A l'enaroit des choses extérieures deux prérogatives ressortissent à l'homme. La première est le pouvoir de se les procurer et d'en disposer... La seconde est celui d'en user ».
S. THOMAS, II II, q. 66, a. 2.

L'homme tient de l'ordre juridique établi (naturel ou positif) certains pouvoirs intangibles. C'est un fait d'expérience. Celui qui a un droit a le pouvoir d'en user. L'on a appelé ce pouvoir *la faculté morale* et on l'a confondue avec le droit. Voyons un peu ce qu'il en faut penser.

D'une façon générale le pouvoir fait appel à une perfection ontologique. Il exige que celui qui en est le sujet soit en acte d'un principe lui permettant d'agir. L'être puissant est celui qui dispose d'excellents principes d'action, et l'être impuissant est celui dont les forces sont sans vigueur.

En second lieu, l'idée de pouvoir réfère à l'action, à l'*exercice de l'activité*. C'est uniquement par rapport à l'agir que la puissance se conçoit : on l'attribue ou la refuse à un sujet suivant qu'il est capable ou non d'émettre des actes sur un objet. Un pouvoir est donc un principe permettant d'agir. Et cela sera à retenir tout au long de ce chapitre.

Le mot « moral » se prend ici par opposition à celui de physique ; il veut dire que ce pouvoir d'agir repose sur un principe d'ordre moral.

Pour appliquer ces notions au sujet du droit, celui-ci a « faculté morale » lorsqu'il est mis par la loi en acte d'un droit. C'est là le principe immédiat sur lequel s'appuie son pouvoir. Et alors, il a la liberté, la licence, *la faculté* de disposer de ce sur quoi porte ce droit et de l'ordonner à sa fin. Si quelqu'un empiète sur son bien, il a le pouvoir moral, c'est-à-dire le pouvoir fondé sur

la loi et de droit, d'exiger ce qui lui revient en propre. Cela revient à dire que lorsqu'un droit est concédé à un membre de la société, celui-ci a la liberté physique et morale d'en jouir. Si le droit a comme propriété d'être rationnellement exigible, cela entraîne de la part de celui qui en est le bénéficiaire, le pouvoir rationnel d'en jouir et d'en disposer.

La faculté morale représente donc chez le sujet du droit une sorte de force spirituelle, une sorte de prérogative morale, faisant naturellement suite à son titre. Elle n'est ni le droit, ni le titre, car elle les suppose ; elle en sort comme un effet naturel, comme une conséquence nécessaire.

Autre chose en effet est de chercher si Pierre est le véritable propriétaire de tel édifice, et autre chose est de se demander si, étant propriétaire, il doit tenir de ce titre le pouvoir de jouir de son édifice, de l'administrer, d'en percevoir les revenus. Autre chose est de voir s'il y a correspondance entre son titre et son avoir, et autre chose est de savoir s'il y a empêchement à la jouissance actuelle ou possible de son droit. Dans le premier cas on examine la valeur de son titre et la limite de son droit, dans le second on cherche le fondement immédiat de l'exercice de ce droit. Dans le premier cas on s'occupe de l'existence du droit et de sa mesure, dans le second on considère les conditions subjectives de son fonctionnement.

Par conséquent la faculté morale, si l'on considère le sens général de ce mot, désigne la liberté de tout homme à l'endroit de ce qui est honnête. Lorsqu'on se restreint à l'ordre juridique, elle désigne le pouvoir qu'a chacun d'exercer légitimement son activité et d'user de ses biens. Comme les mots l'indiquent, elle n'est ni plus ni moins que le pouvoir rationnel de l'individu ou de la société vis-à-vis de leurs devoirs.

§ 1° ORIGINE DE LA « FACULTÉ MORALE »

Suarez, dans son *De Legibus,* après avoir donné quelques mots d'explication de l'article au cours duquel S. Thomas analyse la notion de droit, prend lui-même l'initiative de proposer une

autre définition dont il dit avoir trouvé la substance dans le livre premier de *La liberté chrétienne* de Driedo. « D'après la signification postérieure et *stricte* du mot droit, dit-il, il est d'usage d'appeler *proprement* droit une certaine faculté morale que chacun possède sur son avoir ou sur ce qui lui est dû... » [1]. Et cette notion « stricte », « propre », toute subjective, à peine appuyée sur quelques textes scripturaires équivoques, et qui s'identifie avec celle de *propriété*, devait se diffuser et gagner la faveur.

Pour peu que l'on fasse retour sur la tradition, cette vogue est difficilement explicable. Outre en effet qu'Aristote ne dit pas un mot de cette faculté, S. Thomas ne songe même pas à la ranger parmi les sens dérivés du mot droit [2].

Il serait cependant exagéré de croire qu'il ignore le pouvoir moral du sujet sur son droit. Les mots « licitum », « potest », « potestas », dont il se sert assez fréquemment, nous assurent du contraire [3]. Dans sa pensée le droit est toujours à quelqu'un (ad aliquem) ; et il n'y a pas de droit concret sans qu'il soit le droit de quelqu'un. Mais il ne lui est jamais arrivé de confondre le droit avec la faculté d'en user [4]. Autre est, pour lui, ce qui fait qu'une action soit juste et autre est la faculté de l'accomplir. Elle n'est pas juste parce qu'on a la faculté de l'accomplir, mais on a la faculté de l'accomplir parce qu'elle est juste.

En dehors de l'Ecole thomiste, il faut reconnaître qu'il y eut fléchissement presque général. On abandonne la tradition, et, pour se prévaloir de l'autorité de S. Thomas, on se permet souvent de fausser le sens de son enseignement. Mais alors, à quoi faut-il attribuer cette déviation ?

Il est difficile de le déterminer en toute clarté, mais il nous semble qu'elle soit due à l'action d'un double courant d'idées :

---

1. « Et juxta posteriorem et *strictam* juris significationem solet *proprie* jus vocari facultas quædam moralis, quam unusquisque habet circa rem suam, vel ad rem sibi debitam ». *De Leg.* L. 1, c. 2, n. 4. Le mot « faculté morale » se rencontre déjà dans la « *Summa Lipsiensis* » de Jean Hispanus (1185-86), mais pour désigner la force d'obligation du droit.

2. II II, q. 57, a. 1, ad 1 et 2.

3. III *Sent.* d. 37, q. 1, a. 4 ; II II, q. 64-65, passim ; q. 66, a. 1, 2 ; q. 69, a. 4, ad 2 ; q. 78, a. 1, ad 5 ; *Comm. Eth.* L. 5, lec. 4, etc...

4. Dom Lottin, *Le Droit naturel chez S. Thomas et ses prédécesseurs*, note, après le R. P. Lehu, O. P., que jamais S. Thomas n'emploie le mot droit dans le sens de faculté morale. P. 97.

l'un dont l'influence serait directe, et l'autre qui n'aurait agi qu'indirectement.

Définir le droit la faculté morale de la volonté et lui assigner comme fin la liberté, suppose qu'on fait du vouloir humain et de la liberté la règle de la moralité. Pour que la règle de la justice, c'est-à-dire le droit, soit le pouvoir du vouloir humain, il faut que ce vouloir soit préalablement érigé en règle de l'agir humain. Ce qui est mesure immédiate d'une vertu aussi universelle que la justice générale est par le fait mesure de presque toute la moralité. Et cela ressemble beaucoup au Kantisme, suivant lequel l'*autonomie* du vouloir serait règle première.

Comme question de fait, Suarez, influencé sans doute par les doctrines exagérées de Molina sur la liberté humaine et confondant la direction passive de la volonté vers la fin ou l'attirance qu'elle en subit, avec la *directive active* qu'imprime l'intelligence vers ce but [5], écrira que direction, ordonnance, régulation, appartiennent à la volonté [6]. Et cela explique quelque peu qu'il ait eu du mal à comprendre S. Thomas !

Mais ce qui rend vraiment compte, croyons-nous, de la vogue de cette notion est la nécessité où on se trouva de réagir contre les doctrines philosophiques du siècle dernier. Certains juristes, alarmés de ce que les principes matérialistes et antichrétiens s'introduisaient peu à peu dans le domaine du droit, entreprirent d'opposer à ce débordement les digues de l'idéalisme et du spiritualisme. Dans leur ardente préoccupation d'opposer à l'exaltation de la force et de la matière la doctrine rationnelle et chrétienne, ils tombèrent dans des excès, moins préjudiciables en vérité, mais qui ne laissèrent pas de nous éloigner de la tradition.

Les adeptes du matérialisme proclamaient que le droit consistait dans la force physique ou dans le fait matériel ; les tenants de l'idéalisme de leur répondre qu'il réside dans la force morale, dans le pouvoir spirituel de la volonté. L'antithèse était parfaite : « Le droit de la force » d'un côté, et « la force du droit » de l'autre !

Cette expression « force morale », était heureusement choisie.

5. I II, q. 91, a. 1, ad 3.
6. *De Leg.* I, c. 12.

Elle revêt une nuance de noblesse et répond au sentiment instinctif que nous avons de notre dignité. En outre, pour manquer de valeur objective et être impropre, cette définition n'en contient pas moins quelques parcelles de vérité. La force que nous ressentons lorsque nous sommes dans notre droit est de même nature que celle que nous éprouvons lorsque nous sommes assurés d'être dans la vérité et le bien : elle est une force morale.

Au surplus, l'homme dispose de lui-même. Il a le *dominium* ou le pouvoir sur ses actes, sur ses facultés, sur ses dispositions naturelles ou acquises, sur le fruit de ses actes et sur les choses extérieures. Il jouit d'un pouvoir physique et moral sur tout ce qui soutient quelque rapport avec l'exercice de sa liberté, mais rien de cela n'est le droit.

Enfin, quelles que soient les causes, le fait est que, ne comprenant plus les enseignements du maître sur l'objet de la justice, on se mit à chambarder ce traité. Nous avons déjà signalé au début de ce troisième livre un certain nombre de déplacements. Nous pourrions ajouter à l'énumération, entre autres choses, l'orientation de la vertu de justice vers les biens extérieurs [7]. La matière directe de cette vertu réside, selon certains auteurs, dans les biens matériels. Et comme conséquence, on ne l'étudie plus qu'en fonction de la restitution. Au surplus, comme la force qui nous oblige à respecter l'avoir du prochain ne sort plus directement de la loi, mais de l'inviolabilité du vouloir d'autrui, il s'ensuit que la justice légale dégénère souvent en pure formalité extérieure. Et cela, parce que, dans cette espèce de justice, le vouloir d'autrui n'a pas la *faculté stricte* d'exiger ce qui lui revient. Pour tout dire, si on ne met pas le ressort immédiat de la justice dans la loi, il ne reste plus, pour faire pression sur nous, que l'épouvantail de la sanction !

Autre considération. Etant donné toujours que le droit est la faculté morale du sujet d'exiger ce qui lui revient, il ne saurait y avoir de justice distributive en Dieu. Cette vertu en effet serait sans objet, puisqu'aucune créature n'a la faculté d'exiger quelque

7. « Jus sensu stricto acceptum recte definitur « potestas moralis in rem suam ». CATHREIN, *Phil. moralis*, n. 284.

chose du Créateur : *Nihil autem universali rerum productioni præsupponitur, cui aliquid debeatur* [8].

Et nous pourrions continuer la liste des conséquences fâcheuses de cette déviation, mais il nous tarde de chercher les fondements de la faculté morale.

§ 2° *FONDEMENTS DE LA « FACULTÉ MORALE »*

A la faculté morale de l'un doit correspondre l'obligation morale de l'autre. Ces deux concepts se font pendant. La faculté morale désignant un pouvoir fondé en raison, il doit y avoir de la part d'autrui l'obligation également morale et rationnelle de ne pas entraver ce pouvoir. Et l'on aperçoit déjà que les racines de la faculté morale s'identifient avec les fondements intrinsèques de l'obligation.

Si l'on presse l'expression « faculté morale », si on lui fait rendre son contenu exact, l'on découvre qu'elle est apparentée, jusqu'à se confondre presqu'avec elle, à celle de « licéité » [1]. Qu'est-ce en vérité que le licite, si ce n'est ce qui est *facultatif*, ce qui est permis, ce qui n'est pas prohibé, ce que l'on *peut* faire moralement et raisonnablement [2], en un mot, ce qu'on a la *faculté morale* d'accomplir. Le licite *entraîne* immédiatement le pouvoir moral chez le sujet de l'action. Et donc, chercher les fondements de la faculté morale, revient presqu'à chercher ceux de la licéité. Or, la licéité a ses racines dans la fin et la loi. La fin en est le fondement éloigné, la valeur intrinsèque de l'ordre établi par la loi en est le fondement prochain. En d'autres termes, est licite l'action qui va à une bonne fin par de bons moyens : à ces deux conditions, on a la faculté morale de l'accomplir.

Le rapport de la faculté morale à la fin se voit assez facilement. Nous ne sommes justifiables de réclamer en justice de la part du prochain une action ou une chose que si la fin en vue de

8. *C. Gent.* L. 2, c. 28.
1. II II, q. 64-65, passim.
2. La licéité ne porte pas seulement sur ce qui est facultatif ; lorsque la loi commande, elle s'exprime en un « pouvoir » faire.

laquelle nous la réclamons est de quelque nécessité. *Quod autem aliquid debeat fieri, hoc provenit ex necessitate alicujus finis* [3]. Et notre réclame est d'autant plus licite, et la force de notre réclame est d'autant plus pressante, que cette fin est plus requérante. Il apparaît donc que notre pouvoir sur certains actes et certains biens a pour point d'appui notre fin. Et notre faculté d'exiger le respect de ces actes et de ces biens n'agit sur nos semblables que si préalablement la fin en vue de laquelle nous les réclamons s'impose à eux.

Et nous ne voyons pas comment on peut arriver à constituer un ordre juridique et à attribuer d'une autre manière que Rousseau un droit à l'Etat, si on ne place pas le premier droit dans la fin, c'est-à-dire dans le bien commun. Si au lieu de faire reposer dans ce bien objectif le droit absolu, on en fait une faculté du vouloir humain, il s'ensuit que les droits de l'Etat sont ceux que les volontés lui consentent. La volonté collective n'étant que l'entente, que l'union des volontés individuelles, il s'ensuit que les prérogatives de l'Etat sont l'effet d'un contrat.

Si au contraire on conçoit d'une part la société politique comme un organisme dont l'homme est destiné par nature à être une partie, dont le but transcende celui de l'individu, dont le bien comprend et rend possible celui de tous et de chacun ;... si d'autre part on appelle droit, non pas le pouvoir de chacun, mais ce qui revient à chacun de ce bien supérieur, ce qui permet à chacun de s'en approcher et de s'y parfaire, ce qui dispose l'activité de chacun de façon à ce que, en réalisant le bien des autres, il atteigne par surcroît sa fin ultime personnelle ;... si enfin on concentre l'individu et la société sur un même but, si on les suspend à un même bien, et si on distribue tout droit en vue de ce bien, la question de l'établissement des droits de l'Etat est par le fait même à demi réglée.

Droit public et droits personnels tiennent à un même support. L'un et les autres tirent d'un même principe leur vigueur, leur limite et leur accord. Le droit, au lieu de sortir d'une multitude de puissances détachées qui se rencontrent et se contrarient, procède d'une source unique et transcendante.

---

3. I II, q. 99, a. 1.

Le continuateur de S. Thomas, définissant la fin de la politique s'exprime ainsi : le bien recherché dans cette science est le droit au sens absolu, c'est-à-dire ce en fonction de quoi on détermine les véritables droits, et tel est le bien de tous pris collectivement (tale est bonum conferens communiter). Le bien qui intéresse tous et chacun est donc la fin de la politique [4]. Il suit de là que pour résoudre le problème de la distribution des droits, il faut partir du bien qui est la source et la règle des droits participés. « Dans un départ de cette nature il importe d'avoir une norme sur laquelle se diriger. Et telle est la fin » [5].

Si le fondement éloigné de la faculté morale est la fin, le fondement prochain en est la loi, et surtout, l'*exigibilité* objective et rationnelle du droit.

Pour peu en effet que nous considérions que la règle et la mesure des actes humains est la loi, il paraît évident que nous n'avons la faculté d'exiger du prochain que ce que la loi lui prescrit de faire. En outre, la loi étant œuvre de raison, c'est en somme sur les dictées de la raison que repose notre pouvoir d'exiger tel ou tel moyen social en vue de notre fin. Lorsque celui qui a pour objet le bien commun juge qu'il est rationnel qu'une chose nous soit départie en propre et ordonne qu'elle le soit effectivement, il est évident que le pouvoir que nous avons d'en disposer est fondé en raison ; et cette raison n'est pas la raison individuelle, mais la raison collective, la raison élevée au rang de loi. En d'autres termes, l'objet commandé par la loi a comme propriété d'être rationnellement *exigible*, et cela entraîne le pouvoir de l'exiger.

On le voit, le mot faculté morale désigne la prétention juridique, désigne ce que nous pouvons faire légalement et rationnellement, ce qui est *licite*.

Par contre, ainsi que nous le disions, ce concept s'oppose à celui d'obligation. Faculté morale et obligation sont l'écho des prescriptions de la loi, l'une dans le bénéficiaire du droit, l'autre dans celui qui en est le débiteur. La loi détermine, attribue, distribue, l'avoir et les prérogatives de chacun en vue du bien commun : c'est l'établissement du droit. Il en résulte chez tous un

4. *Comm. Pol.* L. 3, lec. 10.
5. Ib.

pouvoir fondé sur la loi par rapport à leurs droits propres et, au même titre, un devoir de ne pas violer ceux d'autrui.

S. Thomas ne fait pas de cette faculté l'objet d'une étude spéciale, car elle est *impliquée* dans ses enseignements sur le *dominium*, lequel n'est ni plus ni moins que la capacité morale de l'individu humain. La même disposition légale qui donne un droit, donne la faculté d'en user : *le droit n'étant pas un objet à contempler, mais une mesure à faire passer dans l'activité.*

§ 3° SIGNIFICATION DE LA FACULTÉ MORALE DU POINT DE VUE JURIDIQUE

En français on dit couramment « j'ai le droit » pour indiquer qu'on a la faculté morale de faire quelque chose. C'est une habitude, une manière de dire depuis longtemps reçue. Et alors, faudrait-il croire que cette habitude et cette manière de dire soient sans aucune raison d'être et, partant, totalement abusives ? Nous n'oserions pas l'affirmer ; et nous verrons que, dans une certaine mesure, cette expression est recevable.

Malgré qu'il paraisse impossible d'assigner comme mesure immédiate à l'acte de vertu de justice quelque chose d'aussi vague et d'aussi flou qu'une faculté morale subjective, les mots de Suarez, « strictam... significationem », « proprie... vocari », firent leur chemin. Nombre d'auteurs très sérieux voient aujourd'hui dans la « faculté morale » l'expression propre, formelle, adéquate, du concept de droit.

Voici comment on procède : Le droit, dit-on, est objectif et subjectif. Le droit objectif nomme la chose due à autrui, ou encore l'acte à poser ou à omettre ; nous obtenons ainsi l'objet matériel de la justice et l'acception matérielle du mot droit. Le droit subjectif est la faculté morale inviolable d'exiger, de posséder ses biens et de s'en servir. Cette seconde acception est le droit au sens propre et formel du mot.

Et si l'on objecte que la faculté morale de poser ou d'omettre certains actes est quelque chose d'indéterminé, qui peut égale-

ment avoir trait aux actes de tempérance, de prudence, de force, de magnanimité... on nous répond que le terme faculté morale ne désigne le droit au sens strict que lorsqu'il s'agit d'actes à faire ou à omettre en justice. Et donc, *le droit est spécifié* par la justice ? Et la justice sera à son tour spécifiée par le droit ? Jeu de passe-passe ! Cercle vicieux !

Ne voit-on pas que la faculté morale n'est pas un *medium* ? Ne voit-on pas qu'il manque entre les deux le droit, spécifiant la justice et donnant sa limite à la faculté du sujet ? Ne voit-on pas que l'obligation de l'un et l'exigence de l'autre trouvent leur commune mesure dans le droit ? Ne voit-on pas que ce qui distingue les vertus et, par ricochet, la faculté de les pratiquer, c'est le *medium*, le *medium* objectif pour la justice et le *medium* de raison pour les autres vertus morales ? La faculté du sujet s'étend à tout le domaine des actes humains, car tout ce qui est honnête s'accompagne de la faculté de le faire : Partout où il y a une raison, un motif spécial d'agir, il y a et une vertu spéciale et la faculté d'exercer cette vertu spéciale. La faculté varie d'une vertu à l'autre, comme les vertus varient elles-mêmes d'une espèce d'objet à l'autre.

Quelques auteurs se voyant acculés à cette difficulté font appel à une explication plus captieuse, mais guère plus satisfaisante. L'objet matériel de la justice, disent-ils, est un acte ou une chose, l'objet formel en est la rectitude par rapport à autrui. Mais en plus de l'objet formel (quod et quo), il y a la *ratio sub qua*. Ainsi, ce que je vois, c'est l'objet coloré et lumineux, c'est-à-dire une chose investie de la couleur et de la lumière, objets formels *quod* et *quo* de la vue. Mais je puis, par une transposition de point de vue, me demander quelle est la cause objective de mon acte de vision, quelle est la raison *radicale* de la visibilité de mon objet. Alors, je constate que c'est dans le moment la lumière du soleil. Et j'en conclus que, quoique la lumière du soleil ne soit pas, dans le cas échéant, l'objet vu, elle est toutefois ce qui rend en tout premier lieu compte de sa visibilité actuelle, elle est ce sous quoi je le vois ; et telle est la *ratio sub qua*.

Il en est ainsi de la faculté morale par rapport à la justice. Quoiqu'elle ne soit pas ce sur quoi porte cette vertu, elle est cependant la cause qui en motive les actes, le moteur moral qui

l'actionne, la formalité d'où elle tire proprement sa bonté morale spécifique. Car l'on sait que le critère ultime des actes humains est le mobile qui les suscite.

Pour être subtile et ingénieuse, cette théorie n'a guère de fondements. Et cela apparaît dès qu'on examine de près l'économie de la justice et de son objet.

Un objet de vertu est, sous différents rapports, un mesuré et une mesure. Il est un mesuré par rapport aux principes selon lesquels on le détermine, et une mesure immédiate par rapport à notre activité. Cela est vrai pour l'objet de la justice comme pour celui des autres vertus. Le droit est une mesure, et quiconque l'observe fait que son activité relative à autrui soit mesurée. Le droit est, sous un autre angle, un mesuré. Et les principes ou la règle dont on se sert et qu'on lui applique pour le déterminer ont, par rapport à la justice, raison de *ratio sub qua :* ils sont ce sous quoi se constitue l'objet de cette vertu.

Or, selon S. Thomas, selon aussi les principes premiers de la philosophie morale, la mesure au moyen de laquelle on détermine le droit est *la loi : Sicut se habent artificiata ad artem, ita se habent opera justa ad legem cui concordant* [1]. La loi est « cause » et « règle » du droit [2]. Celui-ci soutient un rapport de « conformité » avec elle [3]. Et nous avons déjà établi qu'il est de toute évidence que, selon S. Thomas et la tradition philosophique dont il se fait le rapporteur, l'objet de la justice ou le droit se démarque, se circonscrit, se formule, sous la lumière des prescriptions de la loi. La loi est donc comme la *lumen sub quo* la justice s'exerce.

Nous avons conscience que ces données ne résolvent pas complètement la difficulté. Nous nous plaçons au point de vue formel, et l'objectant se plaçait dans l'ordre d'exercice. Tout en reconnaissant que le droit tient sa forme de la loi, pourrait-on répliquer, rien n'empêche que le motif qui contraint à poser l'acte, que la raison spéciale qui fait agir en justice, est la faculté morale du prochain.

S. Thomas pensait tout autrement. Ce qui nous pousse mora-

1. I, q. 21, a. 2.
2. Ib. ad 3 ; II II, q. 57, a. 1, ad 2.
3. I, q. 21, a. 1, ad 2.

lement à poser un acte de justice est ce qui nous lie et nous oblige. Or, en tête même du premier article sur la loi, le saint Docteur écrit : « La loi est une certaine règle ou mesure des actes humains, qui fait que quelqu'un *est poussé* à agir ou qu'il en *est détourné :* la loi en effet est ainsi nommée du mot *lier,* parce qu'elle *oblige à agir...* » [4]. Emanant de l'autorité publique, elle a « la force de contraindre » [5]. C'est même une de ses prérogatives inaliénables que d'être le grand ressort, la grande impulsion de la vie : « la vertu d'obliger... est *le propre* de la loi » [6]. Et sans ce pouvoir, elle cesserait d'être elle-même, puisqu'il lui est essentiel de se présenter sous forme d'« impératif » [7].

Nous voyons donc clairement que les Anciens et les Thomistes voyaient sous un tout autre jour que les casuistes contemporains l'économie de la justice. Procédant sous la direction des principes qui éclairent tout l'agir humain, ils estimaient que la justice est une vertu rectifiant l'action par rapport à autrui. Son objet a raison de dette, mais de dette délimitée, et elle fonctionne sous les directives de la loi. Celle-ci étant à la fois principe d'ordre et source d'obligation, constitue la norme idéale de l'agir collectif ; tout ce qui s'y conforme est « juste ».

Peut-être estimera-t-on que les Anciens ont été trop exclusifs et qu'ils ont eu tort de ne s'arrêter qu'à la considération du droit objectif, car ce droit ne représente qu'une branche de la division du droit.

Nous avons déjà suffisamment fait voir que S. Thomas, entre autres, n'a pas ignoré la faculté de réclamer son droit. Et en se rapportant à son traité de la justice, on pourra s'en convaincre soi-même. Mais nous disions qu'il ne s'est jamais mépris jusqu'à voir, à la façon de Suarez et de ses disciples, dans le pouvoir du sujet l'expression « stricte » et « propre » du concept de droit. Et nous prétendons qu'il a eu raison.

En effet, cette division du droit en objectif et subjectif ne peut être qu'une division fondée sur une similitude ou sur une *analogie,* ou, en termes d'école, qu'une division *per prius et poste-*

4. I II, q. 90, a. 1 ; II II, q. 114, a. 2.
5. I II, q. 90, a. 3, ad 2.
6. Ib. a. 4.
7. Ib. q. 92, a. 2.

rius. En outre, l'analogie en question est, comme nous l'allons voir, de l'analogie d'attribution. Par conséquent le droit subjectif n'est qu'un droit *impropre,* un droit par similitude, un droit né d'une dérivation de langage. La faculté morale a été appelée droit, comme le personnage d'un tableau est dit « vivant ». Elle ne réalise pas proprement et intrinsèquement la raison formelle de droit, mais elle est dénommée telle parce que, comme tout effet, elle a quelque similitude avec sa cause, elle en retient quelques vestiges. Ses relations avec le droit au sens propre autorisent cette dénomination, mais elles ne nous justifient pas de confondre le concept strict avec le concept impropre et de substituer celui-ci à celui-là.

S. Thomas n'a donné nulle part cette division du droit en objectif et subjectif comme fondamentale, et pour cause. Car pour peu que l'on réfléchisse, l'on voit que cette division *per prius et posterius* est plutôt une « opposition relative » qu'une division [8].

Une division suppose un tout et des parties. Ici le tout est le concept de droit. Les parties en seront soit *essentielles,* soit *subjectives,* soit *potentielles,* soit *intégrales,* soit *analogiques*. Et alors, quelle division prétend-on faire en divisant le droit en objectif et subjectif ?

Est-ce une division en parties essentielles ? Si oui, ni ce que l'on appelle le droit objectif, ni ce que l'on appelle le droit subjectif ne sont le droit et ne peuvent être appelés tel, si ce n'est improprement. Dans les êtres de tout genre, en effet, les parties essentielles ne sauraient se confondre avec le tout qui résulte de leur fusion, et ne sauraient porter son nom, si ce n'est par abus. Ainsi l'animalité n'est pas l'homme, la rationabilité n'est pas l'homme, mais, seul, le tout qui en résulte. Par conséquent, s'il s'agissait, dans la division du droit ci-haut proposée, de partage en parties essentielles, ni le droit objectif, ni le subjectif ne seraient le droit.

En second lieu, les parties essentielles n'existent pas à l'état séparé, mais seul le tout qui en résulte existe réellement. Ainsi l'homme existe réellement. Or, dans le cas que nous étu-

8. *Comm. Met.* n. 922.

dions, c'est le *contraire*. Il existe des droits objectifs et des droits subjectifs, mais le droit, qui ne serait ni l'un ni l'autre, n'existe pas. Donc il ne saurait être question de division en parties essentielles.

Peut-être croira-t-on, avec plus de vraisemblance, que le concept de droit est un genre, un tout universel, dont les parties subjectives sont droit objectif et droit subjectif ?

Outre que nous avons toujours cru que les parties subjectives du droit étaient le droit naturel et le droit positif, nous ne pouvons pas voir comment la division proposée répond aux conditions requises par ce type de division. « Le tout universel, dit S. Thomas, se trouve en chacune de ses parties avec toute son essence et toute sa puissance : ainsi animal par rapport à l'homme et au cheval. L'on peut donc attribuer proprement ce tout à chacune de ses parties » [9]. Or, on ne voit pas et on ne peut pas voir quel est dans le droit objectif et le droit subjectif le noyau commun qui fasse que l'un et l'autre participent au même titre, c'est-à-dire formellement et intrinsèquement, les notes essentielles du concept de droit. Où est la similitude générique entre le « juste » et la « faculté morale de l'exiger » ? Où est *l'élément commun* que l'on pourrait abstraire et placer au-dessus de ces deux espèces de droits ? Quelles sont les *différences spécifiques* qui, ajoutées à la notion générique de droit, en feraient tantôt un droit objectif, tantôt un droit subjectif ? Il est par trop évident que ce type de division ne va point, et que droit objectif et subjectif, ne communiquant dans aucun genre, ne sauraient s'opposer comme deux espèces.

S'agit-il d'une division en parties potentielles ? Pas davantage. Les parties d'un tout potentiel ne résultent pas tant d'une division du tout réel, que d'une division de sa puissance. Ainsi l'âme humaine, tout en étant une d'essence, est triple par sa puissance. Et la partie potentielle ne désigne, en elle, qu'une partie de sa virtualité. C'est ce qui fait dire à S. Thomas que « le tout potentiel est dans chacune de ses parties avec toute son essence, mais non avec toute sa puissance » [10].

9. I, q. 77, a. 1, ad 1.
10. I, q. 77, a. 1, ad 1.

Cette division est appliquée à la justice et à ses parties potentielles [11], et partant à l'objet de ces vertus. Mais il est par trop manifeste qu'elle ne peut s'appliquer à l'objet d'une seule et même vertu. Cela en ferait à la fois une vertu principale et une partie potentielle d'elle-même.

L'hypothèse d'une division en parties intégrantes est également insoutenable. « Le tout intégral, dit S. Thomas, n'est dans chacune de ses parties ni selon toute son essence ni selon toute sa vertu. D'où on ne peut en aucune façon l'attribuer à chacune de ses parties » [12]. Ainsi on ne peut pas dire que la main est l'homme, que le pied est l'homme, que la tête est l'homme. Et si le droit objectif et le droit subjectif étaient des parties intégrantes du droit, on ne pourrait dire de l'un ou de l'autre qu'il est le droit, car le principe qui constitue le droit ne serait en aucun d'eux « selon toute son essence et selon toute sa vertu ».

Il reste donc que, dans cette division, l'on considère le concept de droit comme un tout analogique (analoga sunt unum) [13]. Le droit objectif contient proprement les principes essentiels du droit, et le droit subjectif est *dénommé tel en raison du rapport* intime qui le relie à lui. En réalité, ce dernier ne contient pas plus l'essence du droit que l'urine ne contient celle de la santé animale. Il en porte le nom et il est conçu comme tel par assimilation. L'esprit humain a étendu le concept de droit à tout ce qui est en relation quelconque avec lui.

Et si, par un procédé tout imaginatif, l'on veut voir dans le le droit subjectif une puissance morale, qui, à l'instar des puissances physiques, a son objet et son principe de spécification dans le droit objectif, l'on aboutit à notre conclusion. Entre la puissance et son objet, il y a analogie d'attribution [14]. S'ils se réunissent sous le même nom, c'est que ce nom a passé de l'un à l'autre par dérivation. Il était d'abord attribué à l'un en propre et il fut par la suite étendu à l'autre, bien que improprement. Il était attribué à l'un « pour soi », et il en vint à être employé

11. II II, q. 80, a. unic.
12. I, q. 77, a. 1, ad 1.
13. *Comm. Met.* n. 879.
14. I, q. 6, a. 2 ; q. 13, a. 6 ; q. 15, a. 1, ad 3.

pour désigner l'autre : *illud quod est propter se est prius eo quod est propter aliud* [15].

L'histoire est là pour nous apprendre que le « juste objectif » fut d'abord considéré comme étant effectivement le droit ; ce n'est que plus tard qu'on a étendu ce concept à la « faculté morale ».

La faculté morale ne réalise donc qu'improprement le concept de droit. *On ne peut la concevoir ou la définir qu'en impliquant en elle le droit objectif*. Cependant, les lois de l'analogie nous autorisent à la ranger sous ce concept et à la désigner par ce nom.

15. I, q. 2, a. 1.

LE DROIT DANS SES RELATIONS

PARTIE UNIQUE

LE DROIT ET LES SCIENCES

CHAPITRE QUATORZIÈME

LE DROIT ET LES SCIENCES PRATIQUES

Pour peu qu'on pénètre à quelque profondeur dans un secteur quelconque du savoir humain, on est étonné de la compénétration de ses diverses parties. On se rend compte que les cloisons qui séparent les compartiments de notre connaissance ne sont pas aussi imperméables que les apparences pourraient le laisser croire : elles sont traversées de toute part par des courants continuels d'osmose et d'endosmose, par le va-et-vient des échanges mutuels.

Pour peu qu'on réfléchisse, il n'y a pas à s'en étonner ; ce serait plutôt le contraire qui pourrait nous surprendre. La science n'est-elle pas l'interprète d'une œuvre une et la manifestation d'une âme une ? De même que des communications invisibles, spirituelles, profondes, enlacent en un tout prodigieux les parties de l'univers, de même encore que la réalité qui les soutient et les alimente ramène à l'unité les diverses facultés de l'âme, ainsi un principe premier, dont l'influence universelle, quoique sous-jacente, se ramifie jusqu'aux minimes végétations du savoir humain, fait de toutes les sciences une sorte de synthèse vivante. Chaque organisme, en dépit de son originalité et de son autonomie, communie à la vie du tout.

Descartes, exagérant cette solidarité, ne vit dans les différentes sciences que les phases successives du développement d'un seul et même théorème. Il peut y avoir entre elles diversité matérielle, mais pas formelle. Elles se fondent dans le rayonnement d'une même forme, d'un unique principe.

Quelques modernes, prenant la contre-partie, professèrent l'indépendance absolue de chaque science [1]. Puis, transposant

1. Kant, distinguant l'action de son mobile, prétend que l'accord de l'action avec la loi et l'accord du mobile avec la liberté constituent deux objets de science indépendants l'un de l'autre. De nos jours, M. Duguit, disciple de Durkheim, soutient l'indépendance du droit vis-à-vis de la morale, et par contre, il le fait dépendre essentiellement de la sociologie.

leurs conclusions dans la sphère juridique, ils tinrent pour l'autonomie absolue du droit.

Dans un passé assez reculé, Aristote et S. Thomas virent déjà la nécessité d'un lien fondamental unifiant toute la spéculation humaine, mais ils virent également la nécessité de créer des sciences spéciales, ayant leur objet propre, leurs principes propres et leur méthode propre [2]. Ils n'allèrent pas, ainsi que le fit Descartes, croire que les principes de chaque science ne sont que des déductions du premier principe. Leur position est tout autre. Les premiers principes ne sont que des formes tout à fait générales, analogiques, auxquelles les principes propres de chaque science se rattachent comme le particulier se rattache à l'universel. Du principe premier aux principes spéciaux, c'est le passage du commun au propre et non pas des prémisses à la conclusion : ce n'est pas une illation, mais une détermination ; ce n'est pas un raisonnement, mais une application à un objet propre. Or, l'application analogique d'une forme générale à des objets particuliers donne naissance à des principes particuliers. Au surplus, comme la science ne porte pas sur les principes, mais sur l'objet, il en résulte que la diversité des sciences se prend de la diversité des objets, et, en conséquence, de la diversité des principes. Il y a donc autant de sciences qu'il y a d'objets.

L'objet cependant n'est pas l'unique source de différenciation en science. Il y a encore, au sein d'un même objet matériel, plusieurs principes de spécification. Il y a premièrement la méthode : ainsi l'induction et la déduction sont des procédés spécifiquement différents, donnant lieu à des savoirs spécifiquement différents. En second lieu, il y a des sciences dont l'objet fait partie de la physique, mais que l'on étudie à la lumière des principes de la mathématique : S. Thomas les appelle sciences « subalternées ». Enfin, il arrive que les sujets compris sous un même objet, en raison de ce qu'ils ont de commun, aient des attributions spéciales qui ne peuvent être mises à jour qu'au moyen de principes spéciaux. Ainsi l'individu, la famille, l'Etat, *encore qu'ils soient régis par les principes généraux de l'agir hu-*

2. *Comm. Post. An.* L. 1, lec. 4, 16, 17, 18, 19, 20, 41, 42, 43, 44 ; *Comm. Phys.* L. 1, lec. 1 ; L. 2, lec. 3 ; *Comm. Eth.* L. 1, lec. 3 ; *In Boet. De Trin.* q. 5, 6.

main, ont respectivement leur économie propre. Ils doivent donc être étudiés à la lumière de principes spéciaux et fournir la matière à trois sciences.

Ces données générales admises, il s'agit de savoir si le droit a quelque rapport avec l'éthique générale et la sociologie, et s'il peut constituer l'objet d'une science spéciale.

§ 1° DROIT ET MORALE

Le droit peut être considéré comme une science, c'est-à-dire comme un système distribué en parties liées et coordonnées. Et ainsi, il constitue un objet dont on cherche à découvrir l'économie intime, la logique inhérente. Pour y arriver, tout l'art consiste à saisir la loi de sa formation, c'est-à-dire les principes particuliers qui ont présidé à son élaboration initiale non moins que la cohérence que soutiennent les ajoutes successives avec l'embryon primitif. En somme on tente de retracer les phases successives de l'ajustement d'une forme de régime à la mentalité d'un peuple. C'est à cela que se ramène l'étude d'un code civil.

On peut, en second lieu, se placer à un point de vue supérieur et se demander à quel principe se rattache le droit comme tel. Dans ce second cas, partant de données certaines et évidentes, on établit les règles générales qui doivent servir de guide dans la détermination et dans l'interprétation des droits. Et selon ce second procédé on ne s'enferme plus dans le particulier, on ne table plus sur la convention, mais on s'élève à l'universel et l'on procède en partant des données immédiatement déduites des attributs essentiels de l'homme. Tout à l'heure, nous examinions *la logique d'une technique,* maintenant nous nous arrêtons *aux conditions d'un savoir.*

Dans ce chapitre, il ne s'agit pas de déterminer la valeur d'un système quelconque de droit ou de marquer ses rapports avec l'éthique générale. Nous plaçant au second point de vue, nous nous demandons si le droit comme tel doit avoir quelques points de contact avec la morale, et si, par conséquent, la science qui l'étudie doit s'inspirer des principes de la morale.

La réponse est déjà contenue en germe dans la manière dont Aristote et S. Thomas conçoivent l'univers. Au-dessus de tout ils découvrent l'Etre transcendant, d'où tout découle et auquel tout retourne. Et les sciences pratiques, quelle que soit leur appellation, ne font que tracer la voie de retour de l'homme à son Créateur. Quel que soit le domaine qu'elles explorent, elles sont toutes polarisées, en quelque sorte, par la fin transcendante à laquelle elles tendent de quelque façon. C'est ce que nous avons établi dans les premiers chapitres de cet ouvrage.

Aristote, qui se plaçait à un point de vue tout à fait naturel, accorde la suprématie à la politique [1]. Etant donné d'une part qu'elle vise au sommet le plus haut, et que d'autre part l'individu ne peut atteindre sa perfection que dans et par la cité, il lui paraît évident que l'éthique doive être subordonnée à la politique [2]. L'homme normal ne peut atteindre complètement sa fin et être heureux que dans la mesure où il participe à la vie, en quelque sorte universelle, de la communauté politique. Etant de sa nature social, il est nécessaire que son activité soit engagée dans un organisme supérieur qui puisse la supporter, l'élever, l'associer à l'envergure de son mouvement et la faire participer à la plénitude de son bien.

Mais alors, quels sont les principes qui doivent régir la vie communautaire ? Serait-ce tout simplement un ensemble de directives vagues, émergées du fond obscur de la conscience commune ? L'organisation politique reposerait-elle, au contraire, sur la coutume et la convention ? Serait-elle uniquement affaire d'éclosions spontanées, subséquemment consolidées par le consentement du plus grand nombre ? Aristote prend une attitude sans équivoque dans ce problème depuis longtemps agité par les Sophistes.

Antérieurement à la société et lui fournissant ses membres, il y a la nature. Celle-ci, qui fait l'homme sociable, le fait également principe d'opération. Elle lui donne des facultés au moyen desquelles il coopère à la vie sociale. De sorte que la loi de son activité, tant individuelle que sociale, est déjà déterminée par la

1. *Eth.* L. 1 ; *Pol.* L. 1.
2. Aristote, ainsi que nous le verrons incontinent, ne soumet pas l'Ethique à la Politique sous tout rapport. Mais du fait que l'espèce est plus parfaite que le genre, parce que plus compréhensive et plus achevée, il s'ensuit que l'espèce est fin du genre.

structure de ses facultés d'une part, et par les exigences du bien qu'elles ont naturellement pour objet d'autre part. Toute action, quel que soit le milieu où elle s'exerce, sort d'un organisme défini, d'un organisme qui a sa détermination originelle. Elle doit donc être dans le sens de cette détermination. Il n'y a pas solution de continuité entre nous et notre action. Notre action, c'est nous en acte second, c'est nous aux prises avec un objet. De sorte que vie individuelle et vie sociale sont déjà inscrites dans *les lois de l'acte humain comme tel.* Le fondement de l'une et de l'autre réside dans l'économie générale de l'agir humain. Par conséquent, il y a des attributs généraux de l'acte humain. Il y a des conditions inéluctables, essentielles, de l'acte humain. L'activité de l'individu est soumise à des lois qui ont leur application partout où il se trouve : famille et grande société. Et telle est la matière que considère la morale ou l'éthique générale. Elle considère l'absolu dans l'humain. Par conséquent la politique inclut la morale comme l'espèce inclut le genre [3].

De même le droit. Indépendamment de son application à tel ou tel système politique, il est soumis aux nécessités primordiales de l'acte humain. De là résulte que les sciences juridiques, avant de s'enquérir sur les moyens d'adapter le droit, avant de chercher à le formuler selon que le réclament les particularités de tel ou tel groupe ethnique, doivent préalablement viser à l'établir suivant que l'exige sa fonction essentielle dans l'économie générale de la vie humaine.

S. Thomas, après avoir précisé et renforcé le point de vue du Stagirite, lui superpose tout un autre plan d'idées. L'homme est appelé à la béatitude. Les sociétés passeront, mais lui demeurera. Celles-ci sont donc réduites, par rapport à l'obtention de sa fin transcendante, à la condition d'intermédiaires nécessaires : *Circa ea quæ transeunt, providentia Dei est in quantum ordinat ipsa ad res perpetuas* [4].

Mais de même qu'il n'obtient sa fin naturelle que par la communion à un bien commun, ainsi il n'obtient sa fin surnaturelle que sous mode de participation à un bien commun. Dans ce second ordre, comme dans le premier, son action a besoin d'être

3. Cf. *supra*, c. 1.
4. I, q. 113, a. 2.

corroborée par une société qui la hausse et en décuple la portée. Au surplus, de même que la fin surnaturelle suppose la fin naturelle et la transcende, ainsi cette société doit supposer les sociétés naturelles et déborder leurs cadres. Ainsi à la chaîne des subordinations on ajoute un anneau : l'individu est subordonné à la société naturelle et la société naturelle à la société surnaturelle.

Mais subordination ne signifie pas confusion. Chaque organisme a son champ propre d'action, et s'il s'y enferme, il ne saurait venir en conflit avec l'autre. C'est un peu comme dans la nature où chaque être ne perd pas ses activités propres en raison de ce qu'il est entraîné dans le mouvement général qui emporte l'ensemble des mondes.

Si donc tout est soumis à la politique surnaturelle, il faut chercher les principes fondamentaux qui régissent la vie sociale surnaturelle.

La solution, en termes généraux, est facile, car tout acte, même surnaturel, émane d'une faculté humaine (surélevée), et encourt les lois de sa constitution. Le point de départ est le même pour l'activité collective surnaturelle que pour celle de la nature. Et ainsi le Docteur angélique rejoint le Stagirite. L'élément étranger que la grâce introduit dans l'âme ne change pas ou peu le problème, car la grâce est faite en quelque sorte sur les mesures de la nature. Vie individuelle et vie sociale surnaturelles se résolvent en dernière analyse dans les principes de la morale générale. Il n'est besoin que de transposer, au moyen de l'analogie, et de suppléer aux déficiences de ce procédé par le donné de la Révélation.

Quant à ce qui a rapport au droit, c'est un principe général chez S. Thomas que tout ordre imposé doit être conforme à la nature même du sujet qu'il atteint [5]. L'ordre convenable est celui qui a pour fin de protéger la nature, de l'épurer, non de la détruire. Or la nature humaine, en quelque lieu qu'elle se trouve, dans quelque condition qu'elle se manifeste, s'avère toujours *une* en son fond et dans ses tendances primitives. Toutes les fins qu'elle poursuit se rattachent toujours au désir de la perfection et du bonheur. La multitude des aspirations se ramène à l'unité.

5. *C. Gent.* L. 3, c. 111, 112.

Toutes nos démarches se subordonnent à notre tendance radicale au bien humain, car en morale comme dans les autres sciences, l'un est le principe du multiple.

Et l'on déduit de ces considérations qu'*il faut que le droit s'adapte en tout premier lieu à ce qu'il y a de plus profond et de plus essentiel dans l'homme*. Et cela nous apprend comment il tient à la morale.

Nous relevions plus haut une parole d'Aristote recommandant, sous mode de conclusion, aux juristes d'étudier la constitution de l'âme humaine. Comme le moraliste, en effet, ils doivent connaître toute la psychologie de l'acte humain non moins que le fondement métaphysique des inclinations qui émergent de notre nature et sur lesquelles reposent nos fins d'hommes. Ils doivent aussi avoir des notions précises sur la nature du volontaire et sur les conditions de l'acte libre. En second lieu, comme le droit est un être moral, il importe d'être au courant des principes qui constituent en propre la moralité et qui influent sur elle. Enfin, il convient souverainement de ne pas ignorer les notions de loi et de justice. A moins de se condamner à une connaissance toute matérielle, asservie aux dispositions littérales d'un texte, on n'aborde pas l'objet d'une vertu morale sans s'être préalablement renseigné sur sa fonction et sa fin.

Voilà déjà un bon nombre de postulats sur lesquels il faut s'enquérir avant d'accéder à la science du droit.

Quant à savoir si le droit s'identifie avec la morale, nous ne partageons l'opinion ni de ceux qui disent oui ni de ceux qui disent non.

S'il s'agit du *droit positif*, il est clair qu'il n'y a pas de confusion possible. Tout système de droit doit, pour être acceptable, *inclure* les principes généraux de la moralité ; mais, par contre, ces principes eux-mêmes n'incluent aucun système de droit en particulier. Ils sont *indifférents* à tel ou tel type de réalisation concrète. Et donc si tout droit implique la morale, la morale n'implique pas nécessairement tel ou tel droit. Elle exige l'établissement d'un droit, mais pas de tel droit.

S'il s'agit du *droit naturel*, il ne se confond pas davantage avec la morale. Le droit est l'objet de la justice, laquelle se distingue de toutes les autres vertus. L'étude de l'économie de la

justice et du droit n'est l'étude que d'une *partie* de la morale. Les principes qui gouvernent l'acte humain, la moralité, le contrôle des passions, l'acquisition des habitus et des vertus, ne s'appliquent pas qu'à la justice. Ils valent pour la prudence, la force et la tempérance. Il ne suffit pas au moraliste de considérer l'action en *rapport avec autrui ;* il lui faut encore la regarder en rapport avec soi-même et son propre accomplissement.

Toutefois, étant donné que la justice légale règle de haut et en définitive l'usage de toutes les vertus particulières, il faut reconnaître que l'étude du droit naturel représente la *partie principale* de la morale naturelle.

§ 2° DROIT ET SCIENCES SOCIALES

De Rousseau à l'Ecole sociologique, le droit a oscillé d'une extrémité à l'autre. Il a passé, si nous osons dire, de l'idéalisme pur au réalisme cru.

Rousseau et ses disciples, analysant les tendances de la nature qui se font jour au sein de chaque homme, semblèrent ne pas s'apercevoir que la nature est en réalité diversement modifiée par l'apport historique avec lequel forcément, elle compose. Ils considèrent l'homme *absolu.* En second lieu, ils ne virent pas que la nature humaine elle-même sur laquelle ils faisaient fond, demande absolument le concours de l'action collective pour arriver à son épanouissement complet. Ils imaginèrent un état de nature antérieur à l'état social. Et alors, loin de copier la nature intègre, ils n'en reproduisirent qu'une image appauvrie. Ils pratiquèrent une abstraction, mais une abstraction illicite, puisqu'ils séparèrent positivement ce qui en réalité ne se sépare pas. L'homme sur lequel ils tentèrent d'établir leurs conclusions n'était pas même l'homme idéal, l'homme parfait. Car l'homme parfait est encore l'homme ; l'homme avec sa complexion, son originalité, ses traits. Il n'est qu'un type plus complet. Son essence n'est ni agrandie, ni abstraite, mais elle est réalisée avec plus de pureté et plus de plénitude. Il constitue *un but à atteindre.*

Aristote et S. Thomas, distinguant nettement le plan pratique du plan métaphysique, ne partent pas de l'homme parfait, mais ils le regardent comme un terme dont il importe, dans la mesure du possible, de rapprocher l'homme réel. Il n'est pas à leurs yeux le sujet dont on traite, mais la fin vers laquelle on se dirige. En outre, comme nous le disions, ils considèrent que le milieu naturel où l'homme croît et s'ouvre est la société. Alors, déterminant la fin naturelle des sociétés, fin nécessitée par le devoir de satisfaire aux besoins primordiaux de l'homme, fin qui convient à toutes et à chacune d'elles indépendamment de leur forme... alors ils en déduisent un idéal théorique que toutes et chacune doivent tendre à faire passer dans leur vie. Ils portent des *jugements de droit,* des *jugements d'essence,* des *jugements de valeur,* des *jugements absolus.* Ils font de la *philosophie politique.* Et cela est indispensable. C'est ce que nous avons fait tout au long de cet ouvrage.

Au surplus, ils tiennent qu'il n'y a pas que la fin et l'objet qui sont *causes de la moralité,* mais qu'il y a encore un facteur *relatif,* à savoir les circonstances objectives et subjectives. S. Thomas, en particulier, trouve en elles l'une des principales *raisons d'être* du droit positif.

Et voilà que nous passons aux *jugements d'existence* et que nous rejoignons les sociologues. Cette Ecole aux méthodes exclusivement empiriques et génétiques assigne comme source première du droit les dessous obscurs de la conscience collective. Le droit, disent ses tenants, a germé dans l'atmosphère de la vie sociale. Il est le rejeton naturel d'un tempérament ethnique, d'une mentalité collective, d'une culture nationale, d'un ensemble d'éléments historiques et contingents.

Mgr Deploige expose ainsi leur conception : « Aussi haut que nous remontions dans le passé, nous trouvons chaque peuple en possession d'un droit civil ayant un caractère déterminé, propre au peuple, tout comme sa langue, ses mœurs, sa constitution. Aucun de ces phénomènes n'a une existence séparée. Tous sont des manifestations, des activités, intimement liées les unes aux autres, du peuple qui en est le sujet. Le lien organique du droit avec l'être et le caractère du peuple se perpétue à travers les âges, et par là encore le droit est comparable avec la langue. Le

droit croît avec le peuple, se développe avec lui et meurt enfin quand la nation disparaît. Le siège propre du droit est la conscience commune du peuple. Tout droit est élaboré d'abord par les croyances populaires, plus tard par la jurisprudence, mais partout donc par des forces intérieures, silencieuses, non par la volonté arbitraire d'un législateur » [1].

De la conscience commune émerge la conscience juridique, qui est une prise de possession réfléchie de certains modes communs d'agir. Le législateur s'empare de ces formes spontanées et les élève à l'état de lois. La conscience synthétique que Durkheim superpose à la conscience individuelle, le moment de la reconnaissance obvie de Bierling, les normes de Duguit et la conscience juridique de Picard, ne sont que des dérivés plus ou moins éloignés des théories de l'Ecole historique.

Aristote et S. Thomas n'eussent certainement pas rejeté de toute pièce ces doctrines. Ils savaient bien qu'on ne peut rendre compte de l'esprit et de la dialectique d'un système positif de droit sans le recours à l'histoire et à l'induction. Le positif et le relatif sont l'objet des *jugements de fait,* des *jugements d'existence.* Le Stagirite, tout au long de ses *Politiques,* surtout au livre second, ne manque pas de noter toutes les modifications apportées dans la constitution de la cité par la mentalité des peuples qu'elle régit, par leurs coutumes, par leur situation géographique, militaire, etc... A son tour, S. Thomas veut écrire que « pour que les lois soient judicieusement instituées, il faut faire appel à l'expérience. Il est nécessaire d'observer longtemps, et même durant plusieurs années, afin de se rendre compte par l'épreuve si telle loi, ou tel statut, s'adapte bien. Il importe de se convaincre que, au cours des temps antérieurs, presque toutes les combinaisons furent trouvées, en ce qui concerne les relations des hommes entre eux, mais que quelques-unes ne furent pas mises à exécution, c'est-à-dire qu'elles ne furent pas érigées en lois, car leurs inconvénients ne tardèrent pas à paraître. D'autres, portées à l'état de lois, furent abrogées par l'usage, dès qu'on constata qu'elles étaient sans utilité » [2].

Dans les *Ethiques,* cherchant avec Aristote si l'on devient

1. *Le Conflit de la morale et de la sociologie,* p. 147.
2. *Comm. Pol.* L. 2, lec. 5.

législateur par l'expérience ou par l'étude, il s'exprime en ces termes : les spéculatifs « ignorent ce que doit régler la politique. S'ils en avaient quelque connaissance, ils n'estimeraient pas que c'est une tâche facile que de faire des lois... ils n'estimeraient pas qu'il suffit pour légiférer de colliger les diverses législations ayant cours ailleurs, de choisir les meilleures et de les imposer. Cette opinion renferme deux erreurs ». La première est de croire qu'il n'y a pas possibilité de trouver mieux que ce qu'ils colligent. Le médecin ne se contente pas des remèdes déjà brevetés, il cherche des formules nouvelles et suit les maladies dans leurs évolutions. La deuxième est de penser que le choix des lois dépend seulement de la rectitude du jugement. Le choix en musique n'est pas seulement affaire de bon jugement, il faut en outre posséder un sens exercé de l'harmonie. « Ceux qui ont l'expérience de la vie ont ainsi le sens qui permet de bien juger de l'action concrète, ils ont le flair des moyens et des méthodes propres à la parfaire, ils savent discerner les emplois qui correspondent aux personnes et aux talents. Tout cela échappe à celui dont l'information est purement livresque. La politique est comme la médecine, où il ne s'agit pas d'appliquer au petit bonheur une recette quelconque, sans connaître la nature du mal à guérir » [3].

L'Ecole aristotélico-thomiste concède même que des rudiments d'organisation naissent spontanément et nécessairement à l'intérieur de tout groupement humain. Elle prétend même que lorsque, d'une part, une agglomération prend conscience de sa vie, de ses ressources, de ses possibilités de progrès, lorsque, d'autre part, elle entrevoit la perfection à laquelle elle doit atteindre pour remplir sa mission, et qu'elle s'organise en conséquence... l'Ecole aristotélico-thomiste, dis-je, prétend qu'alors elle s'élève effectivement à la réalisation du droit et donne corps à l'idéal universel que décrit la politique dogmatique. Dans ce cas, le singulier incarne l'universel, l'espèce absorbe le genre, les sociétés particulières deviennent pour ainsi dire le monde réel de vie du concept abstrait de société. Et pour connaître ce monde concret non moins que la forme de droit qui le régit, il

3. *Comm. Eth.* L. 10, lec. 16.

n'y a d'autre moyen que celui de l'expérience et de l'induction scientifique. La science du droit positif repose sur des *jugements d'existence.*

S. Thomas poussera même la souplesse jusqu'à reconnaître que la coutume peut avoir vigueur de loi ; mais en autant qu'elle est une accumulation de raison, en autant qu'elle en incarne les lumières, en autant qu'elle est un effet de l'irradiation en nous de la règle suprême, la loi éternelle [4].

Mais l'Ecole aristotélico-thomiste se sépare des sociologues en ce qu'elle ne conclut pas du donné brut de l'expérience à ce qui doit être ; elle n'érige pas la situation de fait en situation de droit. Elle introduit une distinction nette entre philosophie sociale et sociologie, et elle trouve illicite l'absorption du supérieur par l'inférieur. Toutefois de la riche documentation que fournissent l'histoire, l'anthropologie, l'ethnographie, la mésologie, l'économie, la démographie, la statistique, etc., *elle conclut au mode dont doit se faire l'adaptation* [5]. L'histoire révèle la capacité juridique et morale des peuples.

S. Thomas, pour ne parler que de lui, avait déjà parfaitement prévu l'exagération contenue dans les prétentions de sociologues. Il savait la stérilité relative de l'expérience dans *le domaine de la contingence :* elle ne dépasse guère le plausible, la conjecture : « conjecturalem cognitionem » [6]. Les lois qu'elle formule ne sont que des lois de fréquence. Il concède sans doute que la « généralité » peut être l'indice d'une certaine « normalité » [7], mais il ne va pas jusqu'à l'ériger en critère infaillible.

---

4. I II, q. 97, a. 3.

5. *Comm. Met.* n. 333 ; ... Unde oportet etiam leges imponantur hominibus secundum eorum conditionem... secundum naturam et secundum consuetudinem patriæ... I II, q. 96, a. 2 ; *C. Gent.* L. 3, c. 111 ; *Comm. Eth.* L. 1, lec. 3.
« Præcepta judicialia ab hominibus instituta habent perpetuam obligationem, manente illo statu regiminis : sed si civitas vel *gens* ad aliud regimen deveniat, oportet leges mutari, non enim eædem leges conveniunt... ». I II, q. 104, a. 3, ad 2.
« Lex mutari potest propter mutationem conditionum hominum... » I II, q. 97, a. 3 ; *Comm. Pol.* L. 2, lec. 11.
« Statûs hominum variari potest... » I II, q. 91, a. 3 ; q. 93, a. 2 ; q. 94, a. 5 ; q. 96, a. 2 ; q. 98, a. 2, ad 2 ; q. 100, a. 12 ; q. 106, a. 3 et 4.

6. I, q. 14, a. 13 ; q. 86, a. 4.

7. « Id quod invenitur in omnibus aut in pluribus, videtur esse ex inclinatione naturæ... Illud enim in quod omnes vel plures consentiunt, non potest esse omnino falsum ». *Comm. Eth.* L. 7, lec. 13.

« Au sujet des actions vertueuses, dit-il, il n'y a pas de science stable parmi les hommes ; il y a une différence considérable entre les divers jugements qu'on porte sur elles. Quelques-unes que les uns regardent comme justes et honnêtes, d'autres les considèrent comme injustes et déshonnêtes, selon les circonstances de temps, de lieux, de personnes. Certaine coutume, à un temps et dans une contrée, est considérée comme vicieuse, qui, à un autre temps et dans une autre contrée, est regardée comme non vicieuse » [8].

Cette « généralité » n'est réelle et infaillible que dans les principes tout à fait premiers [9]. Et nous le répétons, les sciences pratiques, si ce n'est dans une large part celle du droit naturel, n'ont pas pour objet les principes, mais l'agir de chaque instant.

Cependant, il faut le redire, les sciences qui portent exclusivement sur la réalité observée nous renseignent parfaitement sur le *mode* selon lequel il convient d'adapter le droit ; car la trajectoire qu'une nation a parcourue par le passé nous révèle la manière que l'on doit adopter quand il s'agit de l'orienter vers une certaine réalisation de l'idéal humain. Elle nous apprend en outre la mesure dont elle est susceptible d'y participer. Il en est des nations comme des individus, elles ne s'assimilent que dans une certaine proportion le bien humain. La perfection achevée n'est pas de ce monde.

S. Thomas fait une foule de réflexions fort intéressantes à ce sujet. Qu'il nous suffise d'en relever une seule : « Les conceptions pratiques, dit-il, varient selon la diversité des fins qu'on se propose et selon la qualité des matériaux sur lesquels on doit travailler... De même dans le gouvernement de la cité, il faut se régler sur divers plans, selon que l'exigent les conditions diverses de ceux que l'on a à régir et selon aussi que l'on vise à les amener à des fins différentes » [10]. On voit le rôle de l'expérience. Révélant la nature de la matière à ordonner, elle livre le secret de légiférer avec à propos.

Il y aurait encore à faire valoir qu'elle aide à détecter les

8. *Comm. Eth.* L. 1, lec. 3 ; I II, q. 91, a. 4.
9. I II, q. 94, a. 4, sq.
10. *C. Gent.* L. 3, lec. 111.

causes de perturbation et de désordre et à les supprimer avec efficacité. Mais, nous n'entreprenons pas un cours de sociologie.

De ces considérations, on peut conclure que le droit, qu'il soit divin ou humain, requiert, tout ensemble, la connaissance des fins de la vie sociale et celle des groupements dont il assume de diriger l'existence. Comme toutes les sciences pratiques, il est une combinaison d'observations et de théories. L'expérience décèle la qualité des éléments à régler, la théorie fournit les principes selon lesquels il faut les régler. La première ne va pas sans la seconde, car c'est toujours la raison qui organise. Même dans les sciences purement expérimentales, ce n'est qu'en vertu du principe de « raison suffisante » ou de « causalité » que l'on peut inférer une conclusion vraiment scientifique.

S. Thomas applique ces principes à toutes les formes de droit, même au droit éternel. Celui-ci, en effet, quoiqu'il aille à une fin unique, se formule diversement selon qu'il s'agit de l'homme ou de tous les autres êtres de la nature [11].

Nous concluons que la science du droit est en connexion étroite avec la Politique et la Sociologie. La connaissance de la philosophie politique permet de l'adapter aux conditions essentielles de la vie collective ; celle de la sociologie permet de le rendre conforme à la mentalité des peuples. Nous pouvons dire de la philosophie politique ce que nous disions de la morale générale : ses principes font abstraction des types particuliers de droit, mais ceux-ci ne font pas abstraction des lois de la vie collective. Quant à la sociologie, qui porte sur le relatif, elle est indispensable à la connaissance raisonnée des divers droits positifs. Elle livre les causes de leur diversité et de leurs caractères spécifiques.

11. I II, q. 93, a. 5 et 6 ; *C. Gent.* L. 3, c. 110 sq.

CHAPITRE QUINZIÈME

LE DROIT ET LE CONCEPT DE SCIENCE

Nous avons essayé de faire voir que le droit soutient des rapports avec la morale, la politique et la sociologie, mais, même si nous y avons quelque peu réussi, cela laisse subsister une question fort intéressante, à savoir, si la science du droit constitue un savoir spécifiquement distinct. Ce problème en effet n'est pas résolu du fait qu'on prouve que le droit tient à la morale générale, *car sous le genre il y a les espèces.*

Une science s'aligne sous une autre comme une espèce sous le genre, dit S. Thomas [1], « lorsque le sujet dont elle traite est compris comme une partie sous elle. Ainsi la plante est une certaine partie du monde de la nature. D'où la science des plantes est contenue sous la science naturelle comme une partie » [2].

Or ici, il ne peut s'agir que de partie subjective, c'est-à-dire de ce genre de partie qui résulte de ce qu'elle participe en commun avec d'autres certains caractères. Alors, ce qu'elles ont de commun est étudié par la science générale, et ce qu'elles ont de spécifique constitue l'objet d'une science d'une espèce propre. Chacune de ces sciences contenues sous un genre unique fournit un secteur spécial à explorer, à la lumière de principes spéciaux [3]. Ainsi, pour appliquer ces données aux sciences morales, la morale générale étudie les lois de l'agir humain comme tel. Mais l'agir humain se rencontre chez l'individu, la famille, la cité. Ainsi que nous l'avons vu, ces trois types sont spécifiquement distincts, et poursuivent des fins spécifiquement différentes : *diversi autem fines sunt bonum proprium unius, et bonum familiæ, et bonum civitatis et*

1. « Utrumque horum generum distinguitur in diversas species scibilium... » *Comm. Post. An.* L. 1, lec. 41.

2. *In Boet. De Trin.* q. 5, a. 1, ad 5.

3. « Secundum diversos modos et rationes cognoscibilitatis ». *Comm. Post. An.* L. 1, lec. 41.

regni [4]. Or l'agir humain revêt des formes spécifiques pour autant qu'il se proportionne à des fins différentes : *ratio formalis omnium quæ sunt ad finem attenditur ex parte finis* [5]. Il faut donc que, en plus de la morale générale, il y ait les morales spéciales, familiale et politique, ayant pour objet de régler ce que ces deux agirs ont de spécifique. Et nous obtenons ainsi trois espèces de sciences [6]. La morale générale, la philosophie de la société domestique et la politique. Quant à l'agir individuel, la science n'en a pas cure, étant donné que la science ne porte pas sur l'individuel et que l'individu sans rapport à la société, ça n'existe pas.

On voit sans difficulté que cela n'est pas le cas du droit. Il est incarné tant dans l'agir collectif que dans l'agir individuel ayant quelque rapport avec autrui. Alors il est une modification de l'agir humain ; il est son ajustement sous la direction de la loi. Etant donné la sociabilité naturelle de l'homme, il convient proprement à l'agir humain comme tel d'être réglé par rapport à autrui [7]. Et nous ne voyons pas que le droit en général puisse être autre chose qu'un élément intégrant de l'objet de la morale.

On peut sans doute le considérer à part, en s'aidant de disciplines tout à fait particulières, mais il ne s'ensuit pas que l'on obtienne par le fait une science spéciale, au sens rigoureux du mot. Dans toutes les sciences, chaque question a pour ainsi dire sa manière singulière d'être abordée et éclairée, mais il n'en résulte pas que chaque question constitue l'objet d'une science propre. La distinction des sciences ne provient pas de la matière dont on traite, mais du point de vue où on l'envisage. On est toujours libre de sectionner la matière et de diviser le travail, mais aussi longtemps qu'on puise aux mêmes principes, on se rencontre dans un même objet.

On objectera peut-être que l'étude du droit positif, où il s'agit précisément du mode d'adaptation des principes moraux à l'existence de sociétés réellement individuées, ne relève pas tant de la morale que de la sociologie.

L'objection a sa valeur, et nous concédons ce qu'elle avance :

4. II II, q. 47, a. 11.
5. Ib.
6. *Comm. Eth.* L. 1, lec. 1.
7. Il convient, en outre, à l'acte humain comme tel, de se déployer sous la direction de la loi : cf. chap. troisième, p. 91.

Nullus autem potest convenienter aliquid alteri applicare, nisi utrumque cognoscat, scilicet et id quod applicandum est et illud cui applicandum est, dit S. Thomas [8]. Il ne suffit pas pour découvrir les tendances, la logique et la technique d'un système juridique de connaître la morale générale et spéciale, mais il faut encore faire appel aux lumières de la sociologie. Toutefois, la nécessité de recourir à cette dernière n'a pas pour résultat l'affranchissement, mais bien plutôt l'asservissement de la science du droit.

Il demeure pourtant que les juristes sont dans l'obligation de se mettre au courant de techniques et de procédures ignorées des autres mortels. C'est pourquoi si leur discipline ne représente pas une science à part au sens philosophique du mot, elle n'en reste pas moins leur patrimoine exclusif. Elle leur est dans une certaine mesure absolument réservée.

8. II II, q. 47, a. 3.

EPILOGUE

Dans ces pages, nous nous sommes efforcé d'être fidèle à la pensée d'Aristote et de S. Thomas. Voulant exposer leur conception du droit, nous avons dû faire appel aux principes généraux qui animent leur synthèse. Ce procédé entraînait des longueurs, mais il nous semblait nécessaire à l'intelligence complète de leur pensée.

Peut-être nous reprochera-t-on d'avoir distribué les valeurs selon une hiérarchie qui ne cadre pas parfaitement avec les idées de certains auteurs, mais cela ne nous inquiète guère, car si l'on tente de nous opposer quelque autorité, il nous sera toujours facile de produire le témoignage d'autres autorités, plus nombreuses et aussi respectables. En vérité, nous ne voyons pas quel grief on pourrait nous faire d'avoir opéré quelques transpositions, d'avoir changé la dominante, d'avoir replacé l'accent où le met la tradition la plus antique et la plus autorisée.

Le droit, pour peu qu'on veuille le considérer comme une mesure objective, prend l'aspect d'un instrument destiné à régler l'essor des nations vers le progrès et la perfection. Et cette manière de l'envisager est loin de l'avilir. Elle en fait au contraire ressortir la grandeur, la puissance et la beauté.

BIBLIOGRAPHIE

Archives de Philosophie du Droit et de Sociologie Juridique. Recueil Sirey, Paris.

ARISTOTE, *Opera Omnia.* Edit. Bekker, Berlin. *L'Ethique Nicomachéenne,* L. I et II, trad. et comm. par J. Souilhé et G. Cruchon, dans : Archives de Philosophie, v. VII, c. 1-2. Paris 1929.

BANEZ, D., *De jure et justitia.* Salamanque 1594.

BÉSIADE, TH., *La justice générale,* dans : Mélanges thomistes publiés par les Dominicains de la Province de France, Paris 1934, p. 327-340.

BOUCAUD, E., *L'Idée de droit et son évolution historique.* Paris 1906.
L'Epanouissement social des droits de l'homme. Paris 1909.
L'Epanouissement historique des droits de l'homme. Paris 1908.

CICÉRON, *Traité des Lois,* Ed. Nisard, v. IV.
Traité de la République, Ed. Nisard, ibid.

CLÉMENS, R., *Personnalité morale et personnalité juridique.* Paris 1935.

CUCHE, P., *Conférences de philosophie du droit.* Paris 1928.

DABIN, J., *La Philosophie de l'ordre juridique positif.* Paris 1929.

DAVY, G., *Le Droit, l'idéalisme et l'expérience.* Paris 1922.

DEPLOIGE, S., *Le Conflit de la morale et de la sociologie.* Paris 1923.

DESQUEYRAT, A., *L'Institution, le droit objectif et la technique positive.* Paris 1933.

DUGUIT, L., *Traité de droit constitutionnel,* I-IV. Paris 1921-1925.

DURKHEIM, E., *Les Règles de la méthode sociologique.* Paris 1947.
Sociologie et philosophie. Paris 1924.

GENY, F., *Science et technique en droit privé positif*, I-IV. Paris 1914-1924.

GILLET, M.-S., *Du Fondement intellectuel de la morale d'après Aristote*. Nouv. éd. Paris 1928.

GRANT, A., *The Ethics of Aristotle*. I-II. Londres 1885.

GURVITCH, G., *Le Temps présent et l'idée de droit social*. Paris 1932.

HAURIOU, M., *La Théorie de l'institution et de la fondation*, dans : Cahiers de la Nouvelle Journée, n° 4, Paris 1925.
L'Institution et le droit statutaire. Toulouse 1906.

HUGUENY, E., *L'Etat et l'individu*, dans : Mélanges thomistes publiés par les Dominicains de la Province de France, Paris 1934, p. 341-360.

JEAN DE S.-THOMAS, *Cursus theologicus*. T. II, Disp. IV, art. 3 sqq.

LE FUR, L., *Races, Nationalités, Etats*. Paris 1922.
Le Fondement du droit. Paris 1926.
Les Grands problèmes du Droit. Paris 1937.

LEGAZ LACAMBRA, L., *Introduccion à la ciencia del derecho*. Barcelone 1943.

LEHU, L., *Philosophia moralis et socialis*. I-II. Paris 1917-19.
LÉVY, E., *Les Fondements du droit*. Paris 1939.

LOTTIN, O., *Le Droit naturel chez S. Thomas et ses prédécesseurs*. Bruges 1931.

LUCIEN-BRUN, J., *Une conception moderne du droit*, dans : *Archives de Philosophie*, v. IV, c. 3. Paris 1927.

PIERRE D'AUVERGNE, *Commentarium super libros Politicorum Aristotelis*, L. 3, lec. 7 usque ad finem. Ed. Parme.

PICARD, E., *Le Droit pur*. Paris 1912.

PLATON, *Œuvres complètes*. Collection Budé, Paris 1923-1932.

PUFENDORF, S., *Elementorum jurisprudentiæ universalis libri duo*. The Classics of international law, Washington 1931.

RENARD, G.-R., *Le Droit, la justice et la volonté*. Paris 1924.
Le Droit, la logique et le bon sens. Paris 1925.
Le Droit, l'ordre et la raison. Paris 1927.

RIQUET, M., *Enquête sur les droits du Droit et sa majesté la Loi.* Paris 1928.

RUIZ GIMENEZ, J., *La Concepcion institucional del derecho.* Madrid 1944.
Derecho y vida humana. Madrid 1944.

SENN, F., *De la justice et du droit.* Paris 1927.

SERTILLANGES, A.-D., *La Philosophie des lois.* Paris 1946.

SOTO, D. DE, *De justitia et jure.* Venise 1584.

SUAREZ, F., *De legibus.* Opera omnia, t. VI. Paris 1854.

TABBAH, B., *Du heurt à l'harmonie du droit.* Paris 1939.

THOMAS D'AQUIN (saint), *Opera omnia.* Ed. Parme [1].
Opera omnia. Ed. Léonine.
Dieu, t. III. Ed. Revue des Jeunes, Paris 1926.
Les Actes humains. Paris 1926.
La Prudence. Paris 1925.
Du Gouvernement royal, Trad. C. Roguet, Paris 1926.
In Metaphysicam Aristotelis Commentaria, Ed. M.-R. Cathala, Turin 1926 [2].
In Aristotelis librum de anima Commentarium, Ed. A. Pirotta, Turin 1925.

(1) Nous ne nous sommes servi de l'édition de Parme que dans les cas où nous ne disposions pas d'édition postérieure, nous permettant une référence plus précise et plus pratique.

(2) Les numéros cités sont ceux qui marquent les divisions adoptées dans ces éditions.

TABLE DES MATIÈRES

PAGES

AVANT-PROPOS 7
Aristote et S. Thomas ont conçu le Droit en sociologues 7

NOTIONS PRÉLIMINAIRES

§ 1° — Méthode aristotélico-thomiste 16
§ 2° — Définition nominale du Droit 24
§ 3° — Principe commandant l'économie du Droit 31

CAUSES EXTRINSÈQUES DU DROIT

PREMIÈRE PARTIE

TÉLÉOLOGIE DU DROIT

CHAPITRE PREMIER

DROIT ET IDÉAL HUMAIN 43

§ 1° — Droit et Bien 45
§ 2° — Droit et Bien humain 47
§ 3° — Droit et Fin 56

CHAPITRE DEUXIÈME

DROIT ET BIEN COMMUN 61

§ 1° — Droit et Bien Commun de l'univers 62
§ 2° — Droit et Elément principal du Bien commun humain 67
§ 3° — Droit et Eléments secondaires du Bien commun 77
§ 4° — Droit et richesse du Bien Commun 84
Conclusion de la première partie 87

DEUXIÈME PARTIE

ÉTIOLOGIE DU DROIT

CHAPITRE TROISIÈME

LOI ET RAISON 91

§ 1° — Loi et premier principe de la raison pratique 92
§ 2° — Loi et Raison 94
§ 3° — Loi et caractère fondamental de la morale aristotélico-thomiste 97
§ 4° — Loi et psychologie du Commandement 104
§ 5° — Loi et objectivité de l'esprit humain 114

CHAPITRE QUATRIÈME

LOI ET ORDRE SOCIAL 118

§ 1° — Loi et Ordre universel 118

PAGES

§ 2° — Loi et Ordre international 121
§ 3° — Loi et Ordre politique 125
§ 4° — Loi et éléments de l'Ordre 127

CHAPITRE CINQUIÈME

LOI ET « FORME » DU BIEN COMMUN 136

§ 1° — Loi et élément spécifique du Bien Commun 136
§ 2° — Loi et supériorité du Bien Commun 144
§ 3° — Loi et Bien Commun relatif 151

CHAPITRE SIXIÈME

LOI CAUSE DU DROIT 154

§ 1° — D'Aristote à S. Thomas 156
§ 2° — La loi cause formelle extrinsèque du Droit 159
§ 3° — Premières définitions du Droit 164
§ 4° — La loi principe d'obligation 169
§ 5° — La loi cause efficiente morale du droit 180

CAUSES INTRINSÈQUES DU DROIT

PREMIÈRE PARTIE

ANALYSE DE LA NOTION DE DROIT

CHAPITRE SEPTIÈME

LE DROIT PARFAIT 187

§ 1° — Le Droit est un dû 188
§ 2° — Le Droit est un dû à autrui 199
§ 3° — Le Droit est spécifiquement une relation d'égalité 202
§ 4° — Droit et Justice 210

CHAPITRE HUITIÈME

DROITS IMPARFAITS 214

§ 1° — Droits où la distinction des personnes fait défaut 216
§ 2° — Droits en lesquels l'égalité est irréalisable 220
§ 3° — Droits où la raison de dû est diminuée 221

DEUXIÈME PARTIE

NOTIONS COMPLÉMENTAIRES

CHAPITRE NEUVIÈME

LES PROPRIÉTÉS DU DROIT 225

§ 1° — L'objectivité du Droit 225
§ 2° — La coercition du Droit 231

PAGES

CHAPITRE DIXIÈME
LES DIVISIONS DU DROIT 234

LE DROIT SUBJECTIF

PARTIE UNIQUE

LE BÉNÉFICIAIRE DU DROIT

CHAPITRE ONZIÈME
LE SUJET DU DROIT 245

§ 1° — La personne sujet du Droit 246
§ 2° — Dieu sujet de Droits 253
§ 3° — L'individu sujet du Droit 257
§ 4° — L'Etat sujet du Droit 261

CHAPITRE DOUZIÈME
LE TITRE JURIDIQUE 273

§ 1° — Fonction du titre juridique 274
§ 2° — Le titre dans les relations d'individu à individu 276
§ 3° — Le titre dans la justice générale 281
§ 4° — Le titre dans la justice distributive 282

CHAPITRE TREIZIÈME
LA « FACULTÉ MORALE » DU SUJET DU DROIT 292

§ 1° — Origine de la « faculté morale » 293
§ 2° — Fondements de la « faculté morale » 297
§ 3° — Signification de la « faculté morale » du point de vue juridique 300

LE DROIT DANS SES RELATIONS

PARTIE UNIQUE

LE DROIT ET LES SCIENCES

CHAPITRE QUATORZIÈME
LE DROIT ET LES SCIENCES PRATIQUES 311

§ 1° — Droit et Morale 313
§ 2° — Droit et sciences sociales 318

CHAPITRE QUINZIÈME
LE DROIT ET LE CONCEPT DE SCIENCE 325

Epilogue 329
Bibliographie 331
Table des matières 334

IMPRIMÉ À
L'ŒUVRE DE PRESSE DOMINICAINE
5375, AVENUE NOTRE-DAME DE GRÂCE, MONTRÉAL

LES ÉDITIONS DU LÉVRIER

Philosophie du Langage

par le T. R. Père Louis Lachance, O. P.

216 pages — 23 cm. — $1.50

Collection «Etudes et Recherches»

Le Collège Dominicain d'Ottawa publie, chaque année, aux Editions du Lévrier, un volume de la Collection « Etudes et Recherches ».

Voici les titres des ouvrages parus et non épuisés :

Philosophie, Cahier I $1.50

Théologie, Cahier I $1.50

Théologie, Cahiers II-III $2.50

Théologie, Cahier IV $2.50

En vente à

LA LIBRAIRIE DOMINICAINE

5375, avenue Notre-Dame de Grâce, Montréal

PRINTED IN CANADA

RELIURE
Claire Enrg.
RESTAURATION

BNQ
000 361 741