A. C. CASCHERESAU
RELIEUR
FR.: 1790



Bibliothèque Nationale du Québec

S 240.41
T 26 bis

Louis LACHANCE, o. p.

L'HUMANISME POLITIQUE

DE SAINT THOMAS

INDIVIDU ET ÉTAT

TOME II

RECUEIL SIREY
22, Rue Soufflot,
PARIS (V^e^)

ÉDITIONS DU LÉVRIER
95, Avenue Empress,
OTTAWA

1939

SECRÉTARIAT DE LA PROVINCE
QUÉBEC.

L'HUMANISME POLITIQUE

DE SAINT THOMAS

DU MÊME AUTEUR :

Saint Thomas dans l'histoire de la logique. Extrait des *Études d'Histoire littéraire et doctrinale du XIII^e siècle.* 1 vol. gr. in-8°, 45 pages. Ottawa, INSTITUT D'ÉTUDES MÉDIÉVALES; Paris, Vrin, 1932.

Le Concept de Droit selon Aristote et saint Thomas, 1 vol. gr. in-8°, 458 pages. Montréal, Éditions Albert Lévesque; Paris, Librairie du Recueil Sirey, 1933.

Où vont nos vies ? 1 vol. in-8°, 216 pages. Montréal, L'Œuvre de Presse Dominicaine, 1934.

Nationalisme et Religion, 1 vol. in-8°, 200 pages. Ottawa, Collège Dominicain, 1936.

Louis LACHANCE, o. p.

L'HUMANISME POLITIQUE

DE SAINT THOMAS

B
M65
T54L3
V.2
15

TOME II

BIBLIOTHÈQUE
SAINT-SULPICE

RECUEIL SIREY
22, Rue Soufflot,
PARIS (Ve)

ÉDITIONS DU LÉVRIER
95, Avenue Empress,
OTTAWA

1939

BIBLIOTHÈQUE NATIONALE DU QUÉBEC

Nous avons lu l'ouvrage du R. P. Louis LACHANCE, O. P. et le jugeons digne d'être publié.

C.-M. FOREST, O. P.
Maître en S. Théol.

G.-H. LÉVESQUE, O. P.
Diplômé en Sc. sociales.

IMPRIMATUR :

J.-H. CHARTRAND, P. A., V. g.

Ottawa, le 8 mars 1939.

BIBLIOTHÈQUE
SAINT-SULPICE

TROISIÈME PARTIE

L'ÉTAT

CHAPITRE QUATORZIÈME

LE PHÉNOMÈNE ÉTAT (1)

L'idée n'est pas nouvelle de vouloir comparer l'individu à l'État. Elle est vieille comme le labeur scientifique de la pensée. Elle s'est manifestée presqu'à tous les âges depuis l'aurore de la spéculation politique jusqu'à nos jours. C'est qu'au fond la joie de connaître se résout dans la satisfaction procurée par la saisie d'un rapport jusque là ignoré (2). Notre esprit, par penchant inné, est toujours à l'affût de l'unité secrète des choses. Par quoi il a réussi à se construire des systèmes variés de représentation. Qu'est-ce, en effet, que recouvrent les mots *loi*, *cause*, *fonction*, si ce n'est des rapports intelligibles ? Qu'est-ce qu'un savoir, si ce n'est la découverte et l'ordonnancement des interférences du réel ? (3).

Un rapport est le lien impalpable de deux termes. Il décèle entre eux une proportion, une convenance, un ordre clandestin. Il peut être du type logique ou réel, suivant que les termes dont il exprime

(1) LALLEMENT : *La doctrine politique de Saint Thomas*, dans *Rev. des Sc. phil. et théol.*, 1927 et 1929.

(2) « Gaudet anima in collatione unius ad alterum, quia conferre unum alteri est proprius et connaturalis actus rationis ». $I^a\ II^{ae}$, q. 32, a. 8.

(3) « Ordinem unius rei ad aliam cognoscere est solius intellectus aut rationis ». *Comm. Eth.*, n. 1.

154358

l'unité ont une consistance réelle ou purement mentale. C'est toujours aux termes dont il traduit la connexion, qu'il emprunte son caractère et sa spécificité. Et pour ce qui est du cas qui nous occupe présentement, nous savons déjà que le principe élémentaire de l'État, la personne humaine, est un terme bien réel. Nous pourrions déjà présumer du réalisme de l'autre terme, l'État, puisque le tout résulte de ses parties composantes (1), mais ce serait nous contenter d'une notion par trop confuse. Pour arriver à saisir les mille filigranes par lesquels l'individu se relie à l'État, il nous faut brièvement approfondir l'idée de celui-ci.

(1) « Modus autem hujus artis est talis. Quod sicut in aliis rebus ad cognitionem totius necesse est dividere compositum usque ad incomposita, idest usque ad indivisibilia quae sunt minimae partes totius ». *Comm. Pol.*, L. 1, lec. 1.

I

L'ÉTAT EST UNE HIÉRARCHIE DE PERSONNES

La Cité est une réalité pratique. Elle se constitue en vue de l'action, ou mieux, de la collaboration. Or, celle-ci suppose une agglomération d'hommes, — déjà engagés dans les cadres de la famille et d'associations utilitaires, — d'hommes réels, vivants, habitant un territoire nettement circonscrit, d'hommes appartenant à un bloc d'un seul tenant ou à des groupes allogènes, mais sûrement caractérisés. Des hommes, des hommes charnels, des hommes en personne, voilà la substance, le corps de l'État!

Aristote n'hésitait pas à considérer les citoyens comme le métal sur lequel s'exerce l'art politique. Il emprunte, non point l'idée qui n'est que l'expression du bon sens, mais la métaphore à Platon. Celui-ci prétendait que la nation, à l'instar du sous-sol, renferme des veines d'or, d'argent, de cuivre, de fer. Ainsi, ceux dont l'âme abonde en sagesse et en vertu, représentent l'or humain et il faut les convoquer au pouvoir. Ceux qui ne sont qu'argent doivent briller au second rang. Quant à ceux qui, dépourvus de sagesse et de science, ne sont que vil métal, il faut les faire artisans ou paysans (1).

---

(1) *Comm. Pol.*, L. 2, lec. 5.

S. Thomas n'affecte pas non plus une pruderie excessive. Sachant faire jouer l'analogie, il tire parti des métaphores platoniciennes de la symphonie, du tisserand, de l'architecte, du sculpteur et du forgeron. Il raille discrètement le politique qui, féru d'idéologie abstraite, ne se soucie pas d'acquérir l'expérience des hommes : il lui fait penser au médecin qui spécule sur la maladie sans avoir cure des malades. Dans son introduction aux *Politiques* d'Aristote, où il prend sur soi la responsabilité totale de ses affirmations, il écrit : « Étant donné que la raison humaine doit imposer sa régulation non seulement aux choses consacrées à l'usage de l'homme, mais aussi aux hommes eux-mêmes, — auxquels il convient d'être dirigés par la raison, — elle procède sur l'un et l'autre plan par l'ordonnance des éléments simples au composé. Par exemple, dans le domaine utile, par l'ordonnance des pièces de bois, elle constitue le navire, et, dans l'ordre humain, par celle d'un certain nombre d'individus, elle réalise une communauté quelconque » (1). Et dans la suite, il établit le lien logique du texte du Stagirite en soulignant qu'il s'agit, suivant les groupes mentionnés, tantôt de relations de *personne à personne*, tantôt du *commerce de plusieurs personnes* (2).

Il est vraiment bizarre que nous ayons à rappeler des notions aussi élémentaires, mais l'habitude est tellement invétérée et généralisée de concentrer

(1) « Cum autem ratio humana disponere habeat non solum de his quae in usum hominis veniunt, sed etiam *de ipsis hominibus* qui ratione reguntur, in utrisque procedit ex simplicibus ad compositum. In illis quidem rebus quae in usum hominis veniunt, sicut cum ex lignis constituit navem... In ipsis autem *hominibus*, sicut cum multos homines ordinat in unam quamdam civitatem ». *Comm. Pol.*, L. 1, lec. 1.

(2) « Proponit communitatem personae ad personam... Ponit communitatem... quae complectitur diversas personarum communicationes... communicatio personalis... etc. ». *Ib.*

l'État dans le pouvoir, de l'identifier avec les fonctions gouvernementales ou de le confondre avec les rouages administratifs, qu'il nous faut insister. « Le fondateur de la Cité et du royaume, dit encore S. Thomas, ne peut pas produire des hommes nouveaux, des lieux pour les loger, ni des ressources pour entretenir leur vie. Il est obligé d'utiliser ce qui existe déjà dans la nature. De même, les autres arts tirent de la nature la matière de leur ouvrage : le forgeron doit se servir de fer pour exercer son art et l'architecte, de bois et de pierres...

Si c'est une cité qu'il songe à établir, il doit prévoir un lieu pour le culte, un emplacement pour la justice, un quartier pour chaque corps de métier. Puis il réunira à part les hommes susceptibles de recevoir un emploi, afin de les placer chacun au lieu qui lui convient. Enfin, il doit pourvoir à ce que chacun puisse tirer parti de ce qui lui est nécessaire conformément à son attribution et à son état » (1).

Il s'agit dans ce texte d'un cas exceptionnel (2). D'ordinaire, les États se réalisent autrement : la part de celui à qui revient l'initiative de constituer le groupe, de lui donner son essence de réalité politique, y est moins grande. Il suppose déjà existants un commerce social, des rapports de groupes et de classes, puisque ce sont précisément ce commerce et ces rapports que la constitution politique à pour objet d'organiser et de diriger en leur imposant une mesure, en leur appliquant une forme qui est coordination et ajustement d'activités

(1) *De Reg. Princ.*, L. 1, c. 13.

(2) Le cas cependant n'est pas chimérique. Il s'est vu récemment en Italie où Mussolini dota le pays de deux nouvelles provinces. Il se voit continuellement au *Canada* où la conquête du sol et du sous-sol amène d'année en année la création de villes et de contrées entières.

diverses à un but commun. Par quoi l'agglomération humaine est métamorphosée en entité spécifiquement politique, est transposée d'un ordre à un autre.

On se sera déjà aperçu que l'État était conçu chez les Anciens, grâce à l'analogie, par référence à un schéma décalqué des êtres du monde physique. Nous reviendrons sur ce point, mais il convient de noter immédiatement que le mot *forme*, en thomisme, s'il désigne proprement le principe qui effectue le moulage de la matière, signifie aussi, par extension, l'*ordre* qui contient une multitude, qui en fait un tout lié, doué d'une certaine consistance et d'une certaine organisation. Et alors, de même qu'un homme n'est pas un corps ni une âme, mais le composé des deux, le tout; ainsi l'État, la cité, ne sont ni l'ordre ou l'organisation politique, ni même la nation, mais le composé des deux, le tout, le peuple organisé politiquement, la multitude enserrée dans un ordre : *multitudo hominum sub aliquo ordine comprehensorum* (1).

C'est ce qu'il importe d'avoir toujours sous les yeux lorsqu'on se risque à parler de la transcendance de l'État. En thomisme et en vérité, cette expression est pour le moins inexacte et ambiguë. Ce n'est pas l'État qui est transcendant, mais sa forme, l'ordre politique. En effet, se superposant à tous les rudiments particuliers d'organisation et les dépassant tous, sans cependant porter atteinte à leur spécificité elle fait que l'État comprenne tous les individus vivant en familles et en associations et se compare à eux comme le tout d'ordre à ses parties. Elle fait qu'il jouisse d'une unité de subordination, qu'il représente une hiérarchie de classes et de personnes.

---

(1) *Ia*, q. 31, a. 1, ad 2. « Nomen collectivum duo importat, scilicet pluritatem suppositorum et unitatem quamdam, scilicet ordinis alicujus ». *Ib.*

Elle fait qu'on puisse de quelque façon dire qu'il est transcendant, mais seulement dans le sens où le tout déborde l'une quelconque de ses parties, et non point dans celui communément admis et qui laisserait entendre qu'il se situe au-dessus d'elles.

Il faut aussi se garder d'accorder une valeur irréelle, hégélienne, au concept commun ou abstrait d'État. L'abstraction n'est pas un jeu, un divertissement de dilettante, mais une ascèse de l'esprit, suscitée par le légitime tourment de purification de ses idées. Elle consiste dans l'attitude par laquelle il concentre son attention de manière à écarter ce qui caractérise tel ou tel État en particulier pour ne considérer que ce qui convient communément à l'État, c'est-à-dire les attributions de tout État réel. Et alors, il va sans dire que ce n'est pas abstraire, mais se forger une pure fiction, que de se représenter la cité sous forme d'un vague délinéament, d'un graphique quelconque, sans qu'il soit tenu compte des individus. Un tout sans parties, une multitude sans nombre, un État sans contenu humain, sont des données irréalisables et impensables (1).

---

(1) « Pars et totum quodammodo sunt idem ». *II^a II^{ae}*, q. 61, a. 1, ad 2. « Ratio alicujus totius haberi non potest, nisi habeantur propriae rationes eorum ex quibus totum constituitur ». *I^a*, q. 15, a. 2; q. 11, a. 2, ad 2; *De Pot.*, q. 3, a. 16; *Comm. Met.*, nn. 566, 1989, etc.

II

OBJECTIVITÉ DE L'ÉTAT

L'État est réel, objectif, comme l'ensemble des individus dont il est la résultante. C'est ce que nous venons de rappeler contre ceux qui voudraient en faire une réalité idéale, une sorte de divinité séparée, assimilable aux idées hypostasiées de Platon ou aux monades closes de Leibniz. Cependant, considérant cette objectivité des individus impropre, à elle seule, à constituer une donnée strictement politique, il nous incombe de chercher si l'État ne jouirait pas d'une objectivité autre que celle de ses membres, encore qu'appuyée sur elle. Si, en effet, son réalisme se confond avec celui des individus, s'il ne représente pas un mode propre d'être, si son âme, l'ordre, ne désigne rien, les rapports que nous nous efforçons de définir ne sont que des liens logiques. Il ne saurait en exister d'autres entre deux termes dont l'un ne serait que fiction.

C'est ce qu'ont prétendu un grand nombre de juristes. A leur dire, l'État ne serait qu'une catégorie mentale, inventée pour des raisons de commodité. Il n'aurait pas d'autre objectivité que celle que lui prête l'exercice de notre pensée.

A l'extrême opposé, d'autres tiennent pour un réalisme et une unité manifestement exagérés. Sans égard pour la complexité des réalités sociales, ils laissent loin derrière eux le monisme de Platon, pourtant déjà si monstrueux, et veulent voir en

l'État l'unique substance réalisable et pensable. Les individus seraient enclavés en elle, et de telle manière qu'ils ne sauraient jouir d'un être propre. Semblables à des parasites ou à des développements postiches, ils n'auraient d'existence, de vie et de mouvement que dans et par sa réalité. Ils en seraient comme les supports sensibles, comme les phénomènes extérieurs. Et on a poussé ce réalisme jusqu'à traiter de l'État comme s'il avait des organes physiques, des membres, un estomac. On a pris au pied de la lettre la fable de Menenius Agrippa.

Il va sans dire qu'on ne saurait trouver chez les scolastiques quelque fondement sérieux à ce physicisme grossier. C'est à peine si on a pu en découvrir quelques traces dans la tendance à l'anthropomorphisme de Marcil de Padoue. Mais entre l'exagération d'une métaphore et le substantialisme théorique de certains modernes, il y a un abîme.

Chez S. Thomas, les réalités politiques peuvent, en vertu d'une transposition conceptuelle, être assimilées à des organismes. C'est un cas d'analogie : c'est-à-dire un cas où l'on a affaire à des réalités *absolument diverses*, mais qui, sous certains rapports, entretiennent des ressemblances. Même en étant parfaitement conscients que l'État ne jouit nullement d'unité substantielle, nous sommes autorisés à le comparer à un organisme, en raison des similitudes réelles, encore que très distantes, que nous découvrons entre sa disposition hiérarchique et celle du corps animal (1).

(1) « In *metaphoricis* locutionibus non oportet attendi similitudinem secundum omnia : sic enim non esset similitudo, sed rei veritas. Capitis igitur naturalis non est caput aliud, quia corpus humanum non est pars alterius corporis; sed corpus similitudinarie dictum, id est aliqua multitudo ordinata est pars alterius multitudinis, sicut multitudo domestica est pars multidinis civilis; et ideo paterfamilias, qui est caput multitudinis domesticae, habet supra se caput rectorem civitatis ». *III^a*, q. 8, a. 1, ad 2.

En outre, bien que l'unité de l'État soit avant tout une unité dynamique, une unité qui se noue dans l'agir, il faut tout de même convenir que celle-ci ne saurait être obtenue sans que soit préalablement constitué un principe d'action. L'action, étant un état nouveau de l'être, étant sa transposition en formes de vie, est forcément redevable de son unité au sujet dont elle émerge. En termes d'école : l'être second n'est qu'un épanchement de l'être premier, et l'unité de l'un dénonce celle de l'autre. De même qu'il n'y a pas réalisation d'un effet un sans une cause une, ainsi il ne saurait y avoir production d'un bien essentiellement collectif sans collaboration, et collaboration sans ordre, et ordre sans cohésion, sans unité (1). De sorte que le problème de la métaphysique de l'État se ramène à celui de la métaphysique de l'ordre.

Pour S. Thomas, l'État est une forme spéciale de multitude; et il est multiple selon l'acception robuste du mot. Sa conception des institutions sociales est pluraliste à fond. Autant d'hommes, autant de substances autonomes et autant de personnes libres. Le monde en lequel s'implante et se développe l'organisation politique est un monde d'autonomie, de liberté et d'effort spirituel. La seule contrainte qu'il prétend imposer à la masse du peuple est celle de l'ordre, et encore, d'un ordre qui est hiérarchie, qui est subordination, et qui, par conséquent, est compatible avec la diversité en acte des fonctions, qui même, encore qu'il la recouvre intégralement, assure à cette diversité spécifique son plein épanouissement.

(1) « Oportet unionem esse affectus inter eos quibus est unus finis communis ». *C. Gent.*, L. 3, c. 117; « Quandocumque alia ordinantur sub aliquo, oportet illa concorditer esse ordinata ad invicem; alias, se invicem impedirent in consecutione finis communis; sicut patet in exercitu, quae concorditer ordinantur ad victoriam quae est finis ducis ». *Ib.*, c. 128.

Cet ordre est une trame de relations ténue, mobile, impalpable, mais réelle. Du moins, assez réelle pour prêter à la masse une certaine densité, obscure il est vrai, variable même suivant une infinité de coefficients, parfois très relâchée, mais toujours assez forte pour donner lieu à un tout réel, à un tout qui s'observe par le premier venu. On en saisit l'aveu sur les lèvres de n'importe quel voyageur. Ce filet de relations enveloppe la masse; il en relie entre elles les parties, y compris les gouvernants, puis relie le tout à son objectif, le bien commun. L'exemple classique est celui de l'armée réunie sous son chef en vue du combat et de la victoire.

Sur quoi reposent ces relations ? Quelle en est la cause ?

L'État est sans doute un certain cadre, c'est-à-dire une disposition de parties relativement stable, relativement statique, mais il est avant tout une ligne d'orientation. De sorte que la cause ultime de sa consistance interne réside dans le but vers lequel il oriente la multitude. Ce but a le caractère d'une donnée objective nouvelle, c'est-à-dire d'une donnée qui n'a été *clairement* aperçue par les individus qu'après un certain temps de vie en agglomération, et qui, du moment qu'elle a été découverte, a agi sur eux et a suscité chez eux un vouloir commun. Voyant et sentant plus ou moins vivement que le bien, jusque là confusément convoité, pouvait être réalisé par un effort concerté, ils ont implicitement acquiescé à l'union, puis une conscience collective a commencé à poindre. C'est donc sous l'influence d'une *cause unique et objective* que l'unité a commencé à se dessiner.

On a pu nier cette morsure mystérieuse du bien sur les vouloirs, mais en pratique on a toujours

confessé que lorsque l'idéal d'un groupe ou d'une nation commence à pâlir, lorsqu'il ne suscite plus l'enthousiasme et le renoncement, la désagrégation et l'anarchie ne sont pas lentes à se produire. En pratique encore, lorsqu'on est bien né, on sent en soi la présence habituelle de l'idéal de civilisation de son pays; on se sent lié à lui par de solides et généreuses fidélités. Et dans les moments tragiques, c'est comme s'il faisait irruption nouvelle en notre être, tant nous nous sentons bouleversés. Bref, quand il y a communion à un même idéal, il y a rattachement à un principe d'unité, et en conséquence, il y a unanimité de conceptions pratiques, de sentiments et de vies.

Ainsi que nous le verrons plus au long, l'action commune suppose une autorité, sans quoi ne saurait être assurée l'unité de direction et d'impulsion. D'où nouveau faisceau de relations qui se bouclent directement ou indirectement en l'autorité.

On a beaucoup épilogué sur les rouages politiques et sociaux, sur leurs interférences et leurs interactions, sur leur prolongement fatal en habitudes dans l'âme des citoyens; que de fois on a comparé l'État à un organisme clos, dont les cellules s'entassent les unes sur les autres, se plient selon l'intensité de pression exercée, s'anastomosent, se communiquent la vie puisée au fond de l'organisme; que de pages sur l'immanence de la société à ses membres et sur sa contrainte virtuelle! Loin de nous l'idée de nier qu'il y ait tassement et interpénétration des cellules de l'organisme politique : ce phénomène n'est que la conséquence normale de la coordination et de la subordination. Loin de nous aussi la volonté de méconnaître que la division du travail soit génératrice de solidarité et de participation à la vie du tout : chacun, accomplissant sa fonction propre,

fournit son apport au tout et bénéficie de l'activité de ceux qui l'imitent. Mais, ce que nous contestons, c'est que la contrainte, ou le déterminisme social soit l'explication adéquate de l'unité de l'État. Il y a un autre phénomène, — et de dimensions telles qu'il s'impose à l'attention de tous, — qui se produit quotidiennement dans la vie collective, c'est celui de l'action du commandement, celui de la direction et de la propulsion de la loi. Nous voulons bien admettre que la nature soit le roc primitif sur lequel repose la couche des dispositions légales qui règlent notre conduite, mais la nature chez nous ne meut que dans la mesure où elle prend elle-même la forme d'injonctions rationnelles. Son impératif ne nous atteint que lorsqu'il nous est transmis par l'intelligence et sous l'espèce d'un commandement. Et nous avons parfaitement conscience de la différence qui marque en nous l'opposition entre le déterminisme physique ou physiologique et les sollicitations morales exercées sur notre vouloir par la vertu prestigieuse de ce dernier. Il a beau tomber de haut et de toute sa masse, il ne nous détermine pas; il laisse intacte la liberté physique. La seule violence dont il soit capable est d'ordre moral et se traduit sous forme d'obligation. Il a la vertu réelle de mouvoir, mais selon le mode qui convient à notre liberté. Et la raison profonde de cela est que nous sommes naturellement faits pour être commandés, étant donné que notre autonomie ne peut s'épanouir pleinement qu'à la condition d'être fécondée par les richesse spirituelles que seule peut capitaliser une cité de personnes. Sur ces données de nature, se fonde la relation des sujets à l'autorité, relation du type de celles qui, dans le monde physique, relie mobile à moteur. Et c'est ce tissu de liens invisibles, — y compris

ceux mentionnés plus haut, — qui est constitutif de l'être et de l'unité de l'État.

Il semble donc incontestable que non seulement nous expérimentons l'État, mais que nous le percevons par notre pensée comme un phénomène objectif comme une réalité puissante et dominatrice, douée d'une existence distincte de celle des individus, encore qu'inséparable d'elle, et capable, en raison des ressources dont elle dispose, de nous parfaire.

Toutes les catégories inventées par notre esprit, si savantes soient-elles, ne peuvent donner ce résultat. Une fiction, étant par définition incapable d'existence, se trouve par le fait même frustrée d'action et d'efficacité. Quand on entre sur le terrain de la politique, force est de divorcer avec la logique pure.

CHAPITRE QUINZIÈME

LA SOCIABILITÉ

La personne humaine est le support matériel de l'ordre politique; elle en est aussi et surtout la cause réalisatrice. L'organisation politique est œuvre humaine. Rien d'admirable et d'émouvant comme ce spectacle de l'homme qui, en dépit de son état de privation de tout système natif de comportement, trouve le secret de dépasser infiniment les autres vivants de notre planète et de donner le jour à une grande variété de formes, aussi séduisantes les unes que les autres, de culture et de civilisation. Il n'hérite pas de la nature un plan de conduite arrêté, mais il reçoit en échange la faculté de s'en créer un, à la commande de ses dispositions et de ses goûts.

I

NATURALITÉ DE L'INSTINCT SOCIAL

De notre étude sur les principes de la motricité, nous avons retenu que c'est grâce à leurs inclinations affectives que les êtres de la nature se transforment en auteurs et en réalisateurs. Ils sont mûs à l'action par la tyrannie d'un penchant, par l'influence d'un instinct. Cette loi universelle trouve sa réalisation parfaite sur le terrain de la vie collective. Grâce à l'instinct de sociabilité qui les remue et les mobilise, les individus recherchent la vie sociale; et ils n'ont de répit qu'ils n'aient atteint à cette forme supérieure de solidarité qu'est la société politique.

Et donc, puisque c'est par l'activation de l'instinct collectif que les hommes deviennent artisans des formes sociales et en particulier de celle qui les couronne toutes, — l'État, — il est de convenance que nous nous appliquions à l'analyse de la structure de cet instinct. Et nous voudrions pour l'instant entreprendre un bref examen de ses origines, effectivement, de sa naturalité.

La nature, qui doit ses provenances étymologiques au verbe naître, a toujours été considérée comme le principe intérieur et spontané en vertu duquel les êtres s'engendrent et décrivent la courbe de leur évolution vitale. On a toujours vu en elle une cause

immanente, occulte, de devenir et de rénovation. En outre, comme elle est ce qu'il y a de plus près de l'homme, de plus à la portée de l'observation commune, l'énigme de son mystère fut la première à intriguer l'esprit des philosophes. Les uns y virent un ordre harmonieux et savant, les autres un carrefour de contradictions et de paradoxes. Après quelques siècles d'épuration et d'affinement de la pensée, on réussit la conciliation de ces vues fragmentaires. Pour Aristote, dont S. Thomas partage les vues, elle est une matière qui cristallise et s'organise sous l'empire d'une idée ou d'une forme. Telle est à sa source la nature; tel est le contenu du principe qui est à l'origine de la mobilité et du devenir des êtres. Cependant, d'une manière plus explicite et plus immédiate, la nature désigne l'ensemble des inclinations et des virtualités qui donnent aux réalités du monde sensible de se trouver en quelque sorte prégnantes des développements et perfections qu'elles sont appelées à acquérir. Elle serait en quelque sorte une charge de forces qui n'attendent que l'excitant pour exploser.

Et alors, qu'on la considère, soit à l'état de forme, soit à l'état d'inclinations, la nature se révèle d'origine divine. « Toute forme est une certaine participation ou ressemblance de l'Être divin » (1). Toute créature brille d'un regard de l'Esprit, scande dans le temps ses généreuses pensées. Cette loi est un corollaire nécessaire de la théorie des idées divines de Platon, reprise par S. Augustin et Denys, puis définitivement intégrée à la philosophie par Averroès et S. Thomas (2). De même, toute incli-

(1) « Divinum quidem est, quia omnis forma est quaedam participatio similitudinis divini esse, quod est actus purus ». *Comm. Phys.*, L. 1, lec. 15, n. 7.

(2) *De Ver.*, q. 3; *I^a*, q. 15, a. 1 et ss.

nation qui fermente au sein de la nature, est la réponse spontanée aux directives de la loi éternelle (1).

La sociabilité est précisément du type de ces inclinations primitives, qui sourdent du cœur même de la nature. « L'homme est naturellement sociable »; « l'homme est par nature animal social et politique »; « l'homme est naturellement enclin à vivre en société » (2). Il n'y a eu que Rousseau qui fut assez fantaisiste pour nier une loi aussi manifeste, basée sur un fait aussi universel et aussi constant. Au sentiment de S. Thomas, si conscient de l'unité gouvernant l'être et ses évolutions, si attentif à distinguer la réussite de l'échec et le progrès de la perversion, si convaincu que le libre et le contingent, pour être avantageux, doivent prolonger le naturel et le nécessaire, au sentiment de S. Thomas, dis-je, la naturalité de l'instinct social apparaît un fait inéluctable. Autrement, l'être second ne serait pas en continuité obligée avec l'être premier, l'avoir deviendrait en conflit avec l'être. « Il est nécessaire, dit-il, que les lois positives, si elles sont authentiquement humaines, procèdent d'un instinct naturel, comme cela se réalise dans les savoirs rationnels, où tout développement délibéré a son amorce dans des principes naturellement connus » (3) « Dans tous les ordres, ce qui n'est pas de soi impliqué dans la nature se ramène, comme à son

(1) « Omnia habent in seipsis quoddam divinum, scilicet inclinationem naturae quae dependet a principio primo ». *Comm. Eth.*, n. 1511. « Illud quod ad naturam pertinet, manifestum est quod... provenit hominibus ex aliqua divina causa ». *Ib.*, 2145.

(2) « Homo est animal sociale ». « Homo est animal politicum et sociale ». *Comm. Eth.*, L. 1, lec. 1 et 2 passim; *Comm. Pol.*, L. 1, lec. 1 et 2 passim; *Cont. Gent.*, L. 3, c. 85, c. 113 ss.; *I^a II^ae*, q. 90 ss.; « Homo habet naturalem inclinationem ad hoc quod in societate vivat ». *I^a II^ae*, q. 94, a. 2.

(3) « Leges autem positae oportet quod ex naturali instinctu procedant, si humanae sunt, sicut et in scientiis demonstrativis omnis humana inventio ex principiis naturaliter cognitis initium sumit ». *Cont. Gent.*, L. 3, c. 123; *I^a II^ae*, q. 95, a. 2, 3, 4.

point d'attache, à un facteur impliqué de soi en elle. Et donc il est de rigueur que toujours, en vertu de cette conception de la nature, le principe des perfections qui conviennent à une chose soit naturel » (1). Autrement, l'acquis serait artificiel, s'inscrirait en marge ou en contre de la nature et détruirait son homogénéité. Le développement n'en serait plus un : il ferait figure d'ajoute, de décor plaqué. Ce qui nous conduirait à une conception monstrueuse de l'homme et de sa civilisation. Pour notre part, nous confessons n'avoir aucune répugnance à admettre que les hommes ont, tout autant que les animaux, des mœurs assorties à leur nature et que ces mœurs sont enveloppées en germe, à l'état « séminal » (2), dans des inclinations innées. Et ainsi, la société serait contenue dans la sociabilité.

Par suite de ce fait, l'instinct social se trouve à impliquer une direction, une finalité immanente. Et cela ne se peut concevoir sans l'intervention d'une intelligence ordonnatrice. Cela va de soi, et il est vain « de lutter contre soi-même » pour se représenter autrement les choses. Nous nous gardons sans doute de pécher par anthropomorphisme, mais force nous est de constater que tout demeure inintelligible sans le recours à un ordre éternel, dont celui de ce monde ne serait qu'une vague évocation (3). « Étant donné, dit S. Thomas, que tout ce qui est soumis à la providence divine est réglé et mesuré par la loi éternelle, il est clair que toutes les réalités participent de quelque façon à cette loi,

(1) « In omnibus autem ea quae non per se insunt reducuntur in aliquid quod per se inest, sicut in primum. Et ideo necesse est quod hoc modo accipiendo naturam, semper principium in his quae conveniunt rei sit naturale ». *I^a II^ae*, q. 10, a. 1.

(2) « Quae sunt quaedam seminaria ». *I^a II^ae*, q. 63, a. 1.

(3) L'ordre physique n'est qu'une réalisation analogique (analogie d'attribution) de la notion de loi. *I^a II^ae*, q. 91, a. 2, ad 3.

pour autant qu'elles détiennent de son impulsion des inclinations à leurs actes et à leurs fins propres. Et entre toutes, la créature douée de raison est soumise à la providence divine d'une manière plus excellente, du fait qu'elle exerce à l'égard d'elle-même et des autres une sorte de providence. En elle se réalise une participation de la raison éternelle s'exprimant sous forme d'inclinations naturelles à des actes et des fins dûs... » (1). Le commandement de Dieu, à l'encontre du nôtre qui suppose déjà chez les sujets la capacité de se mouvoir, est générateur des inclinations elles-mêmes par lesquelles les individus se portent à leurs fins (2).

S. Thomas théologien ne manque pas, non plus, d'observer que la loi divine tend à surélever et à renforcer l'instinct de sociabilité. La grâce suppose la nature et la transforme (3). On a même voulu trouver en l'altruisme indicible de la Trinité sainte le modèle et la source de celui qui régit, en dépit des apparences, le dynamisme de la nature physique et le jeu des relations humaines. Là, la vie n'est qu'extase, que communication, que don total de soi, qu'élan vers un autre. Chaque personne est en quelque sorte un don subsistant. Et tel est le foyer éternel de l'inclination naturelle qui nous unit.

Ce propos déborde les limites de notre sujet, mais il importait de mettre en abondante lumière les origines divines de la sociabilité. Il importait de rappeler qu'il n'y a pas que la personne qui soutienne des rapports avec l'Absolu, mais que les institutions humaines elles-mêmes sont, tout autant que les individus, contenues dans les prévisions

(1) *Ia IIae*, q. 91, a. 2.
(2) « Naturales inclinationes insunt rebus a Deo, qui cuncta movet ». *Cont. Gent.*, L. 3, c. 126.
(3) *Cont. Gent.*, L. 3, c. 128.

de la loi éternelle et du gouvernement divin. C'est ce qui explique qu'elles sont impliquées sous mode de finalité native dans les inclinations les plus foncières de la personne humaine et qu'elles sont recherchées instinctivement, à la manière des biens primordiaux.

Il est surprenant de constater comment on n'est jamais parvenu à se débarrasser complètement d'un certain préjugé contre les réalités sociales et politiques. Prenant scandale de ce qu'elles ne sont, la plupart du temps, guère meilleures que les individus qui les fondent et les maintiennent, on les considère comme des pis-aller. Déjà au XIII^e siècle, S. Thomas avait à les défendre contre les Augustiniens qui voyaient en elles, tantôt une sorte d'affliction consécutive à la faute originelle, tantôt un remède aux déchéances de la nature. Il enseigne contre eux que, même s'il n'eut pas péché, l'homme eût été astreint à la condition de citoyen, étant donné que c'est *par nature* qu'il est sociable (1). C'est l'Auteur de la nature qui a voulu qu'entre son propre gouvernement et la masse humaine s'interposent les organismes politiques et sociaux et qui a déterminé qu'ils serviraient d'instruments de transmission à sa vertu suavement perfective. De nos jours, les esprits sont encore plus ou moins imbus du mépris de Rousseau. On a encore beaucoup à faire pour considérer l'État comme une organisation greffée sur une inclination divine et pour voir en ses institutions essentielles des réalités émergées de l'œuvre même du Créateur. On élève volontiers les individus aux nues, mais quand il s'agit de la chose publique, on ne se gêne pas pour la sous-estimer plus que de raison. On y est sans doute partiellement

(1) « Quia homo naturaliter est animal sociale ». *I^a*, q. 96, a. 4.

autorisé par un état de fait lamentable, mais ce n'est pas, pensons-nous, la vraie manière de susciter le progrès et l'amélioration. Il vaut mieux rappeler aux gouvernants la noblesse de leur mandat et aux sociétés la sublimité de leur mission. Ce faisant, on se conduit en vrai philosophe, dont le rôle, sur le terrain pratique, est avant tout de diriger.

II

SOCIABILITÉ OU HUMANISME ?

Lorsqu'on considère la sociabilité dans ses fondements métaphysiques plus immédiats, on est tenté de la confondre avec l'humanisme. Elle paraît même celui-ci,mais encore à l'état de préformation, de racine, d'indice, — comme du reste elle prend aux yeux du théologien l'aspect d'une préfiguration de la charité. C'est, espérons-nous, ce qui ressortira de ce second paragraphe où, après avoir affirmé que la sociabilité est naturelle, nous voudrions analyser plus en détail l'essence métaphysique de la nature et voir comment l'instinct social en découle.

L'idée de sociabilité fut, du moins quant à ses rudiments, élaborée par les Grecs. Et, à notre avis, il n'y a rien de plus révélateur, lorsqu'on veut déceler la conception que les Grecs se formèrent de la vie sociale, que de se reporter à leur cosmologie. Inconsciemment, par une tendance à l'anthropomorphisme commune aux peuples jeunes, ils se sont construits un univers sur le modèle de leur société. Or, s'il y a place dans la cosmologie grecque pour les conflits, les luttes, les discordes, il est incontestable que l'amitié et l'harmonie y demeurent dominatrices.

L'amitié y est décrite comme la force unitive,

comme le ciment de la vie du tout. D'elle résulte l'harmonie ou le cosmos. Chez Platon, qui les a replacées dans leur cadre naturel, ces notions prennent les proportions d'une lubie. Il veut l'amitié tellement grande, qu'il tente d'abolir tous les facteurs de distinction. Dans son traité des *Lois*, il manifeste une opposition obstinée à l'appropriation sous toutes ses formes sensibles. En raison du rapport d'exclusion qu'elle comporte, elle lui paraît un obstacle à la fusion du peuple.

Aristote, lui, ayant comme le pressentiment de la distinction qu'établira plus tard S. Thomas entre le politique et le social, professe que la vie de la cité est mesurée par un ensemble de rapports juridiques, mais il se prononce contre les juristes et les sophistes de son temps qui veulent asseoir la vie commune uniquement sur la légalité. Au début des *Politiques*, s'appuyant sur une donnée platonicienne qui veut que les vertueux aient droit au commandement, il construit un argument en faveur d'une notion de justice *fondée sur la « bienveillance »* (1). Ainsi commence à se dessiner la distinction entre le politique et le social. Au livre huitième des *Éthiques*, où il traite des formes de l'amitié, il fut amené, à l'occasion de l'examen des opinions d'Euripide, d'Héraclite et d'Empédocle, à discuter des fondements de l'amitié politique. Ce qu'il écrit à cet endroit constitue un assez précieux indice de sa conception de l'instinct social, instinct, à ses yeux, explicatif du processus de la formation des entités politiques (2). Il laisse percer qu'il le conçoit comme une forme inférieure d'amitié.

S. Thomas, pas plus qu'Aristote, n'a écrit de

(1) *Pol.*, 1255 a 15-22.
(2) *Ib.*, 1155 b 1-9.

traité spécial sur la sociabilité. Cependant il y fait assez fréquemment allusion et en des circonstances assez variées pour que nous puissions nous rendre compte qu'il s'empare de la doctrine aristotélicienne, puis l'adapte à sa théorie du vouloir de nature.

Pour percevoir la sociabilité, il faut partir du fait que les institutions sociales et politiques reposent sur la vie et s'identifient de quelque manière avec elle. Elles ne sont pas des constructions superposées, des organismes de commande et greffés après coup sur elle, mais elles naissent vraiment d'elle, se nourrissent d'elle, et la manifestent comme son authentique expression, comme son épanouissement. L'État n'a pas d'autre vie que celle qui a commencé par cristalliser en noyaux humains, puis fini par s'agglutiner en nation. Il est la forme qu'ont pris, grâce aux initiatives de l'intelligence collective ou publique, les principaux courants de la vie populaire. Il en est comme le moule et l'appareil conducteur. Il la distribue, la spécifie et l'ordonne. Il est pour elle; il travaille à son profit.

Il faut voir l'insistance que met S. Thomas à rappeler cette vérité de simple bon sens. C'est comme s'il avait nettement prévu que nous nous représenterions de nos jours le politique comme une superstructure, comme une discipline séquestrée de la vie (1). Tout au long de son traité de la loi, — laquelle n'est qu'un plan de vie en commun, — il ne cesse de répéter que sa raison d'être est de stimuler et de régler la vie du peuple (2). Elle est l'art de l'instituer et de l'ordonner (3). Tout cet

(1) « Finis hujus scientiae est actus humanus, sicut et omnium aliarum scientiarum practicarum ». *Comm. Eth.*, n. 40.

(2) *Ia IIae*, q. 90, a. 1 et 2; q. 91, a. 4; q. 92, a. 2; q. 93, a. 3 et 5; q. 94, a. 3 et 4; q. 95, a. 4; q. 96, a. 1, 2, 5, etc.

(3) « Quaedam ars vitae humanae instituendae vel ordinandae ». *Ia IIae*, q. 104, a. 4.

ensemble de contacts, de rapports, d'échanges qui constitue l'étoffe de l'existence, elle le convertit en sa substance, elle en fait son contenu (1).

Si l'État naît de la vie, c'est donc que la sociabilité, — qui est, elle aussi, à son origine, — est un phénomène émergeant de la nature et de la vie. Elle dérive directement de l'essence de l'homme, est un des attributs spécifiques de la vie sous sa forme humaine. Elle apparaît comme le ciment de l'activité du groupe, l'âme de son existence. Elle fait d'une infinité de démarches un certain *tout*. Par conséquent, elle ressortirait à l'ordre affectif, elle serait du type inclination et assumerait, dans ses manifestations, la forme d'un sentiment, d'un lien psychique. Elle serait proprement affaire d'âme, commerce de la vie, communauté de vues et de sentiments. Comme inclination, elle serait *réalisatrice* de la vie sociale et de ses mœurs; comme lien affectif, elle en serait *constitutive*.

Ces données en présupposent d'autres. On sait, en effet, que le psychique et le moral ont toujours une infrastructure. Ils nécessitent toujours une assise d'ordre ontologique. Et c'est par là qu'il faut commencer.

La solidarité est un effet de similitude, de ressemblance. Les êtres qui se rapprochent les uns des autres doivent préalablement posséder quelque conformité, quelque connaturalité les rapportant l'un à l'autre. *Simile per se loquendo est amabile* (2). Les gens semblables, ceux qui ont des caractères

(1) « Communicatio ». *I^a II^ae.*, q. 104, a. 5.

(2) *Comm. Eth.*, n. 1545; « Simile, per se loquendo, est desiderabile naturaliter », n. 1547; « Similitudo inter aliqua potest attendi dupliciter : primo modo ex hoc quod utrumque habet idem in actu, sicut duo habentes albedinem in actu dicuntur similes... Primus ergo similitudinis modus causat amorem amicitiae, seu benevolentiae : ex hoc quod duo sunt similes, quasi habentes unam formam, sunt quodammodo unum in forma illa ». *I^a II^ae*, q. 27, a. 3.

communs, sont en conformité virtuelle de vues et de sentiments. En raison de leurs parités natives ou acquises, ils jouissent déjà de cette communauté inscrite dans l'être et qui est, à juste titre, réputée le fondement de toutes les autres. Les affinités psychologiques reposent sur une certaine confusion du mode d'être, sur une égalité préétablie (1). C'est parce qu'ils communient déjà à l'unité que les individus s'unissent affectivement. L'unité possède une antériorité de temps et de causalité sur l'union (2). Les amis n'ont qu' « une âme »; ils réalisent l' « unité » avant d'en venir à l'entente; ils sont aussi près l'un de l'autre que « le genou et le tibia » (3). La parenté physique est génératrice d'uniformité dans les dispositions et les goûts.

C'est déjà percer un peu le secret de la sociabilité que de la savoir fondée sur une similitude, mais ce n'est encore en posséder qu'une idée commune. Comme c'est le cas de toute relation, celle de similitude varie selon son fondement prochain (4). Il y a bien des manières de se ressembler. Cela dépend de ce en quoi on communique. Autant de communications, autant d'espèces de rapprochements (5). Or, nous n'hésitons pas à affirmer

(1) « Aequalitas est principium in amicitia ». *Comm. Eth.*, n. 1632.

(2) « Plus est esse unum quam uniri ». I^a, q. 60, a. 3, ad 2; « Illud autem quod est unum cum aliquo, est ipsummet; unde unumquodque diligit id quod est unum sibi. Et si quidem sit unum sibi unione naturali, diligit illud dilectione naturali; etc. ». *Ib.*, a. 4; « Unitas quae potior est unione ad alium ». $II^a\ II^{ae}$ q. 25, a. 4; q. 26, a. 3, ad 4.

(3) « Dicitur unam esse animam duorum amicorum. Et quod ea quae sunt amicorum sunt aequalia. Et quod amicitia est quaedam aequalitas. Et quod amicus se habet ad amicum sicut genu ad tibiam, quae habent maximam propinquitatem. Per haec autem omnia datur intelligi quod amicitia in quadam unitate consistit, quae maxime est alicujus ad seipsum ». *Comm. Eth.*, n. 1860; nn. 203, 1543, 1790, 1811, 1886, 1909.

(4) Le fondement prochain est cause de la relation et de la diversité de ses types : *Comm. Met.*, nn. 1657-1743 passim.

(5) *Comm. Eth.*, ns. 1657, 1659, 1703-1715; « Diversae autem amicitiarum species accipiuntur... secundum diversitatem communicationum in quibus amicitiae fundantur... ». $II^a\ II^{ae}$, q. 23, a. 5.

que la similitude sur laquelle repose le sentiment de solidarité d'où s'origine la société politique est celle qui s'établit sous le rapport de la nature, sous celui de *l'humanité*. Tout homme éprouve une sympathie spontanée à l'égard de ce qui est humain; tout homme, de par l'impulsion même de sa nature d'homme, est enclin à aimer ses semblables. Nous possédons tous un fond inné de « philanthropie », d'humanité, de courtoisie, de civilité. Cela est inéluctable, étant donné que nous puisons tous aux mêmes données initiales, que nous portons tous les déterminations qualitatives d'une même nature. Chacun se reconnaît dans autrui; chacun a le sentiment, en vertu d'une communauté d'essence, de ne faire qu'un avec lui. Et de cette unité naît l'union. L'amour de soi déborde sur autrui, s'étend à ce qui ne fait qu'*un* avec soi (1). Et telle est la socialibité.

Cet amour d'autrui est naturel, spontané, général, bienveillant, bienfaisant, d'une portée universelle.

Le caractère d'un sentiment dépend de sa cause. Et après tant de considérations sur les origines naturelles de la sociabilité, on comprendra qu'elle ne soit pas un mythe. « Cette amitié que les hommes conçoivent les uns envers les autres, dit S. Thomas, est au plus haut point naturelle, étant donné qu'elle résulte « d'une similitude dans la nature spécifique » (2).

De là suit qu'elle est spontanée. Sous sa forme initiale, elle n'est l'effet ni de la réflexion, ni de la délibération, ni du calcul ou du choix, mais se produit par jaillissement instinctif. Dès qu'il prend connaissance de son semblable, l'homme

---

(2) *Comm. Eth.*, ns. 1811-1812; « Amor quo quis diligit seipsum est forma et radix amicitiae ». $II^a\ II^{ae}$, q. 25, a. 4.

(3) « Maxime naturalis est amicitia illa quae est omnium hominum adinvicem, propter similitudinem naturae speciei ». *Comm. Eth.*, n. 1541.

l'aime comme la lumière éclaire et le feu réchauffe.

Cependant, cette inclination est imparfaite, imprécise, informe. Nous avons déjà fait observer à plusieurs reprises, — et il nous faudra y revenir, — que la naturel en l'homme doit, en raison de la variabilité indéfinie des conditions objectives et subjectives auxquelles il est soumis, se trouver à l'état de virtualité indéterminée. Il lui faut recevoir ses modalités concrètes de la liberté et des circonstances historiques. Il lui faut aussi être surélevé et renforcé par la vertu. Et tel est le cas de la sociabilité. Elle ne représente qu'un amour faible et général, qu'un amour qui a besoin d'être précisé par la prudence et fortifié par la justice pour devenir adapté et indéfectible (1).

La sociabilité est *bienveillance*. C'est ce qu'on aura du mal à percevoir en un temps où on veut voir en l'État un instrument né de l'intérêt et voué uniquement à la conservation de l'être corporel. Néanmoins, ce fut le grand mérite d'Aristote de comprendre que l'homme n'était pas moins capable de générosité et de bienveillance que d'égoïsme et de cupidité. Et il faut voir avec quelle minutie S. Thomas analyse ce soupçon de sentiment qui est non seulement le fond en lequel s'enracinent la justice et la charité, mais qui devient l'assise de la société politique et religieuse. La bienveillance, écrit-il, n'est pas encore l'amitié, encore qu'elle lui ressemble. Ainsi, elle se passe des fréquentations dont celle-ci a besoin pour naître. Elle va souvent à des étrangers et demeure parfois inconnue de celui qui en est l'objet. N'ayant ni la force ni la

(1) « Omnis homo naturaliter omni homini est amicus quodam generali amore... et hunc amorem repraesentant signa amicitiae quae quis exterius ostendit in verbis vel factis, etiam extraneis vel ignotis ». *II^a II^ae*, q. 114, a. 1, ad 2.

profondeur de l'amitié, elle ne remue pas la chair ni ne soulève la passion. Elle est pur effleurement spirituel de la volonté, préférence soudaine, mais à peine esquissée; *benevolentia importat simplicem motum voluntatis*. Cependant, si elle se distingue de l'amitié, elle ne lui est pas étrangère. Elle en est le présage nécessaire, le signe avant-coureur : *benevolentia dicitur esse principium amicitiae*. Elle est même impliquée dans toute amitié vertueuse, encore qu'elle soit incompatible avec les formes intéressées ou égoïstes : *non locum habet benevolentia in praedictis amicitiis*. Il est en effet de son essence de souhaiter le bien des êtres auxquels elle s'intéresse (1). Et toutes ces menues observations nous aident à nous rendre compte de ce qu'il y a de spirituel et de noble à l'origine de la société politique.

La sociabilité, en dépit de sa faiblesse et de son inefficacité, est déjà un commencement de bienfaisance.

La bienfaisance est l'expansion de la bienveillance, son prolongement extérieur. Elle est une bienveillance devenue effective, une bienveillance qui passe aux actes (2). Ce qui est le signe irrécusable de son authenticité. S. Thomas, imitant en cela Aristote, a toujours soin, lorsqu'il parle de cette amitié embryonnaire qu'est la sociabilité, d'en relever les signes. « La loi divine, dit-il, a été promulguée en vue d'aider la loi naturelle. Or il est naturel à tous les hommes de s'aimer entre eux. Nous en avons le signe dans le fait que l'homme se porte, par instinct naturel, au secours de tout individu qui se trouve dans la nécessité, même s'il lui est inconnu, en le remettant, par exemple, en bonne voie, en

(1) *Comm. Eth.*, ns. 1820-1829.
(2) *Comm. Eth.*, ns. 1729, 1811; *IIª IIæ*, q. 31, a. 4, sed contra et corp.

le prévenant des dangers, et ainsi de suite. C'est comme si tout homme était familier et ami de tout homme » (1). La sociabilité serait donc comme une pousse naturelle d'amitié bienveillante et efficace : pousse fragile, pousse qui a besoin d'être convertie en habitudes acquises, mais qui suffit à nous déceler le fond des mœurs humaines.

Enfin, la sociabilité est un instinct à portée universelle. On sait que toute amitié, pour reposer sur des similitudes de nature, n'en est pas moins, en sa substance propre, chose morale et pratique. Les ressemblances ontologiques engendrent chez les individus des dispositions et des goûts analogues, et surtout des conceptions pratiques identiques. Les amis se nourrissent des mêmes aspirations, vivent du même idéal. Et alors, on voit toute la signification d'une amitié fondée sur la nature même de l'homme. On voit la portée de la finalité impliquée dans un tel fondement. S'aimer naturellement et sous le rapport même de l'humanité veut dire que l'on doit naturellement communier à un bien aussi large et aussi haut que les possibilités de l'homme. Or, le bien correspondant à une telle amitié ne peut être que l'humanisme, que le bien humain. De sorte que la sociabilité, observée à son moment d'éclosion, se manifeste comme un instinct dépassant en amplitude et en propulsion tous les cadres de la société politique. Elle convie tout simplement les hommes à la participation en commun du bien humain. Libre à eux de céder à l'invite.

(1) « Lex divina profertur homini in auxilium legis naturalis. Est autem omnibus hominibus naturale ut se invicem diligant; cujus signum est quod, quodam naturali instinctu, homo cuilibet homini etiam ignoto subvenit in necessitate, puta revocando ab errore viae, erigendo a casu et aliis hujusmodi, ac si omnis homo omni homini esset familiaris et amicus ». *Cont. Gent.*, L. 3, c. 117; *Comm. Eth.*, n. 1541; *I^a II^ae*, q. 99, a. 1 ad 2, a. 2; *II^a II^ae*, q. 114, a. 1, ad 2.

S. Thomas, toujours soucieux d'ajouter à la précision de sa pensée, et sans doute aussi pour mieux marquer le caractère strictement humain de la sociabilité, en est arrivé à la localiser dans la volonté, et même à découvrir en cette faculté son fondement immédiat. C'est sur le *vouloir de nature* qu'elle repose. C'est là qu'est inscrite la similitude génératrice d'amitié humaine. L'inclination qui s'appelle volonté est déjà, avant toute démarche délibérée, prégnante de la vie sociale sous toutes ses formes. En tendant l'homme vers le bien humain, elle l'oriente implicitement et confusément vers le bien commun (1). Nous avons déjà exprimé au long ces vues (2). L'état social et politique émanent du vouloir de nature comme l'acte procède de l'inclination.

En second lieu, elle ne se rattache pas au corps ni au côté animal de notre nature, mais bel et bien à la raison. Elle est au nombre de ses *attributs propres*. « Il y a dans l'homme une inclination au bien découlant de la nature même de la raison, *secundum naturam rationis*, laquelle lui est dévolue en propre : ainsi l'homme possède l'inclination naturelle à la connaissance de la vérité au sujet de Dieu et la propension naturelle à la vie en société, *ad hoc quod in societate vivat*. Par une consécution logique, tout ce qui se rapporte à cette inclination appartient à la loi naturelle » (3). Voilà qui est sans équivoque! La sociabilité fait partie de ces directives universelles, immuables et indélébiles qui constituent comme le fond naturel et nécessaire de la raison pratique. Cette manière de voir est déjà clairement définie dans le chapitre premier du *De Regimine Principum*. L'instinct social y apparaît comme une

(1) $I^a\ II^{ae}$, q. 10, a. 1.
(2) Voir chapitre huitième.
(3) $I^a\ II^{ae}$, q. 94, a. 2.

donnée nécessairement déduite du caractère rationnel de l'essence humaine. « L'homme, lui, connaît naturellement ce dont il a besoin pour vivre, mais *seulement en général*... etc. ».

Ailleurs, c'est de la notion même du bien humain que S. Thomas argumente. Il déduit la sociabilité et la nécessité des institutions sociales, y compris l'État, de la nécessité de produire la perfection plénière de l'homme. Et l'on notera qu'il s'agit d'un bien à la fois matériel et spirituel, puisqu'il est identifié avec la béatitude (naturelle ou surnaturelle, selon le cas) et avec le bien commun humain. L'article second du traité de la loi est typique à ce point de vue. L'homme, du fait qu'il est destiné à la « béatitude », doit être sociable et ordonné à la « cité » comme la « partie » au « tout ». La béatitude, en effet, ne se réalise que sous la modalité de bien commun (1).

Ces quelques annotations nous font sentir jusqu'à quel point l'État a prise sur la nature spirituelle de l'homme. Il est inséré dans la nature de sa volonté. Elles nous font par surcroît constater comment il enfonce ses racines dans l'humus du plus sain humanisme, c'est-à-dire dans cette réalité flottante que l'on dénomme la vie humaine, que l'on conçoit naturellement comme un tout, mais dont on ignore la cohérence, tant qu'on n'a pas perçu qu'elle emprunte sa consistance à la vertu unitive de l'amitié naturelle (2).

Comme nous sommes loin des canonistes, des juristes et de tous les bâtisseurs de systématique

---

(1) $I^a\ II^{ae}$, q. 90, a. 2.

(2) « Amicitiae proprium est quod ex multis faciat unum ». *Comm. Phys.*, L. 8, lec. 1, n. 5. « De ratione amicitiae est quod congreget ». *Ib.*, lec. 3, n. 4. « Quanto amor est perfectior, tanto et unio ex qua procedit est major ». *De Div. Nom.*, c. 4, lec. 11.

abstraite. Que de richesses spirituelles leur manie de formalisme nous ont fait perdre. A force de tout mesurer à l'aune de la loi et du droit, ils nous ont habitué à ne plus voir dans la société politique qu'un vaste organisme ordonné à comprimer l'action, à enclore la vie dans de formes rigides, afin de lui imposer, en même temps qu'un équilibre savamment calculé, des spécificités fonctionnelles. Cela est si ancré dans les esprits, qu'on passe pour illuminé, pour faux mystique, lorsqu'on affecte de donner une certaine prépondérance à l'amitié et à la vie sur le mécanisme de la justice. Cependant, toute la doctrine de S. Thomas est là. Il soumet sans doute l'amitié et la vie au droit, mais afin de les mieux et plus sûrement promouvoir. C'est pourquoi sa conception est si intégralement humaine. L'amitié, même lorsqu'elle ne fait que poindre sous forme de sociabilité, est de tous les sentiments qui se partagent notre cœur de chair, celui qui est le plus naturel, le plus humain. Nous dirions volontiers qu'elle a plus de fond, plus d'intériorité et plus de spontanéité que la justice, si elle n'en était la substance nourricière et si elle ne l'appelait au même titre que l'âme appelle l'organisme corporel qui lui permet de s'épanouir, de se manifester et de s'épandre.

III

DYNAMISME MORAL DE LA SOCIABILITÉ

Il ne s'agira pas encore ici d'une analyse détaillée du bien qui finalise l'instinct social et postule la vie en cité. Ce sera l'objet du chapitre suivant. Il s'agira plutôt d'une question préalable. Il s'agira de savoir si le mobile qui, depuis que l'homme existe, a pesé sur sa volonté et l'a mû à vivre en société, est de caractère particulier ou général. Quel est au juste le bien apte à activer l'instinct d'association ? Quelle est la raison décisive de l'apparition des institutions sociales ? Nous avons vu que l'homme était incliné par la nature à la vie en société, mais étant donné que, chez lui, l'inclination naturelle demeure stérile, inopérante, tant qu'elle n'est pas déclenchée par la perception du bien qui lui correspond, il nous reste à découvrir si le bien qui amène ce déclenchement est privé ou public, est personnel ou collectif. Bref, quelle est la cause morale ultime de la vie sociale ?

Avant d'en venir au point, nous tenons à déclarer que nous reconnaissons que la menace extérieure, le péril commun, la violence, le despotisme, le brigandage et une foule d'autres facteurs contingents ont pu être l'occasion de la découverte des avantages de la vie commune et mettre terme à cette longue et imperceptible incubation que prérequiert

d'ordinaire la naissance d'un État. Ils ont pu hâter l'action forcément lente de l'instinct de solidarité. Cependant, nous les croyons impuissants à répondre de l'universalité et de la pérennité du phénomène-État. *Violenta non perdurant.* Le violent ne peut s'établir en permanence et d'une façon universelle. Il finit toujours par se briser contre la résistance de la vie. En outre, la force peut user de coaction, mais est inapte à engendrer l'obligation et le respect. Enfin, ce qui n'existe jamais en droit ne saurait, sous l'influence de facteurs divers, exister partout et toujours en fait. Un effet uniforme et constant suppose forcément une cause elle-même uniforme et constante. Il est donc de rigueur qu'à travers la diversité des faits, un vœu commun se soit affirmé.

Qu'est-ce qui a provoqué ce vœu ? Qu'est-ce qui continue de l'entretenir ? Est-ce l'intérêt ? Est-ce le désintéressement pur ? Est-ce l'appât du bien propre ou celui du bien commun ?

Quelques auteurs, partant du fait que l'homme n'a pas besoin de vertus spéciales pour vouloir son bien propre, si ce n'est pour surmonter les difficultés internes et externes qui en contrecarrent la réalisation (1), ont cru traduire la pensée de S. Thomas en maintenant que c'est uniquement en vue de se procurer en plénitude son bien propre que l'individu veut entrer en société. Chacun, s'apercevant qu'il lui est impossible d'arriver à ses vues sans le concours de ses semblables, projette en secret de se les asservir et de les tourner en instrument. L'État devient dans la pensée de l'individu un *moyen* de poursuivre ses fins. C'est la théorie de l'égoïsme pur et simple.

(1) $I^a\,II^{ae}$, q. 56, a. 6. La volonté, étant faculté du sujet, veut naturellement son bien propre et celui des autres facultés du sujet : $I^a\,II^{ae}$, q. 10, a. 1.

Au surplus, comme l'individu est personne, il n'y a plus qu'un pas à faire pour donner dans le personnalisme et proclamer la personne humaine centre de l'univers. Cela n'a pas manqué de se produire!

Le défaut de cette conception saute aux yeux. Ou bien on entend par État une fiction, et alors le moyen que souhaite se procurer l'individu s'évanouit en pur néant; ou bien on entend une cité de personnes et alors il est clair que l'individu n'accomplira son dessein que dans la mesure où les autres n'auront pas ses propres ambitions et voudront bien consentir à la condition qui leur est préparée. Ce qui est manifestement une fiction d'un autre genre, car fatalement, tous se prévaudront de leur dignité de personne, et le moyen projeté, faute d'individus pour le matérialiser, se trouvera relégué dans l'ordre des chimères.

Il faut bien que les choses s'arrangent autrement. Nous avons sous les yeux une multiplicité d'États qui sont nés du consentement commun et qui se maintiennent eu égard à l'acquiescement ou à la reconnaissance de la plupart de leurs ressortissants. Il importe d'expliquer ce fait et de l'expliquer de manière à ce qu'il ne fasse pas figure d'impossibilité consolidée et généralisée. La contradiction n'est pas la dialectique habituelle des faits.

Pour y réussir, il faut poser en principe que c'est sous la motion attractive du bien commun que les hommes ont formé le désir de se réunir et de vivre en société, et que c'est la durée de ce mobile qui assure la pérennité de l'état social. Le multiple devient un par la communion à une donnée unifiante. On s'associe, parce que c'est une vérité de sens commun que plusieurs peuvent plus et mieux qu'un seul, parce qu'on voit clairement que certaines réussites matérielles et spirituelles sont con-

ditionnées à un concours d'activités spécialisées. *Quando enim duo conveniunt sunt potiores.* L'union fait la force et le succès : telle est l'acception confuse du bien commun. Elle implique qu'on perçoive déjà que la collaboration donnera des résultats incommensurables à ceux que produit l'activité isolée. Elle implique qu'on cherche déjà le bien humain au delà des limites de sa propre personnalité. Cette vérité s'impose à la raison commune comme un premier principe, comme une évidence permanente. Et dans ces conditions, elle ne peut pas ne pas contraindre la volonté à l'union avec autrui. Il est impossible qu'une faculté qui est inclination vivante au bien n'adhère pas, pour peu qu'elle soit éclairée, au moyen obligé de sa réalisation. De sorte que la solidarité et l'État nous apparaissent motivés immédiatement et adéquatement par un bien qui, encore qu'étant celui de tous, dépasse celui de chacun.

Cela est très logique, pourvu que le souci de maintenir les distinctions nécessaires, ne conduise pas à séparer ce qui va toujours ensemble. Chez S. Thomas, amour de bienveillance et amour de concupiscence vont toujours de pair. De même aussi amour de soi et amour d'autrui. De même encore amour de soi et amour de ce qui est capable de parfaire sa personnalité propre. De sorte que tout le problème consiste à établir un ordre dans ces mobiles.

Du point de vue génétique, l'amour de soi est générateur de l'amour d'autrui (1). On aime ce qui tient à soi, *ce qui ne fait avec soi qu'une seule réalité.* De même aussi on ne désire le bien d'autrui que

(1) « Unde sicut unitas est principium unionis; ita amor quo quis diligit seipsum, est forma et radix amicitiae ». *IIª IIªe*, q. 25, a. 4.

dans la mesure où il soutient quelque rapport avec le sien propre. La communication est la condition indispensable de l'amitié. Pour être amis, il faut participer à la même âme et communier au même idéal. Pour aimer, il faut sortir de soi et se rechercher dans un autre. Or, dans le cas de la solidarité sociale, il advient qu'on ne puisse se vouloir son bien propre avec une certaine plénitude sans vouloir du même coup celui d'autrui, étant donné que la collaboration, — condition obligée de la plénitude du bien propre, — produit un bien qui appartient simultanément à tous. Dans le bien qu'on se veut et qui est *cause déterminante* de ses démarches est contenu celui d'autrui. De sorte qu'on s'aime soi-même et autrui d'un amour de bienveillance, et le bien commun d'un amour de concupiscence.

Au surplus, l'ordre des valeurs et des préférences ne recouvre pas parfaitement celui de la naissance des sentiments : ce qui est premier dans l'ordre de génération est dernier dans celui de dignité. Le bien propre est le premier désiré, mais il n'est pas nécessairement le préféré, — du moins pour autant qu'on veuille modeler ses sentiments sur l'ordre objectif des valeurs, pour autant qu'on veuille régler ses préférences sur les directives de la raison.

En effet, la raison apprend à l'individu que la règle et la mesure suprêmes, sur le palier de l'action, résident dans le bien humain. Par conséquent, si sa raison lui enseigne que le bien commun réalise le bien humain plus et mieux que son bien propre, si elle lui enseigne que celui-ci est un effet, une participation, et partant une « partie » de celui-là, — l'effet conservant toujours, impliquée dans sa structure même d'effet, une relation à sa cause, — il doit, objectivement, estimer plus le premier que

le second. Il le doit aussi du point de vue subjectif. Tout d'abord le bien commun est son bien tout autant que son bien propre, puisqu'il est à lui et à ceux qui ne font qu'un avec lui. Ensuite, il est impossible d'aimer un bien qui comporte une orientation inhérente vers un autre comme vers la *cause obligée* de sa perfection sans aimer implicitement cet autre. L'effet, nous le notions à l'instant, est relié à sa cause, dépend intrinsèquement d'elle, est en quelque manière inclus en elle, forme avec elle une totalité objective. Ce qui est en telle conjonction avec son bien propre revêt aux yeux de l'individu un caractère nécessaire d'amabilité. La solidarité objective de ces données est cause de leur inséparabilité dans le mouvement affectif du sujet. Elle est même règle de l'ordre de ses sentiments.

Toujours la *cause* universelle doit être préférée à l'effet particulier; toujours ce qui donne l'être doit être préféré à ce qui le reçoit; toujours le bien commun qui est, dans l'ordre d'achèvement formel, et surtout dans celui de la finalité, cause du bien propre et de ses attraits particuliers, *causa causae est causa causati*, doit être préféré à celui-ci. Autrement dit, qui cherche son bien propre cherche implicitement et confusément la collaboration et son effet immédiat, le bien commun. Et il les recherche à titre de causes nécessaires à l'intégrité de sa propre perfection. Le bien qu'il se veut à soi-même n'est pas tant le produit de son activité personnelle que celui de la coopération de lui-même et de ses semblables réunis en État. C'est pourquoi l'amour par lequel il s'aime soi-même rejaillit sur l'État. Cet amour, il est vrai, est imparfait et a besoin d'être surélevé par l'accoutumance et la vertu, mais il n'en demeure pas moins le témoignage irrécusable de l'ordre de la nature. Nous avons de

tout cela, dans les œuvres de S. Thomas, des indications très nettes.

Et d'abord, l'aspect intéressé des motifs n'est pas estompé. Les institutions politiques sont décrites tantôt comme des utilités, non personnelles, mais *communes* (1), tantôt comme des aides indispensables au bien-vivre (2). On le découvre aussi toujours latent sous le concept d' « insuffisance » personnelle (3). L'individu, constatant qu'il ne possède qu'en germe le capital de civilisation et de culture que représente le bien humain, constatant encore qu'il est dans l'incapacité radicale d'épuiser la virtualité des principes universels qui se sont révélés à son âme avec la séduction et l'emprise d'un idéal, éprouve spontanément le besoin de se joindre à d'autres. Le vouloir du bien humain intégral enveloppe celui de l'État. Et on comprendra que cela suppose de la part de ceux qui possèdent déjà la plénitude de la perfection une inclination corrélative à la bienfaisance (4).

Mais ce que S. Thomas marque surtout, et avec une rare profondeur, c'est l'antériorité du vouloir du bien commun sur celui du bien propre. Ce qui ressort des relations qu'il préconise entre politique et amitié, entre perfection et bienfaisance, entre bien de l'individu et celui de l'espèce, entre instinct social et justice.

Dans sa conception, la politique n'est pas ordonnée à se substituer à l'amitié, mais à la sauver (5).

(1) *Comm. Eth.*, ns. 1665-1671.

(2) *Ib.*, ns. 4, 1665-1671.

(3) *Ib.*, *Comm. Pol.*, L. 1, lec. 1; *De Reg. Princ.*, L. 1, c. 1; *Cont. Gent.*, L. 3, c. 117, 129, etc.

(4) « Quod convenientissime fit dilectione mutua inter homines existente ». *Cont. Gent.*, L. 3, c. 117.

(5) « Unde legislatores magis student ad amicitiam conservandam inter cives, quam etiam ad justitiam ». *Comm. Eth.*, n. 1542; « illud quod est maxime justum videtur esse conservativum et reparativum amicitiae ». *Ib.*, n. 1543.

L'amitié, à son état naturel, est à peine un rudiment d'inclination, fragile comme le cœur de l'homme. Ayant, au surplus, à croître et à se développer au sein de toute une prolifération d'instincts pervers, elle courrait de grands risques de décoloration et de déformation, si elle n'était incorporée à des formes politiques qui la protègent et la consolident. En s'inviscérant à un ordre qui supprime toute cause de dissension et toute perspective de rupture, elle acquiert garantie de durée. Or, pour peu qu'on se rappelle que la politique est avant tout l'art d'instituer la vie humaine, cette tendance de l'amitié à s'enclore dans les organismes politiques nous renseigne singulièrement sur l'essence même de la vie. Elle nous dit qu'il y a identité entre amitié et vie humaine. Elle nous révèle que celle-ci comme celle-là est, en sa substance, commerce de sentiments et de bons procédés, provoqué par l'aspiration sourde à un idéal commun. S'il en était autrement, nous ne voyons pas comment l'une et l'autre pourraient indifféremment être la matière que la politique se propose d'organiser et de perfectionner. De sorte que vouloir la vie équivaut à vouloir le commerce humain et l'idéal qui le commande. Vouloir la vie signifie consentir à la collaboration et au bien commun auquel elle donne suite. Et cette implication du bien collectif dans un sentiment aussi primitif et aussi de source que le vouloir vivre, n'a rien que de convenable. Car s'il n'en était pas ainsi, nous ne verrions pas comment la politique, dont la raison d'être est de diriger la collaboration selon les exigences du bien commun, pourrait être vraiment perfective de l'amitié et de la vie.

Bien plus, dans la pensée de S. Thomas, le devoir de la vie en commun n'est pas une donnée dérivée et secondaire, mais se rattache immédiatement au

principe même de l'obligation morale. Le vouloir des rapports sociaux lui apparaît aussi impérieux que celui de vivre et du bien humain. L'exercice de la sociabilité constitue la matière d'un précepte tout à fait premier de la loi naturelle (1). Elle est condition primordiale de la poursuite parfaite du bien rationnel. De sorte que le désir de la vie humaine en plénitude présuppose celui de l'amitié et du bien collectif qui en est le fruit. Et voilà comment le social est inclus non seulement dans l'essence de l'homme, mais même dans les manifestations tout à fait primitives de son activité! Et voilà comment encore le bien public est le mobile qui actionne en définitive l'instinct social!

On pourrait encore, en s'élevant au-dessus de l'ordre matériel, faire voir qu'il y a coïncidence parfaite entre l'activité par laquelle on acquiert sa perfection morale personnelle et celle par laquelle on se porte au secours d'autrui. Par exemple, en se montrant juste, magnanime, libéral, miséricordieux, fort, en un mot, vertueux, on se fait du bien à soi-même et à autrui. Il y a liaison nécessaire entre perfection individuelle et bienfaisance, de sorte qu'on ne peut pas obtenir l'une sans pratiquer l'autre. S. Thomas semble éprouver grande satisfaction à relever ces interférences du domaine privé et public (2).

Il note aussi à plusieurs reprises les liens intérieurs qui unissent bien propre à bien commun et entraînent leur inséparabilité dans le vouloir de nature. L'un comprend l'autre; l'un est « raison d'être » de la perfection de l'autre (3), et donc l'un

(1) « Convivere..., quod est de lege naturae, quia homo est naturaliter animal sociale ». *I^a II^ae*, q. 95, a. 4 et 3; q. 94, a. 2; q. 96, a. 2; *Cont. Gent.*, L. 3, c. 128 et 129.

(2) *Comm. Eth.*, ns. 1865-1912; 2094-2097; *I^a II^ae*, q. 4, a. 8.

(3) *I^a*, q. 60, a. 5, ad 1.

est de soi plus aimable que l'autre. « L'inclination naturelle chez les êtres privés de raison est révélatrice de celle qui est insérée dans la volonté de la nature intellectuelle. Or, dans la nature, tout ce qui est par essence partie d'un autre est principalement et plus intensément incliné vers cet autre que vers soi-même. Et cette inclination naturelle se manifeste dans les réactions naturelles, car toute chose obéit, dans ses réactions spontanées, à ses dispositions natives. Nous voyons en effet que la partie se sacrifie naturellement à la conservation du tout : ainsi la main s'expose sans délibération au coup pour la conservation de tout le corps. Et, étant donné que la raison imite la nature, nous trouvons un exemple de cette spontanéité dans les vertus politiques. Il convient en effet au bon citoyen de s'exposer au péril de mort pour le salut de toute la république. Et si l'homme était partie naturelle de telle cité en particulier, cette inclination lui serait naturelle » (1).

« L'homme est naturellement partie d'une multitude quelconque » (2); il est même naturellement partie de la cité (3), mais du fait que l'inclination naturelle, chez lui, ne revêt aucune forme précise, se présente même dans un état absolu d'indétermination, on ne saurait dire, si ce n'est par la réflexion et le raisonnement, qu'il est naturellement enclin à ceci ou à cela. Il est naturellement tendu vers le bien humain en général, lequel implique sûrement et par-dessus tout le bien commun, et, par consécution immédiate, la société civile. « Lorsque quelque chose est naturel à quelqu'un,

(1) *I*a, q. 60, a. 5.
(2) *Comm. Eth.*, n. 4.
(3) Homo est naturaliter animal « politicum », « civile ». *Comm. Pol.*, L. 1, lec. 1; *Cont. Gent.*, L. 3, c. 85.

il faut que ce qui en conditionne l'obtention le soit aussi, car la nature n'est jamais en défaut dans les choses nécessaires. Or, il est naturel à l'homme d'être animal social, comme cela ressort du fait que l'individu isolé est incapable de se pourvoir de toutes les choses nécessaires à la vie humaine. Et donc, toute réalité sans laquelle la société humaine ne saurait être maintenue est naturellement convenable à l'homme » (1). L'État est ici incontestablement désigné. Ayant pour objectif propre la réalisation du bien commun, il est relié au bien humain par des rapports tout à fait étroits. C'est pourquoi il est plus sûrement contenu dans le désir de nature que le bien propre.

Nous avons encore des indices de cet ordre dans le fait que les individus préfèrent le bien de l'espèce, — effectivement matérialisé dans le bien commun, — à leur bien à eux (2). Pareillement, dans celui que les vertus acquises, qui ne peuvent être à rebours de l'ordre foncier de la nature, font invariablement préférer le bien général au bien privé (3).

Nous croyons donc nous trouver en mesure d'affirmer avec certitude que le bien qui actionne par mode d'impératif rationnel l'instinct de solidarité n'est pas individuel, mais commun.

---

(1) *Cont. Gent.*, L. 3, c. 129.
(2) *I^a*, q. 60, a. 5, ad 1.
(3) *De Carit.*, q. un., a. 2 corp., a. 4, ad 2; a. 9, ad 15; *II^a II^ae*, q. 26, a. 3.

IV

CONDITIONNEMENTS PHYSIQUES DE L'INSTINCT SOCIAL

L'instinct social n'est pas inscrit en notre nature sous l'espèce d'une inclination définie et distincte de nos autres tendances natives. Qu'on se rappelle ce que nous avons écrit à ce propos dans notre seconde partie. Les vœux de la nature, en nous, se trouvent toujours sous forme d'implication dans la tendance générale de notre vouloir au bien et ont besoin, pour se réaliser, d'être à la fois interprétés par la raison et corroborés par l'assentiment du libre arbitre (1). L'amour naturel est sans suite tant qu'il ne s'est pas transformé en amour libre. Et il est nécessaire qu'il en soit ainsi, étant donné que nos instincts de nature sont susceptibles de varier à l'infini dans leurs réalisations concrètes. Étant donné ce fait de l'inclusion de l'instinct social dans la tendance native de la volonté, il est expédient, pour peu que nous veuillions savoir comment se produit son effectuation physique, de rappeler l'ordre que suit cette faculté dans ses démarches.

Notre volonté, dans son labeur d'adaptation aux besoins de l'individu, procède du général au

(1) « Dicitur naturale, ad quod natura inclinat, sed mediante libero arbitrio completur ». *Supp.*, q. 41, a. 1.

particulier. Sitôt apparue l'idée de bien, elle s'éprend irrésistiblement pour le bien dans toute sa latitude et sa compréhension, *bonum in communi*, puis elle passe à la plénitude de la perfection humaine, *beatitudo*, puis elle en vient aux fins plus particulières de chacune des inclinations de l'homme, et enfin elle s'engage, en vue de réaliser l'idéal aperçu et convoité, dans la sphère des moyens individués et contingents. Et alors, on voit qu'au fur et à mesure qu'elle se rapproche de la vie et du concret, ses horizons se rétrécissent et son cercle d'activité se ressert. Cela ne l'empêche pas de demeurer dominatrice de ses aspirations et de ses choix, mais cela diminue le nombre de ses possibilités physiques. Elle continue à désirer le bien humain selon toutes ses capacités d'épanouissement, mais est forcée de compter avec la pauvreté des effectifs mis à sa disposition. Les moyens limitent, individuent, la poursuite des fins.

Il en est de même de la sociabilité. Elle est aspiration profonde du vouloir au bien humain intégral. Et quels que soient les modes concrets qu'elle assume au cours de sa réalisation, elle demeure, en son fond, tension vers l'humain. Comme nous le notions, elle projette le vouloir au delà des frontières tracées par les ordres politiques. Nous dirions aujourd'hui qu'elle est de signification et de portée internationales (1).

Cela est à retenir. Les circonstances qui en varient les modalités, — entre autres les caractères ethniques ou les similitudes biologiques, — influent sur sa forme, sur sa physionomie réelle, mais ne sont pas ce qui proprement la meut et la supporte. C'est

(1) Elle est faite pour le bien commun naturel. Par quoi est révélée la naturalité de la justice sociale.

avant tout au désir et à l'espoir d'améliorer la vie et de réaliser une forme convenable de civilisation qu'elle emprunte son animation et sa vigueur.

Cependant, si au lieu de chercher à découvrir, à l'aide de méthodes rationnelles, le principe qui aimante les faits et leur imprime de loin une direction, on les observe dans leur lente et pénible genèse, on est témoin d'un dynamisme inverse. Les actions ne semblent plus aspirées par la magie d'un idéal, mais dominées par des forces contingentes. La logique qui commande la trame historique des événements paraît s'appuyer à d'autres principes que celle qui gouverne la pensée abstraite. L'ordre concret semble émerger, non d'une idéologie préformée ni d'un but préconçu, mais de l'impulsion de forces matérielles et psychiques. Il se présente comme l'effet pur et simple d'un contexte historique et d'un complexe ethnique. C'est ce qui, dans le passé, fut l'occasion de tant de regrettables mésententes entre sociologues et philosophes. Toutefois, dans l'esprit d'un véritable thomiste, cette antinomie ne fait aucune difficulté sérieuse. Tenant, en cosmologie, que la nature est sujette à un finalisme immanent, il est habitué à considérer l'idéal humain sous la forme d'une sorte de réflexe inné, assez universel pour être confronté à n'importe quelle situation et assez obstiné pour triompher à la longue de la résistance des événements. Il sait en outre que, chez l'homme, l'instinct social, à l'instar de l'inclination volontaire à laquelle il se trouve intégré, est littéralement partie d'un sujet charnel et doit compter pour sa matérialisation dans les faits de la vie courante sur l'instrumentalité de facteurs externes et d'instincts sensibles. Or, bien qu'en principe le mouvement volontaire soit affranchi de la contrainte de tout ce qui est au-dessous de lui,

il est bien rare qu'en fait il ne subisse pas l'influence, pour une part inéluctable, de ce conditionnement matériel. Et ainsi, sur le plan historique, il advient que, ayant à s'affirmer au sein d'agglomérations de même origine racique et modelées par les mêmes causes objectives, il s'incorpore un ensemble de modalités concrètes que, dans un autre contexte, il n'eut jamais revêtues. C'est sans doute l'attraction impérieuse du bien humain qui meut les ressorts de l'instinct de solidarité, mais cette attraction est filtrée par un cortège de données immédiates qui sont justiciables de ses déterminations effectives. C'est toujours dans telle ou telle réalité individuée et sensible qu'elle s'incarne; c'est toujours sous l'espèce d'un attrait particulier qu'elle nous sollicite. Et c'est cette adaptation au singulier qui la rend efficace. De sorte que les dispositions subjectives et charnelles des sujets sont explicatives dans une certaine mesure des préférences de leur vouloir. Et si ces dispositions sont partagées en commun, elles deviennent la cause morale prochaine du fait que le groupe tombe d'accord sur telle ou telle forme particulière d'unité politique. Une cause suprême unique se manifeste diversement sur la courbe de l'histoire, se réfracte, puis s'épanouit en une incalculable variété de systèmes politiques.

L'ébauche d'induction du début des *Politiques* d'Aristote devient, si on l'encadre du commentaire de S. Thomas, symbolique sous ce rapport. On y perçoit par quelles voies l'instinct social pénètre progressivement la masse humaine et s'engage dans la trame de plus en plus complexe des faits de la vie sociale (1).

(1) « In omnibus enim ita videmus quod si quis inspiciat res secundum quod oriuntur ex suo principio, optime poterit in eis contemplari veritatem ». *Comm. Pol.*, L. 1, lec. 1.

On y observe, en premier lieu, que la cellule mère de toute collectivité humaine, est la famille. Union de l'homme et de la femme, libre dans sa réalisation, mais à laquelle la nature incline, comme l'indique la corrélation naturelle des sexes.

De l'union conjugale naîtront des enfants dont il convient d'assurer la subsistance. La famille doit donc posséder un domaine et un personnel d'esclaves. De cette nécessité naît l'organisme déjà plus compliqué de la *domus* (1). La constitution de cet organisme faisant suite à l'urgence naturelle de conserver la vie, est, elle aussi, naturelle.

Puis on en vient à une manifestation très intéressante de l'instinct social : la formation du bourg ou du village (2). A l'instar de la famille et de la villa, le bourg est d'origine naturelle : *maxime videtur esse secundum naturam.* Il est l'effet de la propagation, le rassemblement de la parenté (3). Les enfants grandissent, convolent, s'établissent dans le voisinage et ainsi se constituent insensiblement des groupes désignés diversement selon les langues et les coutumes.

C'est au cœur de ces agglomérations naturelles que vont se matérialiser les ultimes réalisations de l'instinct social : « de même que le bourg résulte de l'assemblage de plusieurs maisons, ainsi la Cité résulte de la réunion de plusieurs bourgs » (4).

A cette occasion, et ailleurs, S. Thomas s'efforce de souligner que la cité est le terme naturel de l'aspiration invincible de l'homme au bien-vivre.

---

(1) « Ex praedictis duabus communitatibus, quarum una est ad generationem, alia ad salutem, constituitur prima domus ». *Comm. Pol.*, L. 1, lec. 1.

(2) « Ponit tertiam civitatem, scilicet vici ». *Ib.*

(3) « Cum multiplicatio prolis sit naturalis, sequitur quod communitas vici sit naturalis ». *Ib.*

(4) *Ib.*

Elle constitue le mode qui convient à la vie lorsqu'elle atteint à sa maturité. Il marque aussi, encore que plus discrètement, comment les similitudes biologiques sont explicatives du fait qu'on se rallie à un aménagement collectif tout à fait déterminé. On s'unit sous la régulation d'un noyau de lois émergées en quelque sorte de la conscience du groupe et marquées à son effigie. L'État, dans son organisation primitive, n'est pas tant un produit du calcul et de la fiction que de la nature et de la vie. Il jaillit de l'âme de la collectivité, comme sous la poussée d'une force : *quidam naturalis impetus.*

Tout d'abord, il est la réponse à un besoin humain. Et voici comment on pourrait le faire saisir! « On détermine ce qui appartient à la nature d'une chose par ce qui lui convient lorsque sa génération est parfaite : ainsi la nature de l'homme est celle qu'il possède lorsqu'il est achevé ». Les états antérieurs à la pleine réalisation, à la croissance achevée, ne sont que transitions provisoires. Ils ne sont pas pour eux-mêmes, mais pour le terme auquel ils acheminent. De sorte qu'on peut dire que le terme de l'évolution vitale est plus sûrement inclus dans les intentions et les virtualités de la nature que les phases intermédiaires, étant donné qu'il est recherché pour lui-même et que ceux-ci ne le sont que dans la mesure où ils offrent des moyens d'y parvenir. La nature qui est fin n'est pas celle qui est encore en ébauche, mais celle qui s'épanouit en bontés multiformes. Et donc la cité, où la vie se transforme en culture et en civilisation, où elle atteint à son apogée et à sa splendeur, est, à n'en pas douter, enveloppée dans la nature du vouloir de l'homme. Autant vaut dire que notre vouloir est par nature collectif (1).

(1) *Comm. Pol.*, L. 1, lec. 1.

Encore : « ce qu'il y a de meilleur est nécessairement fin, c'est-à-dire ce qui, en dernier ressort, meut les volontés. Or, la possession en suffisance des biens de la vie est certainement ce qu'on peut souhaiter de mieux... Et ainsi la cité, qui est par essence même la communauté capable d'assurer cette suffisance, se trouve à représenter la fin à laquelle aspirent toutes les formes particulières d'association » (1). Le bien humain, fruit de l'association sous son mode le plus parfait, est ce qui meut en dernière analyse la volonté collective.

Néanmoins, étant donné que les unions politiques ne se réalisent pas seulement en vue de fins générales, mais aussi en vue de fins prochaines et sur des coordinations de moyens individués, partant, au moyen de systèmes de lois tout à fait particularisés, il incombe au vrai philosophe d'assigner une cause à ce fait. Il faut chercher pourquoi tel ordre de moyens est préféré à tel autre, pourquoi un instinct, de soi universel et indéterminé, revêt en fait telle forme plutôt que telle autre. S. Thomas n'hésite pas à situer la cause de ce phénomène psychologique dans l'ensemble des contingences objectives et subjectives qui, au cours des siècles, ont contribué à partager l'humanité en races, puis en nationalités. « Les principes communs de la loi naturelle, dit-il, ne peuvent être appliqués à tous d'une façon uniforme, en raison de l'extrême variété des choses humaines : et de là *provient la diversité* de législations chez les peuples » (2). Les gens marqués à la même effigie physique, psychologique et morale ont des réflexes et des goûts communs. Ils ont naturellement les uns envers les autres cette bienveillance qui est

(1) *Comm. Pol.*, L. 1, lec. 1.
(2) *Comm. Eth.*, n. 1541.

à la source du vivre ensemble et rend facile l'adhésion à une formule commune de vie. « Il y a une amitié naturelle entre ceux qui appartiennent à la même nation, *qui sunt unius gentis adinvicem*, du fait qu'ils ont les mêmes mœurs et la même manière de vivre, *inquantum communicant in moribus et convictu* » (1). Et S. Thomas justifie le fait, — rapporté d'Homère par Aristote, — d'un individu expulsé de sa tribu, pour la raison que, s'étant montré impropre à l'amitié, il s'était en quelque sorte mis lui-même hors la vie sociale : *quia non poterat contineri vinculo amicitiae* (2). Hormis quelques exceptions, les compatriotes cèdent volontiers aux exigences de la vie commune, du fait qu'ils éprouvent les uns pour les autres une bienveillance fondée, tout ensemble, sur leur nature première et seconde. Et alors, comme par la vertu d'un automatisme naturel, ils établissent tout un complexe de mœurs et de coutumes où se trouvent déjà virtuellement contenues les prémisses d'une législation nationale.

Ce qui ne signifie pas toutefois que la nation, encore qu'elle en soit presque toujours le lieu convenable, soit le lieu nécessaire de l'État. Certainement non. La cause suprême, sous l'empire de laquelle se forment les entités politiques, à savoir le bien humain, peut exiger la réunion de deux ou plusieurs groupes allogènes. Si chacun d'eux, pris isolément, est incapable d'atteindre au niveau de civilisation réclamé par le développement intégral de l'homme, il y a devoir strict pour tous, sans que cela toutefois entraîne le sacrifice entier de leurs traditions et de leurs coutumes respectives, du consentement à la collaboration. Le régime idéal

(1) *Comm. Eth.*, n. 1541.
(2) *Comm. Pol.*, L. 1, lec. 1.

devient, ce cas échéant, celui qui sait allier l'unité intelligente et souple à la grande diversité. Chose rare en nos temps de fanatisme et de violence, mais chose qui, demeurant possible, atteste de la variabilité sans limites de l'inclination naturelle de l'homme à la vie sociale et politique.

CHAPITRE SEIZIÈME

LE BIEN COMMUN

Le philosophe ne s'intéresse au fait social, au spectacle de la vie en commun, que pour autant qu'il lui semble possible d'y déceler quelque enchaînement, quelques traces de nécessité. L'aspect qui retient son attention dans l'écoulement des phénomènes, est leur cohérence. Tel est aussi le point de vue du moraliste, encore que son regard soit concentré sur un ordre plus particulier de données. Le type de nécessité auquel il s'attache, est tout à fait spécial. Il ne se contente pas de recueillir les faits pratiques, de les décrire et de consigner les conditions constantes de leur production, mais cette tâche accomplie, il s'applique à chercher leur pourquoi ultime. Il se demande si le phénomène observé ne pourrait pas avoir une cause nécessaire autre et plus profonde que celles qui s'expriment sous l'espèce de conditions empiriques. Et comme la catégorie de faits qu'il considère sont humains, surgis de la liberté, il s'ensuit que la seule nécessité sur laquelle il puisse s'appuyer est celle qui se manifeste sous mode d'obligation.

Ainsi que nous l'avons noté dans la partie précédente, le vouloir de l'homme se sent contraint par le bien humain intégral. Tout en ayant conscience qu'il conserve le pouvoir physique de se refuser à sa sollicitation, il cède à ses attraits. Il y cède en vertu de la loi la plus impérieuse de sa structure. C'est qu'il est fait pour le bien universel, et sitôt que la raison le lui dévoile, il a l'impression que le répudier impliquerait la trahison de soi-même, le renoncement à la perfection de l'homme. Rien n'empêche, toutefois, que cette espèce de nécessité ne se trouve, par le fait même, conditionnée. Et ainsi de toutes les lois qui reposent sur elle. Elles ne sont de rigueur que si, préalablement, la recherche d'un bien s'impose à la raison.

Ces données nous mettent en mesure d'affirmer que, pour avoir une connaissance rationalisée de l'action, ce n'est pas assez de relever les faits du passé et de marquer leur connexion nécessaire avec les causes historiques, mais qu'il faut encore chercher quel est le bien qui, par ses exigences, a engagé la volonté à l'action, l'a mise dans l'obligation de confronter les événements historiques et, — suivant leur caractère, — de les dominer ou de se mouler sur eux. Il faut surtout, pour atteindre à une explication adéquate, faire voir que c'est en dernier ressort l'idéal humain, — idéal que la raison en son for intérieur ne peut renier, — qui, du moment qu'il effleure de son magnétisme spirituel la volonté, la soulève et féconde pour toujours l'élan de son désir. C'est cela au fond qui la met en collusion avec tous les facteurs historiques. Enfin, il importe de se rendre compte qu'il y a des moyens en relation naturelle et nécessaire avec notre idéal d'homme et qu'il est impossible, à quiconque ne veut pas se mettre en dehors de la raison, d'en nier l'appro-

priation et l'efficace (1). De tout cela naît le sentiment de l'obligation, sentiment qui ne saurait se refouler, étant donné qu'il repose sur la nature du vouloir en conjonction avec des données objectives imprescriptibles.

Par surcroît, il est devenu possible, du moment qu'on s'est établi sur ce palier supérieur, de discriminer avec certitude les vraies lois de l'action et de juger, à leur lumière, de la valeur des morales passées, présentes et futures. Il est possible de les déclarer vraies ou fausses, bonnes ou mauvaises, conformes ou non aux vœux de notre être authentique.

C'est aussi sur ces altitudes qu'il faut se placer si l'on veut embrasser du regard la cause suprême de l'instinct de solidarité et de sa plus adéquate révélation, la société politique. Il faut s'enquérir du bien dont le désir, obscurément formulé, a inspiré toutes les étapes d'un long et abstrus procédé évolutif.

Ce bien, Aristote le désignait volontiers du nom de bien-vivre. L'homme, comme tant d'autres êtres de la nature, a toujours été travaillé par le vouloir vivre. Il a toujours été éperonné par l'âpre ambition de porter à leur ultime expression toutes les tendances de sa nature. Depuis son apparition sur le sol, il n'a cessé d'inventer en vue d'améliorer la vie. Que de civilisations cet indéracinable dessein lui a suggérées! Que d'institutions de tout genre il a suscité en son cerveau! Et le bien-vivre est nécessairement un bien commun, c'est-à-dire l'effet exclusif de la vie organisée en cité. « Il faut savoir, dit S. Thomas, que l'homme étant animal

(1) « Regula et mensura humanorum actuum est ratio, quae est principium primum actuum humanorum. *I^a II^ae*, q. 66, a. 1; q. 90, a. 1.

social, c'est-à-dire animal ayant besoin, pour vivre convenablement sa vie, d'une multitude de choses qu'il est incapable de préparer seul, se trouve par le fait même *naturellement partie* de quelque collectivité lui prêtant l'aide dont il a besoin pour *bien vivre*. Cette aide est ordonnée à deux ordres de fins. D'abord elle est requise pour les choses nécessaires à la conservation de la vie... La *famille* dont il fait partie y pourvoit. Tout homme en effet reçoit de ses parents la vie, la nourriture et l'éducation... Deuxièmement, l'homme est aidé par la multitude, dont il est partie, à la réalisation en *pleine suffisance* de la vie, c'est-à-dire des choses dont résulte non seulement le vivre, mais le *bien vivre*, le vivre complet. C'est la *société civile* dont il fait partie qui lui dispense ce secours » (1).

La même doctrine est reprise par S. Thomas dans son introduction aux *Politiques* d'Aristote et à plusieurs endroits de ses écrits. Toujours le bien vivre est considéré comme le facteur qui commande la réalisation de l'État, qui en rend la volonté nécessaire. Qui veut la civilisation, en veut forcément le moyen indispensable : « Ce en vue de quoi la cité a été primitivement instituée, est le vivre, c'est-à-dire la mise à effet des conditions permettant aux hommes de posséder en pleine suffisance de quoi vivre » (2).

Le désir du bien vivre est tellement fondé en nature et jouit d'une telle prise sur notre vouloir, qu'il n'y a pas à mettre en doute le fait qu'il ait été la *cause constante*, sinon de la formation, du moins de la permanence des institutions politiques. D'autres mobiles ont pu modifier le cours des événements et accélérer l'apparition de l'État, mais, n'eût été le

(1) *Comm. Eth.*, L. 1, lec. 1, n. 4.
(2) *Comm. Pol.*, L. 1, lec. 1; L. 3, lec. 5.

support offert par le désir latent du bien vivre, il se fût effondré avec la disparition des causes qui en avaient précipité la naissance. Or, le bien vivre ne se réalise que sous l'espèce d'un bien commun. D'où sa connexion nécessaire avec la cité. Il fait appel à une collaboration d'une telle envergure et d'une telle complexité que seule cette dernière s'avère apte à la procurer. De sorte qu'en définitive, tout est suspendu au bien commun et s'explique par lui. Il est cause ultime de l'existence de l'État et de sa structure.

I

DIGNITÉ DU BIEN COMMUN

Quelques philosophes contemporains, et pas des moindres, se sont représenté le bien commun comme un ensemble de valeurs matérielles, produites et aménagées selon un ordre propre à favoriser l'essor spirituel de la personne humaine. De plus, confondant spirituel et surnaturel, ils ont confié à l'Église le soin de l'esprit, réservant à l'État celui du corps. Enfin, inconsciemment influencés par cette confusion initiale, ils ont mis en cours un vocabulaire spécieux et décevant. Destinée et intérêt éternels désignent, sous leur plume, destinées gratuites et glorieuses, puis intérêt temporel est synonyme d'intérêt charnel. Comme résultat, ils ont bloqué autour de la notion de bien commun tout un cortège de concepts inadéquats ou flous qui masquent et embrouillent les contours si fermes et si nets qu'un effort séculaire d'analyse et de précision était parvenu à dessiner.

Rappelons, encore une fois, que les ordres s'articulent l'un sur l'autre, mais ne se confondent pas. L'ordre de la nature est distinct de celui de la grâce. De même qu'il y a un bien commun naturel, ainsi il y a un ensemble de valeurs surnaturelles produites par une société dont l'âme unitive et vivificatrice est la charité émanée du Christ et diffusée par l'Esprit d'amour dans le corps mystique

de ses membres. A vouloir de parti pris ignorer ces distinctions, on roule dans l'abîme des plus grossières erreurs.

Deuxièmement, dans l'un et l'autre ordre il y a du spirituel et de l'impérissable. Dans l'ordre surnaturel, il y a la grâce et la gloire; dans celui de la nature, il y a les hommes qui sont esprit et matière. L'immortalité de l'âme n'est pas un don qui lui vient de son élévation à l'ordre divin, mais qui découle, à titre de propriété nécessaire, de son essence spirituelle. La personne humaine, quelles que soient ses dispositions intérieures, a toujours des destinées éternelles.

Troisièmement, le temporel n'est pas nécessairement matériel. Nous en sommes, sans être pour autant voués à la corruption totale. Il est pour nous un prélude à l'éternité. Étant matériels par une partie de notre essence, il nous faut provisoirement nous mettre à son école, subir ses crucifiements et ses purifications, du moins si nous ambitionnons d'être dignes de refléter un jour jusqu'en nos plus abscondes profondeurs la gloire du visage du Père de l'existence.

Ce départ fait, retenons qu'il s'agit du bien commun naturel et temporel, c'est-à-dire du bien de l'homme en cette vie. Ce qui n'exclut pas une répercussion possible sur la destinée surnaturelle et éternelle, — les vertus naturelles disposant extrinsèquement à la vie de la grâce, lui servant de supports et d'instruments (1). De même aussi les vertus intellectuelles, participant à l'incorruptibilité de l'âme, étendent leur influence à la vie de l'Au-delà (2).

---

(1) $I^a\ II^{ae}$, q. 92, a. 1, ad 1.
(2) I^a, q. 89, a. 1 ss.

Cette équivoque étant écartée, rappelons encore que S. Thomas n'ignore pas que les hommes aient eu diverses manières de concevoir l'existence et le bien humains. Il sait que la vie publique n'a pas été moins sujette aux variétés et aux déformations que celle qui se déroule en privé. D'abord, il connaît la façon des despotes, des tyrans, de tous ceux dont le mandat fut extorqué par brutalité et à l'effet de promouvoir leur bien-être personnel. Il qualifie leur gouvernement d' « iniquité » et de « perversité » (1).

Viennent ensuite les imitations et les contrefaçons. Elles sont représentées par ces régimes qui, en mal de manifestation extérieure de leur puissance et de leur grandeur, perdent de vue le bien de l'homme. Elles le sont aussi par ces peuples rapaces, qui ne visent qu'à accumuler richesses sur richesses. Elles le sont encore par ces gouvernements qui sacrifient toute valeur spirituelle à une liberté fantôme. Elles le sont, en somme, par toute forme politique qui fait dévier la vie de son bien total et la concentre sur un bien partiel, sans proportion avec la dignité et la grandeur de l'individu humain. Tous ces types de bien commun ne sont que des diminutifs du bien humain. Ils ne confèrent à l'individu qu'une perfection relative, qu'une perfection qui laisse intouchées et inexploitées ses ressources spirituelles proprement humaines. Ils sont sans doute, encore que vidés de leur contenu principal, capables d'inspirer pendant un certain temps enthousiasmes et transports, mais les espoirs qu'ils suscitent finissent toujours par s'évaser en déception. Leur réalisation constitue une réussite dans un ordre particulier, mais ne procure pas l'accomplissement que l'homme souhaite en secret.

(1) *Ia IIae*, q. 90, a. 1, ad 3; q. 92, a. 2, ad 4.

Le bien commun véritable est celui qui possède *en droit* la prérogative de finaliser l'activité collective. En politique comme en médecine, comme dans les arts maritime et militaire, il y a une fin qui est droite par nature, qui constitue l'objectif authentique de l'effort conjugué des individus. En dessous d'elle, tout n'est qu'ébauche de réalisation; en dehors d'elle, tout est mensonge et égarement. Tout objectif qui ne s'élève pas jusqu'à elle, constitue un fléchissement, laisse la multitude humaine à mi-chemin. Toute recherche qui s'éloigne d'elle, écarte l'homme de sa trajectoire, le tire hors de son orbite. L'ordre qui la dirige peut encore s'affubler du nom d'ordre, mais est effectivement un glissement vers le chaos.

Ce bien commun naturel qui est ainsi principe premier de la vie communautaire est, contrairement à ce qu'on pense, pour une large part, spirituel. L'homme, en effet, n'a pas besoin de la société de ses semblables uniquement pour la garantie de sa subsistance matérielle, mais encore et surtout pour le bien être de sa formation « morale » (1). C'est l'argument invoqué par Aristote à la fin des *Éthiques* et repris par S. Thomas dans la *Somme Théologique* à l'effet d'établir la nécessité de la société politique (2). L'amitié que les citoyens contractent entre eux n'est pas moins ordonnée au support spirituel qu'à l'entr'aide matérielle (3). « La vie sociale, dit S. Thomas, est nécessaire à l'exercice de la perfection » (4). Bien plus, elle repose exclusivement sur le caractère immatériel de la raison.

(1) « Sed etiam quantum ad moralia ». *Comm. Eth.*, L. 1, lec. 1, n. 4.
(2) $I^a\ II^{ae}$, q. 95, a. 1.
(3) « Vel in spiritualibus vel in terrenis officiis ». *Cont. Gent.*, L. 3, c. 134.
(4) « Vita socialis necessaria est ad exercitium perfectionis ». $II^a\ II^{ae}$, q. 188, a 8.

L'homme est seul à posséder la sociabilité, parce que seul il est capable de s'élever aux notions de « justice » et d' « injustice », de « bien » et de « mal ». Et la preuve en est fournie, au sentiment d'Aristote, par le fait que seul il jouit de l'usage de la parole, truchement né des conceptions intemporelles de la pensée. Ce qui implique que les communications de la vie sociale et politique s'établissent sur le plan de l'esprit et aient comme fin des valeurs spirituelles (1). « L'homme, dit encore S. Thomas, a une fin à laquelle toute sa vie, donc toute son action, est ordonnée, dès lors qu'il agit par l'intellect, dont le propre est évidemment d'opérer en vue d'une fin. Or, il se trouve que les hommes s'avancent par des voies diverses vers la fin proposée, ce dont témoigne clairement la diversité des appétits et des actions humaines. L'homme a donc besoin d'avoir un principe qui le dirige vers sa fin. Aussi chaque homme, par sa nature même, possède-t-il, innée en lui, la lumière de la raison qui dirige ses actes vers sa fin. Et s'il convenait à l'homme de vivre solitaire, comme il en va pour beaucoup d'animaux, cette lumière lui suffirait pour l'orienter vers sa fin; chacun serait à soi-même son roi, sous le règne suprême de Dieu, en tant que, par le don divin de la raison, il se dirigerait soi-même dans ses actes. Mais 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 pelage, moyens de défense,

---

(1) *Comm. Perih.*, L. 1, lec. 2, n. 2; *Comm. Pol.*, L. 1, lec. 1; L. 3, lec. 7.

— tels que les dents, les cornes, les griffes ou du moins la rapidité de la course.

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 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 toutes 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.

Cette constatation est encore rendue évidente du fait que l'homme possède en propre l'usage de la parole, qui lui permet de faire jaillir aux yeux d'autrui tout le contenu de sa pensée. Les autres animaux, il est vrai, quand ils communiquent leurs émotions, ne le font qu'en gros. Le chien montre sa colère en aboyant, et les autres espèces chacune à leur manière.

Toutefois l'homme entretient un commerce beaucoup plus étroit avec son semblable que n'importe quel autre animal connu pour vivre en troupe, comme la grue, la fourmi et l'abeille. Cette considération fait dire à Salomon dans l'Ecclésiaste, chapitre IV, verset 9 : « *Il vaut mieux être deux qu'un seul. Car chacun bénéficie de cette mutuelle compagnie* » (1).

Au cours de ce long passage, l'État et le bien qu'il poursuit nous sont apparus déduits « des principes universels » de la raison. Ils se sont révélés aussi l'objet de la sociabilité, laquelle a été dénoncée dans le chapitre précédent comme attribut de la rationabilité, attribut inscrit dans la tendance du vouloir de nature. Nous sommes donc, si l'on peut ainsi dire, de plain-pied dans le spirituel. Il n'est donc pas étonnant que le bien commun naturel soit identifié avec le bien humain et la fin ultime de l'homme. « La fin de la politique est le bien humain, c'est-à-dire ce qu'il y a de meilleur dans les choses humaines » (2). La béatitude individuelle se rapporte à la félicité commune comme la « partie au tout » (3). Dans la sphère de l'action, tout est redevable de sa consistance, de sa nécessité, à ses rapports au bien commun (4). Cela est une conséquence de ce qu'il est ici-bas la meilleure copie, la plus haute participation de la justice divine (5). Il est ce qu'il y a de plus divin dans le monde de la vie morale, ce que

(1) *De Reg. Princ.*, L. 1, c. 1.

(2) « Finis politicae est bonum humanum, idest optimus in rebus humanis ». *Comm. Eth.*, n. 29, n. 19.

« Posuimus enim ibi quod optimum humanorum bonorum, scilicet felicitas, sit finis politicae... » *Ib.*, n. 174 et 1196.

(3) $I^a II^{ae}$, q. 90, a. 2.

(4) *Ib.*, ad 3.

(5) « Si enim intentio ferentis legem tendat in verum bonum, quod est bonum commune secundum justitiam divinam regulatum, sequitur quod per legem homines fiant boni simpliciter ». $I^a II^{ae}$, q. 92, a. 1.

l'homme peut rêver de plus vaste et de meilleur (1). « Il est manifeste, écrit S. Thomas, qu'une cause est d'autant plus élevée et plus puissante qu'elle s'étend à plus d'effets. En conséquence, le bien qui joue le rôle de cause ultime, jouit d'autant plus d'efficacité que son rayonnement est plus extensif. Et donc, si un même bien se trouvait fin d'un particulier et fin de la cité, il semblerait considérablement préférable et plus parfait de promouvoir et de sauver le bien de toute la cité que celui d'un seul homme. Or, l'amitié qui doit régner entre les hommes nous fait un devoir de veiller au bien de l'individu. Il va sans dire, toutefois, qu'il est infiniment mieux et plus divin de se dévouer au bien de toute la nation et de ses cités. Et si c'est déjà fort louable d'assurer à une cité son bien, c'est vraiment plus divin de produire celui de la nation composée de plusieurs cités. Et cela est proclamé plus divin, du fait que se trouve par là-même accrue la ressemblance à Dieu, cause suprême de tous les biens. Or, ce bien qui est commun à une ou plusieurs cités, fait l'objet d'un art qu'on appelle civil. C'est pourquoi cet art constitue la discipline la plus haute qui soit, celle à laquelle ressortit au premier chef de considérer la fin ultime de la vie humaine » (2).

« Si toute communauté, dit-il encore, est ordonnée à un bien, il est nécessaire que celle qui a prépondérance sur les autres, *quae est maxime principalis*, soit au plus haut point apte à discerner parmi tous les biens humains celui qui a primauté sur les autres. Il importe qu'il y ait proportion entre la fin et le sujet qui la poursuit... La cité est donc, de toutes les collectivités, celle qui possède le plus d'aptitude

(1) *Cont. Gent.*, L. 2, c. 42; L. 3, c. 125; I^a, q. 108, a. 6; $I^a\ II^{ae}$, q. 92, a. 1, etc.
(2) *Comm. Eth.*, n. 30.

à discerner le plus haut des biens humains, *est ergo conjectatrix principalissimi boni.* En effet, elle a pour objet le bien commun, lequel est meilleur et plus divin que le bien individuel » (1).

Sitôt qu'on confronte cette conception à celle des modernes, quel contraste ? Combien elle nous apparaît plus compréhensive et plus humaine ! L'État n'est pas imaginé à la manière d'une raison économique ou d'une entreprise industrielle, mais à la manière d'un milieu destiné à recueillir l'individu et à l'imprégner de l'atmosphère humaine. Il est considéré comme un organisme qui détient et conserve dans ses institutions, ses lois, ses coutumes, ses traditions toutes les richesses matérielles et spirituelles, toutes les valeurs de civilisation accumulées depuis des siècles, avec un soin diligent et pieux, par les initiatives de toute une nation. A l'individu impuissant qui se tourne vers lui comme vers le dispensateur de la perfection naturelle, du moins sous sa forme achevée, il transmet son lot de cet héritage. Cela suppose, toutefois, qu'il ait pour objet le bien humain total. Cela suppose qu'il soit régi par les mêmes principes de moralité, par les mêmes lois d'intégrité, d'honneur et de justice que les individus. Cela suppose que la vie publique soit le prolongement et le complément de la vie privée. Cela suppose enfin, pour qu'un tel capital soit conservé intègre dans son contenu quantitatif et qualitatif, un registre complet et permanent d'expertise. L'hétérogénéité des fonctions que comporte la vie organique est source à nulle autre pareille de conservation et d'enrichissements. Bref, cela suppose que le bien commun soit ce qu'il y a de plus excellent en ce monde.

(1) *Comm. Pol.*, L. 1, lec. 1.

II

CONTENANCE DE L'IDÉE DE BIEN COMMUN

Le bien commun comme tel, considéré dans toute sa compréhension et son universalité, n'existe pas. Il constitue un idéal dont se rapprochent, selon l'étendue de leurs possibilités, les différents peuples (1). Il est ce que tout homme aperçoit confusément lorsqu'il se forme l'idée de bien humain; il est ce que tout vouloir contient implicitement dans sa structure et dans sa démarche tout à fait initiale. En langage d'école, il est le terme de l'intention et du désir, mais ne saurait, dans toute sa pureté, constituer celui de l'exécution. L'intention est toujours plus vaste que l'exécution. Il y a toujours un décalage entre le désir et la réalisation. Il y a toujours une dégradation entre le bien rêvé et celui effectué par la vie vécue. Le passage du simple vouloir des fins à la volonté qui imprime l'action, comporte toujours un affaiblissement, une déperdition d'énergie. Surtout, qu'entre les possibilités abstraites et les moyens réels, s'interpose un formidable hiatus. C'est ce qui explique le manque d'uniformité dans la terminologie de S. Thomas lorsqu'il nous entretient de l'objet de la vie commune. Il veut désigner tantôt le bien qui est *cause* de cette

(1) Il va sans dire que la communauté internationale le réalise mieux qu'une société politique.

vie et tantôt ceux qui en sont les *effets*. Et nous ne pensons pas violenter sa pensée en affirmant que dans ses divers écrits le terme « bien commun » entend presque toujours signifier le bien qui est *cause* de la vie collective, c'est-à-dire celui qui est objet d'intention et de désir, et qui, comme tel, déclanche le consentement à la collaboration. Autrement dit, le bien commun est ce bien qui, de droit, préside à la formation des sociétés politiques et celui dont toutes s'efforcent en fait de se rapprocher.

Cela étant observé, il importe encore de noter que le concept de bien commun est un complexe : il implique l'idée de bien et celle de communauté. Comme bien, il doit, ainsi que nous l'avons vu, se confondre avec le bien d'essence humaine. Il nous reste donc à déterminer en quel sens il doit être commun.

Aristote qui distinguait l'homme libre de l'esclave, le citoyen du simple habitant de la cité, semble avoir conçu le bien commun comme un produit commun, c'est-à-dire comme l'effet de l'action concertée de tous et de chacun. Ce n'est toutefois pas ce qui justifie à ses yeux son caractère de chose commune. Il estime plutôt que le bien réalisé par la collectivité n'est vraiment dit commun que lorsque ceux qui en jouissent ne le font pas à titre personnel et exclusif, mais partagent avec autrui cet insigne avantage. Il est la propriété inaliénable de tous sans être celle d'aucun en particulier : son attribution en propre à un individu porterait atteinte à son essence même de réalité commune. Cette communauté de jouissance, cependant, n'est pas absolue. Elle se tient à l'intérieur des limites de la citoyenneté. Il n'y a que les sujets libres, que ceux qui sont capables de choix et de vertu, qui en puissent tirer profit. Les autres êtres humains, les esclaves,

les captifs, les résidents temporaires, sont exclus de sa jouissance. Chez S. Thomas, au contraire, le bien commun est l'apanage de tous; il est chose commune au sens fort du qualificatif.

Il est d'abord chose commune en ce qu'il est capital accumulé de valeurs humaines et culturelles, legs que se transmettent les unes aux autres les générations successives. La nation en jouit depuis des siècles sans l'épuiser, du moins dans sa teneur spirituelle, puisque c'est précisément en l'usage que réside la cause de ses enrichissements. A l'instar des individus, les nations ont le privilège d'élever le niveau de leur culture par l'exercice même de leurs propres activités. Privilège qui rend la civilisation toujours susceptible de progrès, mais aussi hélas! toujours sujette à de douloureuses régressions. Le bien humain est perpétuellement objet de conquête et de contestation.

Le bien commun est encore chose commune par son aptitude à la distribution ou à la participation. Tous sont conviés au « banquet ». Toutes les classes y ont accès. Chacun a droit à sa part *proportionnelle*. C'est-à-dire que l'ordre social et politique doit être aménagé de manière à ce que chacun puisse en jouir selon ses aptitudes et selon sa condition. Et tel est le sens du terme bien commun.

Il y a encore une autre manière de suggérer l'idée de bien commun. Elle consiste à faire ressortir que doit être considéré comme commun tout bien que les individus ne possédaient pas avant leur intégration à l'organisme politique, tout bien qu'ils ont acquis par le fait de leur réunion à la communauté. Par exemple, de même que par leur enrôlement dans l'armée et leur participation à ses manœuvres stratégiques, les soldats réalisent ce bien, transcendant par rapport aux possibilités d'un

individu, qu'est la victoire, ainsi, par leur communion et leur participation à la vie d'un État, les individus produisent ce bien d'une grandeur singulière et d'une espèce originale qu'on dénomme *bien commun* ou bien humain intégral. Il représente, par rapport à eux tous, une acquisition nouvelle.

Ensuite, ils acquièrent cet autre bien commun qu'est l'ordre ou la structure de leur activité. Pour donner suite à un résultat commun, leur agir a dû s'agencer, revêtir une forme commune. Et cette seconde réalité commune est ce que d'ordinaire l'on veut désigner lorsqu'on parle de *l'ordre de la justice*, âme commune des sociétés politiques.

Troisièmement, si l'on considère que l'ordre de la justice n'a d'efficace et de durée que lorsqu'il est fixé dans des lois, dont les plus fondamentales sont constitutionnelles, on constate que le *régime politique* lui-même est un bien commun.

Si après cela, on met toutes les institutions économiques, culturelles et politiques, nées de la vie commune, en rapport avec le bien supérieur produit et diffusé dans la nation, on s'aperçoit qu'elles sont *utilités communes* et biens communs.

Enfin, il y a encore d'autres biens qui sont forcément le produit d'une initiative commune : telles *l'union*, *l'autorité*, *la paix*. On ne s'unit pas à soi-même. Pour qu'il y ait union, il faut que plusieurs tombent d'accord; et pour qu'elle dure, il faut que l'autorité la consacre. Puis, de l'union naissent la concorde et la paix.

Et voilà, en raccourci, toute la contenance de l'idée de bien commun. Pour en saisir toute la grandeur, nous essaierons de reprendre à part chacun de ces éléments.

III

CONTENU DE L'IDÉE DE BIEN COMMUN

Le contenu d'une idée est matériel et formel. Division qui correspond à peu près à la teneur et à la tenue dans le style, ou encore aux principes élémentaires et à leur organisation dans les choses matérielles.

C'est une règle souvent invoquée par S. Thomas qu'on juge du bien de tous comme de celui d'un individu en particulier. Par conséquent, si nous voulons savoir quel est le contenu matériel du bien commun, il nous incombe de tenter l'analyse de celui de l'individu, en ayant soin, toutefois, de faire abstraction de son caractère individuel. Ce qui revient à la description de la substance du bien humain, tel qu'ébauchée dans ses lignes générales au cours de notre seconde partie. Cela nous permettra d'être succinct.

A une nature complexe comme celle de l'homme convient un bien de même venue. La perfection naturelle de l'homme, dit S. Thomas, consiste dans « la possession en suffisance de tous les biens capables d'assurer le meilleur rendement de la vie et de ses opérations » (1). Elle résulte d'un ensemble, mais d'un ensemble qui se tient, qui possède une

(1) « Consistit in aggregatione omnium bonorum sufficientium ad perfectissimam operationem vitae ». $I^a\ II^{ae}$, q. 3, a. 3, ad 2.

certaine unité. De plus, les biens qui concourent à la produire n'étant pas d'égale efficacité, il faut que cette unité soit hiérarchique, s'exprime sous le mode d'un ordre, d'un ordre calqué sur celui de la nature humaine elle-même. Toujours la nature est déterminante par rapport à l'acquis. Sa structure conditionne comme par en dessous la perfection seconde. De sorte que de même qu'en l'homme il y a l'âme servie par le corps, ainsi, dans le bien humain, il y a le spirituel auquel se subordonnent les valeurs matérielles.

Les biens de l'âme sont eux-mêmes hiérarchisés. Au premier plan et à titre de constitutifs essentiels du bien de l'homme, viennent les vertus qui sont par leur nature même rationnelles. « Les vertus intellectuelles comptent parmi les biens qui rendent l'homme heureux..., étant un commencement de la béatitude parfaite, laquelle consiste dans la contemplation de la vérité » (1). Cela va de soi. Étant donné que c'est la raison qui constitue en propre notre nature, il importe que notre bien soit intrinsèquement rationnel. Et les vertus intellectuelles sont elles-mêmes couronnées par la sagesse, dont les activités, ainsi que nous l'avons vu, sont vraiment ennoblissantes.

Suivent les vertus qui sont implantées dans la partie de l'âme qui n'est rationnelle que par participation. On les appelle morales. Elles subjuguent les inclinations affectives au pouvoir dominateur de la raison. Elles jouent, par rapport aux fonctions essentielles de celle-ci, le rôle de « dispositions ». Supprimant les trépidations et les désordres que peuvent provoquer à l'intime de notre être les soubresauts de la passion ou d'autres causes exté-

(1) $I^a\,II^{ae}$, q. 57, a. 1, ad 2.

rieures, elles contribuent directement à la contemplation sapientielle (1). Comme conséquence, elles prolongent l'unité de la nature dans l'action et engendrent la paix intérieure.

Les biens du corps sont eux-mêmes de deux catégories : ceux qui l'affectent en sa substance : telles la santé et la propagation (2) (Aristote y ajoutait la beauté (3)), et ceux qui sont nécessaires à son entretien, tels les biens extérieurs (4).

Ces données admises, il nous reste à voir dans quelle mesure elles concernent l'État.

Nous avons déterminé antérieurement les rapports de la politique à la sagesse. Elle est traversée par des lignes de force qui lui impriment une tendance intérieure vers celle-ci. Elle aspire secrètement à en produire l'éclosion et, pour donner suite à ses vœux, elle promet la pratique des lettres, des sciences, des arts et l'instruction en général. Elle a également soin de maintenir la discipline, de favoriser la vertu et d'assurer la protection tant intérieure qu'extérieure par l'organisation de la police et de l'armée. Il lui appartient aussi de veiller à la santé publique, au développement de la famille, à la distribution des biens, à leur transmission, à leur circulation par le commerce, à leur production par l'agriculture et l'industrie. Et le plus mystérieux est que tout cela ne constitue qu'un seul bien, le bien commun.

Comment cette unité peut-elle se réaliser ? Comment la communion active de la multitude au

---

(1) « Ad felicitatem quaedam praeexiguntur sicut dispositiones, sicut actus virtutum moralium, per quos removentur impedimenta felicitatis, scilicet inquietudo mentis a passionibus et ab exterioribus perturbationibus ». *De Virt.*, q. un., a. 5, ad 8.

(2) *I^a II^ae*, q. 4, a. 6; q. 94, a. 2; *Cont. Gent.*, L. 3, c. 123.

(3) *Comm. Eth.*, n. 163.

(4) *Comm. Eth.*, n. 903; *I^a II^ae*, q. 4, a. 7.

bien universel peut-elle se conquérir ? Comment l'humanisme en acte qu'elle postule arrive-t-il à cristalliser ? Bref, quelle est la vertu qui, comme une âme invisible, aimante tant d'éléments disparates et en fait un bien d'une plénitude et d'une transcendance sans réplique ?

Il serait bien difficile de répondre à cette question, si l'on ne savait que le bien commun s'identifie avec le bien rationnel, objet de la spéculation morale et fin de la vie ici-bas. Et comme nous ne sommes pas sans soupçonner que cette réponse paraîtra à plus d'un lecteur un éclairage de l'obscur par le ténébreux, un recul savant de la difficulté, nous voudrions tenter de définir le bien rationnel. Du coup, nous aurons une idée du contenu formel du bien commun.

Nous avons vu, lorsque nous avons traité de la personne humaine, que l'homme est un être composé d'une pluralité de puissances gouvernées par la raison. C'est ce qui fait dire à S. Thomas qu'étant donné que « la fin des vertus morales est le bien humain et que le bien de l'âme humaine est de se comporter suivant les exigences de la raison, il est nécessaire que la fin des vertus morales préexiste dans la raison... sous mode de données naturellement perçues » (1).

En second lieu, nous avons vu que la raison gouverne les autres puissances par la magie d'un commandement. Elle ne transmue pas leurs objets, mais les considère, et juge d'après des principes à elle s'ils sont cohérents à ses vues. Alors, s'ils sont estimés conformes à ses visées, c'est-à-dire aptes à favoriser ses fonctions spéculatrices, elle enjoint les démarches qui ont pour effet de les

(1) $II^a\ II^{ae}$, q. 47, a. 6.

atteindre ou de les réaliser. Et de ce fait résultent deux conséquences. La première est que les actes des puissances inférieures se trouvent en quelque manière reliés à la raison. Tombant sous sa domination, ils deviennent pour ainsi dire sa propriété. Ils sont intégrés à son dynamisme et insérés dans le prolongement de son objet. Sans se dissoudre dans la lumière qui les traverse et les maîtrise, ils forment avec elle un tout dénommé bien rationnel. Entre la faculté motrice et celles qui obéissent à son impulsion, s'établissent des relations de solidarité qui leur permettent de conspirer toutes à un même dessein. Elles communient momentanément à la même vertu propulsive, participent au même mouvement et convergent vers la même fin. S. Thomas rattache cette forme d'unité à celle de l'*ordre* (1).

La seconde conséquence du fait ci-dessus mentionné est que nous avons ici affaire à un cas parfait de subordination. Le bien rationnel ne se constitue pas par voie de composition, mais par la mobilisation des forces inférieures du sujet agissant. La raison se repliant sur celles-ci, met à contribution leur propre dynamisme, l'oriente de manière à le faire entrer dans son orbite à elle. Par ce jeu, elle réussit à inclure la fin des autres puissances dans les cadres de son objet spécifique. En d'autres termes, sans les détourner de leur objet respectif, elle leur impose comme objectif extrinsèque et ultime l'épanouissement de son propre bien. Ce qui est proprement se les subordonner.

L'homme se gouverne à l'aide d'un commandement. Cependant, comme il est capable de

(1) *I^a II^ae*, q. 17, a. 4. « Unde patet quod imperium et actus imperatus sunt unus actus humanus; sicut quoddam totum est unum, sed est secundum partes multa ». « Quae est unitas compositionis aut ordinis ».

prudence et de gouvernement universels, son bien, le bien rationnel, n'est pas celui qui découle d'un commandement particulier, mais celui qui est engendré par le commandement en quelque sorte universalisé de la prudence politique. C'est par cette considération que nous terminerons.

Grâce à son intelligence et à sa volonté, l'homme aspire activement au bien universel comme à son suprême achèvement et se tient en communication intime et constante avec lui. Dans le prisme de son âme, tout prend des proportions sans mesure. Et cela n'est pas simple illusion, étant donné que sa perfection personnelle, son lot de félicité, ne sont pas choses closes. Au contraire, son bien individuel tend à se prolonger par de multiples rapports dans un bien plus haut, plus vaste et plus révélateur de la dignité humaine. Il soutient avec le bien plénier de l'homme une continuité intérieure qui, en même temps qu'elle le rend indéfiniment perfectible, ajoute à sa grandeur, supprime pour ainsi dire les limites qui précisent forcément ses contours. De sorte que, bien qu'il demeure toujours particulier et exigu, il s'enveloppe comme du reflet de l'universel auquel il se rattache et dont il s'avère une participation.

Dans l'ordre naturel, cela n'est rendu possible que par l'établissement du bien commun. Notre relation naturelle et personnelle à Dieu a besoin elle-même, pour devenir relativement parfaite, de se nouer comme à travers lui. C'est qu'il est effectivement le bien rationnel. Il est sa plénitude, sa forme achevée ici-bas. De même, en effet, que chaque puissance particulière n'est que partie de l'individu et ne touche à sa perfection que par sa soumission aux fins totales du composé, ainsi chaque bien rationnel individuel n'est qu'une pierre de l'édifice

que représente le bien humain total. Il est fin, mais pas ultime. En conséquence, l'inclination qui nous tend vers le bien parfait de la raison nous ordonne au bien commun comme à notre centre de gravité définitif. Et professer que nous sommes faits pour le bien rationnel équivaut à concéder que nos activités convergent vers le bien commun comme vers leur couronnement naturel.

Autrement dit, le commandement qui a antériorité sur tous les autres, celui qui est la meilleure expression de la raison, n'est pas le commandement émané de la prudence individuelle, mais celui qui procède de la prudence politique. Cette vertu fait pour la collectivité ce que la raison individuelle fait pour chacun de nous. Elle attire dans son rayon d'influence toutes les activités particulières et opère la synthèse des fins. Ainsi, elle satisfait à nos exigences, — fondées sur l'essence de notre raison, — d'animaux sociaux. De sorte que le bien commun est l'agencement *rationnel* des fins de l'agir particulier, afin que soit réalisé avec le plus d'intégrité possible le bien de la raison, objectif ultime de la vie. Et pour que cet arrangement, cet « ordre des fins », ait la stabilité qui convient à un bien de civilisation, la prudence politique enclôt l'action collective dans un système de lois. C'est ce qui apparaîtra mieux par la suite.

IV

« *DU BIEN COMMUN QU'EST LA JUSTICE* » (1)

L'ordre des fins est ce qui est premier dans la sphère de l'action. Il en est le principe et le terme. Il est la perfection visée au moment où l'action s'ébauche au centre de l'âme; il devient ensuite le terme de toutes les démarches extérieures. Dans le premier cas, il est idéal; dans le second, il est réalisation plus ou moins boîteuse. Il est donc comme le levier de commande de la vie. Il est déterminant et par rapport à l'ordre de l'action et par rapport à celui des sujets qui l'émettent. Bien plus, l'un et l'autre participent à son universalité et prennent l'aspect de biens communs.

Ayant déjà considéré l'ordre qui organise la multitude et devant reprendre ce point dans une autre perspective au cours du chapitre suivant, nous ne nous arrêterons pour le moment qu'à l'ordre de l'action.

L'ordre de l'action, considéré sous mode de plan, se confond avec celui de la loi. « La loi se rapporte proprement et avant tout à l'ordre dont résulte le bien commun » (2). Considéré à l'état vécu, l'ordre de l'action se confond avec celui du droit et de la justice. « L'intention de tout législateur, dit

---

(1) *Ia IIae*, q. 19, a. 10; q. 96, a. 3; *Comm. Eth.*, n. 1839.
(2) *Ia IIae*, q. 90, a. 3.

S. Thomas, porte premièrement et principalement sur le bien commun, et secondairement sur l'ordre de la justice et de la vertu, grâce auquel le bien commun est conservé et en vertu duquel on y parvient » (1). La justice légale ou sociale est exécutrice de l'ordre prescrit par la loi, et, par résultante de cette exécution, assure la subordination des fins particulières ou l'établissement du bien commun.

Comme nous sommes ici en plein plan de réalisation, il importe de rappeler que l'ordre de la justice n'est pas un ordre abstrait. Il comporte sans doute un fond de maximes primordiales, issues de la nature et communes, en droit, à tous les peuples, mais ces maximes, en raison de leur universalité, ont besoin, pour être appliquées à la vie circonstanciée d'une nation, d'être développées et surtout déterminées. Pour avoir prise sur la mentalité du groupe, elles doivent rencontrer ses aspirations, se conformer à son destin historique et répondre à ses exigences immédiates. Ainsi, l'ordre d'urgence se substitue presque toujours à celui commandé par la hiérarchie des valeurs. Et cela n'est que convenable, étant donnés les retentissements que peut avoir sur le spirituel le désordre économique. De plus, c'est la loi même du procès de l'exécution de commencer par les assises matérielles.

L'ordre juridique est donc la résultante d'une combinaison de principes et de données empiriques, de prudence et de jurisprudence. Les règles juridiques veulent satisfaire à des besoins communs par la promotion de valeurs sociales ou de biens publics. Et l'équilibre des biens produits se modèle sur la physionomie de la collectivité ainsi que sur l'ordre de ses besoins. De sorte que le bien

(1) I^a II^{ae}, (etc.), q. 100, a. 8.

commun engendré, tout en étant identique dans ses lignes fondamentales, varie d'un peuple à l'autre sous le rapport de la forme extérieure et de sa perfection.

Pour comprendre encore mieux ce qu'implique l'ordre de la justice, il faut savoir que cette vertu est une superstructure. Elle suppose, à titre de fondement, toutes les vertus particulières. Et cela, parce que son unique fonction est d'orienter leurs actes et leurs objets vers le bien rationnel intégral, le bien commun. A la rigueur, il est vrai, on peut émettre les actes de n'importe quelle vertu sans en avoir l'accoutumance et observer de la sorte l'ordre de la justice. La force impulsive du commandement de la loi suffit temporairement à contraindre les volontés. En outre, la politique n'a cure que de la bonne conduite : peu importe qu'elle émane ou non de la volonté pure (1). Cependant, pour que la pratique de la justice soit constante, facile, commune, pour qu'elle ait la permanence exigée par le caractère stable de la vie publique, elle a besoin d'un support ontologique, elle a besoin de s'appuyer à des habitudes fortement enracinées dans l'âme des citoyens. Nous avons déjà vu que le mode parfait d'agir de l'homme est celui qui découle de l'inclination de la vertu. C'est pourquoi S. Thomas enseigne souvent que la fin de l'État est de « rendre les citoyens *justes* et *vertueux* » (2). « On doit apprécier la fin de toute la multitude, dit-il, de la même façon que celle de l'individu. Si donc la fin de l'homme était un bien quelconque résidant en lui et que, semblablement, la fin de la multitude à gouverner fut qu'elle acquît un tel bien et le conservât; et si, en outre, cette fin dernière de l'homme ou de la

(1) *I^a II^ae*, q. 100, a. 9.

(2) *Cont. Gent.*, L. 3, c. 115, 116, 117; *I^a II^ae*, q. 96, a. 2 corp. et ad 2; a. 3, corp. et ad 3; q. 100, a. 9, ad 1 et 2; q. 107, a. 2; *Comm. Eth.*, n. 251.

multitude était de nature corporelle, ainsi que le sont la vie et la santé, on n'aurait besoin que du médecin. Si cette fin dernière était l'affluence des richesses, il suffirait d'être un économe pour remplir la fonction de roi. Si la connaissance de la vérité était un bien tel que la multitude pût y atteindre, le roi n'aurait plus que la fonction de docteur. Mais il est évident que la fin d'une multitude agrégée en société est de vivre selon la vertu. En effet les hommes se réunissent pour bien vivre ensemble, but que ne peut atteindre l'homme isolé. Or cette vie sociale ne sera bonne que si elle se règle sur la vertu. Vivre selon la vertu, telle est donc la fin de la société humaine.

La preuve en est que seuls constituent la société ceux qui ont des relations réciproques tout en vivant selon l'honnêteté naturelle. Si en effet les hommes ne se réunissaient que pour entretenir leur vie, les animaux et les esclaves devraient être comptés dans la société civile. S'ils ne se réunissaient que pour acquérir des richesses, tous ceux qui font des affaires ensemble suffiraient à former une cité. Ainsi voyons-nous qu'on fait entrer dans une même société ceux-là seuls qui, sous les mêmes lois et sous le même gouvernement, sont guidés vers une vie conforme à l'honnêteté naturelle. Mais, puisque l'homme, en vivant selon la vertu, se trouve ordonné à une fin plus lointaine qui consiste, nous l'avons déjà dit, en la jouissance (naturelle ou surnaturelle) de Dieu, il faut qu'il y ait une fin commune à la société humaine et à l'individu. La fin dernière de la société n'est donc pas de vivre selon la vertu, mais d'atteindre, par la pratique de la vertu, la jouissance de Dieu » (1).

(1) *De Reg. Princ.*, L. 1, c. 14.

« L'homme, dit encore S. Thomas, possède une *inclination naturelle* au bien conforme à la nature de la raison, laquelle lui convient en propre. Ainsi, il a une inclination naturelle à l'acquisition de la vérité sur Dieu, et à la vie en société. En vertu de ce fait, appartiennent à la loi naturelle toutes les choses qui ont rapport à ces inclinations, tel qu'éviter l'ignorance, ne pas offenser le prochain avec lequel on doit vivre... Pareillement, tous les actes de vertu comme tels ressortissent à la loi naturelle » (1).

De ces textes, il ressort que l'homme est incliné à la vertu, soit spéculative, soit pratique. Il ressort aussi qu'il est au même titre incliné à la société (2). Et puisque toutes ces inclinations sont insérées dans la nature, il faut qu'il y ait entre elles solidarité et ordre, car la nature est œuvre de sagesse. Il faut que l'une soit fin de l'autre. Et effectivement, ce n'est pas la vertu qui est pour la société, mais c'est celle-ci qui est pour la pratique ordonnée de celle-là. Elle atteint ce résultat grâce aux services de la loi et de la justice, lesquelles commandent et gouvernent de haut l'exercice de toutes les vertus individuelles.

Tout d'abord, étant donné que la vérité n'est pas seulement une manifestation du réel, mais un bien, un apanage de jouissance, et même le bien et la jouissance rationnels par essence, il revient à la justice légale de diriger l'application des vertus spéculatives qui ont comme fonction de la contempler. Et envers cette forme supérieure de vie, l'État a les devoirs déjà mentionnés.

En second lieu, elle dirige encore l'exercice de

(1) $I^a\ II^{ae}$, q. 94, a. 2 et 3.

(2) « In omnibus hominibus est quidam naturalis impetus ad communitatem civitatis sicut et ad virtutes ». *Comm. Pol.*, L. 1, lec. 1.

toutes les vertus morales. Et étant donné que le bien poursuivi directement par ces vertus n'est rationnel que par investissement extrinsèque, il ne lui suffit pas de les appliquer, mais il lui faut encore subordonner leur activité à l'exercice des vertus intellectuelles. Cette subordination est condition nécessaire de leur participation à la raison et, partant, de leur intégration au bien rationnel. Par conséquent, il incombe à l'État, gardien de la morale publique, d'encourager le bien, de proscrire le mal, d'établir des tribunaux et de punir les coupables.

L'ordonnance de l'action est donc le bien commun auquel vise immédiatement l'État. Et cela, parce que de lui découle nécessairement l'ordre des fins, expression suprême du bien rationnel ici-bas. Cet ordonnancement, il l'enjoint sous forme de lois et en assure le respect par l'institution de la justice publique, laquelle est promotrice de toutes les vertus.

V

L'UTILITÉ COMMUNE

Le droit, la justice, la loi sont souvent considérés par les Anciens comme des utilités communes. Ils ont raison de moyens collectifs destinés à promouvoir et à entretenir la prospérité commune. On peut en dire autant de la forme politique. « Nous voyons en effet que tous les ressortissants de la vie commune s'unissent en vue de quelque utilité : c'est-à-dire en vue de l'acquisition de quelque bien nécessaire à la vie. Et cela se retrouve dans la communauté politique. Les citoyens, en effet, semblent s'être réunis et avoir persévéré dans cette union en raison de l'utilité commune. Ce qui ressort de deux faits. Premièrement, les législateurs semblent tendre par-dessus tout à procurer l'utilité commune. Deuxièmement, les citoyens appellent mesure juste dans la cité, celle qui est à l'avantage de tous les citoyens » (1). L'individu qui s'incorpore à la vie politique veut ce bien transcendant, capable de conférer proportionnellement à tous les citoyens leur perfection. De sorte que le bien commun est utilité commune.

A ce point de vue encore, on peut dénommer utilité commune la vertu en général, non en ce qu'elle surélève les facultés de l'individu et l'enrichit,

(1) *Comm. Eth.*, ns. 1665-1666 et 1667-1671.

mais en ce que, tombant sous l'empire de la prudence et de la justice universelles, elle est susceptible de produire un effet commun. La vertu de l'individu est une vertu de partie, pour autant du moins que c'est par essence que l'homme est animal social et politique. Il en est de même des biens extérieurs sur lesquels porte l'exercice des vertus. Lorsque leur production et leur distribution sont ordonnées suivant les exigences de la consommation nationale, ils deviennent des utilités publiques. « Parce que toute utilité est définitivement ordonnée à la félicité, il est manifeste que, sous un certain rapport, on considère comme droit légal (social) tout ce qui est producteur de la félicité ou de ses éléments particuliers. Ceux-ci consistent en ce qui est ordonné à la félicité, soit principalement, comme les vertus, soit instrumentalement, comme les richesses et les autres biens extérieurs » (1).

On voit par ces considérations que la technique politique, dont la mission principale est d'inculquer un ordre, un mode, à l'activité collective, est essentiellement morale ou humaine. Elle est commandée, dans son inspiration même, par cette chose humaine entre toutes qu'est le bonheur. De sorte que l'humain lui est intrinsèque. L'humanisme de la fin appelle celui des moyens. Ce qui n'empêche, nous allons le voir aussitôt, qu'elle n'utilise et ne draine pour ainsi dire dans son courant une multitude de techniques matérielles et spirituelles.

Nous avons déjà fait observer que la vie ici-bas, pour jouir de l'épanouissement qui lui convient, est dans la nécessité de se bâtir des organismes. Cela se vérifie à tous ses étages, encore que suivant

(1) *Comm. Eth.*, n. 903; *I^a II^ae*, q. 96, a. 4, a. 6; q. 97, a. 1, ad 3; *De Reg. Princ.*, L. 1, c. 10; « Les biens matériels » pertinent ad beatitudinem tanquam organice deserventia ». *Comm. Pol.*, L. 2, lec. 5.

des modes tout à fait variés. Ainsi, la vie collective se durcit d'abord en mœurs, en traditions et en coutumes, puis construit sur celles-ci ses organes. C'est, en effet, le propre de la loi, — soit qu'elle s'exprime sous mode de vie spontanée, telle la loi naturelle, soit qu'elle se présente sous l'espèce de déterminations rigides, telle la loi positive, — de cristalliser en institutions, de s'incruster dans des utilités publiques. Toute sa vigueur se concentre en elles et se perpétue par elles.

Ces institutions, destinées à consolider la vie, à procurer aux citoyens des moyens communs de perfectionnement, sont aussi diverses et aussi nombreuses que les besoins eux-mêmes de la vie humaine. Elles s'échelonnent à partir des activités les plus grossières jusqu'aux manifestations les plus relevées de l'esprit. Elles encadrent, soutiennent et affermissent les efforts de tout genre des individus. Il va sans dire, par conséquent, qu'elles mettent à profit toutes les techniques particulières. Elles mobilisent toutes les compétences et toutes les expertises de manière à intensifier et à élever le plus possible le coefficient de la vie. Leur engrenage sur la politique se fait par l'intermédiaire de leur fin, laquelle représente au moins une parcelle de bien humain.

Elles constituent vraiment un patrimoine commun. Parce que, tout d'abord, il n'y a que la collaboration, que la force collective qui puisse donner naissance à de pareils outils de progrès. Ensuite, parce qu'elles partagent avec l'ordre du droit et de la vertu le caractère de *causes universelles et immuables* de prospérité commune. Elles sont toujours là, comme des facilités offertes à la nation, comme un service organique de personnes, de choses et de valeurs. Chacun, pourvu qu'il veuille s'y *soumettre*,

peut en retirer un considérable accroissement de perfection.

Est-il besoin d'ajouter que ce sont elles qui sont surtout responsables du mode particulier que revêt le bien commun de chaque nation. Enracinées dans l'âme du peuple, elles témoignent de ses conditions géographiques et économiques, de sa mentalité, de son degré de civilisation, de sa trempe morale, de son avancement intellectuel et artistique, bref, de son climat général de culture. Au surplus, elles sont des incarnations, des *matérialisations* de la vie. Or, plus on se rapproche de la matière, plus on accède à la cause de la limitation et de l'individuation de l'esprit. Encore, étant des instruments, des moyens, elles sont ce qui vient en tout premier lieu sur le plan de l'exécution. Elles sont donc ce qui participe dans la plus grande mesure au mode concret et contingent de la vie.

VI

L'UNITÉ ET LA PAIX

Sur les idées recouvertes par chacun de ces mots, on pourrait écrire un volume. C'est dire que nous n'avons pas l'intention d'en examiner tout le contenu et toutes les ramifications. Nous voudrions simplement considérer en raccourci leur application à la vie politique et faire voir qu'elles y jouent le rôle de principe, de moyen et de fin.

L'unité. Elle est au principe même de l'être de la société. Elle en est la condition obligée. Elle se confond même avec lui, étant donné que l'être et l'un sont concepts interchangeables. « L'unité ne désigne pas autre chose que l'être dont la division est exclue. Et de là apparaît qu'elle se confond avec celui-ci... Ce qui est composé, en effet, n'a pas encore l'être tant que ses parties demeurent séparées, mais seulement lorsqu'elles s'unissent pour constituer sa nature de composé... Et de là provient que toute chose conserve son unité aussi longtemps qu'elle conserve son être » (1). Les réalités collectives elles-mêmes n'échappent pas à cette loi. « La multitude ne serait pas contenue sous l'être si elle ne l'était de quelque façon sous l'un » (2).

---

(1) *I*ª, q. 11, a. 1.
(2) *Ib.*, ad 2.

Dans la société politique, — nous l'avons déjà noté, — cette unité se réalise par l'acquiescement des vouloirs libres sous l'impulsion d'un penchant de nature. Du moment qu'est confusément perçue l'idée du bien collectif, s'ébauche le désir de l'union. Et par ce vouloir commun, souvent désigné du nom de conscience collective, la société est constituée.

Cet accord dont résulte l'unité politique est œuvre commune et bien commun. En effet, on ne s'unit pas à soi-même. Pour qu'il y ait perception commune d'un bien et puis union conséquente, il faut qu'il y ait convergence de plusieurs vers le même objet. Il faut qu'il y ait rencontre de vues et de desseins : *oportet unionem esse affectus inter eos quibus est unus finis communis* » (1). L'unité est le fruit de l'assentiment de tous : assentiment motivé par la perspective du mieux être. Elle est aussi le bien de tous, le bien foncier, celui qui contient dans les replis de ses virtualités tous les bienfaits de la vie commune. Elle s'identifie en effet avec celui de l'existence. Quiconque veut que la société soit, veut du même coup que l'unité soit réalisée.

L'unité de l'être appelle celle de l'agir; et nous obtenons de la sorte une seconde forme d'unité, plus parfaite que la première. Elle s'identifie avec l'unité consacrée par le droit ou l'ordre de la loi. Lorsque, en effet, tous et chacun s'efforcent de couler leur activité dans les moules du droit, il en résulte une unité vécue, plus noble et plus belle que celle qui a présidé à l'éclosion de la vie politique. L'activité de tous se plie à la même mensuration, revêt une *forme commune* qui est un bien d'autant meilleur que reluit davantage en lui l'ordre de la raison.

L'unité de l'agir entraîne celle de la jouissance et

(1) *Cont. Gent.*, L. 3, c. 117.

du bonheur. Le bien réalisé sous l'égide du droit par l'intelligence, la générosité et le dévouement de toute une nation, est au plus haut point un et unificateur. C'est lui qui, par son attirance, a provoqué toutes les réalisations antérieures d'unité et qui finalement les couronne toutes. Il est bien commun au sens absolu du mot. Tous les vouloirs se sont d'abord tendus vers lui, puis, l'ayant atteint, se reposent collectivement en lui. Il a été cause de l'unité initiale, de l'unité qui a été plus forte que l'union, qui en a triomphé, qui l'a imposée aux vouloirs individuels. Il a été cause de l'unité de l'agir. Enfin, il est cause de l'unité de la félicité. « Le bien de toute chose, dit S. Thomas, consiste en une certaine unité, c'est-à-dire en ce qu'elle a réuni en son individualité tous les biens en lesquels consiste *sa perfection*. De là provient que les Platoniciens considéraient que l'unité est principe au même titre que le bien. Et il s'ensuit que tout être désire l'unité de la même manière qu'il désire son achèvement » (1). La recherche collective de la perfection consiste dans l'unification : unification des pensées et des vouloirs d'abord; unification des démarches, ensuite; unification enfin des éléments multiples dont résulte cette perfection.

Bref, l'unité est fin de la vie commune dans la mesure où elle est, soit condition éloignée et prochaine de l'effectuation du bien humain, soit élément impliqué dans son essence même. L'ordre étant un mode d'être, est par le fait même un mode d'unité. Par conséquent, si elle peut être dénombrée parmi les facteurs qui concourent à la réalisation de la société politique, ce n'est qu'en vertu de son inclusion dans les biens communs que représentent

(1) $I^a\,II^{ae}$, q. 36, a. 3; I^a, q. 103, a. 3.

et l'être collectif et l'agir ordonné et la perfection commune.

Pour peu, toutefois, que l'on considère que la tendance à l'unité réalisatrice de l'être collectif est moins naturelle que celle au bien humain; que c'est autour d'elle que se concentrent immédiatement toutes les difficultés pratiques; puis, que c'est d'elle que dépend la réussite de l'entreprise commune; on comprend que S. Thomas en fasse très souvent l'objectif propre de l'autorité.

A coup sûr, c'est dans le bien humain, c'est-à-dire dans l'unité ordonnée des fins obtenue par la direction que réside la cause décisive du pouvoir public; c'est d'elle qu'il tire ses attributs et ses prérogatives; mais c'est dans l'unité de l'être collectif que semble se trouver sa finalité immédiate. Pour qu'il n'y ait pas désagrégation, anarchie et échec total, il faut un commandement dominateur et universel qui assemble les forces et les applique au but commun (1). Si la nature de l'homme, dit S. Thomas, veut qu'il vive en société, il est pareillement 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 du bien

(1) « Socialis autem vita multorum esse non posset, nisi aliquis praesideret, qui *ad bonum commune* intenderet. Multi enim per se intendunt ad multa, *unus vero ad unum*. Et ideo Philosophus dicit in principio *Politicorum* quod quandoque multa ordinantur ad unum, semper invenitur *unum* ut principale et dirigens ». *I^a*, q. 96, a. 4. « Sicut docet Philosophus in *Politicis* suis, quando aliqua plura ordinantur ad unum, oportet unum eorum esse regulans sive regens, et alia regulata sive recte ». *Comm. Met.*, Prooemium.

« Quae autem diversa sunt, in unum ordinem non convenirent, nisi ab aliquo uno ordinarentur. Melius enim multa reducuntur in unum ordinem per unum quam per multa; quia per se unius unum est causa, et multa non sunt causa unius nisi per accidens, in quantum scilicet sunt aliquo modo unum ». *I^a*, q. 11, a. 3; q. 103, a. 3; *I^a II^ae*, q. 90, a 3, ad 2; etc.

de la multitude. Ainsi le corps de l'homme, comme de n'importe quel animal, se désagrégerait, s'il n'y avait dans ce corps une certaine force directrice commune, ordonnée, au bien commun de tous les membres. Cette considération inspire à Salomon la parole suivante dans les *Proverbes*, chapitre XI, verset 14 : *Là où il n'y a pas de gouverneur, le peuple se dissout.* Il n'est pas étonnant qu'il en soit ainsi, car il n'y a pas d'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 de toutes les choses appelées à former un tout. Dans le monde des corps, en effet, un premier corps, le corps céleste, dirige les autres selon un certain ordre de la divine Providence et la créature raisonnable les dirige tous.

De même, en chaque homme, l'âme gouverne le corps et, entre les parties de l'âme, l'irascible et le concupiscible sont gouvernés par la raison. Entre les membres du corps pareillement, il en est un principal qui meut tout, que ce soit le cœur ou la tête. Il faut donc qu'il y ait dans n'importe quelle multitude une direction chargée de régler et de gouverner » (1).

Voilà pour l'unité! Et l'on peut en dire autant de son corollaire immédiat, la paix.

Cette idée, amorcée par Platon et Aristote, a été développée avec une telle pénétration métaphysique et mystique par S. Augustin, Denys et S. Thomas, qu'il serait bien difficile d'en épuiser toute la

(1) *De Reg. Princ.*, L. 1, c. 1.

richesse. De plus, la réalité qu'elle dénonce est si franchement humaine, est en tel raccordement avec le clavier de notre âme, qu'elle s'y répercute en une infinité d'harmoniques très pures, très suaves, mais si subtiles et si diffuses qu'elles répugnent à la fixité et aux arêtes vives de l'expression verbale. S. Thomas la peint comme un effluve, une émanation. Elle est pour ainsi dire l'exhalation de sécurité et de repos qui baigne l'atmosphère lorsque tout s'accomplit dans l'accord. Elle est l'harmonie du silence. S. Augustin l'appelle « la tranquillité de l'ordre ». Elle apparaît plutôt à S. Thomas le fruit de la simplicité du cœur, la rançon du don total. Elle serait, pour autant, chose personnelle, résultant de l'unité affective accomplie au plus intime de soi.

Cependant, elle comporterait une application sociale; et dans ce cas, elle s'identifierait avec la concorde ou l'amitié politique (1). « La concorde à proprement parler se dit par rapport à autrui. Elle est la coïncidence dans l'assentiment des cœurs et des volontés » (2). Par suite, elle est la conséquence de l'union des libertés : « la concorde implique l'union affective de plusieurs; la paix, en plus de cette union à autrui, comporte l'unification des tendances individuelles » (3). Et cela nous révèle qu'il y a un premier effet de paix produit par l'acte même qui constitue la société politique, c'est-à-dire

(1) « Et hoc patet per hoc quod concordia assimilatur amicitiae ». *Comm. Eth.*, n. 1542.

« Et dicit quod amicitia politica, sive sit civium unius civitatis ad invicem, sive sit inter diversas civitates, videtur idem esse quod concordia. Et ita etiam homines dicere consueverunt; scilicet quod civitates, vel cives concordes, habent amicitiam ad invicem. Est enim amicitia politica circa utilia, et circa ea quae conveniunt ad vitam humanam, circa qualia dicimus esse concordiam ». *Ib.* 1836.

(2) $II^a\ II^{ae}$, q. 29, a. 1.

(3) $II^a\ II^{ae}$, q. 29, a. 1. « Ad amicos pertinet quod eadem eligant, in quo consistit ratio concordiae ». *Comm. Eth.*, n. 1830.

par l'acceptation libre du vivre en commun. A ce moment, les dissensions et les conflits cessent. L'unité, l'harmonie et la paix prévalent.

Il y a une seconde manifestation, et beaucoup plus parfaite, de la paix lorsque l'ordre de la justice réussit à s'implanter au cœur de la vie du groupe. Cet ordre étant de par son essence même harmonie vécue, l'engendre de soi et comme par surcroît (1).

Les vieux auteurs aimaient à le comparer à la santé animale. Il crée dans l'organisme de la cité une disposition avantageuse, un état d'équilibre interne qui permet à tous ses organes d'exercer en liberté et plénitude les opérations qui conviennent à leur nature particulière. Il adapte chaque partie à sa place, à son rang, en même temps qu'il la fait participer au bien transcendant du tout. Ce qui l'empêche de venir en conflit avec les autres et de leur faire pièce. Ce qui écarte tout obstacle à la poursuite du bien. Et sur cet ordre dynamique s'épandent spontanément la tranquillité et la paix (2).

De même que l'unité, la paix, — moyen commun nécessaire à l'obtention du bien humain, — est la fin immédiate de l'autorité. « Le bien et le salut des hommes agrégés en société est de conserver cette unité qu'on appelle la paix; que celle-ci s'éloigne, l'utilité de la vie sociale disparaît; bien plus, la société désunie devient insupportable à ses membres. Voilà donc à quoi doit par-dessus tout s'appliquer le chef de la société; à procurer l'unité qui fait la paix. Ce serait de sa part une

(1) « Pax servatur per justitiam ». *In Epist. ad Eph.*, c. 4, lec. 1.
« Pax causatur ex justitia quae est circa operationes, secundum illud Isaiae, 32, 17 : *Opus justitiae pax;* in quantum scilicet ille qui ab injuriis aliorum abstinet, subtrahit litigiorum et tumultuum occasiones ». *IIª IIae*, q. 180, a. 2, ad 2.

(2) *Cont. Gent.*, L. 3, c. 128; *De Ver.*, q. 21, a. 1, ad 12; *Iª IIae*, q. 98, a. 1, etc.

erreur de délibérer s'il fera la paix dans la société qui lui est soumise; erreur toute semblable à celle d'un médecin qui se demanderait s'il doit guérir un malade confié à ses soins. Car personne ne doit délibérer de la fin qu'il doit poursuivre, mais des moyens qui amènent à cette fin. C'est pourquoi l'Apôtre exhorte ainsi le peuple fidèle à l'unité. (Épître aux Éphésiens, IV, 3) : *Souciez-vous de maintenir l'union spirituelle dans le lien de la paix* » (1). C'est donc au même titre qu'il incombe à l'autorité de promouvoir l'ordre de la justice, l'unité et la paix.

Il y a une paix qui repose sur l'ordre de l'agir vertueux. Elle s'identifie avec l'amitié politique dont parle Aristote au livre huitième des *Éthiques* et qui suppose toute vertu. Il y en a une autre, consécutive à l'ordre ou à la subordination des fins, et qui est comme le halo, le rayonnement de la perfection et du bonheur collectifs. « La paix appartient à la fin ultime de l'homme, non pas à titre de constitutif essentiel de la béatitude, mais en vertu du rapport de disposition ou de résultante qu'elle entretient avec elle » (2).

Cette paix, qui est comme la fleur de la félicité commune, est, il va sans dire, un sommet très difficile à atteindre ici-bas. Le bonheur des individus est chose rare et précaire; que dire de celui des peuples! Cependant elle est proposée en idéal à ceux auxquels est commis le destin de la nation (3). La jouissance du bien dans le calme, la sécurité

(1) *De Reg. Princ.*, L. 1, c. 2.

(2) « Pax pertinet ad ultimum hominis finem, non quasi essentialiter sit ipsa beatitudo, sed quia antecedenter et consequenter habet se ad ipsam. — Antecedenter quidem, in quantum jam sunt remota omnia perturbantia et impedientia ab ultimo fine; — consequenter vero, in quantum jam homo, adepto ultimo fine, remanet pacatus desiderio quietato ». *I^a II^ae*, q. 3, a. 4, ad 1.

(3) *I^a*, q. 103, a. 3; *De Div. Nom.*, c 11, lec. 1, 2, 3.

et le repos n'est pas moins désirable pour tous que pour chacun. Selon la remarque d'Aristote, le bien de la multitude est d'autant plus digne de recherche qu'il est une image plus adéquate et plus ressemblante du bien et de la paix divine.

Un passage de S. Thomas nous procure une vue assez synthétique de tous ces aspects. « Le roi, dit-il, ...doit porter son principal effort sur la manière dont la multitude de ses sujets pourra observer une vie conforme au bien honnête.

Cet effort consiste en trois points : premièrement, instaurer l'honnêteté de la vie dans la multitude qui lui est soumise; deuxièmement, conserver cet état de choses une fois établi; troisièmement, travailler assidûment non seulement à la maintenir, mais à l'améliorer.

Or, pour qu'un 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 on vit bien, c'est-à-dire honnêtement); l'autre est secondaire et comme instrumentale : c'est la suffisance des biens corporels dont l'usage est nécessaire à la pratique de la vertu. Toutefois, si l'unité même de l'homme est l'effet de la nature, l'unité de la multitude, que l'on nomme paix, doit être procurée par les soins du souverain.

Ainsi, trois conditions seront requises pour que la multitude s'établisse dans une vie conforme à l'honnêteté naturelle. La première sera qu'elle se fonde sur l'unité de la paix. La seconde, qu'étant unie par le lien de la paix, elle soit *dirigée* à bien agir. Car, s'il est impossible à l'homme de bien agir lorsque l'unité de ses parties ne se trouve préalablement réalisée, de même il sera impossible (de bien agir) à une société humaine à qui manque

l'unité de la paix, en raison des luttes intestines. La troisième condition requise est que la prudence du souverain prévoit tout ce qui suffit à (assurer) le plein développement d'une vie conforme au bien honnête.

Tels sont les moyens par lesquels le roi pourra fixer la multitude dans un genre de vie conforme à l'honnêteté naturelle » (1).

On a pu entrevoir au cours de ce chapitre la beauté et la dignité singulières du bien commun. Il est idéal de civilisation et de culture.

Il est œuvre de la pensée venant au devant de la vie. Il est construction de la raison supportée par de longues traditions de labeur et de vertu. Il est encore la mise au service de l'esprit de toutes les ressources matérielles d'un pays. Enfin, il est harmonie silencieuse et puissante de toutes les forces qui sourdent de l'âme et de la chair. Il n'y a donc pas à s'étonner de ce qu'il soit cause suprême de l'État, cause de sa transcendance et de l'étendue de sa juridiction. Un tel objectif fait appel à une compétence qui embrasse de quelque façon toute la vie (2).

En outre, considéré dans toute sa pureté, c'est-à-dire non tel que réalisable et réalisé à un moment de l'histoire, mais tel que sans cesse désiré par ce pouvoir spirituel et universel qu'est la volonté de tous, il plane au-dessus de tous les États, les incite constamment à se dépasser, les convoque sans répit à l'unité et à la paix. Il est source incomparable de collaboration et de sécurité internationales. Étant le terme des vues et des aspirations de tous, il

(1) *De Reg. Princ.*, L. 1, c. 15.

(2) « In tantum enim alicujus gubernatio se extendit, in quantum se extendere potest finis gubernationis ». *I*a, q. 103, a. 5.

produit, à l'intérieur même des vouloirs, des effets de convergence qui constituent, à n'en pas douter, une garantie plus sûre d'harmonie que la convoitise des richesses et de la puissance.

CHAPITRE DIX-SEPTIÈME

LA « FORME » DE L'ÉTAT

L'État n'est pas une réalité désintégrée et pensée abstraitement. Il consiste dans un conglomérat de personnes humaines. C'est par cette affirmation que nous l'avons tout d'abord décrit. Cherchant ensuite à quel ordre de sentiments se rattache sa formation, nous avons scruté les manifestations de l'instinct social et découvert qu'il se greffe immédiatement sur un fond de rapports spontanés, issus du besoin de solidarité qu'éprouve naturellement l'homme. Voulant après cela connaître le *pourquoi* définitif de la vie en commun, nous avons constaté que le genre humain est universellement travaillé par la hantise du bien vivre. Nous en avons conclu que celui-ci était raison d'être dernière et règle sans appel de la vie sociale et politique.

Pour nous procurer de l'État une représentation exhaustive, il nous reste donc à compléter les aperçus ci et là entrevus dans les chapitres précédents, alors que nous avons eu incidemment à parler de sa forme.

I

ÉLASTICITÉ DE LA FORME POLITIQUE

L'étude de la société politique par ses quatre causes paraîtrait, pour peu que serait négligé l'art de la comparaison et de la suggestion, un abus de logique abstraite, une volonté exagérée de styliser le concret. Pour être conduite avec le discernement et les réserves nécessaires, il faut procéder, non directement, mais par référence continuelle aux réalités du monde physique. Cela se comprend, puisque c'est à elles que convient tout d'abord ce mode de représentation et que c'est d'elles qu'il fallut le désintégrer pour ensuite l'appliquer aux données politiques. Cependant, cette application n'est pas le résultat d'un artifice purement extérieur : c'est proprement, bien que selon un mode divers, que la notion de cause se rapporte à l'État. Celui-ci est causé. Il dépend totalement d'un ensemble de facteurs qui influent de tout leur poids sur son existence et qui peuvent être considérés en toute rigueur comme ses véritables causes.

Au premier rang de ceux-ci vient le bien commun, puis au second, la forme politique. Et quand nous disons au premier et au second rang, nous n'entendons par marquer une hiérarchie de résultats, mais un partage et un ordre de l'influx causal. Les causes subordonnées, en effet, ne se distribuent pas à chacune une partie de l'effet à produire. Au

contraire, elles sont toutes, chacune dans son ordre propre, causes totales de l'effet produit. Ainsi le bien commun se trouve, sur le plan de la finalité, cause de tout l'être de l'État; pareillement, du point de vue constitutif, la forme est mesure de toute sa réalité.

Et alors, qu'est-ce que la forme politique? En quoi ressemble-t-elle aux formes physiques et par quoi en diffère-t-elle?

Le vocable est d'origine pythagoricienne. Ce qui permet de conjecturer qu'il se rapporta tout d'abord aux figures géométriques. On sait, en effet, que Pythagore et ses disciples professaient que l'essence des êtres était d'ordre mathématique. Par conséquent, dans son acception primitive, le mot forme aurait désigné la dimension des êtres de la nature, leur physionomie extérieure, l'apparence que leur imposent leurs lignes. Il a conservé ce sens dans la philosophie aristotélico-thomiste. On dénomme encore forme les modalités de surface, l'ensemble des volumes et des lignes qui composent l'aspect extérieur (1).

Cependant, dès Aristote, — qui voulut que ses idées fussent en germe dans les choses sensibles, — le mot forme, sans perdre le tout de sa signification originelle, commença à désigner l'essence, la structure interne, le plan intérieur de l'être. Elle fut regardée comme le principe de sa qualité substantielle. Par surcroît, on la rendit justiciable de la spécification et de la différenciation, étant donné que le principe qui constitue est celui-là même qui spécifie et distingue. Le vocable a donc retenu quelque chose de son sens pythagoricien et platonicien. Il dénonce la physionomie, mais la physio-

(1) *Comm. Phys.*, L. 7, lec. 5, n. 4.

nomie de l'en-dedans; il évoque une idée, mais une idée organisatrice et directrice. Il n'est pas même jusqu'à son acception divine qu'il n'ait conservée : la forme est principe divin (1), écho dans la matière d'une pensée, signe révélateur d'une parole de l'Esprit (2).

Du fait qu'elle est comme la lumière intérieure de l'être créé, la forme *informe*. Elle pénètre toutes les molécules du sujet qu'elle envahit, non comme une activité, mais par mode d'imprégnation, de qualité dominatrice et déterminante. Ainsi, par exemple, tout ce que nous absorbons d'air, de soleil, de nourriture est transformé, c'est-à-dire entre dans le concert de notre forme après avoir perdu sa propre formule de cristallisation. Il est investi par cette qualité de fond qu'est notre âme.

Mais lorsqu'on en vient à considérer la « politia », c'est-à-dire la forme politique, il faut procéder avec circonspection. Elle possède tous les attributs qui conviennent à la forme en général et les communique à l'agglomération qu'elle organise, mais ces attributs se réalisent en elle selon un mode *analogique*. Ainsi, à sa manière, elle spécifie, informe, mesure la vie commune.

Tout d'abord, elle ajoute une *spécification* nouvelle aux rapports sociaux dont elle se saisit. Sans les détourner de leur fin propre, sans par conséquent les modifier dans leur teneur intrinsèque, elle les hiérarchise d'après leur contenu de valeur humaine et les oriente vers le bien commun. Et ce faisant, elle les surélève, accroît leur bonté, les revêt même

(1) « Forma est quoddam divinum et optimum et appetibile. Divinum quidem est, quia omnis forma est quaedam participatio similitudinis divini esse, quod est actus purus ». *Comm. Phys.*, L. 1, lec. 15, n. 7.

(2)« Sic enim scientia Dei se habet ad omnes res creatas sicut scientia artificis se habet ad artificiata ». *I*a, q. 14, a. 8.

d'une spécification générale que, sans son influence, ils n'auraient jamais connue. En morale, la tendance à la fin ultime, au bien pleinement rationnel, est ce qui confère à tout son caractère de bonté définitive, son cachet humain au sens absolu du mot.

Du même coup, elle est finalité immanente, idée directrice. Elle raccorde la vie à sa destinée totale. Mais elle ne peut jouer effectivement ce rôle que dans la mesure où elle *informe* d'une certaine manière la vie de la communauté.

Aristote ne distingue pas très bien entre loi, constitution et gouvernement. A ses yeux, constitution et gouvernement s'identifient. « Les mots constitution et gouvernement, écrit-il, ont la même signification » (1). Et les lois sont les organes qui permettent au gouvernement de s'exercer, d'atteindre la multitude. S. Thomas, lui, qui ne distinguait pas encore nettement, au temps où il composait sa *Somme contre les Gentils*, le traité de la Providence de celui du gouvernement divin, finira par introduire une séparation très précise entre art de gouverner et gouvernement et puis il supprimera pratiquement le terme constitution. Voyons quelles furent les répercussions de cette distinction sur sa conception de la forme politique.

Celle-ci, à l'instar de toute autre forme, existe selon deux états, suivant qu'elle se trouve dans le gouvernant et dans les gouvernés (2). Dans le gouvernant, elle est à l'état d'idéal, d'exemplaire, d'ordre de fins et de moyens conçus et projetés. Et si chacun de ces moyens est enjoint sous l'espèce

(1) *Pol.*, 1279 a 10-15.

(2) « Dicitur causa species et exemplum, id est exemplar; et haec est causa formalis, quae comparatur dupliciter ad rem. Uno modo sicut forma intrinseca rei; et haec dicitur species. Alio modo sicut extrinseca a re, ad cujus tamen similitudinem res fieri dicitur; et secundum hoc exemplar rei dicitur forma ». *Comm. Met.*, n. 764.

d'un commandement, puis promulgué, il devient loi. L'ensemble des lois fondamentales, consigné par écrit, est ce qu'on appelle constitution (1). Par conséquent, l'art de gouverner, la constitution et la loi se tiennent du côté du gouvernant. Ils font en quelque sorte partie de sa personnalité. Le premier sous forme d'aptitude acquise, les deux dernières sous mode de représentation mentale, de plan arrêté d'action. « La loi, étant une règle et une mesure, peut exister de deux manières : premièrement, dans celui qui élabore la mesure et la régulation, et puisque cela est le propre de la raison, elle ne peut être de cette manière que dans la raison (du gouvernant); deuxièmement, dans ceux dont l'agir est réglé et mesuré... et sous cette forme elle n'est pas proprement loi, mais participation de celle-ci » (2). Et donc, la forme politique, tant qu'elle se trouve sous mode de disposition constitutionnelle et légale, n'est encore qu'une idée, qu'un dessein. Si elle est forme, ce n'est qu'en possibilité.

Le gouvernement, lui, est conçu comme une action et, pour autant, se situe du côté des gouvernés.

Le gouvernement est l'action du gouvernant sur les sujets gouvernés. Sa fonction est de leur transmettre les directives impliquées dans la loi, de les leur appliquer de manière à ce qu'elles deviennent modalités concrètes de leur action, idée et constitution incarnées, vécues. Or, c'est un principe aristotélicien que l'action, encore qu'elle s'effectue

---

(1) « Sicut eorum quae per artem exterius fiunt, quaedam ratio in mente artificis praeexistit, quae dicitur regula artis; ita etiam illius operis justi quod ratio determinat, quaedam ratio praeexistit in mente, quasi quaedam prudentiae regula; et hoc si in scriptum redigatur, vocatur *lex*; est enim lex secundum Isodorum, lib. 5, *Etym.*, c. 3, *constitutio scripta...* » $I^a\,II^{ae}$, q. 57, a. 1, ad 2.

(2) $I^a\,II^{ae}$, q. 90, a. 1, ad 1.

sous l'empire d'un agent, réside dans le sujet qui la subit. Elle représente chez lui une succession, un changement, un acquis nouveau de perfection. De sorte que, au moment où elle se produit, il y a comme anastomose. Celui qui l'imprime et celui qui en est sujet communient à la même perfection, sont unis provisoirement dans le même « acte ». Et cela se vérifie dans l'impulsion morale du commandement : « quand une puissance en meut une autre, leur activité respective ne constitue en quelque sorte qu'une seule action, car, ainsi qu'il est dit au livre troisième des *Physiques*, l' « acte » du moteur et du mobile est le même » (1). Par suite, cela se vérifie dans le gouvernement. Celui-ci consiste en un certain changement produit chez les sujets gouvernés par l'initiative du gouvernant : *gubernatio est quaedam mutatio gubernatorum a gubernante* (2), un changement pour le mieux (3), un changement qui aboutit à l'instauration de *l'ordre* (4). De sorte la forme politique à l'état réel devient l'ordre reçu, l'ordre dynamique qui étreint la vie du peuple, celui qui dirige son « convictus », sa « conversatio », son commerce social. Elle fait la liaison entre gouvernant et multitude gouvernée; elle informe le tout.

Cependant, S. Thomas estime qu'elle s'incorpore surtout aux gouvernés. Cela se déduit du fait qu'il se refuse à distinguer les entités politiques par les

(1) $I^a\ II^{ae}$, q. 17, a. 4, ad 1; I^a, q. 103, a. 5, ad 2.

(2) I^a, q. 103, a. 2, ad 2.

(3) « Perfectionem dare... ad gubernantem pertinet ». I^a, q. 103, a. 5 et 6.

(4) « Nihil aliud est gubernare aliquam rem quam ei ordinem imponere ». *Cont. Gent.*, L. 3, c. 64; « Ordinare autem actiones aliquarum rerum ad finem est gubernare ipsas ». *Ib.*, « Bonum autem eorum quae gubernantur in ordine gubernationis maxime consistit ». *Ib.*, c. 75; gubernatio nihil aliud est quam directio gubernatorum ad finem, quod est aliquod bonum ». I^a, q. 103, a. 3.

gouvernants. Par exemple, un même roi pourrait gouverner plusieurs royaumes. Et cela, parce que le gouvernement est dans la multitude et parce que la forme de celle-ci, le principe qui l'élève au rang de réalité politique, est l'ordre qui la régit. « Le nom de royaume désigne deux choses, à savoir le prince et la multitude ordonnée sous son autorité... Et si l'on considère le royaume du côté de la multitude ordonnée sous le prince, il est dit y avoir un seul royaume lorsqu'une seule multitude peut recevoir d'une seule manière la gouverne du prince. Cependant, lorsque quelques multitudes ne peuvent être gouvernées selon le même mode par le prince, elles constituent des royaumes divers : ainsi, sous un seul roi, il peut y avoir diverses cités, régies par des lois propres et des ministres distincts » (1). Encore : « une hiérarchie est un royaume, c'est-à-dire une multitude ordonnée, suivant un style déterminé, sous la gouverne d'un prince. Or, la multitude ne serait pas ordonnée, mais confuse, si elle ne renfermait divers ordres. Du reste l'idée même de hiérarchie requiert la diversité des ordres. Et cette diversité se prend de la diversité même des offices et des fonctions : ainsi dans une cité donnée il y a autant d'ordres qu'il y a de fonctions, car autre est l'ordre des hommes de loi, autre celui des militaires, autre celui de ceux qui se livrent au travail des champs et ainsi de suite. Et bien que dans une seule cité il y ait un grand nombre d'ordres, on peut tout de même les grouper en trois grandes catégories, étant donné que la multitude parfaite possède une classe dirigeante, une classe moyenne, et une basse classe (2). Ailleurs, se plaçant à un

(1) *Ia*, q. 108, a. 1.
(2) *Ia*, q. 108, a. 2.

autre point de vue, S. Thomas écrira : « dans un peuple on peut observer quatre ordres : premièrement, l'ordre des dirigeants aux sujets; deuxièmement, celui des sujets entre eux; troisièmement, celui des ressortissants du peuple aux étrangers; quatrièmement, celui qui règle les choses domestiques, par exemple, du père au fils, de l'épouse au mari, du maître au serviteur... » (1).

Nous le répétons, la forme politique est intégrée à la vie même du peuple. Et qui plus est, c'est à cette condition seulement qu'elle peut être proprement considérée comme une forme. Une forme qui n'informerait pas ne saurait être dénommée telle, si ce n'est en vertu de considérations extrinsèques. De plus, — faut-il le redire, — cette conception nous éloigne de celle d'un État matérialisé dans le pouvoir. D'après la tradition et le bon sens, l'État n'est pas autre chose qu'une nation organisée politiquement. Ainsi, l'État canadien est le peuple du Canada et l'État francais celui de France, mais assujétis l'un et l'autre à un ordre politique. L'État n'est ni la nation ni l'ordre politique, mais le composé. De sorte qu'entre eux, il n'y a qu'une distinction partielle, inadéquate. L'État est le tout, auquel l'ordre tient lieu d'âme, et la multitude de corps. A plus forte raison, y a-t-il inséparabilité.

Selon la conception de l'État-pouvoir, au contraire, il y a comme une sorte d'opposition entre l'Etat et le peuple. Ils représentent l'un et l'autre des réalités distinctes et même séparables. Et il n'est pas étonnant, étant donné que le désir de la conservation et de la durée s'avère la loi de toute réalité, qu'on aspire un peu partout dans le monde actuel à un étatisme absolu. Le salut de l'État implique

(1) *Ia IIae*, q. 104, a. 4.

celui du pouvoir, et celui-ci exige le sacrifice du peuple aux gouvernants. Ce qui est précisément la définition du régime tyrannique.

La forme politique n'est pas seulement ordre immanent à l'activité collective, elle en est encore *mesure*, ajustement intrinsèque.

La forme, en général, — nous l'avons vu, — joue le rôle de mesure interne. Celle de l'État, encore que superposée, a le même effet. Elle adapte l'activité de l'ensemble des citoyens au bien commun: « l'ordre du gouvernement, qui est celui-là même de la multitude obéissant à un chef, s'établit par rapport à une fin » (1). Elle adopte ensuite le comportement des membres les uns par rapport aux autres. Elle adopte enfin l'existence du peuple à une multitude de facteurs extrinsèques, provenant du milieu, du voisinage, et le reste. Autant d'ajustements au sens fort du mot; autant de commensurations à des données strictement *objectives*. De sorte que les moules politiques font, pour une large part, abstraction des dispositions subjectives de la multitude; ils sont des proportionnements rigoureux à des données de droit ou de fait. C'est ce que nous verrons mieux par l'examen de chacune de celles-ci.

Nous disions à l'instant que la forme politique est surtout conditionnée par des données objectives. Pour peu, toutefois, que l'on considère que le premier des facteurs à agir sur elle et à la modifier par l'intérieur, est le but commun (2), on comprend qu'en fait, la mentalité du peuple puisse indirecte-

---

(1) I^a, q. 108, a. 4.

(2) « Unius cujusque rei quae est propter finem, necesse est quod *forma* determinetur secundum proportionem ad finem » $I^a\ II^{ae}$, q. 95, a. 3; « Unumquodque quod est propter finem, necesse est quod sit fini proportionatum ». *Ib.*, q. 96, a. 1; q. 100, a. 8; q. 102, a. 1.

ment influer sur sa physionomie. Les multitudes sont susceptibles, comme les individus, de déformation et de déviation dans leur volue. C'est pourquoi Aristote, qui crut à une relation nécessaire entre tel type d'État et tel bien recherché, qui crut, presque toute sa vie durant, que le genre de bien convoité par le peuple était la cause principale de la différenciation des régimes, professa que les types de forme politique, — royauté, aristocratie, démocratie et le reste, — varient selon que varient elles-mêmes les conceptions que la multitude se forge des fins de la vie commune. C'est ce qui explique sa classification des organisations politiques en absolues et relatives, réservant le titre de formes politiques au sens absolu (simpliciter) à celles conçues d'après les exigences du bien vivre selon la vertu, et considérant les autres, — celles élaborées en fonction de la puissance, de la richesse, de la liberté, d'un bien particulier quelconque, — comme des approximations *analogiques*, propres tout au plus à engendrer un bien et un droit diminués, relatifs (secundum quid) (1).

S. Thomas, lui, s'intéresse bien peu aux États nés de la convoitise d'un bien particulier; il les considère comme des types dégradés. Le seul bien qui lui paraisse digne de finaliser la vie commune est le bien vivre selon les vertus intellectuelles, morales et artistiques (2). Mais voyant mieux qu'Aristote que n'importe quel régime, — encore que l'un se prête mieux à l'exercice de la liberté individuelle, l'autre au développement économique, un troisième à la pratique d'une forte discipline

(1) *Comm. Eth.*, L. 5, lec. 2; *Comm. Pol.*, L. 3, lec. 4, 5, 6.

(2) « Hoc igitur, scilicet bene vivere, maxime est finis civitatis vel politiae, et communiter quantum ad omnes et sigillatim quantum ad unumquamque ». *Comm. Pol.*, L. 3, lec. 5.

et ainsi de suite, — voyant, dis-je, que n'importe quel régime est compatible avec le désir efficace de la recherche du bien humain véritable, il s'attache à un autre critère pour différencier les formes politiques. Voici en raccourci sa pensée!

Il estime, d'abord, que toutes les formes politiques, exceptée la tyrannie qui est corruption totale, sont aptes à la poursuite du bien vivre. Il lève ainsi l'opposition que la tradition avait introduite entre certaines formes de régime et l'exercice du bien vivre. Il pense ensuite que si la différenciation des régimes est attribuable d'une manière éloignée au tempérament et aux aspirations des multitudes, elle dépend d'une façon immédiate et décisive de la forme de l'autorité, de l'aménagement du pouvoir (1). L'ordre, en effet, n'est pas seulement commensuration du vivre collectif à une fin, mais il est encore disposition et accord des parties ou des citoyens entre eux. Or, dans cette disposition des parties entre elles, celle qui est la principale, celle en laquelle se matérialise l'autorité, tient le rôle de *fin immédiate* de toutes les autres. C'est pourquoi l'ordre général des parties obéit à sa commande; c'est pourquoi la physionomie de l'ensemble est modifiée par le mode qu'elle revêt. Et si l'on considère que c'est à la loi qu'appartient d'arrêter cette disposition des membres de l'État, le texte suivant devient singulièrement significatif : « Les lois humaines se distinguent selon les divers régimes de cités ». Dans les royaumes, où un seul commande, ce sont les constitutions royales qui règlent la vie commune; dans les aristocraties, où les nobles gouvernent, ce sont les consultations du sénat; dans les oligarchies, où un groupe de riches détient le pouvoir, c'est le

(1) « A gubernante communitatem civitatis ». $I^a\,II^{ae}$, q. 96, a. 4.

droit prétorien; dans la démocratie, c'est le plébiscite (1). Ce qui équivaut à affirmer que la forme du pouvoir est déterminante par rapport à l'ordre des parties ou par rapport au régime. De plus, étant donné que toutes ces formes de régime sont présumées ordonnables au bien humain, leur distinction n'est plus analogique ni même générique, mais seulement spécifique. C'est-à-dire qu'elle se rattache à ce type de distinction engendré en morale par la disparité de la *fin prochaine*. « Toute loi ordonne le commerce humain par rapport à une fin. Or les choses ordonnées à une fin peuvent se diversifier d'une double manière. Premièrement, de ce qu'elles sont ordonnées à des fins diverses; et ainsi se réalise la diversité *spécifique;* surtout, s'il s'agit de la fin prochaine, *maxime si sit finis proximus*... Par exemple, deux législations peuvent se distinguer... presque jusqu'à la diversité, du fait qu'elles sont ordonnées à des fins différentes. Ainsi, la loi de la cité qui serait ordonnée à la domination du peuple serait spécifiquement différente, *specie differens*, de celle qui favoriserait l'hégémonie des puissants » (2).

Cela nous fait voir que la forme politique mesure à la fois les relations de la multitude au bien humain et celles de ses parties entre elles. Elle donne à la vie commune sa dimension et son volume. La

(1) « Distinguuntur leges humanae secundum diversa regimina civitatum. Quorum unum... est regnum, quando scilicet civitas gubernatur ab uno : et secundum hoc accipiuntur constitutiones principum. Aliud vero regimen est aristocratia, id est principatus optimorum vel optimatum : et secundum hoc sumuntur responsa prudentum, et etiam senatus consulta. Aliud regimen est oligarchia, idest principatus paucorum divitum vel potentum : et secundum hoc sumitur jus praetorium, quod etiam honorarium dicitur. Aliud regimen est populi, quod nominatur democratia : et secundum hoc sumuntur plebiscita, et... *Ia IIae*, q. 95, a. 4.

(2) *Ia IIae*, q. 107, a. 1; q. 104, a. 3, ad 2; « Secundum speciem regiminis vel ordinationis principatuum; cujus cum sint diversae species... »; q. 105, a. 1.

mesure qu'elle impose au tout en relation avec son bien lui confère sa bonté générique; celle qu'elle impose au commerce que les parties entretiennent entre elles est cause de ses caractères spécifiques.

Faut-il ajouter, à propos de l'ordonnance des parties entre elles, que la forme politique, abstraction faite du régime, est essentiellement proportionnelle. Les égalités qu'engendrent ses mensurations ne sont pas arithmétiques, mais géométriques. L'unité qu'elle introduit dans le corps politique résulte d'un jeu de proportionnements. Bref, elle est un équilibre.

Cela provient, premièrement, de ce que la cité renferme autant d'ordres que de fonctions, et que ces ordres se superposent suivant la hiérarchie de celles-ci; deuxièmement, de ce que la forme politique, — qui ne crée par la vie mais l'empoigne et la dirige à ses fins, — doit encourir la structure naturelle de la matière qu'elle ordonne, doit revêtir la forme du fond qu'elle recouvre. Sous une homogénéité apparente, elle cache une hétérogénéité foncière. Il en est d'une société bien organisée comme d'un édifice bien construit. Les masses naturelles, bien que différenciées, doivent y être équilibrées de manière à ce que chacune concourre à la solidité du tout par son propre poids. La similitude des aspirations joue le rôle de ciment de l'unité; la distinction des classes, fondée sur la diversité des fonctions, est appelée à créer la variété, la richesse, les possibilités innombrables de satisfaction. C'est pourquoi S. Thomas n'hésite pas à considérer l'égalité proportionnelle comme l'objectif formel de ces deux organes par excellence de vie politique que sont la loi et la justice. « Les lois sont dites justes... de par leur *forme* même, quand les sacrifices imposés aux sujets en vue du bien commun le sont

suivant l'égalité de proportion. Étant donné en effet que chaque homme en particulier est partie de la multitude, il s'ensuit que tout homme, selon tout ce qu'il est, et tout ce qu'il possède, appartient à la multitude, comme du reste toute partie est, par son être même, attribut du tout... Et en vertu de ce principe les lois imposant proportionnellement les charges aux citoyens sont justes, légales et obligent en conscience » (1). De même aussi la justice : son milieu, la mesure qu'elle réalise, « consiste dans l'égalité de proportion » de l'agir extérieur en rapport avec autrui (2).

Enfin, il nous reste à voir dans quelle mesure la forme politique est commensuration de la vie au milieu extérieur. Pour le comprendre, il faut rappeler que dans tout État, il y a les sociétés naturelles, telle la famille, puis celles nées des besoins de la vie et communes à tous les pays, telle l'association professionnelle, et enfin celles surgies des conditions particulières à la contrée, tel le syndicat de pêcheurs. Or, il va de soi que les conditions du milieu influent sur l'aménagement de l'existence. Ainsi, dans une région montagneuse et minière, la vie s'organise selon une autre formule que dans un pays propre surtout à l'exploitation agricole. Et alors, si la forme politique doit embrasser tous ces noyaux d'association sans porter préjudice au fonctionnement de leur propre organisme, s'il lui incombe de créer des utilités publiques en rapport avec le genre de vie en vigueur dans chaque contrée, si elle se trouve dans l'obligation de tirer en quelque sorte sa subsistance du milieu qu'elle organise, on comprend que, tout en demeurant morale dans ses

(1) *Ia IIae*, q. 96, a. 4.
(2) *IIa IIae*, q. 58, a. 10.

visées, elle doive mettre à contribution les compétences techniques. Le bien-être qu'elle veut instaurer, il lui faut le faire sourdre d'énergies humaines spécifiées et caractérisées par le milieu auquel elles sont appliquées. La direction qu'elle entend imprimer ne s'adresse pas à des forces indéterminées, mais à celles qui s'exercent sur la scène de telle contrée. Par conséquent, son élaboration implique non seulement la tension vers un idéal, mais l'adaptation technique aux conditions variées et complexes de la vie du peuple.

Et voilà ce qu'est la forme politique! Elle n'est pas théorème abstrait, mais fonction de l'existence du peuple. Elle est animation de la vie collective, qu'elle pénètre d'ordre et de mesure afin de l'exhausser au niveau de la dignité humaine.

II

SUBSTANCE DE L'ORDRE POLITIQUE

La forme politique nous est apparue, en son mode essentiel, une commensuration au bien commun. Et cela est logique, étant donné que l'État n'existe qu'en vue de ce bien et doit être construit suivant que l'exigent les conditions de sa réalisation. Sa forme en dépend intrinsèquement, est faite sur sa mesure. Et cela nous incite à pousser plus avant nos recherches.

Dans la perspective des choses humaines et terrestres, le bien commun est droit, droit premier, suprême, absolu. Le bien vivre est *justum simpliciter* (1). Il est l'idéal en fonction duquel tous les autres droits s'apprécient et auquel ils empruntent leur force. Ce qui nous autoriserait à penser qu'il y a identité entre l'ordre politique et celui du droit et de la justice, et que, par suite la substance de l'ordre politique est proprement juridique.

Comme question de fait, on a toujours associé justice et politique; on a toujours considéré le droit comme l'assiette de la civilisation et de la culture. Le barbare est sans doute celui qui est réfractaire aux lois de l'art, mais qui l'est surtout aux règles de la justice et du droit. Il est incapable de remplir

(1) *Comm. Pol.*, L. 3, lec. 5; *Comm. Eth.*, L. 5, lec. 2 et 3.

les conditions que requiert la vie civilisée (1). Il est hostile à la régulation de la loi et de la justice, faute de quoi l'individu humain est le pire de tous les animaux (2). Le civilisé, au contraire, est celui qui consent à verser ses activités dans les formes harmonieuses du droit : « Celui qui institua la cité délivra les hommes des conditions qui les rendaient mauvais et instaura en eux une perfection conforme à la justice et à la vertu (3). Et c'est précisément par la causalité de l'ordre politique qu'ils furent promus à cette vie selon la justice : c'est pourquoi, chez les Grecs, on appelait du même nom l'ordre de la communauté civile et la sentence de la justice (4). De sorte que l'apparition du droit paraît être le critère de l'existence du politique (5).

Est-ce à dire que ordre politique et ordre juridique se recouvrent parfaitement ? On serait porté à le croire, surtout si l'on restreint l'ordre de la justice

---

(1) « Quibusdam videtur illos barbaros dici, qui non habent literalem locutionem in suo vulgari idiomate. Unde et Beda dicitur in linguam anglicam liberales artes transtulisse, ne Anglici barbari reputarentur. Quibusdam autem videtur barbaros esse eos qui ab aliquibus civilibus legibus non reguntur. Et quidem omnia aliqualiter ad veritatem accedunt... manifestum est autem quod ex virtute rationis procedit quod homines rationabili jure regantur, et quod in literis exercitentur. Unde barbaries convenienter hoc signo declaratur, quod homines vel non utuntur legibus, vel irrationalibus utuntur : et similiter quod apud aliquas gentes non sint exercitia literarum ». *Ib.*

(2) « Si sit sine lege et justitia, homo est pessimum omnium animalium. Quia injustitia tanto est saevior, quanto plura habet arma, idest adjumenta ad male faciendum ». *Ib.*

(3) « Ille qui civitatem instituit, abstulit hominibus quod essent pessimi, et reduxit eos ad hoc quod essent optimi secundum justitiam et virtutes ». *Ib.*

(4) « Sed homo reducitur ad justitiam per ordinem civilem; quod patet ex hoc, quod eodem nomine apud Graecos nominatur ordo civilis communitatis, et judicium justitiae, scilicet diki ». *Ib.*

(5) « Politicum regimen est quando ille qui praeest habet potestatem coarctatam secundum aliquas leges civitatis ». *Ib.* « Secundum leges positas per disciplinam politicam, est regimen politicum ». *Ib.* « Rector civitatis habet potestatem super cives secundum statuta ». *Ib.*, lec. 10. « Ad rationem populi pertinet ut communicatio hominum ad invicem ustis praeceptis legis ordinetur ». $I^a\ II^{ae}$, q. 105, a. 2.

au *droit positif*. Cela paraît même évident, sitôt qu'on considère qu'ils ont l'instinct social comme fondement commun. Tous deux, en effet, tirent de lui leur raison d'être. Si l'homme n'était pas par nature sociable et ordonné au bien commun, il n'aurait que faire de l'ordre politique et juridique. Il faut donc qu'il y ait entre eux identité au moins matérielle.

Nous n'irions pas toutefois jusqu'à les confondre absolument. Le politique et le juridique se disent par rapport à des données différentes; ils impliquent des connotations en quelque sorte contraires; de plus, l'un régit l'homme vivant en cité, l'autre l'atteint même dans les phases préparatoires à la vie de cité.

L'ordre politique, comme son nom le suggère, germe dans la cité, repose sur son mécanisme propre, suppose déjà formés ses organes essentiels. Il appartient nécessairement à la phase ultime du progrès, à celle de la vie vécue en communauté parfaite. Il suppose déjà accomplie une adaptation, une refonte des règles naturelles de la vie en commun ou de la vie humaine tout court. Il suppose aussi une prise sur tous les arts qui se pratiquent dans la cité, du moins sous leur rapport de biens particuliers ordonnables au bien commun. En un mot, il est l'ordre qui naît avec la cité, qui croît et s'articule au fur et à mesure qu'elle se développe.

L'ordre juridique, au contraire, ne se conçoit pas nécessairement par rapport à la cité, mais par rapport à la fin naturelle de l'homme, par rapport à l'idéal du bien vivre; et s'il appartient toujours à l'ordre de la vie vécue, il n'est pas toujours porté à son ultime détermination. Beaucoup de droits, en effet, demeurent tels qu'édictés par la nature, sans autre formulation. Et puis, nombre d'autres, qui ont existé sous mode de pratiques, de coutumes,

de traditions, n'ont jamais été l'objet de déterminations légales. Bref, le droit ne s'étend pas seulement à la phase politique de la vie humaine, mais en recouvre toutes les étapes.

S'il fallait indiquer sa fonction, nous n'oserions pas dire qu'il est régulateur de l'ordre politique; nous dirions plutôt que celui-ci n'est lui-même principe de régulation que pour autant qu'il l'enveloppe. « La loi humaine, dit S. Thomas, est ordonnée à la communauté civile, laquelle résulte des rapports des hommes entre eux. Or, les hommes sont ordonnés les uns aux autres et communiquent entre eux par leurs actes extérieurs. Et cette communication fait l'objet même de la justice, qui est vertu proprement directrice de la communauté humaine, *quae est proprie directiva communitatis humanae*. Par conséquent la loi n'enjoint pas de préceptes, si ce n'est à propos des actes de la justice; et si elle prescrit les actes des autres vertus, ce n'est que pour autant qu'ils ont raison de justice » (1). C'est donc à cette dernière et au droit qu'appartient exclusivement d'imprimer à la vie sa direction.

Pour percevoir comment s'opère la fusion entre droit et ordre politique, il faut, après s'être représenté que le bien commun, — objet premier de la justice, droit au sens absolu du mot, — est la valeur morale suprême, chercher à comprendre par quel processus celle-ci s'inviscère dans les faits de la vie.

Pour y parvenir, rappelons que dans l'ordre moral, la fin ultime, — au concret le bien commun, — est comme le *genre suprême*. Tous les ordres particuliers de l'action doivent, pour s'élever au plan proprement humain, participer à sa vertu (2). Au surplus, cette participation, si elle se produit par

(1) *Ia IIae*, q. 100, a. 2 et 8.

(2) « Cum actiones voluntariae ex fine speciem sortiantur,... oportet

mode de pénétration dans une réalité physique déjà parfaitement constituée, ne suppose cependant pas une moralité spécifique préexistante et à laquelle elle viendrait s'ajouter comme une pièce plus universelle. En morale comme en ontologie, l'espèce ne se sépare pas du genre. Elle s'en distingue, mais seulement virtuellement, seulement comme l'aspect d'une réalité que la pensée dissocie. Non! cela se passe tout à fait autrement. Au moment de l'action, il y a interférence et conditionnement réciproque de nos pouvoirs particuliers d'action d'une part, et, d'autre part, de notre volonté qui se les subordonne et les meut. Nos pouvoirs participent à la bonté humaine pour autant qu'ils tombent sous le contrôle de la volonté; celle-ci, par contre, voit son dynamisme se contracter, se déterminer, encourir une spécification pour autant qu'il est appliqué au bien d'une puissance particulière (1). La bonté morale descend du bien suprême ou du bien commun dans la volonté et de celle-ci dans tout l'organisme de nos facultés. Au cours de ce processus, elle devient de plus en plus déterminée au fur et à mesure qu'elle est filtrée par une faculté plus particulière. Et s'il y a lieu de distinguer entre elle et sa détermination, entre genre et espèce, il n'y a pas lieu de séparer. La détermination, ici, est mode intrinsèque de l'influx volontaire. Et cela revient à ce que nous disions dans notre seconde partie : le vouloir général du bien humain ou du bien commun se formule et se précise par la connaissance, par le contact de la pensée avec la vie.

---

quod a fine ultimo, qui est communis, sortiantur rationem generis; sicut et naturalia ponuntur in genere secundum formalem rationem communem ». *Ia IIae*, q. 1, a. 5.

(1) « Ita quod bonitas finis ex voluntate redundat in actum exteriorem, et bonitas materiae et circumstantiarum redundat in actum voluntatis ». *Ia IIae*, q. 20, a. 3.

De ces données nous pouvons déduire que le bien humain suprême, le bien commun, envahit les secteurs de l'action, non comme une énergie transitive, mais comme une « forme » commune, immanente à la structure de toutes les espèces (1). Elle est comme l'animalité qui est présente tout autant dans la constitution de l'homme que dans celle de la brute. Elle constitue comme le caractère commun de tous les types de moralité, le côté par lequel ils conviennent tous, leur genre quoi! S. Thomas en donne trois raisons dont la dernière pourrait se traduire ainsi : « Plus une fin est éloignée, plus elle fait appel à une cause motrice universelle; ainsi la victoire, qui est fin ultime de toute l'armée, est le bien poursuivi par le commandement suprême, tandis que l'ordonnancement de tel ou tel bataillon est l'objet d'un sous-officier. Et il s'ensuit que la spécification provenant de la fin est générale et que celle provenant de tel objet particulier, qui lui est ordonné, a raison de détermination spécifique. La volonté, en effet, qui est la faculté de la fin, est le moteur universel de toutes les puissances de l'âme... » (2).

On peut donc dire que l'ordre juridique, bien qu'il se construise à l'inverse de l'ordre politique et bien qu'il l'excède en universalité, est son âme et son corps. Le droit est immanent à toutes les déterminations concrètes que ce dernier implique. « La différence spécifique se compare au genre comme la forme à la matière, en ce sens qu'elle lui confère l'actualité. Cependant, le genre peut même être considéré comme un principe plus formel que l'espèce, étant donné qu'il est plus absolu

(1) I^a II^{ae}, q. 18, a. 6.
(2) I^a II^{ae}, q. 18, a. 7.

et moins contracté. C'est pourquoi les parties de la définition (genre et espèce) se ramènent à l'ordre de la *cause formelle*... Et grâce à cela, le genre est principe plus formel que l'espèce; et il est d'autant plus formel qu'il est plus commun » (1). Et si cela est vrai en ontologie où cependant toute détermination spécifique est enrichissement, cela est encore plus vrai en morale où l'on épure et ennoblit dans la proportion où on s'éloigne du particulier et se rapproche de l'absolu. Et cette identité des deux ordres devient presque parfaite, si l'on restreint l'ordre juridique à celui du droit déterminé ou du *droit positif*.

C'est ce que la considération du mode dont la forme politique s'élabore fera encore mieux apparaître.

(1) $I^a\,II^{ae}$, q. 18, a. 7, ad 3.

III

ÉLABORATION DE LA FORME POLITIQUE

La forme politique s'élabore virtuellement dans la conscience et la vie de la multitude. C'est là surtout que les goûts et les préférences collectives s'affirment avec le plus de spontanéité et d'évidence. A l'aurore de la vie, la pratique est plus claire et plus suggestive que la pensée. Le groupe accomplit des actions pour des motifs qu'il aurait bien du mal à se représenter abstraitement. Il est des comportements si naturels qu'ils sont exécutés sans que la portée en soit exactement mesurée. Cependant, comme d'une part ces ébauches d'ordre s'avèrent tôt inaptes à satisfaire à la complexité croissante de l'existence collective, comme d'autre part la multitude contient tout ce qui est nécessaire d'une façon éloignée ou prochaine à son propre gouvernement, — des sages, des riches, des puissants, des prudents, — (et si elle en manque, les prétendus civilisés prennent à leur charge de lui en fournir), — la réflexion et l'organisation calculée ne tardent pas à se substituer aux prévisions de l'intelligence spontanée. On a vite compris la nécessité de confier la gestion de la chose publique à quelqu'un qui soit apte à discerner les exigences du bien commun et les conditions de la vie collective.

A qui revient-il de constituer l'ordre politique ? A celui sans doute auquel l'assentiment public

confie cette mission. Mais quelles sont les dispositions qui le qualifient par rapport à l'accomplissement de sa tâche ?

Conformément à une tradition qui, au dire d'Aristote (1), remonte à Platon, la forme a toujours été considérée comme un principe émané de l'intelligence. La forme politique n'échappe pas à cette loi. Au contraire ! Il suffit de songer un instant à l'infinie complexité des relations économiques, politiques et sociales; il suffit de songer à la difficulté des problèmes suscités par la multiplication des industries, la division du travail, la fondation des institutions, la concurrence des classes et la répression des désordres, pour se rendre compte que les constitutions politiques sont éminemment œuvres de pensée. Nous avons déjà vu du reste, dans un chapitre antérieur, qu'il appartient à la raison pratique d'interpréter la finalité universelle impliquée dans le vouloir de nature de la multitude et, après en avoir mesuré, en rapport avec les circonstances, le coefficient concret de réalisation, de la canaliser dans un système de moyens communs.

Pour que cette canalisation soit universelle et durable, pour qu'elle se transforme en un *état* général de choses et de conduite, il faut que ses grandes lignes soient préalablement arrêtées dans des lois. Cela comporte l'avantage de protéger la volonté des gouvernants contre la versatilité, l'arbitraire et la témérité, et puis cela assure la permanence de la forme politique. La loi est l'instrument par excellence du gouvernement des peuples. A la fois plan lumineux et impératif dont la pression s'exerce sans répit, elle crée et maintient l'ordre dans la multitude. Elle assure la présence continue de la forme.

(1) *Met.*, 988, a 23 ss.

Mais la vertu dont l'activité consiste à porter des lois est la prudence « régnative », désignée également sous le nom de prudence politique. C'est à elle qu'appartient en propre d'enjoindre l'action collective : le commandement « consiste dans l'application à l'action de ce qui est résulté de la délibération (conseil et jugement). Et parce qu'il est plus rapproché de la fin, cet acte est le principal de la raison pratique et, partant, relève de la prudence » (1). Ce serait donc cette vertu qui qualifierait le sujet de l'autorité et qui serait au premier chef ouvrière de la forme politique. Il importe donc de nous représenter, dans ses grandes lignes, l'ordre de son fonctionnement.

Il va sans dire qu'elle est en continuité avec la nature, s'inscrivant en quelque sorte dans le sillage de ses vœux. Sa nécessité est consécutive au fait de l'universalité et de l'indétermination natives de l'instinct social. Parce que l'homme est capable de se mettre en tête l'idée de bien, — « idée compréhensive de tous les moyens et de toutes les fins du ciel et de la terre », — il se trouve, par suite de cette prérogative, mis au rang des inadaptés en regard des conditions immédiates de la vie commune. Il a donc besoin, pour établir avec rectitude la règle de conduite qu'exige son idéal, d'acquérir la prudence. De sorte que celle-ci se trouve fondée sur l'instinct social, exigée impérieusement par lui. Et cela nous fixe déjà sur sa fin. Elle se confond avec l'objet même de l'instinct social, à savoir le bien vivre total.

Comment alors s'acquiert-elle ? Quel est son fondement immédiat ? Quelles sont les données rationnelles sur lesquelles elle repose ? Une vertu

(1) *IIª IIæ*, q. 47, a. 8.

intellectuelle, il va sans dire, doit trouver dans l'intellect son amorce.

Ainsi que nous l'avons à maintes reprises mentionné, la raison humaine, pour s'acquitter convenablement de ses fonctions régulatrices, a besoin de s'appuyer à des normes sûres, primordiales, naturelles, d'une fécondité indéfinie. « *Ratio humana secundum se non est regula rerum* : la raison humaine comme telle n'est pas règle. Ce sont les principes qui lui sont naturellement inculqués qui jouent le rôle de règles et de mesures générales par rapport à toutes les actions qu'elle-même a fonction de régler et de mesurer » (1). En vertu d'une disposition native, appelée syndérèse, elle adhère naturellement aux fins de l'homme et de la vie. C'est ce qui permet, du reste, à l'instinct de sociabilité de devenir opérant, de passer de l'état d'inclination ontologique à celui de conscience confuse. Et sur ce fond de données primitives se greffe la prudence politique.

On imaginera facilement que cela ne suffit pas pour devenir un grand chef d'État. Pour acquérir ce qui est requis à la direction de la vie d'un peuple, il faut encore des aptitudes individuelles, puis la connaissance des lois de l'âme, des principes de l'action, de leur application possible aux hommes, au milieu, et le reste. Le gouvernant ne crée rien, si ce n'est l'ordre de ce qui est. Plus précisément, son rôle consiste à appliquer les principes du bien vivre, à les adapter, par l'intermédiaire d'une législation, à la diversité des besoins de la nation.

Et s'il le conçoit autrement, s'il veut faire abstraction de ce donné moral, — forcément présupposé à ses initiatives et les rectifiant, — il n'atteint jamais qu'à une pseudo-prudence. Par suite, son gouver-

(1) I^a II^{ae}, q. 91, a. 3, ad 2.

nement, faute de prise sur la nature, est frappé du caractère d'artificiel, vidé d'humanisme. Il peut être marqué de quelques réussites, mais n'est jamais propre à forger des hommes.

Tout cela est vigoureusement condensé par S. Thomas. « La prudence implique la connaissance simultanée des principes universaux et des actions singulières, étant donné que la fonction du prudent est d'appliquer ceux-là à celles-ci.

Pour ce qui est de la connaissance universelle, la prudence se trouve sur un pied d'égalité avec la science spéculative, puisque les premiers principes universaux de l'une et de l'autre sont naturellement connus,... bien que les principes communs de la prudence soient plus connaturels à l'homme. Comme le dit le Philosophe au livre dixième des *Éthiques*, la vie qui est selon la spéculation est meilleure que celle qui est selon l'homme. Quant aux principes universels secondaires de la raison, soit spéculative, soit pratique, ils ne sont pas fournis par la nature, mais par des études à base d'expérience.

Si on en vient à la connaissance particulière des choses sur lesquelles porte l'action, il convient encore de distinguer, car celle-ci porte soit sur la fin soit sur les moyens. Or, comme les fins droites de la vie humaine sont déterminées, il peut y avoir par rapport à elles des inclinations naturelles, car... certains individus ont par disposition naturelle certaines vertus grâce auxquelles ils deviennent enclins aux fins droites, et, par conséquent, ils jouissent naturellement d'un jugement droit sur les fins de ces vertus. Mais les moyens, eux, dans l'ordre des choses humaines, ne sont pas déterminés, étant susceptibles d'être diversifiés indéfiniment selon la diversité des personnes et des situations. Par conséquent, étant donné que l'inclination de

nature est toujours ordonnée à un objet déterminé, leur connaissance ne peut être naturelle à l'homme, encore que par disposition native l'un puisse avoir plus d'aptitude que l'autre à les discerner, comme il arrive du reste, sur le plan spéculatif des conclusions scientifiques » (1).

Si la prudence portait sur les fins de la vie commune, elle serait naturelle comme la syndérèse et comme l'instinct social. Mais, étant donné qu'elle porte sur les moyens, il faut l'acquérir par l'accoutumance, par l'application calculée et victorieuse de la raison aux problèmes de l'existence collective. Cependant, ses fondements, — soit affectif soit intellectuel, — sont naturels. Et cela est inéluctable, puisque c'est précisément ce fond de nature, ce fond d'humanisme, qu'elle est appelée à perfectionner.

Nous pourrions encore faire observer que son bon exercice n'est pas possible sans la rectification de surcroît qu'apporte à la sociabilité la justice légale ou sociale, — car pour bien disposer des moyens, il faut vouloir effectivement le bien commun, — mais nous préférons nous arrêter à un point en relation plus étroite avec la forme politique. Nous voulons parler des ressemblances, des rapprochements entre art et prudence.

La prudence est pouvoir constructeur. C'est à elle que l'État doit sa *facture*. C'est à elle que ressortit d'ouvrer les règles de la vie en conformité avec les règles de la vie et les circonstances historiques. C'est à elle, par conséquent, que les armatures politiques sont redevables de leur agencement et de leur style. C'est ce qui, de concert avec une tendance à concevoir trop matériellement les fins de l'État, a induit quelques auteurs modernes à

(1) *IIa IIae*, q. 47, a. 15.

l'assimiler à un art, à une simple *technique*. De plus, partant de cette conception fautive, ils ont introduit entre le politique et le juridique, d'une part, et le moral de l'autre, une opposition artificielle, tout à fait inadéquate à la réalité. A les en croire, du moment qu'il y aurait construction, appel aux services de la technique, on déserterait le champ de la morale pour entrer dans celui du droit et de la politique, comme si le droit et la politique pouvaient être sans moralité.

S. Thomas, lui, est loin de méconnaître le rôle constructeur de la prudence, mais il est loin de mettre, ainsi que nous l'avons déjà vu, une cloison étanche entre morale et politique.

Tout d'abord, pour se convaincre qu'il a bien aperçu les analogies entre l'art et cette vertu, on n'a qu'à ouvrir son commentaire sur les *Politiques* d'Aristote et lire la longue dissertation sur l'art qu'il met en tête de son introduction. De plus, à maints endroits, il représente la prudence politique comme vertu proprement « architectonique », c'est-à-dire comme ayant mission de fournir à la vie publique sa structure (1). Enfin, dans presque toutes ses œuvres, il ne traite jamais de la prudence sans éprouver le besoin de la mettre en parallèle avec l'art (2). C'est surtout à cause d'elle, dit-il, que S. Augustin considère la vertu comme « l'art de bien vivre » (3).

---

(1) « Una pars est quasi prudentia architectonica, quae dicitur legis positiva. Dicitur enim pars architectonica quae determinat aliis quid sit agendum. Unde principes imponentes legem suis subditis, ita se habent in civilibus sicut architectores in artificialibus. Et propter hoc ipsa lex positiva, idest ratio recta secundum quam principes leges rectas ponunt, dicitur architectonica prudentia ». *Comm. Eth.*, n. 1197; *IIª IIᵃᵉ*, q. 50, a. 2, etc.

(2) *Comm. Eth.*, ns. 1164-1174; *Comm. Pol.*, L. 1, lec. 1; *Comm. Post. An.*, L. 1, lec. 44; *Iª IIᵃᵉ*, q. 57, a. 3 et 4; q. 93, a. 1; *IIª IIᵃᵉ*, q. 47, a. 4, ad 2,...

(3) « Augustinus communiter accipit artem pro qualibet recta ratione;

Il se garde toutefois de se laisser prendre au jeu et de la confondre avec l'art. Il distingue dans l'ordre moral la règle éloignée et la règle prochaine de l'action et charge la prudence d'élaborer celle-ci.

Les principes, qui sont comme la base de la régulation qu'elle exerce, sont fournis par la syndérèse et se confondent avec ceux du droit et de la morale. Ils sont comme des combinaisons élémentaires que la raison naturelle effectue spontanément : *quod quis facit* (1). Ainsi, dès qu'elle a conçu l'idée de bien, elle ne peut s'empêcher de constater qu' « il est ce qui doit être fait ». Mais l'ordre émané de la prudence politique, lui, est construit au sens fort du mot. C'est une *constructio* (2), un *operatum* et un *aedificatum* (3). Il n'est pas seulement contemplé, mais vraiment fait : *ordo quem ratio considerando facit in operationibus voluntatis* (4). De sorte que ce n'est pas seulement à cause de ses activités artistiques, mais aussi prudentielles, que l'intellect pratique est considéré comme cause et mesure des choses (5).

Cette construction ne représente pas une addition aux principes de la morale, mais est plutôt l'effet de leur développement et de leur adaptation à la variabilité de l'existence. Cela se voit dans l'œuvre propre de la prudence politique, à savoir la loi humaine. « Comme le dit S. Augustin au livre du Libre Arbitre (L. 1, c. 5), la loi qui n'est pas juste ne semble pas être une loi. De là résulte qu'elle

---

et sic sub arte includitur etiam prudentia... et secundum hoc dicit quod virtus est ars recte vivendi ». *Ia IIae*, q. 58, a. 2, ad 1.

(1) *Ia IIae*, q. 94, a. 1, 2, 4... « Aliquid per hujusmodi actum constitutum ». *Ib.*, q. 90, a. 1, ad 2.

(2) *Comm. Post. An.*, L. 1, lec. 14.

(3) *Ia IIae*, q. 90, a. 1, ad 2.

(4) *Comm. Eth.*, n. 1.

(5) *Comm. Perih.*, L. 1, lec. 3, n. 7; *De Ver.*, q. 1, a. 2; *Ia IIae*, q. 64, a. 3, etc.

n'a valeur de loi que dans la mesure où elle participe de la justice. Et sur le plan humain, une chose est considérée juste lorsqu'elle est droite selon la règle de la raison (prudentielle). Or, la *règle première* de celle-ci, ainsi qu'il a été dit plus haut, est *la loi naturelle*. D'où il appert que toute loi humainement instituée n'a raison de loi que pour autant qu'elle est dérivée de la loi de nature. Si, sur quelque point elle est en désaccord avec cette dernière, elle n'est plus une loi, mais un type corrompu.

Il faut cependant savoir qu'il y a deux manières pour une chose de dériver de la loi naturelle, à savoir celle selon laquelle les conclusions découlent des principes et celle selon laquelle les déterminations particulières procèdent de données communes. La première est semblable au procédé démonstratif des sciences. La seconde peut être assimilée au procédé au moyen duquel, dans les arts, les formes communes sont déterminées à un type spécial : ainsi, il est nécessaire que l'architecte détermine la forme commune d'habitation, la ramène à tel ou tel genre particulier. Et donc certaines lois sont dérivées des principes communs de la loi naturelle par mode de conclusions : ainsi ce précepte *qu'il ne faut pas tuer* peut être dérivé par mode de conclusion de cet autre *qu'il ne faut pas faire tort à autrui*; d'autres lois sont dérivées par mode de détermination : ainsi la loi naturelle contient que le pécheur soit puni, mais qu'il soit puni de telle ou telle peine, cela est une détermination de la loi naturelle. L'un et l'autre genre de dérivation se rencontre dans la loi humaine » (1). Dans un cas, il y a application du principe à une matière, dans l'autre, il y a détermination de la matière et, par

(1) *Ia IIae*, q. 95, a. 2.

ricochet, du principe. Le premier type de dérivation conduit au droit des gens, le second au droit civil (1). L'un et l'autre se comportent par rapport au droit naturel comme des espèces par rapport au genre (2).

Et nous rejoignons par là le point traité dans le paragraphe précédent, à savoir que le genre n'est pas détaché de l'espèce, mais inhérent à sa structure même. La substance de toute détermination prudentielle est de qualité morale. Il y a « innervation » des principes généraux dans les règles particulières. Cela fait penser à l'irradiation de l'esprit à travers les cellules organiques auxquelles il insuffle la vie. C'est même un phénomène d'unité plus haute, étant donné que, du point de vue moral, la distinction entre le principe et sa détermination n'est plus que virtuelle. Il y aurait à s'étonner de cette compénétration du moral et du politique, si l'ordre moral était donc un système monté d'avance jusqu'en ses moindres détails. Mais étant donné qu'il n'est livré à l'homme que sous forme de tendances universelles et indéterminées, il est de sa nature même d'être construit, à partir de ses principes jusqu'à ses ultimes embranchements. Et cela pose un autre problème : celui de son empire sur nos actes, celui de sa valeur à l'égard de notre conscience. Sa solution nous aidera à juger du degré d'enfoncement de la prudence et de l'ordre politiques dans l'écheveau de nos vies morales.

Deux considérations générales doivent nous guider dans l'étude de ce problème. La première est que

---

(1) *Ia IIae*, q. 95, a. 4.

(2) « Sicut in ratione animalis continetur anima, quae est rationalis vel irrationalis : et ideo animal proprie et per se dividitur secundum rationale et irrationale... Sunt autem multa de ratione legis humanae secundum quorum quodlibet lex humana proprie et per se dividi potest. Est enim primo de ratione legis humanae quod sit derivata a lege naturali... et secundum hoc dividitur jus positivum in jus gentium et jus civile ». *Ib.*

l'État n'a qu'une mission complétive. Le guide premier et principal de l'individu demeure toujours la prudence et la conscience personnelles, éclairées par la loi naturelle et les principes de la science morale. La société politique repose précisément, ainsi que nous l'avons maintes fois indiqué, sur l'inclination des individus de l'espèce humaine au bien rationnel achevé. Ceux-ci ne la désirent comme une fin que parce qu'ils souhaitent le bien vivre humain. En second lieu, l'existence en commun n'est pas susceptible du même degré de perfection que la vie individuelle. « Il en est autrement de celui qui a charge d'une chose en particulier et d'un pourvoyeur universel. Celui-là extirpe, autant que possible, tout défaut de la chose confiée à ses soins; le pourvoyeur universel, au contraire, *permet* quelque défection particulière, afin que ne soit pas empêché le bien du tout » (1). Encore : « la loi humaine ne peut pas punir et prohiber tous les maux, parce qu'il s'ensuivrait... que plusieurs biens se trouveraient compromis et l'utilité du bien commun empêchée » (2).

Ces données générales admises, il faut ensuite considérer les possibilités du milieu que la prudence veut organiser. Sa régulation, en effet, doit être homogène, appropriée aux conditions de la nation. La politique est un art fait de rigueur et de souplesse. Elle doit s'accorder au rythme de l'évolution culturelle de la multitude, et ne pas la précéder de trop loin. A vouloir au peuple plus de bien qu'il n'en est capable, on le lasse et l'aigrit. On ne demande pas à un enfant les efforts que l'on exige de celui qui a atteint la maturité. De même, celui qui n'a

(1) *Ia*, q. 22, a. 2, ad 2.
(2) *Ia IIae*, q. 91, a. 4.

pas l'habitude de la vertu n'est pas susceptible d'héroïsme prolongé. Partant de ce principe, S. Thomas considère comme une utopie de vouloir purger la multitude de tous les vices. « La majeure partie des individus dont se compose la multitude n'a pas la vertu. Et donc, la loi humaine ne prohibe pas tous les vices dont s'abstiennent communément les vertueux, mais seulement les plus graves, dont l'abstention est possible au plus grand nombre, et principalement ceux qui sont nuisibles à autrui et rendent la vie sociale impratiquable » (1).

Aux rigoristes de son temps, il rappelle que la perfection ne s'acquiert pas tout d'un coup et il produit, non sans une pointe de finesse et d'ironie, les passages suivants de la Sainte Écriture : *celui qui se mouche trop fort saigne du nez* (Prov., c. XXX, v. 33); *si l'on met du vin nouveau dans de vieilles outres, elles se rompent et le vin se répand* (Matt., c. IX, v. 17).

Cependant, bien que les dirigeants humains ne peuvent pas lire dans les cœurs et juger des intentions, S. Thomas maintient que l'ordre politique s'étend médiatement ou immédiatement aux actes de toutes les vertus. « Car il n'y a pas une vertu dont les actes ne soient pas médiatement ou immédiatement ordonnables au bien commun » (2). Ce qui serait inconcevable, si la forme politique n'était pas la loi naturelle développée et adaptée.

Enfin, — et ceci confirme tout ce qui a été dit, — les dispositions de la constitution politique obligent les citoyens en conscience. Toute loi juste est, par le truchement de la loi naturelle, une participation de la loi éternelle. Elle répartit proportionnellement

(1) *Ia IIae*, q. 96, a. 2.
(2) *Ia IIae*, q. 96, a. 3, ad 3.

les tâches nécessaires à la promotion du bien rationnel ou du bien commun. Et alors comment pourrait-elle laisser les volontés indifférentes ? Comment pourrait-elle ne pas atteindre celui qui se sent lié envers le bien humain ?

Œuvre de raison, œuvre de prudence, et surtout, œuvre de justice accomplie en vue du plus haut bien de la vie, l'ordre politique est, après le bien commun, le meilleur des biens de ce monde. De lui dépend l'exercice de la vertu, de l'art et de la sagesse; de lui dépend la pleine réalisation de l'homme tout entier.

IV

VALEURS POLITIQUES ET VALEURS NATIONALES

S. Thomas n'a jamais répugné à faire dépendre de la multitude, de sa volonté, le caractère général de la vie politique. Et cela paraît logique lorsqu'on considère qu'il tient, ainsi que nous l'avons établi antérieurement, que la volonté est principe de la raison pratique et de la prudence politique, en ce sens que l'objet propre de sa recherche, — le bien, — a raison de règle et de mesure premières de celles-ci ainsi que de tout l'ordre de l'action. De plus, il professe que la volonté est nature, nature individuée dans son être physique, mais universelle dans son être de tendance; de sorte que tous désirent par spontanéité naturelle le bien humain. De plus, grâce à la syndérèse, tous le perçoivent confusément. Sans doute, ce désir peut être contrecarré par les déformations de toutes sortes et devenir inefficace. Cela s'est vu et se voit encore chez les non civilisés. Ce qui fournit à S. Thomas l'occasion d'une distinction qui a été souvent invoquée par les conquérants. « La multitude en laquelle la coutume s'introduit peut, pour ce qui est de sa propre gouverne, se trouver dans deux conditions. Si elle est émancipée et jouit de la capacité juridique, son assentiment unanime à un mode d'agir, manifesté par la coutume prévaut contre l'autorité du prince, qui n'a pouvoir d'instituer des lois que pour autant qu'il représente

la multitude. En conséquence, bien que chaque personne en particulier ne puisse pas instituer la loi, tout le peuple néanmoins le peut. Si au contraire la multitude n'a pas la faculté de se donner des lois ou de révoquer celles qui lui sont imposées par une autorité supérieure, les coutumes qui finissent par prévaloir chez elle ont force de loi dans la mesure où elles sont tolérées par l'autorité compétente » (1).

On voit par ce texte, qui est une allusion à quelques passages des *Politiques*, que la multitude a le pouvoir de se donner des lois. C'est elle qui a pour objectif propre le bien commun, et partant, c'est à elle que revient le privilège et le devoir d'instaurer l'ordre qui y conduit (2). Cependant, comme il est des groupements humains qui sont dans un tel état de dégénérescence qu'ils sont pratiquement incapables de concevoir le bien constituant *en droit* le but de la vie, il faut distinguer entre les multitudes mineures et celles qui ont atteint à la majorité juridique, puis professer que celles-ci seulement jouissent de l'autonomie et de la compétence, et que partant elles sont seules à être capables de se pourvoir des moyens nécessaires à leur subsistance et à leur perfection.

En second lieu, encore que la vie politique soit inscrite dans la nature du vouloir humain, rien n'empêche que son organisation puisse varier selon diverses espèces. Elle peut être du type royauté ou démocratie. Et cela encore dépend de la multitude, et plus précisément, de son caractère propre, de ses aspirations. Si un peuple est avide de liberté, il s'accommodera mal de la dictature; s'il est nerveux,

(1) *Ia IIae*, q. 97, a. 3, ad 3.
(2) *Ia IIae*, q. 90, a. 3.

sensible, versatile, la démocratie le conduira aux divisions et à l'impuissance; si, au contraire, il est de tempérament calme et habitué à participer à l'administration de la chose publique, la démocratie lui ira à merveille. Bref, ce qui décide des régimes, c'est la mentalité du peuple, mentalité conditionnée par son tempérament, ses habitudes, les opinions en cours à propos de ses intérêts vitaux, les idées reçues sur les rapports de gouvernants à gouvernés, et le reste.

En troisième lieu, les formes politiques sont dans une large mesure des créations de la liberté. La raison, après avoir découvert les fins de la vie commune, enquête sur les possibilités concrètes d'y parvenir, en tenant compte, il va sans dire, des circonstances objectives. Mais, lorsque vient le moment d'opter pour l'une de ces possibilités, un nouveau coefficient entre en jeu, subjectif celui-là, et certainement le plus impérieux, parmi ceux qui conditionnent le choix sans le déterminer : nous voulons parler du national. Il constitue à n'en pas douter la première des circonstances à agir sur l'individuation des organismes politiques.

Étant naturel, il s'affirme d'abord dans les mœurs et les coutumes qui précèdent et annoncent la forme de l'État. De sorte que, dans les situations communes, il est intégré comme par la force des choses. Et s'il advient qu'il soit contrecarré par les causes historiques, il finit toujours par en triompher. Un peuple n'est pas susceptible de toutes les formes de culture et de civilisation; il n'est même pas apte à n'importe laquelle. Chaque race à ses ressources et ses trésors accumulés par elle-même au cours des siècles. Et le passé nous apprend que si, à un moment donné, elle est dominée par des causes extrinsèques, elle ne tarde pas,

grâce à son potentiel ethnique, à les maîtriser et à les annuler. Toujours sa personnalité finit par émerger. Si, par exemple, des masses de matériaux sont déversées sur elle par des civilisations plus anciennes, elle en fait instinctivement la sélection. Et ce qu'elle s'en approprie, elle le remanie et le transforme à tel point, qu'elle réussit à l'assortir parfaitement à son complexe psychique. Le vivant assimile plutôt qu'il n'est lui-même assimilé. Cependant, la nécessité où il se trouve de s'adapter, de mouler sa vie sur le milieu qui concourt à l'entretenir, fait qu'avec le temps il se différencie. La préoccupation constante de l'accommodation engendre dans un groupe des systèmes de comportements et de rapports qui, à la longue, finissent par le modifier. De sorte que à l'intérieur des races, il y a les nationalités. Et il y a pour chacune d'elles un mode approprié à ses dispositions naturelles et acquises.

Pour comprendre comment joue le facteur national dans l'élaboration des constitutions politiques, il nous faut encore une fois rappeler la doctrine exposée dans notre seconde partie à propos du vouloir de nature et du vouloir électif. En nous situant sur le plan psychologique, nous constatons que la volonté humaine veut certains biens sous l'impulsion même de sa propre nature. Ainsi, elle veut le bien en général, la félicité, et les fins de chaque puissance comprises dans le tout humain. En cette première catégorie de vouloirs, le national ne compte pour rien, — la nature de la volonté étant la même chez tous les hommes (1). Viennent ensuite les vouloirs qui ont leur cause dans la

(1) *Ia IIae*, q. 10, a. 1. Il est également nécessaire, aux yeux de S. Thomas, que le premier principe de l'agir humain soit un, c'est-à-dire le même pour tous les hommes. *Ia IIae*, q. 1, a. 7; q. 19, a. 2.

délibération. Ils portent sur les moyens et sont libres non seulement sous le rapport de l'exercice, mais aussi sous celui de la spécification. Et le fait qu'ils soient émis en toute indépendance n'empêche que, dans la plupart des cas, ils ne suivent la pente des inclinations naturelles et acquises du sujet. Et cela est particulièrement vrai des vouloirs collectifs, des vouloirs de la masse populaire, en lesquels le coefficient sentimental occupe une si large place.

Il faut donc remonter à l'étude des causes motrices du vouloir libre pour estimer l'apport du national dans les choix collectifs. Et nous trouvons singulièrement suggestif ce passage de S. Thomas : « ce qui est perçu sous l'aspect de bien et de bien convenable meut la volonté par mode d'objet. (Non cependant par mode d'impulsion subjective). Or, que quelque chose apparaisse bon et convenable, cela dépend à la fois de la condition de ce qui est proposé et de la condition de celui à qui il est proposé. La convenance, en effet, est du type relation et dépend en conséquence de l'un et l'autre termes. De là provient que le sens du goûter, diversement disposé, n'estime pas d'après le même critère le convenable et le non convenable. D'où le Philosophe considère... que tel on est, tel on juge » (1). Les dispositions subjectives, sans aller habituellement jusqu'à obnubiler le jugement de la conscience, influent sur les options du vouloir.

Cette théorie s'applique assez rigoureusement aux aménagements politiques. Leur variété est conséquente à celle de l'élément humain à organiser. « Les principes communs de la loi naturelle ne peuvent pas être appliqués selon un mode uniforme

(1) *Ia IIae*, q. 9, a. 2.

à tous, en raison de la grande variété des choses humaines. De là provient la diversité des législations chez les divers peuples » (1). De même que, dans l'ordre des choses de la nature, la cause propre de l'individualité réside dans la matière, ainsi, en politique, la cause propre des modalités individuelles des régimes réside dans le matériel à façonner. Les dispositions des sujets agissent sur leurs choix. « Dans les régimes civils, il faut, suivant que sont diverses les conditions des gouvernés, instaurer des types d'ordre divers » (2). Comme nous le disions, la politique ne crée pas les hommes, *homines non facit politica* (3), ni leurs liens de solidarité, ni la forme primitive du commerce social. Elle suppose les hommes et leurs mœurs; elle suppose un embryon de vie sociale, un destin historique, comme on dit aujourd'hui. Et les similitudes psychologiques qui fondent, spécifient et individualisent ce commerce, se trouvent du coup à spécifier et individuer la forme qui l'ordonne et le mesure. C'est le thème du livre huitième des *Éthiques*. Justice et amitié sociales se rencontrent sur les mêmes objets (4), sont des modes de commerce humain (5), et ont l'une et l'autre des rapports intrinsèques avec l'égalité (6). Solidarité, amitié, vie privée, éducation familiale conditionnent la forme de l'État.

A moins donc qu'un peuple soit en proie aux dissensions, ou ne sache où donner de la tête, il y aurait une espèce de violence à lui imposer un régime de vie qui ne correspondrait pas à ses dons

(1) *I^a II^ae*, q. 95, a. 2, ad 3.
(2) *Comm. Gent.*, L. 3, c. 111; *I^a*, q. 103, a. 5, ad 2.
(3) *Comm. Pol.*, L. 1, lec. 8.
(4) *Eth. Nic.*, 1159 b 24-28; 1161 a 9-10, 30-31.
(5) *Eth. Nic.*, 1158 a 1, 35-40.
(6) *II^a II^ae*, q. 95, a. 2.

naturels. Et même, dans le cas hypothétique d'anarchie et de désarroi, incombe-t-il encore à ses gouvernants de chercher à saisir dans la trajectoire de son passé le sens de sa vocation, l'orientation de son vouloir traditionnel. Autrement, on donne dans l'idéologie la plus funeste. Sans doute, faut-il toujours, lorsqu'il s'agit de mettre sur pied un ordre politique, partir de l'idéal théorique impliqué dans le vouloir de nature et proposé par la raison spontanée (1), mais il importe aussi d'obtempérer à la nature des hommes, de conditionner la règle à leur coutume, leur temps, leur lieu et le reste (2). Matière et forme s'appellent, s'adaptent, composent un tout harmonieux.

On conclura logiquement de ces principes que le sujet naturel de la forme politique est la nation et que le type d'État le plus viable est le type national. Toutefois, cette conclusion n'est pas en tout point rigoureuse, l'ordre politique n'étant pas œuvre de nature, mais fruit de la liberté guidée par la prudence. Et alors, il peut se faire que des intérêts communs, des nécessités inéluctables, des contraintes extérieures, bref, des circonstances plus impérieuses que le national induisent certains groupes d'origine et de formation différentes à s'unir en vue de l'obtention intégrale du bien commun. Cela ne porte pas atteinte aux principes émis ci-dessus. Les nations ont le droit de disposer de soi, mais raisonnablement et en vue du bien humain. Et lorsque la sécession devient déraisonnable, elle devient du coup immorale et absurde. Dans les savoirs pratiques, on ne juge pas à l'abstrait, mais en tenant compte des circonstances concrètes.

---

(1) *I^a II^ae*, q. 95, a. 2.
(2) *I^a II^ae*, q. 95, a. 3.

Par conséquent, les cas de griefs nationaux se doivent apprécier à la lumière de l'histoire.

En second lieu, il importe de se représenter que la nécessité issue de l'unicité d'alternative, si elle préjudicie à la liberté de spécification, ne porte nullement atteinte à celle d'exercice. Ainsi, si un groupe s'unit à un autre parce qu'il n'en existe pas un troisième, cela ne signifie pas qu'il ne le fait pas librement. Il choisit ce moyen, en dépit des inconvénients qu'il comporte, mu par l'attrait du mieux être. Il préfère la collaboration à la médiocrité.

Troisièmement, lorsque l'un des contractants est parvenu à la majorité juridique, c'est-à-dire qu'il dispose du nombre et de la qualité pour se suffire en tout, il lui reste encore des devoirs, fondés en humanité, envers son coassocié. C'est la nature qui fait l'homme social. Si la propagation de la civilisation et du bien humain motive le droit de tutelle, pourquoi n'engendrerait-elle pas le devoir de support mutuel ? En outre, il y a les engagements historiques qui comptent pour quelque chose, même lorsque la fin commune qui les a suscités est disparue. Enfin, tous ces principes ne peuvent autoriser la rébellion ou la guerre civile. Pour connaître la volonté des masses il y a le plébiscite et d'autres moyens légitimes.

Ce qui complique le problème, c'est que, la plupart du temps, les divers ressortissants de l'État n'entendent pas renoncer à leurs droits historiques et culturels. Ils ne consentent à collaborer que dans les limites où l'exige la promotion du bien commun. Et alors, comment aménager les choses ?

Une législation en tout point uniforme impliquerait forcément quelques violences; par contre, deux législations diverses préjudicieraient à l'unité. Comme on le voit, il est dans ce cas assez difficile

de maintenir l'unité dans la diversité. Il y a sans doute le système des lois particulières, dites des minorités, mais comme il s'est presque toujours avéré inefficace, nous sommes d'avis que le seul ordre politique compatible avec de telles situations est celui de la fédération. Ce genre de compromis collectif représente sans doute la forme unitaire la plus imparfaite, mais certainement la plus flexible et la plus plastique.

Nous ne voudrions pas faire le point sans ajouter quelques mots des théories raciques qui veulent que l'État embrasse tous les ressortissants d'une race.

Nous concédons tout d'abord qu'il n'y a rien en soi qui répugne à ce qu'un État ait les limites mêmes d'une race, mais nous ne voyons pas pourquoi cela puisse être théoriquement nécessaire, moralement licite et pratiquement possible.

Les limites de l'État se déterminent en droit par sa finalité même. Il doit être assez étendu pour que soit assurée la réalisation du bien commun et assez limité pour que l'ordre qu'il veut instaurer puisse être convenable à tous les sujets qu'il atteint. Les États composés de groupes allogènes sont des pis-aller.

En second lieu, si l'on considère que race et nationalité ne s'identifient pas, nous ne voyons pas comment la théorie racique ne puisse pas ne pas léser et les nationaux et l'humanité dans leurs droits respectifs.

La nation diffère considérablement de la race. La plupart du temps, il est vrai, elle s'inscrit à l'intérieur des limites de celle-ci, mais avec quelle diversité! Combien de facteurs matériels et spirituels viennent au cours de l'histoire modifier ce fond! Et le national les comprend tous, — étant

ce climat d'idées, de sentiments et d'habitudes qui fait qu'un groupe a conscience de son unité et de son destin commun. Il ne consiste pas tant dans la provenance du sang que dans la configuration engendrée dans les âmes par le même genre de vie, par les mêmes comportements et les mêmes habitudes. Il est fait de coutumes et de mœurs. Par conséquent, un même ordre politique ne saurait convenir à tous les ressortissants d'une race. Il gênerait tous les groupes dans leur essor et les frustrerait de légitimes valeurs culturelles.

En outre, tous les groupes issus de la race, n'habitant pas les mêmes lieux, sont forcés à des modes d'accommodation diversifiée et éprouvent des besoins tout à fait disparates. Et l'on comprend alors qu'une même forme politique, à moins de dégénérer en fédération, soit impuissante à y satisfaire et dépouille pour autant les nationaux de leur droit. Le pluralisme politique, au contraire, s'est toujours manifesté, au cours des siècles, apte à répondre aux besoins de tous les peuples et de toutes les régions.

Il y a aussi dans la tendance au monisme politique une sorte de violation des droits de l'humanité. Le bien de celle-ci est si complexe, qu'il ne saurait résulter d'une seule forme de civilisation. Les institutions politiques, du fait qu'elles ont à s'incarner dans notre pauvre humanité, deviennent boiteuses, déficientes. Elles ont besoin, pour atteindre leur fin, de se compléter les unes les autres. La diversité est source de richesses, de plénitude. Par contre, l'uniformité est cause d'appauvrissement. En conséquence, qui uniformise viole les droits de l'humanité.

Enfin, la doctrine racique est moralement et physiquement impossible. Moralement d'abord, puisque les formes politiques sont objets de choix

et qu'il est impossible d'obtenir autrement que par la force, l'assentiment de nationalités distinctes à un même régime. Les faits sont là. Et si un groupe impose pour un temps à l'autre son hégémonie, le réflexe national ne tarde pas à se faire sentir et à amener la rupture. Il est aussi physiquement impossible, puisque les races pures sont de l'ordre du mythe. Et même si une agglomération demeure relativement homogène, — ainsi les Canadiens-français, — il reste toujours une infinité d'empêchements de tout ordre à ce qu'elle soit réunie à son groupe d'origine.

Le nationalisme ou le droit de disposer de soi n'est pas un premier principe; il demeure cependant parfaitement légitime aussi longtemps qu'il est conçu comme moyen mieux approprié et plus efficace de poursuivre la perfection humaine. Quant au racisme, il est utopie dangereuse et exécrable.

QUATRIÈME PARTIE

INDIVIDU ET ÉTAT

CHAPITRE DIX-HUITIÈME

LES SERVICES DE L'ÉTAT

Il était bien difficile de définir l'État sans en assigner implicitement la raison d'être. Il est peut-être encore plus difficile de marquer ses relations aux individus sans que soit délimité son degré de nécessité. C'est de là qu'il faut partir; et la position prise sur ce point fondamental se répercute sur tout le reste : si l'on exagère la nécessité de l'organisation politique, on tombe dans le totalitarisme; si, par contre, on la minimise, on est logiquement conduit au libéralisme. C'est pourquoi nous voulons commencer cette partie, destinée à éclairer directement les rapports d'individu à État, par l'examen du degré de nécessité de celui-ci.

Il va sans dire que tout au long de cette étude, nous n'aurons pas en l'esprit l'idée d'un État inférieur à ses fins, ni, non plus, celle d'un État type, d'un État modèle, mais celle d'un État quelconque centré sur le bien intégralement humain. Nous estimons que ce serait peine perdue de nous absorber dans la discussion des situations de fait. Cela nous exposerait à nous écarter des principes propres à provoquer un redressement. Nous préférons faire modeste œuvre de philosophe et méditer, en compagnie du lecteur bienveillant, sur l'amé-

nagement des peuples sincèrement désireux de se livrer à la poursuite, selon le mode qui leur sied, du bonheur et du bien-être attachés à la possession de la perfection humaine.

I

UNIVERSALITÉ DE LA CAUSALITÉ DE L'ÉTAT

Il nous semble que s'il fallait marquer par un seul mot la place que tient l'État dans la vie humaine, nous n'en trouverions pas de plus approprié et de plus précis que celui de *cause universelle*. Il est cause nécessaire et universelle de la perfection des citoyens : « la vie sociale est nécessaire à la pratique de la vertu » (1). Son influence se fait sentir de loin ou de près dans l'acquisition de tout bien particulier. Non pas qu'il ait pour objet spécifique et immédiat la réalisation d'un quelconque effet singulier, — cela détruirait son caractère d'universalité, — mais il est ordonné à la production d'un effet général qui entre à titre de coefficient anonyme dans la réalisation de la bonté de tous les individus. Effectivement, en instituant l'autorité, en promulguant des lois, en constituant un appareil administratif, bref, en faisant régner et s'épanouir le bien commun, il met à la disposition et à la portée de tous le bien humain. Il crée les causes et les dispositions générales qui permettent aux citoyens de l'acquérir. « Plus une cause est haute, plus sa causalité est extensive. En effet, la cause supérieure produit un effet *propre* plus élevé et plus commun...

(1) « Vita socialis necessaria est ad exercitium virtutis ». *II^a II^ae*, q. 188, a. 8.

Ainsi, sur le plan des arts, il est évident que l'*art politique*, qui est au-dessus de l'art militaire, s'étend à tout l'ensemble de la communauté. L'art militaire, au contraire, ne recouvre que les sujets ressortissants à l'ordre militaire » (1). L'État est cette cause transcendante qui produit un effet embrassant et débordant toutes les causes individuelles.

La cause universelle était souvent dénommée par les Anciens cause équivoque. S. Thomas précise ce terme par celui d'analogique (2). C'est que, en effet, la cause universelle n'agit pas immédiatement sur les effets particuliers. Elle est du type des causes éloignées. Son action se transmet par des intermédiaires. Pour produire des effets spécifiés et individués, elle a besoin de s'assujétir des causes particulières dont elle féconde et supporte la causalité propre et dont, par contre, elle encourt les modalités. De sorte que, loin de se substituer aux causes particulières, elle en dépend. Elle en attend la détermination de sa vertu, — condition de son efficacité. De sorte que sa causalité, ainsi réfractée par le prisme de chaque cause individuelle, devient variée à l'indéfini, analogique. Et autre conséquence : entre la cause universelle et la cause particulière, il y a subordination (3). « Toujours l'art ou la faculté auxquels appartient la fin universelle meuvent ceux auxquels appartient la fin particulière incluse en elle. Ainsi le général d'armée, qui a charge du bien commun, c'est-à-dire de l'ordre de toute l'armée, meut par son commandement le capitaine qui est responsable de l'ordre d'un bataillon » (4). Et par la même se trouve intro-

(1) *Comm. Met.*, n. 1205.
(2) *I^a*, q. 13, a. 5, ad 1.
(3) *Comm. Met.*, nn. 785 ss.; 1205 ss.
(4) *I^a II^ae*, q. 9, a. 1.

duit le pluralisme dans la structure et le dynamisme de cette cause universelle que représente l'État. Dans son économie entre tout un jeu de forces inférieures créant sans cesse la substance à travers laquelle elle se manifeste et à laquelle elle prête une finalité de surcroît.

La cause universelle se signale encore par le fait qu'elle jouit d'une antériorité de nature et de perfection sur les causes particulières (1). En conséquence, elle n'est pas l'instrument de celles-ci, mais ce sont, au contraire, celles-ci qui se plient à sa commande et à ses desseins. Sans doute, par rapport à la causalité plus haute et plus universelle du gouvernement divin, celle de l'État devient d'une certaine façon instrumentale, mais par rapport à celle des individus et des associations particulières, elle constitue comme un pôle magnétique les attirant dans son rayon d'influence. Ce n'est donc pas en braquant sur elle son influx fécondateur qu'elle produit la perfection particulière, mais plutôt par l'effet du mouvement qu'elle imprime aux activités éparses, afin que sa fin propre, le bien commun, soit réalisée.

Ce n'est pas par hasard ni par manière de dire que S. Thomas écrit que « celui qui le premier institua la cité fut, à l'endroit de l'humanité, cause des plus grands biens » (2), car dans sa pensée, l'État n'est pas moyen, mais *cause*, cause principale et universelle, cause ayant à son service une intuition et une puissance pratiques bien supérieures à celles dont disposent les individus. Cela transparaît tout d'abord dans son traité du gouvernement divin, qui, ainsi que l'attestent les développements du *De*

(1) *Comm. Met.*, nn. 786 ss.
(2) *Comm. Pol.*, L. 1, lec. 1.

Regimine Principum, est regardé comme le modèle selon lequel se doit concevoir celui des hommes. Or, ce gouvernement n'a pas pour fin la perfection particulière des créatures, mais la manifestation de la bonté subsistante et infinie du Créateur (1). Par rapport au bien propre des causes secondes, il se comporte, non comme le moyen à l'égard de la fin, mais comme la cause à l'égard des effets : « Il y a deux *effets* du gouvernement divin, à savoir la conservation des créatures dans le bien et leur progrès dans la perfection » (2). Il en est de même du gouvernement humain : en poussant les hommes à la réalisation du bien commun, il obtient cet *effet* d'engendrer en eux leur perfection propre.

Comme c'est logique, la loi, outil par excellence du gouvernement, est conçue à la manière d'une cause générale ayant pour effet de produire le bien propre. Peu importe qu'elle soit divine ou humaine. « Toute loi tend à imposer l'obéissance aux sujets. D'où il est manifeste qu'il appartient en propre à la loi d'inciter ceux-ci à l'acquisition de leur propre vertu. Au surplus, étant donné que la vertu bonifie celui qui la possède, il s'ensuit que l'*effet spécifique* de la loi est de rendre bons ceux auxquels elle s'adresse... » (3).

La justice, vertu régulatrice de la vie commune, est, elle aussi, représentée sous les traits d'une cause générale. « Quelque chose peut être dit général de deux façons : premièrement, en vertu d'une prédicabilité logique : ainsi animal est général (le genre) par rapport à homme, à cheval, et aux autres espèces... Deuxièmement, quelque chose est dit général en raison de sa vertu : ainsi une *cause*

(1) I^a, q. 103, a. 2.
(2) I^a, q. 103, a. 4; q. 104, 105, etc.
(3) $I^a\ II^{ae}$, q. 92, a. 1.

universelle est générale par rapport à tous ses effets, comme, par exemple, le soleil par rapport à tous les corps qui sont illuminés et altérés par sa vertu... Et selon ce second mode, la justice légale est dite être une vertu générale, étant donné qu'elle dirige les actes des autres vertus à sa fin... » (1).

Enfin, l'obéissance de l'individu à l'autorité est assimilée à la sujétion des êtres inférieurs de la nature aux forces universelles qui président de haut aux évolutions cosmiques. « Sur le plan de la nature, il est nécessaire que les êtres supérieurs, en vertu du pouvoir excellent qui leur a été divinement attribué, meuvent les inférieurs à leurs actions. De même aussi, sur le plan de l'humain, il est nécessaire que les supérieurs, en vertu de l'autorité qui leur a été divinement dévolue, meuvent par leur volonté les inférieurs... Par conséquent, de même qu'il est nécessaire en vertu de l'ordre divinement institué, que les êtres de la nature se soumettent à la motion des forces supérieures, ainsi, dans la sphère des choses humaines, les inférieurs sont tenus de par l'ordre du droit naturel et divin d'obéir à leurs supérieurs » (2).

De l'ensemble de ces vues particulières ressort clairement que l'État a le caractère d'une cause universelle. Du reste, cela découle directement de sa finalité. Étant l'organe du bien général, il est de rigueur qu'il ait sur les activités particulières, qui constituent comme le tissu de la vie, l'empire d'une cause universelle.

(1) *IIª IIæ*, q. 58, a. 6.
(2) *IIª IIæ*, q. 104, a. 1.

II

LE SITE DE L'ÉTAT

L'activité politique s'élabore dans la conscience de l'homme. Elle est désirée et conçue par une volonté et une intelligence humaines. Les fins qu'elle se propose sont éminemment humaines. Il est donc régulier que sa structure soit conforme aux lois de la psychologie et de la morale. L'action du gouvernant est, tout autant que celle de l'individu, une action humaine. Comme telle, elle doit d'abord se diriger sur les règles éloignées et prochaines de la vie humaine. Elle est en outre astreinte au même processus d'élaboration que l'action privée. Elle débute par la perception et la volonté d'une fin commune; elle traverse ensuite la phase de la délibération; et, sitôt choisis les moyens propres à promouvoir le bien commun, elle entre dans le cycle de la mise en œuvre ou de l'exécution.

Mais, par rapport à la vie privée, l'État se trouve, si l'on peut ainsi dire, campé sur le dynamisme de l'exécution. Il suppose les individus, les familles, les associations naturelles et libres; il suppose leurs aspirations au bien vivre et leur volonté efficace d'en prendre les moyens; il suppose des mœurs collectives, des coutumes, des traditions, tout un ensemble de pratiques spontanées qui sont déjà un commencement d'exécution. Il n'a donc pas

mission d'enseigner sa fin à l'agglomérat humain. Au contraire, c'est précisément cette volonté naturelle de la fin qui fonde sa raison d'être. « Ce serait de sa part une erreur de délibérer s'il fera la paix dans la société qui lui est soumise; erreur toute semblable à celle d'un médecin qui se demanderait s'il doit guérir le malade confié à ses soins. Car personne ne doit délibérer de la fin qu'il doit poursuivre, mais des moyens qui mènent à cette fin » (1). Il n'a pas davantage mandat pour enseigner aux individus à délibérer. Sa fonction propre consiste à commander, à enjoindre l'exécution, à contraindre les individus à agir suivant un plan par lui médité et établi. Et donc, par rapport à la vie privée, l'action de l'État se place sur *le plan de l'exécution.* Elle se saisit de l'activité collective, déjà en œuvre dans les coutumes, et la porte effectivement à ses fins.

On dit que gouverner, c'est prévoir; cependant, c'est surtout mouvoir, réaliser. Prévoir est œuvre de providence et de sagesse, œuvre préalable au bon gouvernement, mais réaliser est œuvre spécifique de prudence politique, œuvre de génie pratique, œuvre de puissance et de volonté, œuvre de chef authentique (2). C'est pourquoi les instruments du gouvernement, — le commandement et la loi, — sont essentiellement ordonnés à l'exécution. Ils l'enjoignent et la façonnent selon les exigences immédiates du but à réaliser (3).

Pour mieux délimiter encore l'endroit où se situe l'État, rappelons que la vertu motrice de l'exécution est au premier chef la justice légale ou sociale. Non pas qu'elle trace ou impose les plans de la rectitude pratique, mais elle les met à effet,

(1) *De Reg., Princ.*, L. 1, c. 2.
(2) *I^a*, q. 103, a. 6.
(3) *I^a II^ae*, q. 17; q. 90 ss.

leur donne corps et vie (1). Or cette vertu a deux attributs qui nous intéressent particulièrement ici. Premièrement, elle s'insère à l'intérieur même du commerce social. Elle se nourrit de la même substance que lui. Comme lui, elle porte sur les démarches extérieures, sur celles par lesquelles la vie se manifeste, se mêle à celle d'autrui et forme avec elle la trame d'un tout (2). En second lieu, la rectitude qu'elle introduit dans les actions extérieures s'estime d'après des critères tout à fait objectifs. Elle fait abstraction totale des dispositions, des goûts et des sentiments du sujet qui la met en pratique. Elle est commensuration, ajustement aux titres d'autrui, qu'il soit individu ou État. Par conséquent, elle a de particulier qu'elle est la seule de toutes les vertus morales à ne rien inclure, dans sa raison spécifique, du sujet qu'elle affecte. C'est pourquoi son objet peut être démarqué objectivement, construit, enclos dans un système rigide de lois. Et puis, si le bien commun l'exige, la mise en acte peut en être commandée par le pouvoir public. La bonne exécution n'est pas compromise par les dispositions affectives du sujet. Qu'il rende de gré ou de force à autrui son dû, la justice est sauve.

Par là, nous voyons mieux l'endroit où se situe l'État; nous voyons mieux son point précis de suture avec la vie. Il commande, par l'intermédiaire de lois, les actions qui entretiennent quelque rapport avec le bien commun. Par là aussi nous voyons

(1) « Neque etiam justitia est essentialiter rectitudo, sed causaliter tantum : est enim habitus secundum quam aliquis recte operatur et vult ». *IIª IIae*, q. 58, a. 1, ad 2.

(2) « Homines ordinantur ad invicem per actus exteriores ». *Iª IIae*, q. 95, a. 3, ad 3. « Cum justitia ordinetur ad alterum, non est circa totam materiam virtutis moralis, sed solum circa exteriores actiones et res... » *IIª IIae*, q. 58, a. 8.

qu'il est impossible de professer que la politique doive se préoccuper avant tout d'enrichir l'immanence des individus; qu'elle doive se confiner à une réalisation toute intérieure : la réalisation de la liberté et du bien spirituel de l'homme. Nous avons, au contraire, appris des meilleurs auteurs, de ceux qui ont posé les bases immuables de tout savoir politique, que ce dont elle se soucie avant tout, c'est de promouvoir le bien commun. *A une cause universelle convient un bien de même amplitude.* Nous tenons aussi de S. Thomas que les lois civiles n'ont pas immédiatement égard au mode humain de l'action. Elles commandent le bien, l'honnête, le juste, sans considération pour le mode dont le sujet l'accomplit. Peu importe que celui-ci s'acquitte de son devoir par crainte ou par inclination libre, avec ou sans le support subjectif de la vertu acquise. Le principal c'est qu'il l'accomplisse (1). Et donc, ce n'est pas par l'intérieur, mais plutôt par le dehors, que l'État atteint la vie humaine.

Cependant, en vertu d'un rapport préétabli entre l'agir et la vertu, la causalité de l'État a pour effet d'engendrer la vertu privée. Chaque acte, en effet, émis par l'individu, laisse une trace dans son âme et ses facultés. Et à force de le répéter sous la contrainte de la loi, il finit par en prendre l'accoutumance. Fatalement, la pratique se durcit en habitudes. Ensuite, si l'on considère que la loi humaine est comme le développement de la loi naturelle, comme son complément de clarté et de coercition, l'on comprend que l'influx de l'appareil politique puisse se prolonger jusque dans le tréfond de l'âme. Le commandement de l'État se présente comme l'écho extérieur de la

(1) *Ia IIae*, q. 96, a. 3, ad 2; q. 100, a. 9 et 10.

résonnance intime produite dans la conscience par l'impératif qu'articule la raison naturelle.

En outre, bien que la vertu, que nous avons mentionnée plus haut au nombre des fins intermédiaires poursuivies par l'État, ne soit pas celle qui se trouve sous forme d'habitudes, mais celle qui se manifeste par mode de pratiques vertueuses ou d'action dirigée par la justice légale; bien que, aussi, la permanence de la loi suffise à en garantir la stabilité, il est tout de même très convenable que l'immutabilité et la constance de la vie publique trouvent un appui ontologique dans la subjectivité même des citoyens. C'est pourquoi l'on n'a pas tort de dire que la vertu, possédée en commun et unifiée par la régulation transcendante de la justice légale, représente un certain bien commun.

Au demeurant, l'État désigne une cause générale, située sur le plan de l'exécution, destinée à renforcer et à compléter la vie privée par l'instauration du bien commun.

III

PIERRES D'ATTENTE

S. Thomas, inspiré sans doute par une comparaison fréquente d'Aristote, a toujours distingué deux types d'arts (1), à savoir ceux qui travaillent sur un matériel totalement passif et amorphe : tels l'architecture et la sculpture, et ceux qui supposent déjà dans la matière à traiter une inclination intérieure, une ébauche d'organisation, s'originant d'une activité de source : tels les arts éducatifs, la pédagogie et la médecine (2). Ils sont dits dépendre *partim a natura et partim ab exteriori principio*, c'est-à-dire en partie des forces de la nature et en partie de l'industrie humaine. On ne produit pas l'intelligence et la volonté chez l'enfant, mais on crée des techniques pour en soutenir et diriger les démarches.

Il va sans dire que la politique appartient à cette seconde catégorie. Elle est un art de soutien, un art coopérateur et complétif de ce principe intérieur qu'est la nature. Ses services sont postulés par le vœu d'épanouissement qui fermente en toute âme humaine. Le paragraphe liminaire de l'introduction aux *Politiques* d'Aristote est, en dépit de son tour original, très significatif à ce point de vue. « Ainsi

(1) *Comm. Eth.*, nn. 1267; 1290-91.
(2) I^a, q. 117, a. 1; $I^a\ II^{ae}$, q. 51, a. 1; q. 63, a. 1, etc.

que l'enseigne le Philosophe au livre second des *Physiques*, l'art imite la nature. En effet, le rapport qui existe entre diverses causes se reproduit proportionnellement entre leurs opérations et leurs effets respectifs. Or, le principe dont émanent les œuvres d'art est l'intelligence humaine, laquelle a été dérivée selon un rapport de *ressemblance* du Principe même des choses de la nature : l'Intellect divin. D'où dérive la nécessité de ce que les démarches de l'art imitent celles de la nature et de ce que ses œuvres se modèlent sur celles de celle-ci. En effet, si l'auteur d'un art produisait lui-même une œuvre, il faudrait que le disciple qui voudrait acquérir de lui cet art, observe cette œuvre afin de pouvoir en reproduire les procédés. C'est pourquoi l'intellect humain, dont la lumière a été dérivée de l'Intellect divin, a besoin, dans ses entreprises, d'observer les œuvres de la nature, de s'inspirer d'elles et de les imiter. Ce qui permet au Philosophe de dire que si l'art avait à réaliser les œuvres de la nature, il s'y prendrait comme elle, et inversement, si la nature avait à effectuer celles de l'art, elle utiliserait les procédés dont celui-ci se sert. Mais effectivement, la nature ne produit pas d'œuvres d'art : elle se contente d'en *préparer les prémisses* et de suggérer par ses propres réalisations l'idée du procédé à suivre. L'art peut donc s'inspirer des œuvres de la nature et les utiliser à ses propres fins, encore qu'il soit impuissant à les réaliser » (1).

Ce passage, que nous préciserons à l'instant par un autre, nous met en garde contre deux excès opposés. L'art politique trouve dans la nature humaine une initiative qui lui sert de prise et de principe fécondateur. De sorte que, lors même

(1) *Comm. Pol.*, L. 1, lec. 1.

qu'il construit, il ne peut empêcher que celle-ci ne se poursuive en lui, ne se profile sur ses constructions. Par contre, la nature, à l'état brut, est de soi inapte à se dépasser. Elle fournit à l'invention humaine son amorce, mais ne saurait se substituer à elle, ne saurait de soi se conformer à ses libertés créatrices. Par conséquent, l'art politique n'est ni arbitraire, ni vain. Il reçoit son orientation fondamentale des volontés de la nature, mais est indispensable à sa pleine réalisation.

La même idée transparaît dans le premier article consacré à la loi humaine. « L'homme possède naturellement une certaine aptitude à la vertu, mais pour la formation elle-même de celle-ci, il est nécessaire qu'il ait recours au dressage et à la discipline. C'est ainsi que nous voyons que pour subvenir à ses nécessités matérielles, — à sa nourriture et à son vêtement, par exemple, — en vue de quoi il reçoit pourtant déjà de la nature certains instruments (initia), — telles la raison et la main, — mais non l'équipement complet, ...il est obligé de faire appel à certaines industries. Or, pour se procurer cette discipline et cet entraînement nécessaires à l'acquisition de la vertu, l'homme arrive difficilement à se suffire... Il est donc nécessaire qu'il s'en remette au secours d'autrui » (1).

L'homme reçoit, impliquées dans la main et la raison, les virtualités d'où sortiront les perfections essentielles à son évolution matérielle et spirituelle. Mais pour l'actualisation parfaite de ces virtualités, il a besoin du support de ses semblables.

Du fait qu'ils ont la raison, les individus peuvent s'élever à l'idée de Dieu, mais imparfaitement, c'est-à-dire sans les garanties de certitude et d'évi-

(1) *Ia IIae*, q. 95, a. 1.

dence que procurent la spéculation et la sagesse. Ils peuvent aussi rechercher la vertu, mais pas encore avec cette universalité de vue que comporte la vie civilisée. Ils peuvent concevoir les avantages de la vie commune et la nécessité de la justice, mais ils ne peuvent les réaliser qu'imparfaitement, que sous forme de mœurs et de coutumes, tant qu'ils n'ont pas aménagé leur existence en cité. Et alors nature et politique nous apparaissent comme deux causes universelles qui s'appellent et se complètent. En effet, si les individus n'étaient pas ordonnés par la nature au bien commun, s'ils n'éprouvaient pas le besoin de s'unir et de collaborer, et si, d'autre part, ils ne constataient pas que leur union se trouve partiellement frappée de stérilité tant qu'elle n'est pas soumise à la règlementation suprême de l'État, nous ne voyons pas d'où pourrait provenir la nécessité de ce dernier.

C'est pourquoi, lorsque S. Thomas écrit que l'individu humain est pour soi, qu'il peut disposer de soi, qu'il soutient des rapports directs avec la Bonté suprême, qu'il encourt la responsabilité à l'endroit de la Providence divine, que ses actes ont une répercussion éternelle, nous sommes loin de voir en ces considérations des arguments qui infirmeraient la nécessité des institutions politiques (1). Bien au contraire. Nous ne verrions pas pourquoi la vie politique serait, si cela n'était pas... Mais l'erreur, c'est de supposer qu'il peut *parfaitement* satisfaire à toutes les exigences et à tous les devoirs fondés sur ses inclinations sans les suppléances de la vie commune.

(1) *Cont. Gent.*, L. 3, c. 111, 112 et 113.

IV

RELATIVITÉ DE LA MISSION DE L'ÉTAT

L'idée générale qui a dominé sans cesse la marche de notre pensée tout au long de cet ouvrage, c'est que l'État n'est nécessaire qu'au *mieux* être de la vie. Il n'est pas né du besoin de vivre, mais de celui de mieux vivre. C'est en vue de la perfection de la vie, en vue du raffinement de la civilisation et de la culture qu'il est appelé à l'existence. Toute la systématique aristotélico-thomiste joue entre ces deux termes : le vivre et le bien vivre. A assurer le relativement parfait, la famille et les formes élémentaires d'association s'avèrent valables, mais seul l'État se manifeste capable de promouvoir les formes multiples d'activité requises au vivre plénier.

Ce qui ne veut pas dire que le développement imparfait, acquis par l'individu dans la phase prépolitique et en dehors de la cité, ne soit pas un bien de partie. Non ! L'imparfait, comme toute tentative et toute ébauche, tend toujours *intrinsèquement* à l'achèvement, à l'intégrité, et partant, se trouve forcément lié à la cause naturelle et nécessaire de cette intégrité. Mais, ce qui veut dire que la nature a devancé les prévoyances de l'État et a, par anticipation, fait jouir les individus des prémisses de la vie politique. Chacun porte en sa conscience personnelle les principes de la justice et les normes générales de la vie commune; de sorte qu'il peut, en son

particulier, jouir de leur régulation libératrice et s'acheminer graduellement vers l'état politique.

En second lieu, l'État est nécessaire au bien-être de la multitude. Ce qui ne signifie pas qu'il soit au même degré nécessaire à la perfection *particulière* de tous les membres d'une nation. Les lois morales ne comportent pas cet absolutisme, — ne représentant en général que des directives de fréquence, valables seulement dans la plupart des cas : *ut in pluribus* (1). Elles ne connaissent pas le déterminisme dont jouissent les axiomes métaphysiques et mathématiques. Et en conséquence, il peut ne pas y avoir adéquation exacte entre la valeur d'une systématisation juridique et la perfection de tous les individus qui tombent sous sa régie. Il ne faut pas oublier que la causalité de l'État ne compte que pour une part; il y a d'autres facteurs qui entrent en jeu dans l'acquisition de la perfection et dans la valeur des nations.

Il y a d'abord la nature, dont les dons sont primordiaux. On ne saurait suppléer à son apport. Elle conditionne l'action des causes qui s'exercent sur elle. Si elle est parcimonieuse, le rendement des institutions sera d'autant limité.

Si, par contre, elle dispense le génie à quelques particuliers, ils auront tôt fait de dépasser leur milieu et même parfois de le transformer. La théorie du milieu de Taine se vérifie dans la plupart des cas, mais elle a le tort de ne pas assez tenir compte de la personnalité, de ses victoires sur l'ambiance.

Il y a ensuite l'éducation et la vie privée qui, chez certains peuples, sont si soignées qu'elles arrivent à prémunir les individus contre les dangers de la vie publique et même à combler avantageusement

(1) $I^a\ II^{ae}$, q. 94, a. 4.

les lacunes de l'organisation politique. Lorsque Péguy écrivait : « La vie privée court sous la vie publique, entretient, soutient, porte, supporte, nourrit la vie publique... le privé est le tissu même. *Publica*, les missions publiques ne sont jamais que des émergences, des éminences. Les vocations publiques, les missions publiques ne sont jamais que des îlots; et c'est le privé qui est la mer profonde » (1), on peut dire qu'il ne désertait pas complètement la pensée traditionnelle. On a déjà saisi par ce qui précède toute l'importance qu'attache S. Thomas à la qualité de la vie des hommes que l'État enserre de ses lois. Et il n'hésite pas à affirmer que « la discipline de la famille et les admonitions paternelles suffisent à persuader les jeunes gens que leurs dispositions natives, leurs bonnes habitudes et surtout l'effet d'une munificence divine, rendent enclins à la vertu » (2).

Mais où on fait erreur, c'est lorsque, confondant l'épanouissement de la liberté personnelle et la perfection individuelle avec le bien commun, on s'imagine que le rôle propre et immédiat de l'État est de promouvoir et de protéger le bien propre des citoyens. Eh bien, nous le répétons, là n'est pas du tout sa raison d'être propre et immédiate. Sa fonction spécifique consiste précisément à réaliser cette cause universelle de perfectionnement individuel, cet ensemble de valeurs collectives qu'on désigne du nom de bien commun, et dont la masse des citoyens ne saurait se passer pour acquérir dans une mesure convenable son bien propre. Sans l'influence de l'État, sans le climat d'idées, de vertus, d'arts et d'aisance matérielle qu'il crée,

(1) Cité par André Laurendeau, dans *L'Action Nationale*, Avril 1938.
(2) $I^a\,II^{ae}$, q. 96, a. 1.

la plupart des citoyens croupiraient dans l'ignorance et le vice.

C'est une autre erreur, et assez universellement répandue celle-là, que de penser que l'influence des individus peut être aussi décisive et aussi bienfaisante que celle de l'État et que la somme des biens privés puisse constituer un bien commun.

Nous n'entendons pas rayer de l'histoire le fait de l'action des grands hommes sur leur milieu, mais nous pensons que pour que cette action se soit produite, il a d'abord fallu que le milieu fût existant. Les grands hommes ne sont pas des phénomènes champignons. Ils naissent en ciel de civilisation et ont besoin, pour le retentissement de leurs actes, d'une atmosphère de silence et de paix. Et c'est précisément ce facteur qui explique que quelques-uns d'entre eux ont eu plus d'influence à l'étranger que dans leur propre pays, — la réceptivité y étant meilleure.

En second lieu, encore que la somme des biens personnels constitue comme le volume du bien commun, il faut toutefois maintenir une distinction d'essence, une opposition spécifique entre celui-ci et ceux-là. « Il n'y a pas identité entre l'intérêt propre et l'intérêt commun » (1). « Le bien commun de la cité et le bien singulier d'une personne diffèrent non seulement comme le plus et le moins, mais en raison d'une distinction formelle. Autre en effet est l'essence (ratio) du bien commun et autre est celle du bien singulier, comme du reste autre est l'essence du tout et autre celle de la partie » (2). La diversité est non seulement quantitative, mais qualitative. Ainsi que nous l'avons à maintes

(1) *De Reg. Princ.*, L. 1, c. 1.
(2) *IIª IIæ*, q. 58, a. 8, ad 2.

reprises noté, le bien humain d'après sa formule adéquate, c'est-à-dire celui dont l'individu porte comme en germe les principes généraux et dont il entrevoit les multiples possibilités, celui qui, en raison de son universalité, constitue une approximation véritable de l'idéal rêvé de la vie humaine, ce bien-là est nécessairement *organique* et comporte une telle complexité que sa réalisation exige rigoureusement une entreprise collective. De même qu'il y a répugnance, fondée en nature, à ce qu'un organe défini exerce toutes les fonctions de l'individu, ainsi il y a répugnance pratique à ce que l'ultime fin naturelle de l'homme soit individuelle. Quelques particuliers peuvent, de par leurs propres initiatives, réaliser leur bien propre, mais pas le bien commun. Pour réaliser le bien nécessaire à l'émancipation et au progrès de la multitude, il faut la nation organisée en État. Il faut un organisme qui déborde l'individu dans l'espace, — afin de recouvrir la masse tout entière, — et dans le temps, — afin de préparer sa venue à l'existence, et de consacrer son souvenir.

C'est une autre utopie que de croire que le bien commun va se réaliser de soi, par enchantement, par le simple essor de la liberté privée, et, en conséquence, d'abaisser l'État au rang de gendarme de la liberté de la personne humaine.

Il y a, embusquées derrière cette manière spécieuse de voir, deux contradictions flagrantes. La première consiste dans la prétention de faire sortir un effet général et commun de plusieurs causes particulières et isolées. Ce serait à croire que deux ouvriers travaillant en particulier, sans s'être concertés, vont forcément construire la même maison. Ce serait à croire qu'un univers de forces particulières puisse s'organiser tout seul.

La seconde contradiction consiste en ce qu'on suppose des volontés libres qui ne seraient pas contingentes, qui ne seraient pas indifférentes aux options les plus diverses et les plus opposées, c'est-à-dire qu'on les suppose à la fois libres et point libres. Sans doute, les vertueux tendent tous à la même fin, mais il y a tant de manières de la rejoindre que la diversité de vues existe même chez les gens de bien. Dans l'ordre de la nécessité métaphysique et du déterminisme physique, tout fut fixé d'avance. Chaque réalité a sa place, sa fonction. De sorte que les forces les plus disparates s'articulent, se subordonnent de soi. Chacune repose en quelque sorte sur elle-même, se tient par son propre poids. Il n'en est pas de même dans l'ordre de la liberté où tout, sauf les principes, est affecté d'une certaine contingence. La subordination a besoin d'y être soutenue par un ordre régulier, constant, lourd du prestige de l'autorité. *Multi per se intendunt ad multa, unus vero ad unum* (1). Des volontés diverses, à moins d'être unifiées sous un commandement suprême, tendent au divers. « *Là où il n'y a pas de gouvernement, le peuple se dissout* (Prov., c. XI, v. 14). Il n'est pas étonnant qu'il en soit ainsi, car il n'y a pas d'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

(1) I^a, q. 96, a. 4.

direction chargée de régler et de gouverner... » (1).

Ce n'est du reste qu'une donnée de bon sens que ce soit l'autorité qui gouverne et qui institue l'ordre public, bien que sa régulation, ainsi qu'il a été précisé, ne soit pas nécessairement intérieure, mais se réduise souvent à une coordination de l'usage des spécialités. Pour que soit produit l'équilibre requis à l'instauration du bien commun, il faut que certaines fonctions soient modérées et d'autres stimulées. Ce n'est qu'à cette condition du reste que la liberté de tous sera sauvegardée.

Jamais S. Thomas ne se fut avisé que l'État devait jouir d'une causalité purement négative, lui qui écrivait que la loi humaine possède, en principe du moins, la faculté d'intimer médiatement ou immédiatement les actes de toutes les vertus (2). Il reconnaît aussi sans doute que, dans maints cas, son rôle se limite à protéger les bons vouloirs et à encourager les initiatives privées, mais presque toujours il lui assigne une mission positive. Il lui attribue le soin d' « instaurer » le bien commun, de le « promouvoir », de le « procurer », de le « conserver », de l' « améliorer » (3).

Nous pouvons voir par ces précisions que la causalité de l'État comporte un certain relativisme. Elle n'est nécessaire qu'au mieux être de la vie et qu'à l'ensemble des citoyens. Dans l'ordre du temps, elle est précédée par les impulsions de la nature, par les soins de la famille et par une infinité de rudiments d'organisation qui conservent toujours sur elle une priorité matérielle, mais qui ont besoin d'être supportés par son influence pour atteindre au complet leur perfection propre.

(1) *De Reg. Princ.*, L. 1, c. 1.
(2) *Ia IIae*, q. 96, a. 3.
(3) *Ia IIae*, q. 90, a. 2; q. 94, a. 3; *IIa IIae*, q. 64, a. 6 corp. et ad 3; q. 65, a. 1, ad 2; *De Reg. Princ.*, L. 1, c. 14.

V

DÉTERMINISME NATUREL ET NÉCESSITÉ DE L'ÉTAT

Nous avons vu que la volonté humaine est nécessairement une nature définie et que, par suite, elle se présente comme un ensemble de tendances déterminées. Nous avons, en outre, souligné que le désir de l'État était impliqué dans ce vouloir foncier. Par conséquent, il semblerait que la nécessité de la vie politique soit plus impérieuse que celle que nous avons décrite.

Tout d'abord, il n'y a pas à douter du fait que le désir de l'État soit sous mode d'implication dans le déterminisme foncier de la nature humaine. « La nécessité, dit S. Thomas, se conçoit de plusieurs façons. Le nécessaire, en effet, est ce qui ne peut pas ne pas être. Or, une chose convient à un sujet premièrement, en vertu d'un principe intrinsèque, soit matériel, comme lorsque nous disons qu'il est nécessaire que tout composé de contraires se corrompe, soit formel, comme lorsque nous disons qu'il est nécessaire qu'un triangle ait trois angles égaux à deux droits. Et cette nécessité (provenant des éléments intrinsèques) est *naturelle et absolue*. Il convient encore à une chose, mais d'une autre manière, de ne pas pouvoir ne pas être, et cela, en vertu d'une cause extrinsèque, c'est-à-dire en vertu d'une fin ou d'un principe moteur : en vertu

d'une fin, en effet, comme lorsque quelqu'un ne peut pas sans cette chose atteindre ou *bien atteindre* une fin, ainsi la nourriture est nécessaire à la vie et le cheval au voyage; et cette nécessité est appelée *nécessité de la fin* (morale) et quelquefois aussi utilité. Quelque chose convient encore à un sujet en vertu de sa cause motrice, comme lorsque quelqu'un est sous la contrainte d'un autre de telle manière qu'il ne puisse pas faire le contraire, et cette nécessité est appelée *nécessité de coaction.*

La nécessité de coaction répugne tout à fait à la volonté... La nécessité de la fin cependant ne lui répugne pas, pourvu qu'il n'y ait qu'un seul moyen d'y parvenir : par exemple de la volonté de traverser la mer découle la nécessité de vouloir se servir d'un navire. De même aussi la nécessité naturelle ne répugne pas à la volonté. Bien au contraire, de même qu'il est nécessaire que l'intelligence adhère aux premiers principes, ainsi c'est une nécessité que la volonté adhère à la fin ultime qui consiste dans la béatitude ou la perfection » (1).

Ni la nécessité consécutive à sa nature, ni celle provenant du vouloir préalable d'une fin, ne répugnent à la volonté. Et c'est à ces deux types de nécessité que se rattache celle de l'État. Il est d'abord impliqué dans le vouloir naturel de la volonté. Car qui veut la perfection ou le bien humain complet, veut par le fait même le bien commun; et qui veut le bien commun, veut du coup le seul sujet qui soit apte à le réaliser, à savoir l'État.

Cependant, encore que le bien commun soit le seul qui ne soit pas désiré pour un autre, le seul qui soit absolument aimable en soi, le seul qui comporte cette suffisance, cette autarcie, cette

(1) I^a, q. 82, a. 1.

libération, essentielles à la félicité humaine (1), il n'est cependant pas le premier à éveiller le désir dans le champ de la conscience, car il y a un ordre dans la génération des vouloirs naturels, un ordre toujours en rapport inverse de celui de leur dignité. Ce qui vient en tout premier lieu sans doute, c'est le vouloir tout à fait inconditionné de la perfection, mais sitôt que commence à se concrétiser cette volonté générale, elle s'exprime d'abord sous la forme du vouloir vivre, puis sous celle de l'instinct génésique, puis sous celle de l'instinct religieux et enfin sous celle de l'instinct social. Ce qui explique le retard de l'apparition de la vie politique au sein des agglomérations.

En outre, le vouloir de nature n'est déterminé que dans la ligne de sa spécification. Au point de vue de l'exercice, il demeure libre et peut être paralysé par une infinité d'empêchements. Une multitude de causes peuvent, en influant sur la délibération, le rendre inefficace. C'est ainsi, qu'il y a des peuplades qui ne sont jamais parvenues à dépasser le stade de la velléité.

Naturellement, tout cela a son contrecoup sur les manifestations du désir de la vie politique. Pour vouloir l'État, il faut préalablement éprouver la hantise du bien vivre. Et il faudrait ajouter que si l'État est le moyen unique et nécessaire de parvenir à la perfection collective, il ne s'ensuit pas que telle ou telle forme, qu'il revêt au concret, soit affectée de la même nécessité. Bref, le déterminisme qui régit la volonté générale de l'État est tempérée par la liberté d'exercice, tandis que les formes, elles, suivant lesquelles se matérialise cette volonté,

---

(1) *Comm. Eth.*, nn. 114, 117, 118, 1615, 1886, 1912, 2003, 2093, 2103, 2128, etc.

peuvent être suggérées par les circonstances historiques et les facteurs ethniques, mais demeurent libres jusque sous le rapport de leur spécification. De sorte qu'au total l'on peut dire que l'État est objet d'élection.

Autant il convient de sauver les institutions politiques, de proclamer leurs impérissables raisons d'être contre le libéralisme, dans la même mesure il importe de ne pas tomber dans l'excès opposé, de ne pas glisser dans l'étatisme et le totalitarisme. L'individu peut exister et acquérir partiellement sa perfection seconde sans le concours de l'État. Pourtant, celui-ci demeure cause indispensable de la perfection de tous. C'est pourquoi, il est objet d'une inclination de nature, encore qu'elle soit générale et conditionnée, dans son exercice et sa détermination, à l'intervention de la liberté.

CHAPITRE DIX-NEUVIÈME

LE « TOUT » ET LA « PARTIE »

Le tout et la partie! Nous avons présentement affaire à une de ces expressions stéréotypées, à un de ces clichés séculaires, si fréquents chez les auteurs du moyen âge et, en particulier, chez S. Thomas. C'était dans les habitudes littéraires du temps de loger les pensées les plus neuves et les plus originales dans des moules consacrés par la tradition. Cette formule jumelée du tout et de la partie en est une illustration typique. Lorsqu'on songe que la partie ici évoquée est une personne, et le tout, un ensemble de personnes, l'on conçoit que l'on se trouve bien éloigné des idées suggérées à prime abord par ces vocables. L'on est projeté du coup dans le domaine de l'*analogie*. L'on aurait tort cependant de croire que l'on évolue simplement dans le monde du symbole. Le tout en question est un tout au sens propre, et la partie une partie au sens littéral.

Le tout, nous l'avons vu, n'est pas une partie, c'est-à-dire la partie la plus noble de la nation, l'ensemble des gouvernants, l'appareil administratif, mais il est la nation elle-même organisée politiquement, la nation s'exprimant et se dirigeant par ses chefs. Il n'est pas, non plus, la nation considérée

à son état statique et comme objet d'observation, mais la nation envisagée à son état dynamique, comme réalité pratique, comme principe d'action, comme cause universelle de progrès et de réalisation. Lorsque les ressortissants d'un groupe s'unissent en vue d'un but commun, ils constituent une *cause nouvelle*, transcendante à chacun d'eux. Et cette union engendrant des rapports, des liens, il en résulte un tout, un tout moral (1).

La partie, elle, est une personne quelconque, un individu (2). Elle ne se distingue du tout où elle est enclavée qu'inadéquatement, étant donné que ce dernier, considéré dans sa teneur matérielle, résulte de l'ensemble de ses parties. La comparaison entre État et individu s'assimile donc à celle que l'on voudrait établir entre un tout et l'une quelconque de ses parties. En conséquence, elle peut être étendue aux rapports des associations particulières à l'État.

Ayant déjà assez nettement dégagé, à ce qu'il nous semble, les relations du tout à la partie dans le chapitre précédent, nous voudrions maintenant tenter de définir celle de la partie au tout.

Il va sans dire qu'il s'agit toujours d'un tout recherchant le bien de l'homme, le bien commun conforme aux visées de la justice divine (3).

---

(1) « Secundum quod in civilibus omnes homines qui sunt unius communitatis reputantur quasi unum corpus, et tota communitas unus homo ». *Ia IIae*, q. 81, a. 1.

(2) « Habent enim se partes ad totum sicut materia ad formam... Partes ponuntur in genere causae materialis, totum autem in genere causae formalis. Ubicumque igitur ex parte materiae invenitur aliqua pluralitas, ibi est invenire partium rationem. *IIIa*, q. 90, a. 1.

(3) « Bonum commune secundum justitiam divinam regulatum ». *Ia IIae*, q. 92, a. 1.

I

LA LETTRE DE S. THOMAS

Le lecteur trouvera que nous l'avons déjà trop fréquemment et trop abondamment produite. Cependant, nous pensons qu'il n'est pas inutile, étant données les interprétations gratuites et fantaisistes que l'on a accumulées à ce propos, de fournir en excès le justificatif textuel de nos avancés. Toutefois, nous estimons qu'il serait futile de vouloir traverser tous les in-folios du S. Docteur et d'en colliger tout ce qui pourrait avoir un rapport quelconque avec la question en litige. Nous nous limiterons à quelques-uns de ses principaux écrits et n'y prélèverons que les passages les plus saillants.

Dans la *Somme contre les Gentils*, œuvre de défense rationnelle contre les attaques des philosophes et des théologiens juifs et arabes d'Espagne, œuvre par conséquent d'orientation et de caractères théologiques, il n'est qu'incidemment question des rapports de l'individu et de l'État. L'idée générale de l'ouvrage ne se prêtait guère à de tels développements, et puis les principes politiques d'Aristote n'avaient peut-être pas encore assez pénétré la pensée de S. Thomas pour agir efficacement sur les démarches de sa pensée : il n'avait pas, à ce moment, entrepris son commentaire sur les *Éthiques* et les *Politiques*. De plus, en raison de son jeune

âge, il n'avait pas encore acquis l'éminence de la personnalité et l'entière indépendance d'esprit qu'il manifestera dans la géniale conception de la *Somme théologique*.

Pourtant, dès l'avant-propos du livre, il écrit que « dans toutes les choses qu'il s'agit de gouverner en fonction d'une fin, il est de rigueur que la règle de l'ordre et du gouvernement soit prise de cette fin ». Et il formule ce principe que nous avons déjà utilisé et dont nous nous servirons de nouveau dans le paragraphe suivant, à savoir que l'art qui a pour objet propre la fin est dominateur par rapport à ceux dont l'objet est commandé par cette fin (1).

Si nous passons à la partie qui concerne la providence et le gouvernement divin, nous rencontrons plusieurs arguments construits comme les suivants : « De même que sur le plan humain, le bien de la nation est plus divin que celui d'un seul, ainsi ce qu'il y a de meilleur dans la création, c'est l'ordre en lequel s'incarne le bien de l'univers » (2). Encore : « le bien qui résulte de l'ordonnancement d'une diversité d'individus est meilleur que chacun d'eux considéré en soi. Il joue en effet par rapport à eux le rôle d'élément formel, comme la perfection du tout par rapport aux parties » (3). Toujours les ensembles obtiennent une primauté sur leurs parties.

Au livre suivant, nous rencontrons des affirmations plus explicites : « le bien particulier est ordonné au bien commun comme à sa fin, *sicut in finem*. L'être de la partie, en effet, est en vue de celui du tout, *propter esse totius* : c'est pourquoi le bien de la nation est plus divin que celui d'un seul » (4).

(1) *Cont. Gent.*, L. 1, c. 1. L. 2.
(2) *Ib.*, L. 2, c. 42.
(3) *Ib.*, L. 2, c. 45.
(4) *Ib.*, L. 3, c. 17.

Cette finalité du bien particulier (sicut in finem), analogue à celle de « l'imparfait vis-à-vis du parfait », est reprise plus loin, et il est encore conclu que « toute partie se trouve à exister en vue de son tout » (1). « Toujours le tout est meilleur que ses parties et en est la fin » (2). Vient enfin le traité de la loi que nous avons déjà longuement cité dans notre chapitre sur la sociabilité. On y découvre toujours le même principe : « Il ne faut pas sacrifier le bien du grand nombre à celui d'un seul, étant donné que le bien de la multitude est toujours plus divin que celui d'un seul » (3).

Ces textes font figure d'axiomes, de formules cristallisées. On a l'impression qu'ils ont été recueillis de l'enseignement et que leur virtualité prodigieuse n'a pas encore été complètement découverte. Cependant, on ne saurait dire qu'ils sont lettre morte, car des théories absolument fondamentales dans le système thomiste sont déjà déduites d'eux. Ils n'ont pas toutefois encore atteint au développement et aux proportions qu'ils prendront plus tard, lorsque S. Thomas aura commenté les *Éthiques* et les *Politiques* (4).

En abordant les *Éthiques*, on s'aperçoit incontinent qu'ils vont conditionner la conception même des savoirs pratiques et leur ordonnancement. Selon son usage, S. Thomas place en tête du texte une introduction personnelle. Il y livre sa propre pensée sur les principes fondamentaux de la science en question, sur son esprit, sur son organisation interne, sur ses rapports avec les autres branches du savoir

(1) *Cont. Gent.*, c. 64. « Quaelibet pars invenitur esse propter suum totum ».

(2) « *Semper* totum melius est partibus et *finis* ipsarum ». *Ib.*, c. 69.

(3) *Ib.*, c. 125.

(4) La chronologie établie par le T. R. P. MANDONNET, encore que contestée, nous paraît encore la meilleure approximation de l'ordre général des écrits de S. Thomas.

philosophique. Suivant la pente naturelle de son esprit, il s'y abandonne à des vues profondes, jette des jalons lumineux, formule de solides critères de différenciation et fait surgir en un vif relief les caractères spécifiques du livre qu'il a sous la main. Il nous semble que c'est à bon droit que les historiens considèrent ces petits condensés de doctrine comme la « substantifique moelle » de sa réflexion à lui. En effet, à en juger par le ton, par le genre littéraire et par le contenu, il paraît évident que le commentateur parle en son nom, qu'il prend à son compte la responsabilité de ses affirmations et qu'il n'a pas encore passé la parole à Aristote. Et donc, il devient important d'analyser soigneusement cette entrée en matière.

Après avoir discriminé l'ordre moral des ordres logique, ontologique et artistique, notre auteur délimite l'objet général du premier et détermine dans quelles relations se trouvent ses parties, l'une par rapport aux autres. Il réussit de la sorte à établir des différenciations et une hiérarchie à l'intérieur même de l'ordre moral. Le critère auquel il s'en remet pour cette opération délicate est l'objet. Toujours celui-ci jouit d'une priorité naturelle sur le sujet. Toujours, il est cause motrice et mesure de ses démarches. De sorte qu'il spécifie et distingue ses actes et ses habitudes. Les ordres qui se construisent dans l'immanence de sa pensée s'opposent comme s'opposent eux-mêmes les objets qui en sont la clef. Autant d'objets intrinsèquement autonomes, mais subordonnés les uns aux autres, autant de disciplines autonomes, mais subordonnées les unes aux autres. De sorte qu'en définitive, ce sont les rapports que soutiennent individu, famille et État qui vont décider de l'ordre des parties de la philosophie morale.

« Il faut savoir que le fait que l'homme soit naturellement animal social... comporte comme conséquence qu'il soit naturellement partie, *naturaliter sit pars*, d'une multitude quelconque, dont il reçoit les secours nécessaires au bien vivre. (La famille, *cujus est pars*, lui donne la vie et la lui conserve). En second lieu, l'homme est aidé par la multitude dont il fait partie, *cujus est pars*, à la parfaite suffisance de la vie, c'est-à-dire à ce que non seulement il vive, mais vive bien, disposant de ce que requièrent la complexité et la plénitude du vivre humain. Et sous ce rapport, il est aidé par la société civile, dont il est une partie, *cujus est pars*, non seulement dans ses besoins corporels..., mais même dans ses besoins moraux...

Cependant, il faut noter que ce tout, *hoc totum*, que représente la société civile... possède seulement l'unité d'ordre... Par suite, la *partie de ce tout* peut avoir des démarches qui ne sont pas celles du tout... Pareillement, ce tout possède une activité qui ne ressortit pas en propre à l'une quelconque de ses parties, mais à lui-même... Par conséquent, il n'appartient pas à la même science de considérer le *tout* dont le principe d'unité est l'ordre de ses *parties*.

C'est pourquoi la philosophie morale se fractionne en trois savoirs. Le premier, appelé monastique, considère les démarches de l'homme sous l'angle de leur fin. Le second, dénommé économique, considère les activités de la société domestique. Le troisième, la politique, étudie la vie de la société civile » (1).

Et de même que la cité recouvre tous les individus qui en sont parties, ainsi la politique contient sous

(1) *Comm. Eth.*, nn. 4-6.

soi toutes les disciplines pratiques (1) : le bien qu'elle recherche comprend dans son universalité la fin des autres savoirs (2). Elle contient sous soi l'éthique (3), l'économique, l'art militaire, le génie civil et le reste. Elle porte sur le « bien humain », sur « ce qu'il y a de meilleur parmi les choses humaines », sur ce qu'il y a de « plus divin, de plus ressemblant à la bonté de Dieu » (4).

On ne saurait affirmer plus catégoriquement la priorité du tout sur la partie ni celle de la science qui traite du bien du tout sur celles qui ont pour objet des biens particuliers. Et la même idée est poursuivie au cours du commentaire lorsque l'occasion s'en présente. « Il faut considérer, dit-il, que le tout l'emporte en valeur et en dignité, *est principalius*, sur la partie et que par conséquent la cité prévaut sur la *domus* comme celle-ci sur l'individu » (5). Et, un peu plus loin, il en assigne la raison en ces termes : « Le bien propre de chaque personne singulière ne peut être sans l'économie, c'est-à-dire sans la judicieuse administration de la *domus*, ni sans la politique, c'est-à-dire sans la judicieuse administration de la cité, comme, du reste, le bien de la partie ne peut être sans celui du tout, *sicut nec bonum partis potest esse sine bono totius* » (6). Puis, lorsqu'il en vient à discuter les rapports des associations particulières à la cité, il conclut ainsi : « Toutes les formes particulières

(1) « Sub scientia quae est de fine continentur illae quae sunt circa ea quae sunt ad finem » *Comm. Eth.*, n. 25.

(2) « Consequens est quod finis hujus tanquam architectonicae complectitur, id est sub se continet fines aliarum scientiarum practicarum ». *Ib.*, n. 29.

(3) Éthique et politique sont dans le rapport de genre à espèce, ainsi que nous le verrons plus loin.

(4) *Ib.*, nn. 30-31.

(5) *Ib.*, n. 1201.

(6) *Ib.*, n. 1206.

d'union sont contenues sous la politique comme ses parties, *sicut quaedam partes ejus*. Elles sont en effet ordonnées à des commodités particulières, tandis que la politique, elle, se consacre à l'utilité commune » (1). Enfin, il clôt son commentaire en faisant observer que l'éthique débouche dans la politique et l'appelle comme son complément naturel.

L'introduction aux *Politiques*, composée à Viterbe quelque deux années plus tard, ne le cède en rien à celle des *Éthiques* sous le rapport de la clarté et de la décision de la pensée. Le S. Docteur y trahit un enthousiasme qui ne sera égalé que par celui qui court sous la lettre de certains passages de la *Somme théologique*.

« *Quod est maxime compositum est perfectum et totum et finis aliorum, sicut apparet in omnibus totis respectu suarum partium* : dans notre monde, ce qui est au plus haut point complexe réalise la perfection, constitue un tout et se comporte comme la fin par rapport à tout le reste. Cela se vérifie dans tous les touts par rapport à leurs parties. Et, étant donné qu'il incombe à la raison humaine de disposer et des choses qui sont à l'usage de l'homme et des hommes eux-mêmes,... il lui faut dans l'un et l'autre cas aller des éléments atomiques au composé. C'est ainsi qu'elle procède, soit lorsqu'elle ordonne les choses à l'usage de l'homme, — comme par exemple lorsque de pièces disparates elle construit un navire ou une maison, — soit lorsqu'elle ordonne les hommes eux-mêmes, — comme lorsqu'elle organise une multitude d'individus en communauté. Or, les types de communautés s'étagent selon divers degrés et divers ordres. Et puis, au sommet se situe

(1) *Comm. Eth.*, nn. 1665-1671.

la cité, c'est-à-dire celle qui est l'ultime réalisation, celle qui produit de source la plénitude du vivre. C'est pourquoi, de tous les types de communauté humaine, elle est le plus parfait : *ipsa est perfectissima.* En effet, étant donné que ce qui est mis à l'usage de l'homme est ordonné à lui, comme à sa fin, et partant, lui est inférieur et subordonné, il s'ensuit que le tout incarné par la cité l'emporte sur tous ceux qu'il est possible à la raison humaine de connaître et de constituer » (1).

La conclusion est rigoureuse : les touts inférieurs à l'homme sont ordonnés à lui et lui-même est ordonné à la cité. Et donc, celle-ci est ce qui finalise tout : et l'homme et ses œuvres. Mais poursuivons.

« De l'enseignement livré par Aristote dans ce livre à propos de la politique, nous pouvons déduire quatre données. Premièrement, la nécessité de ce savoir... Deuxièmement, le genre de discipline auquel il se rattache... Troisièmement, la dignité de la politique et ses relations avec les autres sciences pratiques. La cité tient le rang suprême des choses que la raison humaine peut réaliser. D'une part, en effet, toutes les autres formes de communauté humaine lui sont ordonnées, et, d'autre part, toutes les inventions des arts mécaniques sont vouées à l'homme comme à leur fin. Si donc la science la plus digne est celle qui porte sur l'objet le plus noble et le plus parfait, il est nécessaire que, de toutes les sciences pratiques, la politique soit au premier rang et ait un rôle architectonique par rapport à toutes les autres. Elle considère en effet le bien le plus haut et le plus achevé de la vie humaine. C'est pourquoi, le Philosophe déclare

(1) « Necesse est quod hoc totum quod est civitas sit principalius omnibus totis quae ratione humana cognosci et constitui possunt ». *Comm. Pol.*, L. 1, lec. 1.

à la fin du livre deuxième des *Éthiques* que la science des choses humaines a son couronnement dans la politique (1).

Après cette dissertation de son propre cru, S. Thomas commence l'exégèse du texte d'Aristote. Il ne professera plus avec autant de solennité que la société civile incarne la plus éminente réalité que la raison humaine puisse concevoir, mais il maintiendra avec fermeté, sans repentir aucun, sa suprématie ainsi que celle du bien qu'elle poursuit. Qu'on nous permette d'en produire quelques échantillons.

« Le bien auquel la cité est ordonnée est le plus noble des biens humains. Si, en effet, toute communauté se consacre à la recherche d'un bien, il s'impose que celle qui est la plus parfaite jouisse au plus haut point de l'aptitude à discerner le bien qui est de tous le meilleur : *maxime sit conjectatrix boni quod est inter omnia bona humana principalissimum.* En effet, il faut que les collectivités qui poursuivent des fins soient entre elles dans le même rapport que les fins elles-mêmes qu'elles poursuivent. Or, les collectivités sont des touts, et dans les touts on découvre que celui qui inclut les autres est le principal. Ainsi, le mur est un certain tout, mais du fait qu'il est inclus dans l'ensemble de l'édifice, il n'est pas le principal. Au contraire, c'est manifestement l'édifice qui est le principal. Pareillement, la forme de communauté qui inclut les autres est la principale. Or, il appert que la cité inclut toutes les autres communautés, — la *domus* et le bourg étant intégrés en elle. Par conséquent, la communauté politique est la principale et il lui incombe de promouvoir le bien humain

(1) *Comm. Pol.*, L. 1, lec. 1.

le plus élevé. Elle se dévoue, en effet, au règne du bien commun, bien meilleur et plus divin que celui d'un seul, ainsi qu'il a été dit au début des *Éthiques* » (1).

Plus loin, voulant rendre sensibles les liens sous-jacents aux développements de la pensée d'Aristote, S. Thomas se permet des transitions de cette sorte : « tout d'abord, il traite des communautés ordonnées à la cité » (2); ou encore : « après avoir disserté des communautés ordonnées à la cité, ici le Philosophe traite de la communauté civile elle-même » (3).

Par la suite, après avoir établi, en partant de la transcendance du bien-vivre, que la cité est une forme parfaite de communauté, *civitas est communitas perfecta*, il démontre de nouveau, en faisant fond sur le même principe, qu'il est requis qu'elle soit *fin* de toutes les associations particulières (4).

Enfin, il conclut cette interminable présentation du sujet par une précision. Il détermine dans quel ordre l'État a priorité sur l'individu et sur la *domus*. Il va sans dire que ce ne saurait être sur le plan de la génération, mais sur celui de la *finalité*, c'est-à-dire celui de la nature et de la perfection : « la cité jouit d'une antériorité de nature sur la *domus* et sur chaque homme en particulier. Il est nécessaire, en effet, que le tout jouisse d'une antériorité de nature et de perfection sur sa partie » (5). Cet ordre se profile sur l'écran de la réflexion. Et cela est tout

(1) *Comm. Pol.*, L. 1, lec. 1.

(2) « Primo agit de aliis communitatibus quae ordinantur ad civitatem ». *Ib.*

(3) « Postquam Philosophus determinavit de communitatibus ordinatis ad civitatem, hic determinat de ipsa communitate civitatis ». *Ib.*

(4) « Cum civitas sit communitas habens per se sufficientiam vitae, ipsa est finis praemissarum communitatum ». *Ib.*

(5) « Ostendit ex praemissis quod civitas sit prior secundum naturam quam domus, vel quam unus homo singularis, tali ratione. Necesse est totum esse prius parte, ordine naturae et perfectionis ». *Ib.*

naturel, étant donné que la pensée a pour mission de traduire le réel. Les parties ne peuvent être définies que par référence au tout. Ainsi, on ne saurait définir une main sans faire appel à la notion d'homme. Pareillement, il est impossible de fournir une définition pratique de l'homme sans se reporter à la notion de société. C'est ce qui est impliqué dans les formules d'usage : *l'homme est animal social, animal civil, animal politique*. Il se rapporte à la cité comme au détenteur de sa perfection, comme à son monde connaturel de vie et d'action. Celle-ci est incluse dans sa finalité personnelle. L'instinct qui le pousse au bien vivre, l'oriente implicitement vers ce qui en est la cause naturelle (1).

Le même thème se poursuit. L'homme gravite vers la cité. Celle-ci est au premier plan dans les visées de la nature. Cependant, au total, elle est institution humaine, c'est-à-dire œuvre d'invention et de liberté. Elle est un produit d'imagination, d'intelligence et de volonté, de sagacité et de sagesse pratique. Elle témoigne de la dignité et de la puissance de notre intellect. Le bien qu'elle procure est ce que nous pouvons rêver de meilleur tant que nous serons en proie aux servitudes du temps. Celui qui le premier en eut l'idée dota l'humanité du plus glorieux instrument de conquête. Il la rendit susceptible d'une nouvelle participation de la souveraineté divine (2).

Telle est la théorie que nous pouvons détacher de l'introduction aux *Politiques*. La netteté du texte, le relief de l'affirmation, la clarté de la pensée nous dispensent de poursuivre notre enquête à travers les méandres de la méticuleuse analyse dont S. Thomas encadre l'écrit d'Aristote. Du

(1) *Comm. Pol.*, L. 1, lec. 1.
(2) *Ib.*

moment, du reste, que nous savons, grâce à la fermeté de ses déclarations, la valeur qu'il attache à la doctrine aristotélicienne, il devient plus intéressant pour nous de vérifier s'il a cru à sa fécondité et s'il a tenté, au cours d'œuvres d'inspiration exclusivement personnelle, de l'utiliser telle quelle à la solution de problèmes similaires.

Quoique nous ayons la volonté de ne pas dépasser la perspective du philosophe, c'est donc à dessein que nous prenons à témoin la *Somme théologique*. Trois raisons nous y incitent. D'abord, elle est, pour la majeure partie, de composition postérieure aux commentaires ci-haut invoqués. Puis, faisant partie des derniers écrits du S. Docteur, elle témoigne d'un choix longuement mûri. Enfin, étant destinée à servir de manuel à nos étudiants dominicains, il faut croire qu'il n'y a incorporé que des principes de tout repos. Nous pensons, en effet, que l'application de certains principes philosophiques aux vérités de la foi, loin de préjudicier à leur valeur intrinsèque, est plutôt le signe qu'il n'y a plus lieu de douter de leur justesse. Il n'y a que des raisonnements *vrais* qui puissent se révéler aptes à accroître l'intelligibilité du donné de la Révélation.

La première partie de la *Somme théologique*, — peut-être, pour une bonne part, contemporaine du commentaire sur les *Politiques*, — contient un certain nombre de thèmes révélateurs de la mentalité et de la conception de S. Thomas. Tout d'abord, viennent les questions consacrées à sa théorie de l'un et du multiple où celui-ci est décrit comme essentiellement irréductible à celui-là. L'un et l'autre donnent lieu à des modes opposés d'être (1).

(1) *I*a, q. 11, a. 1 ss.; q. 30, a. 3.

Si l'on saute ensuite jusqu'au traité des anges, on constate que S. Thomas y tente pour la première fois l'application de sa théorie du tout et de la partie aux relations de la créature et du Créateur. Il s'agit évidemment d'une transposition. « L'inclination naturelle chez les êtres privés de raison manifeste celle qui est insérée dans la volonté de la créature intellectuelle. Or, toute réalité de la nature qui est, par son essence même, partie d'une autre, se trouve plus radicalement inclinée vers elle que vers soi-même. Et cette inclination naturelle se révèle chez les êtres qui agissent par spontanéité, car, comme il est dit au livre second des *Physiques*, toute chose suit naturellement la pente de ses aptitudes natives. Nous voyons, en effet, que la partie s'expose naturellement au péril pour la conservation du tout : ainsi, la main s'expose sans délibération aux coups pour la protection du corps. Et étant donné que la raison imite la nature, nous trouvons une imitation de cette tendance dans les vertus politiques : il convient, en effet, au citoyen vertueux de s'exposer au péril de mort pour le salut de toute la république, et si l'homme était naturellement partie de telle cité en particulier, cette inclination lui serait naturelle ». Le principe est ensuite appliqué aux anges, et il est conclu que sans leur orientation foncière vers Dieu, la charité se trouverait à rebours de la nature (1). Et nous pourrions ajouter que la justice sociale, sans la tendance radicale de notre vouloir au bien commun, en fausserait également l'axe (2).

Plus loin, à l'occasion du domaine de l'homme, S. Thomas se demande si, à l'état d'innocence, un

(1) *I^a*, q. 60, a. 5.

(2) Comme le remarque Cajetan, en commentaire de cet article, dans les touts d'ordre, il s'agit de parties qui ont leur être propre. *Comm.*, n. 5.

individu eut été assujetti à son semblable. Alors, après avoir écarté l'esclavage comme incompatible avec l'état de justice originelle,il ajoute : « Quelqu'un tombe sous la domination d'un autre en qualité d'être libre lorsqu'il est conduit à son bien propre ou au bien commun; et un tel domaine de l'homme sur son semblable eut existé à l'état d'innocence pour deux raisons. Premièrement, parce que l'homme est naturellement animal social. De sorte que les hommes à l'état d'innocence eussent vécu socialement. Or la vie sociale de plusieurs ne saurait être, à moins que quelqu'un ne préside et veille au bien commun. Plusieurs individus comme tels tendent à des biens divers, tandis que ce qui est un tend à un bien unique. C'est pourquoi le Philosophe dit au début des *Politiques* que lorsque plusieurs sont ordonnés à une fin unique, nous trouvons toujours qu'il en est un qui préside et dirige. Deuxièmement, parce que si un individu était par rapport aux autres suréminent en science et en justice, ce serait déplorable qu'il n'utilisât pas ses dons à leur profit » (1).

Nous pourrions encore relever nombre de passages comme les suivants : « Un *ordre* est contenu sous un autre comme une *cause* sous une autre, de sorte que le rapport de subordination des causes décide de celui des ordres. Selon que l'on multiplie les causes, on multiplie aussi les ordres; et l'un se trouve contenu sous l'autre à l'instar des causes elles-mêmes. En conséquence, la cause supérieure n'est pas contenue sous l'ordre de la cause inférieure, mais vice-versa. On a un exemple de cela dans les choses humaines, car du père de famille dépend l'ordre de la *domus*, lequel est contenu sous l'ordre

(1) I^a, q. 96, a. 4.

de la cité, émané du gouverneur, et celui-ci à son tour est contenu sous l'ordre plus universel du royaume, promulgué par le roi » (1). On reconnaît là les éléments de l'idée de hiérarchie; une synthèse d'ordres qui se dégradent au fur et à mesure qu'ils s'éloignent du principe qui les tient sous son influence (2). Et comme toujours, ce principe, qui est le « bien de la nation », est proclamé plus divin que celui de l'individu (3).

Enfin, ce qui est par-dessus tout significatif, c'est la structure générale de ce petit ensemble réalisé par la première partie de la *Somme théologique*. Après avoir traité du Créateur, l'auteur passe à l'étude de chacune des créatures. Il pose d'abord en principe la nécessité de leur différenciation essentielle. Sans elle, l'œuvre divine ne formerait pas cet immense oratorio en lequel chaque espèce fournit sa note. Il passe ensuite à l'examen de l'économie interne de chacune d'elles. Il cherche les principes constitutifs et distinctifs de leur essence et de leur activité respectives. Chacune a son être déterminé et sa fin propre, puis dispose d'une théorie de moyens à l'avenant. Le traité des anges et celui de l'homme sont, sous ce rapport, singulièrement représentatifs. Enfin, comme chacune des créatures fait partie d'un tout, s'engage dans son dynamisme transcendant, concourt à sa fin commune, et comme en outre chacune ne peut parvenir à la plénitude de son bien propre et à sa fin ultime sans cette participation à l'économie du tout, il fallait couronner ces études particulières par un long traité sur le gouvernement divin.

---

(1) *Ia*, q. 105, a. 6; q. 106, a. 3.
(2) *Ia*, q. 108, a. 2.
(3) *Ib.*, a. 6.

Ce plan est conforme aux principes formulés par S. Thomas lui-même à plusieurs endroits, mais en particulier dans le passage suivant : « il est à considérer que tout l'univers est constitué de l'ensemble des créatures comme le tout de ses parties. Si donc nous voulons assigner une fin à un tout et à ses parties, nous trouvons premièrement que chacune des parties est pour ses propres opérations, comme l'œil est pour voir; deuxièmement, que la partie la moins noble est pour la partie la plus noble, comme le sens est pour l'intelligence et le poumon pour le cœur; troisièmement, que toutes les parties sont pour la perfection du tout, comme la matière est pour la forme, — car les parties sont pour ainsi dire la matière du tout, — enfin tout l'homme est pour une fin extrinsèque, par exemple la jouissance de Dieu. Il en est ainsi des parties de l'univers. Chaque créature est *pour son activité et sa perfection propres;* deuxièmement, les créatures les moins nobles sont pour les plus nobles, — celles qui sont en dessous de l'homme sont ordonnées à lui; — troisièmement, *chaque créature est pour la perfection de tout l'univers*; enfin celui-ci avec chacune de ses parties est ordonné à Dieu comme à sa fin, étant donné que toutes celles-ci sont comme des images destinées à représenter la bonté de Dieu et à chanter sa gloire; encore que les créatures raisonnables aient, en plus de cette finalité commune, le privilège d'avoir Dieu comme objet, de pouvoir le connaître et l'aimer, et par conséquent de pouvoir l'atteindre par leurs actes personnels » (1).

C'est donc sans exagération aucune que nous prétendons que le traité du gouvernement divin est comme l'aboutissement naturel de tous les autres.

(1) *Ia*, q. 65, a. 2.

Il y a une telle convergence, un tel élan vers lui, qu'il ne saurait être supprimé sans que tous les autres en subissent comme une décapitation. Cela est la conséquence logique du fait que le bien particulier est impropre à constituer un achèvement définitif, une fin ultime.

Et qui plus est, il est clair que S. Thomas y clôt pour une large part sa synthèse. En effet, la créature matérielle n'est pas susceptible de fin supérieure à celle qu'elle atteint par son insertion dans le tout univers et par la participation à sa signification universelle. Les anges eux, bien qu'ils soient capables de liaison personnelle avec Dieu, complètent leur mouvement de retour vers le Principe par l'organisation hiérarchique de leurs services. Mais l'homme, lui? Comment pourra-t-il remonter parfaitement à sa cause? Les créatures matérielles ont à leur disposition le tout de l'univers; les anges ont le support des chœurs et des hiérarchies. L'homme, lui, sera-t-il abandonné à ses ressources individuelles? Il est évident que non. Il aura le secours de ces deux synthèses d'ordres que sont la société civile et l'Église. Nous nous proposons d'établir dans le chapitre suivant que l'homme ne fait pas figure d'exception dans le gouvernement de l'univers, mais que l'économie de son existence se calque sur celle de l'ensemble. La société civile dont il est partie naturelle, prolonge le gouvernement divin et l'adapte à la variabilité de sa nature. Et puis l'Église, eu égard à la vertu de son chef et de ses sacrements, le tire à soi et l'embauche sur les voies de sa propre finalité. De sorte que la seconde et la troisième parties de la *Somme théologique* n'instituent pas l'étude de l'activité individuelle de l'homme, mais celle de son activité sociale. Pour plus de précision, elle considère forcément les

démarches de la partie, — étant donné que celle-ci a une fin propre et personnelle, — mais elle considère surtout celle du tout, dont le bien a raison d'objectif suprême. C'est ce que quelques citations sur les relations du tout et de la partie commenceront déjà à insinuer.

A coup sûr, en théologie, le problème se complique toujours, en raison de la subordination inévitable des perspectives, mais il semble clair que, sur l'un et l'autre plan, le rapport préconisé au début des *Éthiques* et des *Politiques* est rigoureusement maintenu.

Cela apparaît tout d'abord dans maints passages isolés. Ainsi, par exemple, lorsqu'il traite du mérite, S. Thomas écrit : « Le mérite et le démérite se disent par rapport à la rétribution en justice. Or, la rétribution en justice se fait lorsque quelqu'un a agi au profit ou au détriment d'un autre. Au surplus, il est à considérer que lorsque quelqu'un vit dans une société, il est en quelque façon partie et membre de toute celle-ci. Quiconque agit donc en bien ou en mal à l'égard de quelqu'un vivant en société, atteint par ricochet la société tout entière : qui, en effet, lèse la main, lèse, par voie de conséquence, l'homme tout entier. Et donc, lorsque quelqu'un agit en bien ou en mal envers une personne en particulier, il y a, par le fait même, double raison de mérite et de démérite : — premièrement, suivant qu'il lui est dû une rétribution spéciale de la part de la personne qu'il a aidée ou offensée; deuxièmement, suivant qu'il lui est encore dû une autre rétribution de la part de toute la collectivité.

Lorsque quelqu'un, toutefois, ordonne directement son action au bien ou au tort de toute la collectivité, la rétribution lui est due premièrement et principalement de la part de cette dernière et,

au second chef, de la part de chacune de ses parties.

Encore lorsque quelqu'un recherche son bien propre ou sa ruine personnelle, il est, même dans ce cas, sujet à une rétribution, étant donné qu'il est lui-même partie de la collectivité et que son action se répercute sur le bien commun » (1).

On ne saurait affirmer plus catégoriquement la solidarité de l'individu avec les ensembles dont il fait partie. On ne saurait, aussi, mieux marquer à quel point chacun se doit d'apporter au milieu auquel il appartient et dont il bénéficie la contribution d'une personnalité enrichie des dons de l'esprit et du cœur. La perfection des parties a sa résonnance sur celle du tout. Cependant S. Thomas insiste : « Bien que, dit-il, les actions du vertueux ou du vicieux ne comportent aucun détriment pour un autre individu en particulier, elles sont cependant ordonnées au bien-être ou au désordre de cette autre qu'est la communauté » (2). « Celui qui a la maîtrise sur ses actes peut mériter ou démériter pour autant qu'il appartient à un autre, c'est-à-dire à la communauté dont il est partie » (3). « Le bien et le tort que quelqu'un se fait à soi-même a une redondance sur la communauté » (4). Le saint couvre de gloire son pays, l'humanité, l'univers entier; le pécheur conspire contre sa patrie, contre la société, contre l'ordre imprescriptible du cosmos, contre Dieu lui-même.

Comme cela va de soi, c'est au cours des questions consacrées à l'étude de la règle ou du plan idéal de la conduite humaine que se rencontrent les textes les plus explicites sur les relations entre le tout

(1) *Ia IIae*, q. 21, a. 3.
(2) *Ib.*, ad 1.
(3) *Ib.*, ad 2.
(4) *Ib.*, ad 3.

et sa partie. Là, en effet, on ne morcelle plus, on n'analyse plus, mais l'on fait la synthèse des principes qui contribuent à l'agir parfait. On ne spécule plus sur la nature de la bonne action, mais on enquête sur les conditions concrètes indispensables à sa réalisation. Et la première de ces conditions est le support social.

La règle de la vie, — la loi, — n'est pas ajustée au bien particulier, mais au bien commun. Cela est même requis par son essence. Étant mesure de l'activité de l'homme, elle doit être homogène à sa nature. Or « toute partie est ordonnée au tout comme l'imparfait au parfait, — un homme en particulier est en effet partie de la communauté parfaite. — Il est donc nécessaire que la loi se préoccupe avant tout de l'ordre qui est en vue de la félicité commune. C'est pourquoi le Philosophe, après avoir défini les entités politiques, fait mention de la félicité et de la communauté politique. Au chapitre premier du cinquième livre des *Éthiques*, il déclare qu'on appelle droits légaux ceux qui ont pour fin de promouvoir et de conserver la félicité ainsi que les biens qui la produisent par le moyen du commerce politique. Car, ainsi qu'il l'enseigne au chapitre premier des *Politiques*, la communauté parfaite est la cité : *perfecta enim communitas civitas est* » (1).

La suite du texte exalte le bien commun, le place au premier rang de tous les principes qui exercent une régulation sur la vie, proclame même qu'il leur confère à tous leur vigueur de principe : *id quod maxime dicitur est principium aliorum.* Et les réponses aux objections ne sont pas moins catégoriques. Les « fins particulières » sont enveloppées par

(1) *Ia IIae*, q. 90, a. 2.

l'ordre universel qui produit le bien commun (1). Ce qui implique qu'elles sont contenues en lui à titre de parties. Les biens particuliers sont susceptibles d'être ordonnés au « bien commun » comme à une « fin commune » (2). Enfin, le critère ultime de l'ordre pratique réside dans le bien commun (3).

A l'article suivant, une objection est résolue en ces termes : « de même que l'homme est partie de la *domus*, ainsi celle-ci est partie de la cité. Cette dernière, en effet, ainsi qu'il est affirmé au chapitre premier des *Politiques*, est communauté parfaite. Par suite, de même que le bien d'un seul homme n'est pas la fin ultime, — *bonum unius hominis non est ultimus finis*, — mais est ordonné au bien commun, ainsi le bien de la *domus* est ordonné au bien de la cité, laquelle est communauté parfaite » (4).

Plus loin, il est enseigné que « la bonté de toute partie s'estime de par son proportionnement au tout auquel elle ressortit. D'où S. Augustin dit, au chapitre huitième du troisième livre des *Confessions*, que toute partie qui ne s'assortit pas à son tout est laide. Alors, puisque tout homme est partie de la cité, il est impossible qu'un individu soit bon sans qu'il soit adapté au bien commun, comme, inversement, il est impossible qu'un tout soit parfait si ses parties ne s'ajustent pas à ses exigences » (5).

Même la loi éternelle, qui, dans son amplitude, embrasse l'infinité des êtres, se trouve suspendue à ce bien commun (analogique) qu'est Dieu. C'est ce qui sauvegarde son unité; c'est ce qui lui permet

(1) *Ia IIae*, q. 90, a. 2, ad 1.
(2) *Ib.*, ad 2.
(3) *Ib.*, ad 3.
(4) *Ib.*, a. 3, ad 3.
(5) *Ib.*, q. 92, a. 1, ad 3.

de contenir, à titre de parties potentielles, les réalités les plus diverses (1).

Il serait de grand intérêt historique de dénombrer et de classifier les matériaux de toute provenance que S. Thomas a fondus dans son traité de la loi humaine. Nous verrions qu'il y a fait un tri et qu'il n'a accueilli que ceux qui étaient compatibles avec le style aristotélicien de sa synthèse. Pourtant, en raison de leur abondance, nous devons nous restreindre à deux passages en connexion immédiate avec notre présent propos.

Le premier signale la subordination du bien propre au bien commun. « Tous les objets sur lesquels portent les vertus peuvent être rapportés soit au bien privé d'une personne, soit au bien commun de la multitude... Or, la loi est ordonnée au bien commun, et par conséquent il n'y a aucune vertu dont elle ne puisse prescrire les actes ». Même les actions individuelles, desquelles dépend l'acquisition du bien privé, sont susceptibles de concourir à la réalisation du bien public; cependant, la loi humaine, qui voit en gros, qui n'est pas munie des moyens d'influer sur les mobiles intérieurs de la conscience, ne les prescrit pas toutes, mais seulement celles qui sont en connexion plus intime avec sa fin propre (2). Les autres, elle laisse à la loi naturelle le soin de les règlementer.

Le second démarque les relations entre l'individu et la communauté civile : « Puisque l'homme est partie de la multitude, tout homme, c'est-à-dire ce qu'il est et ce qu'il possède, est quelque chose de la multitude, *quilibet homo hoc ipsum quod est et quod habet, est multitudinis*, comme toujours,

(1) *Ia IIae*, q. 93, a. 1, ad 1.
(2) *Ib.*, q. 96, a. 3, corp. et ad 3.

l'être de la partie appartient à celui du tout. C'est pourquoi la nature consent quelque dommage à la partie pour le salut du tout » (1).

Ce texte est à peu près littéralement reproduit toutes les fois qu'il est question de l'amour naturel de Dieu. Nous avons déjà été à même de le constater; en voici d'autres illustrations : « il est manifeste que le bien de la partie est pour celui du tout. Il s'ensuit que toute chose particulière aime, d'amour naturel, son bien propre en vue du bien commun de l'univers, qui est Dieu lui-même » (2). Encore : « il y a deux biens que nous pouvons recevoir de Dieu, à savoir celui de la nature et celui de la grâce. Or, sur la « communication » des biens naturels qui nous est faite par Dieu est fondé l'amour naturel, en vertu duquel non seulement l'homme dans l'état de nature intègre, mais toute créature aime Dieu par-dessus toute chose, bien que selon son mode ou intellectuel, ou raisonnable, ou animal, ou au moins naturel, telle la pierre ou les autres êtres privés de raison, étant donné que toute partie préfère naturellement le bien commun du tout à son bien propre. Cela se traduit dans l'action. L'inclination prédominante de toute partie, en effet, porte sur les actions qui vont à l'utilité commune du tout. Cela se révèle également dans les vertus politiques. Sous leur motion les citoyens sacrifient parfois leurs biens et leur personne au bien commun. Cela se vérifie davantage dans la charité... ». Puis, la solution de la seconde objection porte que « si la partie n'aime le bien du tout que pour autant qu'il lui est convenable, cela ne signifie pas qu'elle doive le rapporter à soi, mais plutôt qu'elle doive

(1) *Ia IIae*, q. 96, a. 4.
(2) *Ib.*, q. 109, a. 3.

elle-même se rapporter à lui » (1). D'un ordre à l'autre, il n'y a pas inversion de rapports, mais cohérence parfaite. Invariablement, la partie est finalisée par le tout.

La solution d'une difficulté soulevée à l'occasion de l'article suivant confirme ces assertions : « Toujours et pour chacun le bien commun est préférable au bien propre, le bien du tout étant au regard de la partie plus estimable que son bien de partie » (2). Plusieurs autres passages du traité de la charité pourraient être ainsi relevés par mode de confirmation. Tous portent que le bien de la multitude est plus divin et, partant, plus digne de recherche, de respect, de culte que le bien privé (3).

Parmi les nombreux passages du traité de la prudence que nous pourrions signaler, deux retiendront plus spécialement notre attention. Le premier fait observer que ce serait faire injure à la charité et à la raison droite, *repugnat etiam rectae rationi*, que d'estimer que la prudence ne se doive préoccuper que du bien propre, — le bien commun étant meilleur que celui d'un seul. Du reste, ces deux biens se conditionnent et se supportent mutuellement. « Celui qui recherche le bien commun de la multitude atteint, comme par résultance nécessaire, son propre bien. Et cela pour un double motif : premièrement, parce que le bien propre ne peut être réalisé indépendamment du bien commun ou de la famille ou de la cité ou du royaume. En considération de quoi Valérius Maxime disait des anciens Romains qu'ils préféraient être pauvres dans un empire riche, que d'être riches dans un empire pauvre. Deuxièmement, parce qu'il incombe

(1) *IIª IIæ*, q. 26, a. 3, corp. et ad 2.
(2) *Ib.*, q. 26, a. 4, ad 3.
(3) *Ib.*, q. 31, a. 3, ad 2; q. 32, a. 6; q. 39, a. 2, ad 2 et ad 3; q. 42, a. 2.

à l'homme, du fait qu'il est partie de la *domus* et de la cité, d'être prudent envers le bien de la multitude lorsqu'il juge de son bien propre. En effet, les bonnes dispositions des parties s'apprécient d'après leur harmonie au tout » (1).

Le second texte, lui, détermine les rapports du bien commun au bien propre. Il les assimile à ceux de l'universel au particulier : *secundum universale et particulare*. Il note en plus que la personne est ordonnée à la cité : « Il est manifeste que la *domus* tient le milieu entre la personne et la cité ou le royaume, car de même qu'une personne en particulier, *una singularis persona*, est partie de la *domus*, ainsi une *domus* est partie de la cité ou du royaume » (2).

Comme on pourrait s'y attendre, le traité de la justice abonde en allusions et en déterminations précises. Par exemple, « il est clair que tous les sujets appartenant à une communauté se comparent à elle comme la partie au tout. Or, la partie, de par son être même, est quelque chose du tout, *pars autem id quod est, totius est*. D'où résulte que n'importe quel bien de la partie est ordonnable au bien du tout. Et, conformément à ce principe, le bien de toute vertu affectant l'individu en lui-même ou par rapport à autrui est ordonnable au bien commun » (3). Le bien-être particulier de la partie concourt à celui du tout (4). Plus loin, l'auteur fait observer « que le bien commun de la cité et le bien particulier de la personne ne diffèrent pas seulement selon le plus et le moins, mais en raison d'une distinction formelle, spécifique. Autre en effet est la structure

(1) *IIª IIæ*, q. 47, a. 10, corp. et ad 2.
(2) *Ib.*, q. 50, a. 3.
(3) *Ib.*, q. 58, a. 5.
(4) *Ib.*, ad 3.

du bien commun et autre est celle du bien particulier, comme autre est l'être du tout et celui de la partie » (1). Enfin, un passage de la même question précise que « le bien commun est *fin* de toute *personne* vivant en communauté comme le bien du tout est *fin* (ultime) de toutes les parties » (2).

La question suivante maintient que la personne est un tout particulier et que, partant, elle a une fin propre dont elle peut s'écarter, mais qu'elle est aussi, par essence, partie de la cité et de la nature, et que, partant, elle est comptable de ses actes envers la société et l'auteur de l'univers (3).

La division de la justice en générale et particulière, et puis la subdivision de celle-ci n'ont pas d'autre fondement (4). Il est bien étrange que d'excellents thomistes n'aient pas saisi cela. Pourtant, c'est assez clairement exprimé. « Comme il a été dit, la justice particulière concerne les personnes privées, qui se comparent à la communauté comme la partie au tout. Or, par rapport à une partie, il peut y avoir deux ordres. D'abord, celui de la partie à la partie, auquel est assimilé celui d'une personne privée à une autre. Il est dirigé par la justice commutative, laquelle porte sur les échanges qui se font de personne à personne. Le second ordre est celui du tout aux parties. On lui assimile celui de la communauté aux personnes particulières, et c'est la justice distributive qui dirige ce second ordre... » (5).

---

(1) *IIa IIae*, q. 58, a. 7, ad 2.

(2) *Ib.*, a. 9, ad 3.

(3) *Ib.*, q. 59, a. 3, ad 2.

(4) *Ib.*, q. 58, a. 7; q. 61, a. 1. La signification de ces textes s'accroît, lorsqu'on tient avec S. Thomas que le sujet du droit n'est pas la volonté, mais la personne. Cf. *Concept de Droit selon Aristote et S. Thomas.*

(5) *Ib.*, q. 61, a. 1, corp.; ad 2 et ad 4.

L'article suivant développe la même thèse. Puis, elle sera reprise au cours de la question consacrée à la justice distributive (1).

La discussion sur l'illégitimité de l'homicide pivote aussi sur elle. « Toute partie est ordonnée au tout comme l'*imparfait au parfait*, et par conséquent toute partie est naturellement pour le tout. C'est pourquoi nous voyons que si l'amputation d'un membre est nécessaire au salut de tout le corps..., il est louable et sain de la pratiquer. Or, toute personne particulière se compare à la communauté comme la partie au tout. Par conséquent, si un homme devient un danger pour la communauté..., il est louable et salutaire de le mettre à mort afin que le bien commun soit sauvegardé » (2). Et la question entière se poursuit dans les mêmes termes : « Toute partie est de par son être même quelque chose du tout. Or, l'homme est (partie) de la communauté; et ainsi son être appartient à la communauté. Par conséquent, par le fait même qu'il s'enlève la vie, il porte préjudice à la communauté... » (3). Encore : « puisque tout l'homme est ordonné à la communauté, dont il fait partie, comme à sa *fin* » (4). Et ainsi de suite (5).

Le lecteur qui nous aura suivi jusqu'ici se demandera pourquoi tant d'insistance, tant d'acharnement à colliger les textes de S. Thomas. Pourtant, nous devons lui faire remarquer que nous n'avons encore traversé qu'une mince tranche de l'œuvre de ce

---

(1) $II^a\ II^{ae}$, q. 63.

(2) *Ib.*, q. 64, a. 2.

(3) *Ib.*, a. 5.

(4) *Ib.*, q. 65, a. 1.

(5) « In bonis humanis, bonum publicum praeeminet bono privato ». *Ib.*, q. 117, a. 6.

prodigieux auteur. Cependant, nous partageons son avis et pensons qu'il est temps de mettre le point final à l'enquête textuelle pour passer à la signification contenue sous la lettre.

II

LA « PARTIE »

Ce qui frappe de prime abord, lorsqu'on parcourt les textes que nous venons de citer, c'est que l'individu est *partie* et qu'il se subordonne aux organismes auxquels il est incorporé. Il n'y a pas à s'y tromper. L'affirmation est si tranchée, si absolue, que c'est à se demander comment des auteurs dont la compétence n'est d'ordinaire pas trouvée en défaut, ont pu réussir à lire le contraire. Il nous semble qu'il ne peut y avoir à cela qu'une explication. C'est que, ne saisissant pas le sens des termes « tout » et « partie », ils n'ont pas trouvé le moyen d'accorder S. Thomas avec lui-même. Et comme prétexte à l'abandon de sa doctrine, ils ont mis en avant que le concept d'État, de création récente, ne recouvrait pas parfaitement celui de cité.

Il y a dans cette manière de voir une part de vérité incontestable. L'État est une réalité plus large, plus complexe et plus compréhensive que la cité, mais cela ne l'empêche de réaliser un tout, et même un tout plus parfait que celui constitué par cette dernière. La difficulté provient donc de ce qu'on conçoit mal le tout et la partie.

Le tout, nous l'avons déjà plus d'une fois souligné, est du type pratique, c'est-à-dire qu'il se réalise en vue d'une fin, en vue de l'effectuation d'un bien. Il est un ensemble de puissances isolées, de forces

particulières, articulées et unifiées sous un ordre commun, de manière à produire une cause transcendante, supérieure en efficacité à tous les coefficients particuliers d'énergie dont elle résulte matériellement. Il n'étreint ses parties que pour les mobiliser, que pour les lancer dans l'action.

En vertu d'une corrélation nécessaire, la partie n'est ni logique, ni essentielle, ni intégrante, mais, pour ainsi dire, potentielle.

Le premier membre de l'énumération se trouve exclu par le fait qu'une nation organisée politiquement n'est pas une fiction mentale, mais un « pouvoir », une puissance réelle.

Le second membre, à savoir la partie essentielle, — se rapporte proprement aux substances sensibles dont l'essence comporte des parties métaphysiques et physiques. Ainsi l'homme se compose, métaphysiquement, de l'animalité et de la rationabilité, physiquement, du corps et de l'âme. Toutefois, en entendant analogiquement les choses, l'on peut soutenir que l'État a des parties essentielles. Les individus de la nation représentent sa matière, son corps, tandis que l'ordre qui les contient lui tient lieu d'âme.

On peut en dire autant de la partie intégrante. Elle se rapporte proprement aux substances physiques. Ainsi, le bras, le pied, sont des parties intégrantes de l'homme. Alors, à la faveur de l'analogie, il est permis de voir dans les individus des parties intégrantes de la nature et de l'État (1).

Mais la formule qui semble le mieux caractériser le rôle tenu par la personne dans l'État est celle de partie potentielle.

Cette notion, d'origine aristotélicienne, semble

(1) « Partes enim sunt quasi materia totius ». *I^a*, q. 65, a. 2.

avoir été créée en vue du départ des virtualités de l'âme. En son acception propre, elle désigne une réalité simple, — l'âme, — mais affectée de divers principes d'action : — les puissances végétatives, sensibles et rationnelles. Par exemple, lorsqu'on dit que l'âme sensitive est partie potentielle de l'âme humaine, l'on entend signifier celle-ci en tant qu'en elle s'amorcent les pouvoirs de la sensation. De sorte que la partie potentielle, c'est le sujet, — l'âme, — pensé en rapport avec l'un de ses pouvoirs, l'une de ses fonctions. Au surplus, les parties potentielles, comme du reste tous les autres types de parties, impliquent un ordre, mais un ordre qui se discerne au moment de l'action. Il se confond avec celui-là même des fonctions du sujet. De sorte qu'il y a la partie principale, — celle qui commande, qui dirige, effectivement la raison, — puis les parties subordonnées, qui, tout en conservant leurs activités et leurs fins propres, sont gouvernées, sous le rapport de leur mise en œuvre, par la faculté dominatrice qui se sert d'elles en vue de sa fin propre. A ce moment, leurs activités à toutes, du fait qu'elles sont conjointes, forment un tout, un tout de puissance, d'effectivité. Cela se réalise à la lettre dans l'homme. Cela se réalise aussi, mais selon un mode analogique, dans l'État. Les individus sont parties potentielles, en ce sens que leurs activités à tous, encore qu'elles conservent leur spécificité, s'unissent sous une direction commune pour former un tout d'action, une puissance collective de réalisation. Chacun, sans renoncer à la recherche de son bien propre, met sa force à contribution, fournit son apport d'énergie, et cela, par le seul fait qu'il se soumet au mouvement et à la finalité de l'ensemble.

Et c'est ainsi que la personne est partie potentielle, partie morale, partie conçue en fonction d'un plan

supérieur d'action et par rapport à une finalité transcendante. C'est encore ainsi qu'elle est partie humaine, partie libre, partie soumise à un pouvoir qui meut par l'autorité de la raison, et dont le prestige est emprunté à la dignité du bien humain.

Comme conséquence la personne est l'« imparfait ». Et pour comprendre en quoi consiste précisément cette imperfection, il faut procéder par opposition, par contraste. Or, estime S. Thomas, le parfait sur le plan naturel est la société civile. Les textes sont explicites. Puis, cela est logique, étant donné que l'État est un tout, et que l'idée de tout évoque celle d'achèvement et de perfection. C'est donc par opposition à la société civile que la personne est dite imparfaite. Et puisque nous savons que celle-ci est un tout pratique, un tout n'ayant d'être et d'unité que dans la mesure où la réalisation convenable du bien humain exige la collaboration, nous pouvons conjecturer que ce sera sur le plan pratique que s'établira cette opposition et que l'imperfection dont il s'agira ne sera pas métaphysique ou physique, mais morale.

Du point de vue ontologique, la personne humaine est à la fois ce qu'il y a de plus parfait et de plus imparfait. Nous l'avons vu, elle transcende le monde de la matière, mais se tient au dernier degré de celui des esprits. L'âme qui lui impartit sa bonté et sa perfection essentielles est raisonnable, spirituelle, immortelle, et partant, la fait émerger de l'univers des corps et confiner à celui des intelligences. Par contre, son union au corps, son contact avec la matière, entraînent un dénuement tel, qu'elle se trouve en privation totale de sa perfection seconde (1). Et telle est la cause éloignée, radicale, de son imperfection morale.

(1) « Intellectus possibilis qui de se indeterminatus est, sicut materia

Du point de vue physique c'est-à-dire du point de vue de sa croissance matérielle et spirituelle, elle n'est pas plus favorisée : *indiget ad suam vitam multis, quae sibi ipse solus praeparare non potest* (1). D'abord, il est par trop clair que l'enfant qui naît dépend d'autrui pour la conservation de sa vie. Et il n'est guère mieux doué à l'égard de son avancement spirituel. La perfectibilité de sa raison comporte qu'elle soit, à l'exemple de sa main, un potentiel indéfiniment modifiable, et partant, nanti d'aucune aptitude formée. Elle a sans doute, pour se mouvoir et se diriger, le secours des données primaires de la science et du droit, mais pour s'en former une représentation précise, distincte, elle est obligée de s'en remettre au labeur du discours. Il en est de même dans l'ordre pratique, où ses intentions les plus spontanées doivent être nourries par la délibération. Et tel est le fondement immédiat de l'imperfection morale.

C'est toutefois proprement de cette dernière qu'il s'agit, lorsque nous disons que la personne se compare à l'État comme l'imparfait au parfait.

L'ordre moral se développe sous la commande de l'idéal humain. Celui-ci y est dominateur. Ce sont ses exigences qui en règlent l'économie. Il y tient le rôle de la fin. C'est en vue de sa réalisation qu'il y a de notre part obligation d'agir et d'agir avec rectitude. Il est critère de celle-ci. « Pour que certaines choses soient ordonnées, deux conditions sont requises. Premièrement, il faut qu'elles soient ordonnées à la fin due, laquelle est principe de l'ordre entier de l'action... Deuxièmement, il faut que ce qui est ordonné à la fin lui soit proportionné.

---

prima, habitu indiget... Similiter etiam in voluntate, etc. ». *Sent.*, L. 3, d. 23, q. 1, a. 1.

(1) *Comm. Eth.*, n. 4.

Et de là suit que la rectitude de ce qui est ordonné à une fin s'apprécie d'après celle-ci » (1). Il est aussi critère de la perfection pratique des choses (2). Cela est monnaie courante dans la philosophie aristotélico-thomiste. Mieux un être est muni par rapport à la réalisation de son bien propre, plus il est parfait (3).

C'est à ce genre de perfection et d'imperfection qu'il est fait allusion, lorsqu'il est dit que la personne humaine est imparfaite. Cela signifie que, sauf quelques rares exceptions, les individus humains sont impuissants à réaliser avec intégrité leur bien propre aussi longtemps qu'ils sont privés de l'aide des institutions civiles. De la sorte, sur le plan du bien propre, l'homme n'est pas imparfait parce qu'il est partie, mais, au contraire, il est partie parce qu'il est imparfait. Cependant, tel n'est pas le sens habituel de l'axiome thomiste. L'individu est imparfait, parce que sa fin propre est un bien particulier et que celui-ci répugne à incarner le bien humain dans toute l'universalité de sa formule. Par conséquent, sur le plan du bien humain, c'est parce qu'il est partie que l'individu est imparfait. Plus proprement, c'est parce que son bien, même achevé, est toujours partie du bien commun. C'est ce qui apparaîtra mieux dans le paragraphe suivant.

(1) *Ia IIae*, q. 102, a. 1.

(2) « Ultima perfectio uniuscujusque rei est in consecutione finis ». *Ia*, q. 103, a. 1; *Ia IIae*, q. 55, a. 1; *IIa IIae*, q. 184, a. 1, etc.

(3) « Perfecta bonitas est in his quae ad finem ordinantur, quando aliquid est tale quod per se est sufficiens inducere ad finem ». *Ia IIae*, q. 98, a. 1.

III

BIEN PROPRE ET BIEN COMMUN

Lorsqu'il s'agit de comparer deux réalités d'ordre pratique et de déterminer dans quel rapport elles se trouvent, il faut se référer à leur fin respective. Il y a équation parfaite entre les rapports qui unissent les fins et ceux qui relient les causes qui se consacrent à leur recherche (1). La proportion est rigoureusement la même : *ad ordinem agentium sequitur ordo in finibus* (2). L'ordre des fins est premier et déterminant par rapport à celui des autres causes.

Partant de là, nous pourrions d'emblée conclure que l'État est bien plus parfait que l'individu, qu'il est même au sommet de l'échelle des valeurs humaines. Il se propose, en effet, le bien le plus haut et dispose, en vue de sa poursuite, des instruments les plus parfaits. « La fin de la politique... est ce qu'il y a de meilleur parmi les choses humaines. Elle s'identifie avec « la fin ultime de la vie » (3). Elle est la meilleure illustration qui se puisse réaliser ici-bas de l'ordre éternel. Ensuite, l'État est en possession de moyens proportionnés à cette singulière

(1) « Oportet enim quod proportio eorum quae sunt ad finem sit secundum proportionem finium ». *Comm. Pol.*, L. 1, lec. 1.

(2) *Cont. Gent.*, L. 3, c. 17. « Cum secundum ordinem agentium sive moventium sit ordo finium ». $I^a\ II^{ae}$, q. 109, a. 3.

(3) *Comm. Eth.*, nn. 29-30.

finalité. Grâce à la multiplicité et à la variété des compétences qu'il réunit, grâce à la puissance des forces qu'il mobilise, grâce à l'universalité de l'ordre qu'il impose à la coopération, grâce aux aptitudes qu'il crée dans les sujets, grâce aux institutions qu'il met à leur service, il s'avère naturellement apte à produire le bien humain. Il est même seul à disposer en permanence des ressources nécessaires au bien-vivre collectif. C'est pourquoi il jouit d'une primauté pratique incontestable.

Cependant, cette argumentation n'est valable que si on a déjà compris en quoi diffèrent le bien propre et le bien commun et que si l'on a aperçu leur solidarité et leur ordre. Jusqu'à présent, nous avons longuement décrit le bien commun, mais nous avons supposé l'autre terme, le bien propre. Aussi, cette solidarité et cet ordre ne se sont-ils manifestés qu'obscurément. C'est pourquoi, dans ce paragraphe, après avoir défini le bien propre, nous voudrions marquer ses rapports au bien commun. Et, étant donné que ceux-ci décident du rapport de l'individu à l'État, nous aurons de la sorte rendue transparente la lettre de S. Thomas.

Si l'homme trouvait, comme l'animal, dans le déterminisme d'un instinct immuable la règle de sa conduite individuelle, il serait peut-être plus facile de buriner les contours de son bien propre : nous n'aurions qu'à observer ses modes habituels de comportement. Mais il est libre; libre même de résister à ses propres penchants. C'est donc dans l'indétermination de ses facultés spirituelles qu'il faut chercher la cause de sa conduite, l'instrument de son propre gouvernement.

La créature raisonnable, nous l'avons vu, se dirige par l'intelligence et la volonté, *creatura rationalis gubernat seipsam per intellectum et volun-*

tatem (1); elle est son propre maître, sa propre providence (2). C'est à la raison personnelle qu'il incombe, non seulement de prendre connaissance des règles abstraites qui se dégagent de l'idéal théorique de la vie, mais surtout de tracer les directives d'un gouvernement adapté aux dispositions individuelles du sujet, à ses goûts, à son tempérament, à ses aptitudes intellectuelles, morales et artistiques, bref, à son idiosyncrasie singulière. C'est à elle aussi qu'il appartient de juger de l'ambiance où il est plongé, des contingences qui pèsent sur le vouloir, des circonstances de temps, de lieu et de personne qui créent le milieu concret, inédit, où l'action se déploie. C'est à elle, en un mot, que revient d'équilibrer le contexte de forces ou complices ou opposées ou diverses qui influent sur les préférences de la volonté et peuvent l'empêcher de se conformer aux règles de la droiture. Dans l'œuvre du bon gouvernement de soi, on a toujours, sans doute, la faculté de se guider sur les principes généraux de la morale et de s'inspirer des conseils des sages, — l'homme est par nature sociable, — mais, pour la matérialisation de ces principes, c'est en définitive à sa raison personnelle qu'il faut s'en remettre. Rien ne peut lui être substitué, étant donné qu'elle est seule à posséder le don de convertir les impératifs généraux et abstraits en actes de vie intime.

La raison individuelle, cependant, n'est pas naturellement outillée pour le bon accomplissement de cet office; elle a besoin d'acquérir une habitude vertueuse, qui a le nom de prudence individuelle, et qui la dispose parfaitement au commandement des inclinations intérieures. Cette vertu confère, par

(1) I^a, q. 103, a. 5, ad 3.
(2) $I^a\,II^{ae}$, q. 1, a. 1; q. 91, a. 2.

rapport à soi, ce que la prudence politique octroie par rapport à la cité, à savoir le génie de la bonne conduite (1). Elle rend la raison apte au discernement judicieux et au commandement prompt et effectif. Mettant à contribution l'expérience et la mémoire du passé, la sagacité, le sens de l'enchaînement obscur des faits, la prévoyance et la circonspection, elle dispose celui qu'elle affecte à surmonter les obstacles qui émergent de la vie courante, à démêler les situations compliquées, à dénouer les intrigues et à déjouer les embûches. « La prudence, dit S. Thomas, n'évolue pas dans le monde des universaux, où il ne saurait y avoir d'action, mais, étant active, principe même d'action, elle doit être tournée vers le singulier. L'action, en effet, porte sur celui-ci... Par suite de ce fait, il importe que le prudent ait tout ensemble la connaissance des universaux et des particuliers. Cependant, s'il lui est possible de n'en avoir qu'une seule, ce doit être celle des particuliers, étant donné qu'ils constituent son monde réel d'action » (2).

L'art du vertueux est de marcher droit, d'accomplir son action selon les exigences du juste *milieu*. Il doit en tout observer la *mesure*, celle que dicte la raison. Toute sa vie doit refléter l'équilibre, la symétrie, l'ordre rationnels. Or, telle est la fonction précise de la prudence : marquer l'action au coin de la raison. « La fin propre de la vertu morale, déclare encore S. Thomas, consiste dans la réalisation du bien conforme à la raison. Ainsi, le rôle de la tempérance est d'éviter que l'homme ne soit détourné, par la concupiscence, du bien raisonnable; celui de la force est d'empêcher qu'il n'en soit

(1) *Comm. Eth.*, n. 1196; $II^a\ II^{ae}$, q. 47, a. 11.
(2) *Comm. Eth.*, n. 1194; $II^a\ II^{ae}$, q. 47, a. 3.

frustré par la crainte ou la témérité. Cette finalité vertueuse est naturellement inscrite dans la raison humaine, celle-ci dictant à tout homme d'agir raisonnablement. Mais ce que la raison ne dicte pas naturellement et spontanément, c'est de quelle manière pratique et par quelle démarche circonstanciée l'homme parviendra à cet équilibre raisonnable. Tel discernement est l'œuvre même de la vertu de prudence. La vertu morale peut bien viser de façon générale au juste milieu raisonnable, mais il revient à l'initiative de la prudence de désigner ce qui convient à la fin vertueuse, de dicter l'action réalisant concrètement le juste milieu raisonnable » (1).

Elle emprunte à la faculté qui la supporte le pouvoir de se soumettre les inclinations affectives, de leur imposer sa régulation, de couler leurs énergies dans ses formes spirituelles. Alors, par un étrange phénomène d'influence, ces dernières se voient modifiées dans leur propre subjectivité. Sous l'emprise croissante de la raison, elles s'affermissent, se trempent, conservent le relief des empreintes causées en elles par la fréquence et la continuité des contacts. Et, telles sont effectivement les vertus morales : des formes inscrites dans la vitalité même des inclinations affectives par les frappes répétées de la raison prudentielle et ayant pour effet d'augmenter leur réserve d'obéissance ainsi que leur proportionnement au milieu intérieur et extérieur. Elles sont *mesure* en disponibilité, *milieu* vertueux à l'état de disposition habituelle. Elles instaurent l'équilibre et l'ordre en permanence dans le sujet (2).

(1) $II^a\,II^{ae}$, q. 47, a. 7.
(2) $I^a\,II^{ae}$ q. 59, a. 4; q. 60, a. 4 et 5.

Il va sans dire que la prudence particulière ne peut déterminer ce juste milieu pratique et engendrer les vertus morales dans l'affectivité de l'individu sans posséder la connaissance des circonstances objectives, et surtout, sans avoir la conscience exacte de ses dispositions innées et acquises, de son complexe passionnel, et de son coefficient de réaction volontaire. « Les vertus morales, — à l'exception de la justice, — portent principalement sur les passions. Leur rectitude ou la droiture dont elles revêtent l'action ne se peut apprécier que par comparaison aux dispositions de l'individu, étant donné que c'est lui qui est le théâtre des passions. Elles font qu'il s'irrite et convoite avec mesure et à propos, suivant que les circonstances l'exigent. C'est pourquoi le *milieu* de telles vertus ne s'établit pas selon le proportionnement d'une chose à une autre, mais uniquement par comparaison au sujet vertueux lui-même. Par conséquent, le milieu qu'elles recherchent est exclusivement œuvre de la raison et a rapport à l'individu : *et propter hoc in ipsis est medium solum secundum rationem quoad nos* » (1).

La perfection morale de l'individu est donc enclose dans des dimensions particulières. L'équilibre qu'elle représente est fait sur commande, est immédiatement conditionné par le milieu et le tempérament du sujet. Presque toujours le naturel est déterminant par rapport à l'acquis : ce qui est reçu l'est selon le mode individuel de celui qui le reçoit. La dominante est généralement la même dans l'un et l'autre. Et alors, on peut dire que le *bien propre consiste dans l'ordre de la vertu individuelle*, ou dans *l'ordre engendré par la prudence*

(1) *IIª IIæ*, q. 58, a. 10; q. 57, a. 1.

particulière. Cet ordre est le *vrai*, mais le vrai pour tel individu seulement, le vrai dans les conditions singulières où il se trouve pour atteindre ses fins d'homme.

Comme conséquence immédiate, le bien propre est, d'un individu à l'autre, très inégal. Il dépend d'abord des avantages ou des lacunes que comporte le milieu dans lequel un homme donné se trouve placé par la naissance, mais il est surtout tributaire de ses qualités intellectuelles et volontaires. Le côté matériel du bien propre est, lui aussi, la plupart du temps, sur la mesure de la personnalité du sujet. Il tient sans doute, parfois, à des circonstances extrinsèques, — tels les biens de famille, l'heureux dénouement d'une entreprise risquée, — mais il tient surtout à la valeur de l'individu, à son esprit d'initiative et à ses dons de réussite. De plus, si on le considère sous l'aspect de son rendement humain, on constate qu'il est rigoureusement proportionnel à la vertu de l'individu, — son utilisation avec à propos et mesure, sa valeur perfective, dépendant du degré de celle-ci.

Et dans l'hypothèse, — invraisemblable du reste, — où tous les individus d'un groupe parviendraient avec égalité à la plénitude de la perfection, il resterait que le bien propre ne pourrait en aucune façon se confondre avec le bien commun. Leur opposition est essentielle, celui-ci ayant comme forme l'*ordre universel* que conçoit et enjoint la prudence politique, le second ayant comme âme l'*ordre particulier* qu'élabore et prescrit la prudence individuelle. Ils s'opposent comme l'universel et le particulier, comme la fin ultime et la fin immédiate.

Cette opposition a des racines métaphysiques. Elle se rattache à l'exïguité inhérente au singulier; elle est une conséquence de sa limitation obligée.

L'individu humain, étant réalité du monde matériel, encourt les lacunes de la matière.

L'individu n'est pas l'espèce, n'est pas la nature universelle et pure, mais seulement une matérialisation de celle-ci, un participant. Ses principes essentiels, du fait qu'ils impliquent la matière, occupent un lieu et un espace, sont engagés dans une synthèse dynamique qui agit sur eux, revêtent un ensemble de caractères inaliénables qui en font un tout inédit. Nous sommes le produit d'un concours d'influences singulières : — race, nationalité, famille, sol, lumière, climat et une multitude de facteurs psychiques individués se sont concertés pour faire de nous un type original, pour nous façonner une physionomie sans réplique. La qualité de nos tissus, de notre substance, est déterminée au point d'être sans duplicata.

En second lieu, la matière a forcément des dimensions, et l'élément spirituel qui prend corps en elle est ramené à ses confins. Il se trouve par là même limité. L'eau s'adapte aux parois du bocal; les corps qui me visitent se plient à la mesure de mes organes sensoriels; les idées que je conçois ont une efficacité proportionnelle à la pénétration de mon esprit. C'est une loi universelle que tout ce qui est reçu assume le mode de ce qui le reçoit, tout ce qui est participé l'est suivant les possibilités du participant.

La détermination quantitative et qualitative du bien particulier, et partant, sa variété, sont donc consécutives au caractère nécessairement particulier de la structure de l'individu. Et comme la perfection seconde s'adapte forcément à la première, le bien propre de la personne humaine, tant au ciel que sur cette terre, sera toujours, du moins sous le rapport de sa prise dans le sujet, fatalement individué,

c'est-à-dire réduit aux possibilités du sujet qui en prend possession. « Aux divers perfectibles conviennent des perfections diverses » (1).

A ce propos, S. Thomas eut soin de distinguer l'objet de la béatitude, *ipsa res quam cupimus adipisci*, de la saisie du sujet et de la jouissance qu'il en tire, *ipsa adeptio vel possessio, seu usus, aut fruitio ejus rei quae desideratur* (2). Ce qui lui permet d'établir des degrés dans la félicité des bienheureux : « Envisagée du côté du bien qui en est l'objet et la cause, la béatitude de l'un ne peut pas être supérieure à celle de l'autre, puisqu'il n'y a qu'un seul bien suprême, à savoir Dieu, par la jouissance duquel les hommes sont faits bienheureux. Mais sous le rapport de la saisie de ce bien et du bonheur qu'on en reçoit, l'un peut être plus heureux que l'autre, puisque son bonheur est proportionnel à la jouissance qu'il tire de ce bien. Or, il arrive que l'un puisse jouir plus parfaitement de Dieu qu'un autre, du fait qu'il est mieux disposé ou adapté à sa jouissance. Et conformément à ces données, l'un peut être plus heureux que l'autre (3). En d'autres termes, la béatitude éternelle aura raison de bien propre, personnel, *individué*. « Les actes personnels de la nature raisonnable sont proprement ceux qui procèdent de l'âme. Or, l'âme raisonnable n'est pas seulement capable de perpétuité selon ses principes spécifiques, ainsi que c'est le cas des autres créatures, mais même individuellement, *sed etiam secundum individuum* (4). C'est pourquoi

(1) *De Virt.*, a. 9.

(2) $I^a\ II^{ae}$, q. 3, a. 1; I^a, q. 26, a. 3; $I^a\ II^{ae}$, q. 26, a. 7...

(3) $I^a\ II^{ae}$ q. 5, a. 2. « Diversitas mansionum significat diversitatem beatitudinis secundum diversum gradum fruitionis ». *Ib.*, ad 1; « Dicitur aliquis alio beatior ex diversa ejusdem boni participatione. *Ib.*, ad 3; « Omne quod comprehenditur a finito est finitum ». *Ib.*, q. 4, a. 3, ad 1; *Sent.*, L. 4, d. 49, q. 1, a. 4, q. 2.

(4) *Cont. Gent.*, L. 3, c. 113.

la gloire peut s'enraciner dans sa subjectivité et en encourir les limitations.

Le principe est le même dans l'ordre naturel : l'appropriation du bien humain par les individus est conditionnée à leurs dispositions natives (1). Chacun le ramène à sa réceptivité. Et ainsi contracté par les possibilités de l'individu, le bien propre est nécessairement particularisé et limité. Pour autant, il s'avère inférieur au bien commun, qui, lui, résultant de la mise en œuvre organique des énergies volontaires ainsi que des richesses intellectuelles, artistiques et sentimentales d'une nation, offre en suffisance tous les éléments de la perfection. Le fruit de l'effort individuel pâlit face à celui de la puissance des masses.

Maintenant que nous avons perçu en quoi s'opposent le bien particulier et le bien commun, il sera facile de saisir leur solidarité et leur ordre, et, par suite, la solidarité et l'ordre qui existent entre l'individu et la société civile.

Chez S. Thomas, bien commun et bien propre, encore que distincts et séparables, vont toujours de pair. Il y a entre eux interaction continuelle, c'est-à-dire dualité et communion de tous les instants. Cela apparaît à une multitude d'endroits de ses œuvres (2), mais un passage du *De Regimine Principum* est, sous ce rapport, vraiment intéressant. « 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

(1) « Quia talis dispositio quamdam latitudinem habet, contingit diversos gradus hujusmodi dispositionis convenire diversis hominibus secundum naturam individui ». *I^a II^ae*, q. 51, a. 1; q. 63, a. 1.

(2) *I^a*, q. 47, a. 1 ss.; q. 103, a. 1 ss.; *I^a II^ae*, q. 21, a. 3; q. 56, a. 7; q. 90, a. 2, corp., ad 1 et 2; q. 58, a. 9, ad 3; q. 65, a. 1; q. 66, a. 1, ad 3; q. 68, a. 1, ad 3; etc.; *Cont. Gent.*, L. 3, c. 115 et 116; *De Caritate*, q. 1, a. 4, ad 2; *Sent.*, L. 2, d. 38, q. 1, a. 1 ss.

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 (microcosme), pour la raison qu'en lui on retrouve la forme du gouvernement universel...

Mais nous avons déjà montré que l'homme est par nature un animal sociable et vivant en compagnie de ses semblables; en conséquence se vérifie dans l'homme la similitude avec le gouvernement divin, non seulement en ce que tout homme, *individuellement*, est régi par la raison, mais aussi en ce que *par la raison d'un seul* est régie la *multitude* » (1).

La raison générale de cette solidarité réside en ce qu'une subordination implique nécessairement un bien commun, — en vue duquel s'établit l'unité, — et des biens particuliers, multiples et variés, dont le seul ordonnancement donne suite à un résultat commun. C'est ce que nous comprendrons en nous plaçant soit du côté du bien particulier, soit de celui du bien commun.

Étant donné que c'est un principe général qu'aucune partie ne peut atteindre à la plénitude de sa perfection en dehors du tout auquel elle ressortit (2), il faut tenir que la réalisation entière de l'idéal particulier est conditionnée à celle de

(1) L. 1, c. 12, lire aussi c. 9.

(2) « Nulla pars habet perfectionem naturae separata a toto ». *De Sp. Creat.*, a. 2, ad 5.

l'idéal commun. Pour parvenir à son achèvement complet, l'individu est forcé de se solidariser avec l'État. Il ne s'agit évidemment pas de la perfection première, — la nature prenant à son compte de lui conférer ses principes essentiels, son existence, sa personnalité, l'univers de ses inclinations cognitives, volitives et charnelles. Il ne s'agit pas, non plus, de la conservation matérielle de la vie. La sollicitude des parents y pourvoit. Il ne s'agit pas davantage de rudiments d'éducation. La nature, étant « idée directrice », en fournit les prémisses. Elle trace par mode de directives générales, par mode de jalons, les lignes fondamentales de la vie civilisée : *initia quaedam habet a natura* (1). Elle contient dans ses infinies virtualités, dans les richesses de sa mystérieuse immanence, le germe de toutes les formes possibles de civilisation. Son œuvre est corroborée par la famille, puis par le groupe, dont l'enfant recueille forcément un noyau de données spéculatives et de maximes morales, de même qu'une table assez élaborée de recettes et de procédés empiriques. L'étude des mœurs des primitifs, — ou présumés tels, — a révélé qu'ils sont communément en possession des premiers linéaments d'une doctrine sur Dieu, sur l'univers, sur l'âme et sur la vie. Elle a aussi mis en évidence les ébauches d'organisation pratique dont ils disposent. Il est clair que tout ce qui est sorti de l'activité humaine y était déjà de quelque façon impliqué; autrement il ne serait que construction factice et gênante.

Il n'est pas moins clair, pourtant, que la barbarie s'avère incapable de répondre aux attentes variées et sublimes de l'enfant qui naît. Il n'y a que la société politique qui puisse dans une certaine

(1) $I^a\ II^{ae}$, q. 95, a. 1.

mesure y arriver. C'est sa fin propre, son impérieuse raison d'être. Il n'y a qu'elle qui puisse féconder, soutenir et porter à sa pleine efficacité, l'œuvre éducatrice de la famille. Il n'y a qu'elle qui puisse jeter sur le marché cette profusion d'idées de tout genre qu'exige la formation d'une multitude variée d'esprits; il n'y a qu'elle qui puisse réprimer les tentatives constantes de retour en barbarie; il n'y a qu'elle pour promouvoir le bien-être et le confort collectifs. Sans sa vigueur coordinatrice et réalisatrice, il ne saurait y avoir de vraie civilisation; sans sa clairvoyance et sa puissance de coaction, il est impossible de susciter et de protéger les organes indispensables au bien-vivre de tout un peuple.

La conclusion s'impose. Le bien individuel, pour être complet, a besoin d'être puisé à un bien commun. L'individu est dans l'obligation de tirer des institutions nationales son achèvement personnel (1). Il se comporte envers elles comme le perfectible à l'égard de sa cause perfective. De sorte que, même lorsqu'il est parvenu au terme de son développement et qu'il n'a plus besoin de leur appui, il ne peut faire que son bien propre ne conserve à leur égard des liens de dépendance et ne retienne pour toujours la physionomie d'un *effet*.

Si, au contraire, l'on se place dans la perspective du bien commun, l'on est témoin d'une solidarité beaucoup plus étroite, — étant donné que sa réalisation matérielle et efficiente dépend totalement du bien des particuliers. Et cela n'implique aucun paradoxe. Comment serait-il possible en effet de produire une perfection commune autrement que

(1) « Quum homo sit naturaliter animal sociale, indiget ab aliis hominibus adjuvari ad consequendum proprium finem ». *Cont. Gent.*, L. 3, c. 117.

par l'agencement des activités particulières, autrement que par leur soumission à un plan d'ensemble ? Les aptitudes naturelles ou acquises des individus sont *parties* de la puissance de l'État. Pareillement, le produit de ces aptitudes se trouve, grâce au jeu de la subordination, *partie* intégrante du bien du tout. Il serait absurde d'imaginer un tout sans ses parties. On n'établit pas une université sans le service organisé de professeurs compétents; on ne constitue pas une équipe brillante sans le recours à des équipiers habiles; on ne forme pas une puissante armée sans le concours de valeurs militaires. Et c'est par la mise en œuvre ordonnée de chacun de ces corps qu'on arrive à produire un résultat commun. Chaque membre, poursuivant sous la direction de celui à qui est commis le bien de l'ensemble son objectif propre, concourt pour autant, encore qu'à sa manière, à la finalité transcendante du tout : *res referuntur ad finem ultimum communem, mediante fine proprio, ideo secundum diversitatem finis proprii efficitur diversa relatio rerum ad finem ultimum* (1).

Il y a donc entre le bien commun et le bien particulier conditionnement réciproque. Celui-ci constitue le support matériel de celui-là, mais trouve en lui, en même temps qu'un couronnement, la condition obligée de son propre achèvement: « Celui qui recherche le bien commun travaille, en conséquence, à l'acquisition de son bien propre. *ille qui quaerit bonum commune multitudinis ex consequenti etiam quaerit bonum suum* » (2). Le meilleur moyen d'accroître sa perfection personnelle est de bien remplir sa fonction. Inversement, « il est

(1) *Sent.*, L. 2, d. 38, q. 1, a. 1.
(2) *IIª IIæ*, q. 47, a. 10, ad 2.

impossible que le bien commun de la cité soit florissant si les citoyens sont sans valeur : *impossibile est quod bonum commune civitatis bene se habeat, nisi cives sint virtuosi* (1). Bien particulier et bien commun se tiennent, se renforcent, se complètent. L'un contribue à l'intégrité matérielle et efficiente du tout; l'autre contribue à l'intégrité formelle et finale des parties. Et bien que leur concours à tous deux soit indispensable, celui du bien commun jouit d'une efficace incomparable. Une discipline éclairée, souple et forte réussira, avec le temps, à implanter chez un peuple médiocre une civilisation que ne pourra jamais égaler une nation mieux douée, mais mal gouvernée.

Nous énoncions au début de ce paragraphe que le critère de l'ordre de l'agir était la fin et que, parmi les fins, celle qui avait primauté sur les autres était l'ultime, c'est-à-dire celle qu'on recherche pour elle-même, celle qui ne fait pas rebondir le vouloir, celle qui procure le rassasiement, l'exaltation, le repos (2). Et donc, si nous voulons connaître les rapports entre le bien commun et le bien propre, d'une part, entre l'individu et l'État, de l'autre, il nous faut utiliser ce critère.

La fin en général est ce qui entre dans les intentions d'un auteur. Elle est ce en vue de quoi il agit : ce qui fascine sa volonté et motive ses démarches. Elle incarne le bien vers lequel il s'élance naturellement, celui en lequel réside sa perfection, en tout ou en partie. Elle est l'aimé, le convoité, le recherché (3).

Ce qui nous permet de conclure, dès maintenant, que Dieu seul est sa propre fin, puisque lui seul

(1) *I^a II^ae*, q. 92, a. 1, ad 3.
(2) *Comm. Eth.*, nn. 110 ss.
(3) *Cont. Gent.*, L. 3, c. 18 ss.

est en soi, par essence, bonté et perfection. La créature, elle, y compris la personne humaine, étant à l'égard de sa perfection seconde en privation totale, ne saurait trouver en soi sa propre fin. L'ignorance, l'impuissance et le dénûment n'ont rien de désirable, ne sont pas propres à constituer des fins, — étant ce dont on souhaite se délivrer.

L'idée de fin, prêtant à des déterminations variées, n'est pas toujours complètement identique à elle-même. Elle n'est pas univoque, mais analogique, polyvalente. Et parmi toutes les modalités qu'elle revêt au concret, celle qui, — incarnant le sens primitif et propre de l'idée, — prime toutes les autres, est celle que l'on désigne sous le nom de fin *qui*. S'identifiant avec le bien concrètement recherché, elle est fin des fins, fin au sens fort du mot. Et si ce bien, avec lequel elle se confond, réalise la totalité de la perfection humaine, elle constitue le mobile, le motif des motifs, la cause qui par le prestigieux rayonnement de son magnétisme féconde toutes les autres, devient l'âme de nos projets, de nos volontés et de nos actions.

Comme on l'a déjà saisi, la fin *qui* implique deux formalités, à savoir la bonté et la réalité qui la traduit. Autrement dit, une chose et la cause de ses attraits (1).

Entre la fin *qui* de l'animal et celle de l'homme, il y a cette différence que le premier est surtout mû par la réalité bonne, tandis que le second l'est surtout par le bien qu'elle condense. Cela s'explique par la nature même de la volonté. Étant inclination

(1) « Aliquid est diligibile dupliciter. Vel sicut ratio dilectionis, vel sicut objectum. Sicut etiam color videtur ut objectum, et lumen ut ratio per quam color est visibilis in actu. Sicut autem eodem actu videtur color et lux, ita etiam eodem actu diligitur quod amatur ut objectum et ut ratio objecti ». *Sent.*, L. 1, d. 17, art. 5, corp. et ad 4.

spirituelle et indéterminée, désir sans contour, amour universel, elle est en avidité native du bien absolu (1). Les biens particuliers auxquels elle s'arrête et s'attache, elle ne s'y laisse prendre que dans la proportion où ils revêtent les apparences de ceux dont elle rêve (2). Par conséquent, la bonté est le secret de l'influence exercée par les choses sur les forces vives de notre âme. Elle est le principe de leur attirance, la cause de leur force d'envoûtement. « Le bien, dit S. Thomas, est, en vertu de sa propre nature, cause par mode de finalité. Ce qui est rendu manifeste par le fait que tous les êtres le désirent. Or, ce vers quoi sont tendues nos inclinations est fin. Le bien est donc, en vertu de sa nature même, cause par mode de fin » (3).

La bonté à laquelle les créatures participent, — et à plus forte raison celle de Dieu, — est la cause propre de leur prise sur nos tendances affectives. Elle est donc fin *cujus gratia* ou *cujus causa*. Mais la chose elle-même qui incarne cette bonté, qui la matérialise et l'exprime plus ou moins adéquatement, est fin *qui*, c'est-à-dire *ce qui* effectivement nous attire et nous remue, ce que, au concret, nous voulons et recherchons. S. Thomas l'appelle souvent fin *cujus*, considérant qu'elle est fin *de celui* qui est ébranlé et s'engage dans l'action (4).

Lequel des deux biens ci-dessus mentionnés est fin *qui* de la volonté humaine ? Est-ce le bien particulier ou le bien commun ? Et si c'est l'un et l'autre,

(1) « Appetitus humanus, qui est voluntas, est boni universalis » $I^a\ II^{ae}$, q. 2, a. 7; « Bonum in communi, quod habet rationem finis, est objectum voluntatis ». $I^a\ II^{ae}$, q. 9, a. 1, etc.

(2) $I^a\ II^{ae}$, q. 1, a. 1; « Quidquid homo appetit, appetit sub ratione boni ». a. 6.

(3) *Comm. Met.*, nn. 179, 316, 771-776; *Comm. Phys.*, L. 2, lec. 4, n. 8; lec. 5, nn. 5-11; lec. 10, n. 15, etc.

(4) I^a, q. 26, a. 3, ad 2; $I^a\ II^{ae}$, q. 1, a. 8; q. 2, a. 7; q. 3, a. 1 et 8, ad 2; q. 5, a. 2; q. 11, a. 3, ad 3; q. 16, a. 3; q. 34, a. 3; etc.

lequel des deux est fin définitive, fin parfaite, fin incarnant au plus haut degré le bien humain ?

Les deux sont fins *qui*, mais il va sans dire que celui qui l'est au suprême est le bien commun, — le bien propre étant toujours particularisé, toujours en équation avec la réceptivité de l'individu : *quodlibet autem bonum inhaerens ipsi animae est bonum participatum, et per consequens particulatum* (1). Faut-il le redire, il est ce qu'il y a de « meilleur » dans cette vie; il est cette « *causa prior et potior* » dont il est parlé au début des *Éthiques* (2). La raison humaine ne se peut proposer d'objectif plus élevé que lui. « De même qu'aux yeux de la raison spéculative rien n'apparaît nécessaire, si ce n'est en vertu de l'évidence invincible des premiers principes, ainsi aux yeux de la raison pratique rien n'apparaît impérieux, si ce n'est en vue de la fin ultime laquelle est le bien commun » (3). Cela est clair, le bien commun est fin ultime, c'est-à-dire que la volonté individuelle se rattache à lui médiatement, par l'anneau intermédiaire de son bien propre. Conformément à un principe fréquemment invoqué en thomisme, la fin propre du tout est fin ultime des parties. « Il faut qu'il y ait une fin commune à la société humaine et à l'individu » (4). « Le bien commun est fin de toute personne vivant en communauté comme le bien du tout est fin (ultime) de toutes les parties » (5). En conséquence, la fin *qui* immédiate de l'individu est son bien propre, mais sa fin *qui* ultime est le bien commun.

---

(1) *Ia IIae*, q. 2, a. 7; *Ia*, q. 103, a. 2.
(2) *Comm. Eth.*, nn. 29-30.
(3) *Ia IIae*, q. 90, a. 2, ad 3.
(4) *De Reg. Princ.*, L. 1, c. 14.
(5) *IIa IIae*, q. 58, a. 9, ad 3.

Ainsi, l'opposition qui semble à première vue exister entre les deux termes qui polarisent l'activité individuelle se trouve levée. Il y a subordination de l'un à l'autre, la fin particulière de l'individu étant finalisée par le bien commun. « C'est au bien de la multitude que sont ordonnés, comme à leur fin, tous les biens particuliers sollicités par l'homme : fortune, bénéfices, santé, éloquence ou science » (1). « Dans toutes les fins subordonnées, il faut que l'ultime soit elle-même fin de toutes celles qui la précèdent... Le bien particulier est ordonné au bien commun comme à sa fin. En effet, l'être de la partie est pour celui du tout. Aussi, le bien de la nation est-il plus divin que celui de l'individu » (2). Et par suite de cet ordre de ses fins *qui*, « l'homme tout entier est ordonné à toute la communauté dont il est partie comme à sa fin » (3). Et voilà pour la fin *qui* !

Le second type de fin est la fin *quo*, la fin-cause, et non pas la fin-moyen, comme on traduit quelquefois. Une fin-moyen répugne, étant donné qu'une réalité ne peut pas être à la fois supérieure et inférieure au même terme.

La fin *quo* est une fin intermédiaire, une fin connotée par la fin *qui* et mettant celui qui la poursuit en sa possession immédiate. L'exemple classique est tiré de la béatitude. Dieu est fin *qui*, mais l'acte ayant prise sur lui et nous permettant de le posséder et d'en jouir est fin *quo*. Cet acte, en effet, n'est pas moyen, mais fin. Dans notre soif de bonheur nous ne pouvons pas séparer l'objet et sa saisie. Notre besoin d'Infini implique concrète-

(1) *De Reg. Princ.*, L. 1, c. 15.
(2) *Cont. Gent.*, L. 3, c. 17 et 64.
(3) *IIa IIae*, q. 65, a. 1.

ment la démarche qui nous en fait possesseur (1).

De même l'État, par rapport à l'individu, n'est pas un moyen, — puisqu'il est au-dessus de lui, puisqu'il le règle, le gouverne et le transforme, — mais il en est fin *quo*, fin-cause. L'excédant par sa masse, sa forme, sa puissance, son prestige, il est infiniment plus capable que lui de produire le bien humain. Il en est même l'organe indispensable. C'est pourquoi, ainsi que nous l'avons déjà noté, le désir de bien-vivre et de la félicité enveloppe celui de l'État. Le bonheur et sa cause inéluctable sont inséparables. Qui veut efficacement l'un commence par rechercher l'autre.

La fin *quo*, on peut le constater, réalise les conditions essentielles à la fin, étant convoitée et poursuivie comme un bien, comme une source de perfectionnement humain. Cependant, elle est moins fin que *cause* du bien qui est fin. Dans l'ordre du connaître, elle est cause définitive de sa saisie; dans celui de l'action, elle est cause efficace de sa réalisation. Alors, c'est en vertu d'une analogie, d'une extension de sens, qu'elle est dénommée fin.

La fin *cui*, elle, participe encore moins à l'idée de fin. Elle s'identifie avec la cause matérielle de celle-ci, c'est-à-dire avec celui qui est en manque de la perfection qui lui revient. En d'autres termes, elle désigne le *sujet* privé de la bonté de la fin et qui, lorsqu'il l'a atteint, devient bénéficiaire de ses enrichissements (2). Il va sans dire qu'il ne peut être question de finalité sans qu'il y ait un sujet auquel convient un bien quelconque. Le bien est fin

---

(1) *I^a*, q. 26, a. 3, ad 2; *I^a II^ae*, q. 1, a. 8...

(2) *Comm. De An.* nn. 316-317; *Sent.*, L. 2, d. 1, q. 2, a. 3; « Potest dici aliquid esse propter aliud *cui* ex ipso provenit aliqua utilitas; eo modo quo *posset rex dici propter rusticum*, ex cujus regimine provenit ei pax ». *Ib.*, d. 15, q. 1, a. 1, ad 6; d. 38, q. 1, a. 2, ad 6.

et le sujet qui en subit l'attraction s'y ordonne. De sorte que ce n'est pas lui qui est fin, mais l'objet qui l'attire. Il se veut l'objet qui lui convient, mais la *cause*, le *motif* pour lequel il se le veut, réside dans la bonté incarnée dans cet objet. Si un objet condense plus de bien qu'un autre, il est plus désirable, il a plus raison de fin. Si, au contraire, il n'a aucune valeur, il est méprisable et il serait irrationnel de s'y ordonner.

L'exemple classique de ce type de fin se rencontre dans la théorie de la création. Le rôle de fin *cui* y est tenu par les créatures. Dieu y a comme fin sa propre bonté, qu'il se propose de diffuser et de manifester. Or, il lui est impossible d'atteindre ce but sans créer des sujets et sans les perfectionner jusqu'à l'achèvement, puisque c'est précisément par le concert de leurs bontés particulières que ceux-ci parviendront à représenter convenablement le souverain Bien et à en raconter la gloire. En conséquence, la Bonté suprême, étant ce qu'elles veulent manifester, se trouve à être la fin *qui* ultime des créatures. L'achèvement de leur perfection individuelle est leur fin *qui* prochaine. Et, elles-mêmes, auxquelles le bien est voulu et dispensé, elles sont fins *cui*, ce qui revient à dire qu'elles ne sont pas causes de la dispensation du bien, mais causes de sa limite. La perfection qui leur a été dévolue, pour qu'elle leur fût convenable, a dû être assortie à leur capacité spécifique et individuelle.

Si l'on applique ces données à l'ordre politique, l'on voit que les individus sont le matériel, le perfectible, les candidats au bien humain. Ils sont fins *cui*. C'est pour eux-mêmes, pour leur avantage commun, que la nature les pousse à instituer la société politique. C'est leur intérêt collectif qui les y incite. Désireux de perfectionnement individuel,

ils convoitent l'État, cause attitrée du bien public. Or celui-ci, comme son nom l'indique assez clairement, n'est pas étranger aux citoyens, ne les laisse indifférents, mais est leur avoir, leur propriété à tous, offrant à tous des possibilités inouïes de perfectionnement et de jouissance. Aucun cependant ne peut se targuer d'en être le maître exclusif, le profiteur égoïste. Tous en retirent leur part d'avantages, tous grandissent dans l'atmosphère créée par son perpétuel rayonnement. Tout cela est résumé dans un texte laconique de S. Thomas : « La partie, dit-il, aime, certes, le bien du tout dans la mesure où il lui est convenable; non pas toutefois de telle façon qu'elle ordonne à soi le bien du tout, mais plutôt de telle manière que ce soit elle-même qui s'ordonne au bien du tout » (1).

Ce chapitre nous a permis de constater de nouveau l'objectivité, l'ampleur et la générosité de la pensée de S. Thomas. L'altruisme qu'elle préconise ne s'inspire pas d'un vague sentimentalisme, mais est imposé par les exigences de la raison, de l'ordre et du bien humain. Sans la soumission à ces trois dignités, il est illusoire de songer à l'acquisition de la perfection personnelle ou collective; il est illusoire aussi de rêver à un accord de l'individu et de l'État.

---

(1) « Bonum totius diligit quidem pars, secundum quod est sibi conveniens; non autem ita quod bonum totius ad se referat, sed potius ita quod seipsam refert in bonum totius ». *II*ª *II*ªᵉ, q. 26, a. 3, ad 2.

CHAPITRE VINGTIÈME

CONCEPTION SOCIALE DE L'ACTIVITÉ MORALE

Celui qui sauvera sa vie, la perdra; celui qui perdra sa vie à cause de moi, la sauvera (1). Perdre notre vie dans celle de notre Chef, perdre notre raison dans sa sagesse, perdre nos sentiments dans sa charité, perdre notre activité dans la lumière de sa loi, voilà la consigne! Voilà le secret de la perfection! Voilà la seule perte qui soit un gain! La démission de soi, la « dépersonnalisation » de l'effort, est la condition obligée de la sanctification. Hors l'enceinte de l'Église, hors cet organisme traversé et vivifié par l'effluve des énergies rédemptrices, hors cette masse humaine travaillée par le levain de la grâce sacramentelle, pas d'activité vraiment salutaire, pas d'espoir de faire honneur à ses suprêmes échéances, pas de droit sur les valeurs éternelles. Tel est l'enseignement des grands docteurs.

L'appartenance à l'Église est la fin immédiate de l'individu, la communion à sa vie transcendante étant la condition indispensable de sa perfection propre. Et de là résulte que ce n'est pas le corps mystique du Christ qui est à la requête de l'individu,

(1) *Matt.*, X, 39; *Marc*, VIII, 35; *Luc*, IX, 24.

mais que c'est celui-ci qui est en dépens de cette divine réalité. C'est lui qui trouve en elle sa rénovation et son accomplissement surnaturels. Il est le matériel dont l'heureux destin est de subir le modelage et la transfiguration; tandis que l'Église, elle, dépositaire des forces de rachat et de renouvellement, a la sublime mission de le tirer à soi, de le marquer à son sceau et de l'investir des richesses indicibles de la grâce (1).

On comprendra que, sitôt que l'on accepte que la surnature est perfective de la nature, sitôt que l'on croit qu'elle comble en excès ses aspirations, on est contraint par la logique à chercher dans l'ordre naturel une ébauche de l'ordre de valeurs ci-dessus décrit. L'idée de perfectionnement implique celle de continuité. Elle entraîne que l'équilibre natif soit conservé et couronné par un équilibre supérieur. Alors, il résulte du fait qu'il y a, sur le palier de la grâce, subordination de l'individu à cette cause transcendante de perfection qu'est le corps mystique du Christ, il résulte, dis-je, que l'économie de l'acquisition de la perfection naturelle ne s'établit pas d'après des vues individuelles et égoïstes. Il résulte que la loi des enrichissements rapides et authentiques prescrit à l'homme de se confier à un ordre plus grand et plus parfait que lui-même, de subordonner son instinct de conservation à ses besoins d'épanchement et de coordination, de

(1) Ce fut une erreur bien conforme à l'individualisme du XVIII[e] siècle d'ordonner l'Église aux âmes. C'est par ce détour qu'on en est venu à ordonner la grâce à la nature. On n'a pas distingué la fin *cui* de la fin *cujus gratia*. L'Église se subordonne ses sujets pour les orienter vers Dieu comme vers leur fin et la sienne propre. *Gratia gratum faciens ordinatur ad bonum commune separatum quod est ipse Deus. I[a] II[ae]*, q. 109, a. 5, ad 1. La fin ultime des parties se confond avec celle du tout. Au surplus, l'adage *bonum est sui diffusivum* s'entend, chez S. Thomas, d'une diffusion par voie de cause finale.

chercher dans le commerce de ses semblables le secret de l'épanouissement de sa personnalité.

Du reste, c'est en vain qu'on voudrait s'affranchir de toute attache. C'est en vain qu'on renierait les servitudes impliquées dans sa condition d'être tout ensemble créé, engendré, pétri de chair et de sang, modifié par les influences innombrables d'un milieu. Ce qui se confond avec l'être est plus indélébile que les stigmates. L'individu se trouve, par le fait même qu'il reçoit son existence et mendie sa perfection, assujetti par tout un faisceau de liens. Il fait partie d'un tissu serré, croisé en tout sens; et il lui faut bien consentir à la loi de la solidarité.

C'est par souci de se plier aux exigences d'un tel fait que S. Thomas s'est élevé à une conception sociale de l'activité humaine. Il pose en principe que c'est sur ce qui est requis à la perfection du tout que doit se régler la partie : *oportet quod homo consideret quod est sibi bonum ex hoc quod est prudens circa bonum multitudinis* (1). Et ce principe devient comme la pierre angulaire de tout l'édifice de sa doctrine morale : *tota moralis philosophia videtur ordinari ad bonum civile* (2). C'est ce que le bref examen de quelques points fondamentaux mettra en lumière.

(1) *IIª IIæ*, q. 47, a. 10, ad 2.

(2) *Comm. Eth.*, n. 1542 : « *Circa scientiam politicam..., ad quam tota moralis doctrina reducitur sicut ad principalem* ». *Ib.*, 1469.

I

LA RÈGLE DE LA MORALITÉ

C'est au dedans de lui-même, dans les retraits les plus silencieux de sa conscience, dans le mystère de son arbitre, que se décide la destinée de l'homme. Non pas que sa liberté soit la suprême médiation entre lui et l'Acte pur, — si ce n'est en ce sens qu'elle reçoit et transmet aux autres facultés l'influx de la motion divine, — mais elle est le lieu de la moralité, l'endroit où se nouent les liens de la responsabilité. Par là même, l'individu se trouve le sujet, la cause matérielle, le théâtre du drame de la vie morale. Et sous ce rapport, celle-ci peut être considérée comme son affaire, comme un phénomène du ressort de sa vie intime.

D'ordinaire, les auteurs ne se font pas défaut d'insister sur ce caractère intérieur, autonome, de l'activité morale et de faire valoir que ses chances de réussite sont proportionnées à la trempe du vouloir qui l'émet. Et ils n'ont pas complètement tort, car, pour qu'il y ait agir moral, il est de rigueur qu'il y ait action libre, personnelle, inflexible. Cependant, il est surtout requis que cette action soit bonne. Ce n'est pas l'agir qui constitue la moralité, mais sa qualité. Pour mener une vie honnête, il ne s'agit pas seulement de vouloir; il importe surtout de vouloir quand il faut, comme

il faut et ce qu'il faut, c'est-à-dire à temps et avec la mesure qui convient à l'homme. Notre volonté n'est pas une inclination séparée, inscrite en marge de notre être, et fonctionnant indépendamment de lui. Elle puise sa vitalité propre dans notre âme, dans sa rationabilité. Elle est son instrument, le principe de son dynamisme, sa force motrice. Et précisément à cause de cela, elle est pouvoir libre, indéterminé. Elle participe à l'universalité de la raison, mais à cause de cela aussi, elle trouve en dehors d'elle-même, dans les principes sur lesquels elle doit se régler, la cause de sa bonté.

La question de la règle de notre vouloir se pose encore sitôt qu'on se rend compte que sa bonté se manifeste par une rectitude. Celle-ci en effet ne se conçoit que par référence à un ordre obligé, à un point de repère. Est droit ce qui est conforme à la règle, ce qui va au but désigné par la nature (1). On dit, par exemple, d'une œuvre artistique qu'elle est vraie, exacte, réussie, lorsqu'elle s'ajuste aux règles de l'art et répond aux visées de l'auteur. De même encore, le raisonnement vrai est celui qui est fidèle aux lois de la pensée, qui leur emprunte son style et qui, en plus, s'accorde au réel. Par conséquent, dès qu'on admet que la rectitude est le *propre* d'un vouloir moralement bon, l'on admet par le fait même qu'il y a régulation de notre liberté.

Nous notions à l'instant que la volonté est l'inclination de l'homme tout entier, et partant, d'une réalité essentiellement raisonnable. Et il suit immédiatement de là qu'elle est bonne dans la mesure où elle désire le bien rationnel. « La bonté de la volonté, dit S. Thomas, dépend proprement de l'objet qu'elle convoite. Or, cet objet lui est proposé

(1) *Ia IIae*, q. 21, a. 1.

par la raison, car le bien de l'intellect est celui-là même qui convient à la volonté. Le bien sensible ou imaginaire, au contraire, n'est pas proportionné à la volonté, mais à l'inclination sensible. Et cela découle de ce que la volonté peut tendre au bien universel perçu par la raison, tandis que l'inclination sensible ne peut tendre qu'au bien particulier perçu par les sens. Et donc, la bonté de la volonté dépend de la raison au même titre que de l'objet » (1). On voit par là que l'action humaine libre est forcément de caractère moral. Elle est le *sujet propre* du bien ou du mal. Du moment qu'elle est émise par la volonté, elle comporte une relation à la raison, à laquelle elle a le pouvoir de se soumettre ou de se dérober.

Nous tenons donc pour acquis que si l'activité humaine a une règle, c'est dans la raison qu'il faut la chercher. « La règle et la mesure des actes humains est la raison, laquelle est principe premier de l'agir humain » (2). Toutefois, lorsque S. Thomas parle de la raison comme critère de la rectitude soit spéculative soit pratique, il n'entend pas désigner la raison à nu, la raison dépouillée de ses aptitudes naturelles : « la raison humaine considérée en soi n'est pas règle des choses » (3), — mais il entend signifier la raison telle qu'elle est à son état natif, c'est-à-dire la « raison droite », la raison rectifiée par la syndérèse et fécondée par un contact vital et conscient avec le réel. L'Auteur de la nature ne pourvoit pas moins l'homme que les autres êtres des facteurs nécessaires au bon usage de son activité propre (4).

(1) $I^a\ II^{ae}$, q. 19, a. 3.
(2) $I^a\ II^{ae}$, q. 66, a. 1; q. 90, a. 1.
(3) $I^a\ II^{ae}$, q. 91, a. 3, ad 2.
(4) « Sicut homo imprimit denuntiando quoddam interius principium actuum homini sibi subjecto, ita etiam Deus imprimit toti naturae principia propriorum actuum ». $I^a\ II^{ae}$, q. 93, a. 5.

Et donc le problème de la règle de l'activité humaine consiste à découvrir quelles sont les données objectives qui servent à la raison de point de repère et de mesure dans sa régulation de la volonté. Si ces données sont d'ordre individuel, notre vie morale sera caractérisée par l'individualisme. Si, au contraire, elles sont d'ordre social, notre vie morale, encore que vécue dans le sanctuaire de la conscience personnelle, sera de portée sociale. Ce n'est pas le lieu où elle se déroule qui donne à la vie sa structure essentielle, mais l'idéal et les lois qui la commandent et la gouvernent.

La rectitude première, celle en fonction de laquelle s'apprécient toutes les autres est octroyée à la raison par la syndérèse. Et de là découle que si nous voulons connaître le critère ultime de la droiture morale, il nous faut déterminer et décrire l'objet de cette vertu. Le bien qui la finalise se confond avec la réalité dominant tous nos jugements pratiques et maîtrisant de loin toutes nos actions. Or, il va de soi que le bien naturel par excellence, le bien dont le principe est inséré par la nature sous mode d'inclination dans nos facultés spirituelles est la béatitude (1). Comme nous l'avons déjà noté à maintes reprises, le désir du bonheur est l'âme de tous nos désirs. En second lieu, il est incontestable que le bien en lequel se matérialise notre félicité est un complexe. Il résulte d'un ensemble ordonné de réalités matérielles et spirituelles. Il comprend la contemplation sapientielle, l'apaisement des passions et l'aisance matérielle que procurent les arts agricoles, industriels et mécaniques. Et il est certain que la syndérèse en nous aiguillant vers la béatitude nous ordonne impli-

(1) $I^a\ II^{ae}$, q. 10, a. 1.

citement à tous ces biens, sans quoi la « suffisance » rêvée s'évanouirait en utopie.

Le point qui fait question est de savoir si cet ensemble ordonné de biens auquel la syndérèse nous fixe comme d'instinct est le bien commun ou le bien particulier. Question à laquelle nous avons déjà plusieurs fois répondu sous d'autres formes, mais qu'il n'est pas inutile de poser de nouveau à propos de la vie morale amorcée en nous par la syndérèse.

Tout d'abord, et *a priori*, nous pensons que ce bien est le bien commun. Cette position est la seule qui nous semble compatible avec cette autre qui veut que ce soit par nature que l'homme soit social et politique. En effet, si la tendance la plus naturelle et la plus impérieuse de l'homme ne l'inclinait pas vers le bien commun, nous ne voyons pas sur quoi l'on pourrait se fonder pour affirmer avec vérité qu'il est par nature animal social et politique. Si ce ne sont pas ses inclinations naturelles, et en particulier la syndérèse, qui le font social, alors ce n'est plus la nature, mais l'industrie de la raison qui l'incite à la vie en société.

De fait, S. Thomas a toujours identifié béatitude et bien commun. De sorte que la syndérèse, en nous tendant vers l'une, nous tend par le fait même vers l'autre. Cela apparaît clairement dans les *Éthiques* et les *Politiques*. « Toute la philosophie morale est ordonnée au bien civil » (1). « La félicité est fin de la politique » (2). Le droit légal ou social est celui qui est promoteur « de la félicité et de ses parties » (3). Que d'autres passages nous avons

(1) *Comm. Eth.*, nn. 1469 et 1542.
(2) *Ib.*, n. 174; « Dicit autem ad politicam pertinere considerationem ultimi finis humanae vitae ». *Ib.*, n. 31.
(3) *Ib.*, n. 903.

déjà cités! Qu'on nous permette de signaler encore celui-ci. Après avoir énuméré les propriétés du bien propre à dispenser le bonheur à l'homme, S. Thomas écrit : « au cours de ce livre le Philosophe parle de la félicité réalisable en cette vie, celle de l'autre excédant toute investigation rationnelle. Dans quelle mesure l'individu heureux doit-il se suffire, c'est ce qu'il recherchera ailleurs, à savoir dans l'économie et la politique » (1).

L'angle de vision demeure le même dans les œuvres théologiques. La seule différence est que le bien commun de la charité se superpose à celui de la cité. Dieu est conçu à la fois comme bien personnel et bien commun, c'est-à-dire comme pouvant être possédé personnellement par tous et chacun, mais comme ne pouvant être atteint que par l'intégration de l'individu au corps mystique (2). De sorte que S. Thomas peut poser en principe, abstraction faite des ordres, — que la béatitude est un bien commun. « La notion commune de béatitude implique qu'elle soit un bien commun parfait » (3).

On nous permettra de rappeler encore une fois les passages si apodictiques rapportés dans le chapitre précédent. « De même que la raison est le principe des actes humains, ainsi il y a dans la raison

(1) *Comm. Eth.*, n. 113.

(2) « Bonum autem summun, quod est Deus, est bonum commune ». *Cont. Gent.*, L. 3, c. 17. « Cum in Deo sit unum et idem ejus substantia et bonum commune, omnes qui vident ipsam Dei essentiam, eodem motu dilectionis moventur in ipsam Dei essentiam, prout est ab aliis distincta et secundum quod est quoddam bonum commune. Et quia inquantum est bonum commune, naturaliter amatur ab omnibus... ». *I^a*, q. 60, a. 5, ad 5; *I^a II^ae*, q. 2, a. 8, ad 2; q. 3, a. 2, ad 2; q. 19, a. 10; q. 21, a. 2, ad 2, a. 3 et 4; q. 100, a. 8; *II^a II^ae*, q. 26, a. 2 et 3; *III^a*, q. 46, a. 2, ad 3, etc.

(3) « Est enim communis beatitudinis ratio quod sit bonum commune perfectum ». *I^a II^ae*, q. 3, a. 2, ad 2. «Felicitas igitur est quoddam commune bonum possibile provenire omnibus hominibus ». *Cont. Gent.*, L. 3, c. 39; voir aussi, *I^a*, q. 103.

quelque chose qui est principe par rapport à tout le reste... (Il s'agit de la donnée fondamentale sur laquelle porte la syndérèse). En effet, le premier principe de l'action, — laquelle est du ressort de la raison pratique, — est la fin ultime. Or, la fin ultime de la vie humaine est la félicité ou le bonheur, ainsi qu'il a été dit plus haut... Cependant, étant donné que toute partie est ordonnée au tout comme l'imparfait au parfait et que tout homme est partie de la communauté parfaite, il est de rigueur que la loi (de la vie morale) se rapporte proprement à l'ordre qui produit le bien commun » (1). Le bien commun est ce qui supporte en définitive la régulation de la raison pratique. Il est fin des fins. L'ordre qui le promeut embrasse tous les buts particuliers de la vie (2). Par conséquent, « de même qu'il n'y a rien qui paraisse infaillible à la raison spéculative, si ce n'est ce qui se résout dans la lumière des principes premiers et indémontrables, ainsi il n'est rien qui paraisse nécessaire à la raison pratique, si ce n'est ce qui se rapporte à la fin ultime, laquelle est effectivement le bien commun » (3).

Si après cela, l'on se rend compte que le principe inné qui assure en notre conduite la « permanence, l'immutabilité, la rectitude » est la syndérèse (4), on ne peut s'empêcher de reconnaître que celle-ci

(1) *Ia IIae*, q. 90, a. 2.

(2) « Ordo ad bonum commune est applicabilis ad singulares fines ». *Ib.*, ad 1; « Illa particularia referri possunt ad bonum commune... secundum quod bonum commune dicitur *finis communis* ». *Ib.*, ad 2; « Bonum unius hominis non est ultimus finis, sed ordinatur ad bonum commune... Bonum unius domus ordinatur ad bonum unius civitatis ». *Ib.*, a. 3, ad 3; « Impossibile est quod aliquis homo sit bonus, nisi sit bene proportionatus bono communi ». *Ib.*, q. 92, a. 1, ad 3.

(3) « Sicut nihil constat firmiter secundum rationem speculativam nisi per resolutionem ad prima principia indemonstrabilia, ita nihil firmiter constat per rationem practicam nisi per ordinationem ad ultimum finem, qui est bonum commune ». *Ia IIae*, q. 90, a. 2 ad 3.

(4) *De Ver.*, q. 16, a. 2.

doit avoir comme objet premier le bien commun. De la rencontre de l'une et de l'autre résulte l'équilibre profond de notre être moral. Du reste, S. Thomas ne nous a pas laissé l'embarras de faire le raccordement. Il le fait lui-même à sa manière lorsqu'il proclame que la syndérèse porte sur « les principes universels du droit », sur « les principes premiers de l'action, qui sont les principes naturels du droit naturel » (1). Et que peut donc être le principe premier du droit, si ce n'est le bien commun ? Cela deviendra tout à fait évident par l'examen de la cause du droit, la loi.

Si le principe radical de la moralité est le bien commun, sa mesure et sa règle propres résident dans la loi. L'acte moral est celui qui porte, inhérent à sa substance, un accord à la loi. Cela est admis de tous. Mais, d'où provient cette règle qu'est la loi ? Qui la conçoit ? Qui en est l'auteur ? Dans quel but est-elle créée ?

Nous avons vu antérieurement que l'homme tire ses œuvres de sa pensée : *est agens per intellectum.* Il est non moins artisan de sa vie morale que de ses productions intellectuelles et artistiques. Il se recueille, médite, calcule, imagine des plans et se dirige d'après eux. Il crée sa vie, sans que ce soit cependant de toute pièce, car sa raison n'étant pas une raison première, a besoin de divers secours pour mener à bonne fin son entreprise.

Elle a besoin d'abord de se référer à la Raison éternelle en laquelle résident l'idéal et la règle suprême du bien de l'homme. En plus de participer ontologiquement à sa lumière, il lui importe de s'inspirer de ses directives. « Dans toutes les causes

(1) *De Ver.*, q. 16, a. 1 corp. et ad 13; *Ia IIae* q, 51, a. 1; q. 94, a. 1 corp. et ad 2; *Sent.*, L. 2, d. 24, q. 2, a. 3, ad 3 et 4.

subordonnées, dit S. Thomas, l'effet dépend plus de la cause première que de la seconde, étant donné que celle-ci n'agit que par une vertu dérivée de celle-là. Or, que la raison humaine puisse être règle de la volonté, qu'elle puisse en mesurer la bonté, elle le tient de la loi éternelle, laquelle se confond avec la raison divine... D'où il appert que la bonté du vouloir humain dépend plus de la loi éternelle que de la raison de l'homme » (1). Elle dépend de la loi éternelle comme de sa règle éloignée et de la raison comme de sa règle homogène.

Comment peut se faire cette conjonction de notre raison avec la loi éternelle ? Comment celle-ci se manifeste-t-elle ? Par quel truchement arrive-t-elle à imposer sa régulation à nos jugements et à nos vouloirs ?

Chez les êtres privés de raison, les directives de la loi éternelle s'expriment sous l'espèce d'inclinations, de forces dirigées. Chez nous aussi, — nos facultés ne sont-elles pas des instincts, des propensions innées ? — mais avec cette différence que nous avons en plus l'aptitude à nous élever à la conscience claire de leur orientation originelle : *signatum est super nos lumen vultus tui Domine*. Nous sommes capables de réflexion, capables de lire sur notre âme le relief du scellé divin, et cela avec une certitude qui va jusqu'à la fulguration. Et telle est précisément la syndérèse, à savoir l'aptitude qui nous permet de transposer le contenu ontologique de nos tendances à l'état de jugements de valeur, à l'état de règles morales. C'est elle qui nous met en possession des premiers principes du droit, c'est elle qui nous permet de percevoir la tension vers le bien commun que l'Auteur de la nature a insérée

(1) *Ia IIae*, q. 19, a. 4; q. 93, a. 3; q. 95, a. 2.

dans notre vouloir. De sorte que l'écho en nous des directives de la loi éternelle consiste dans le fait que le bien commun nous apparaît le mobile suprême de la vie. Et cela est absolument nécessaire, étant donné que la loi éternelle est finalisée par le bien commun divin et que le reflet doit revêtir la structure même de la réalité reflétée.

Ce secours, toutefois, ne suffit pas encore à la raison individuelle, étant donné que ce ne sont pas la règle et l'ordre de l'agir qui lui sont transmis par la nature, mais seulement les *principes de cette règle et de cet ordre*, et encore, sous forme de données générales, communes, intemporelles, inadaptées. Le soin d'en tirer une règle appropriée aux circonstances de personne, de temps et de lieu est confié à la raison humaine. Et comme il s'agit d'un ordre dont la clef de voûte est le bien commun, il va sans dire que cette raison n'est pas la raison individuelle, mais collective.

L'homme, sans doute, se dirige par sa raison personnelle, mais il a besoin de l'appui de celle des autres. Sa raison et son bien lui sont concédés en propre, mais représentent une raison et un bien de partie. Comme nous l'avons déjà exprimé, nous sommes ainsi faits que nous avons besoin de tirer notre perfection personnelle d'un capital déjà constitué de civilisation et de culture. J'ouvre un manuel de philosophie, j'entre par le fait même en contact avec la réflexion universelle, je puise à un trésor accumulé par des siècles d'obscur labeur. L'humanité pensante s'associe à moi, fait peser son effort sur mon esprit, coopère à mon acte de science. La pensée des génies, — de Platon, d'Aristote, d'Albert le Grand, de Thomas d'Aquin, — devient compagne de la mienne et l'introduit dans les arcanes du mystère. J'ouvre une grammaire ou un manuel

quelconque d'art, et la première règle que j'y découvre a exigé un effort d'abstraction et de généralisation qui n'a peut-être pu être fourni qu'après de longues années de tâtonnements et d'approximations. Les principes qui éclairent le mouvement de la plus humble technique ont peut-être pris bien du temps pour être désintégrés de la routine et traduits en forme de pensée. Puis-je me représenter ce qu'a coûté la découverte de ce que j'apprends dans une heure? Quel privilège, quel bienfait de pouvoir communier en toute liberté à la raison de l'humanité.

Il en est exactement de même dans l'ordre moral. Pour régler mon vouloir et le porter à la perfection, j'ai besoin de la complicité de la Raison éternelle et de la raison collective, s'exprimant l'une et l'autre dans un ordre public dont le schéma remonte parfois à un passé très éloigné. Pour réussir l'œuvre du développement et de la formation de ma personnalité morale, je suis tributaire de l'humanité; je dois me mettre de connivence avec elle et travailler sous sa direction. Étant une partie, je ne puis acquérir mon bien propre sans chercher, au moins d'une manière instinctive et tacite, à communier à un bien commun. Et pour cela, il faut que je me conforme à la règle collective, à la loi. La bonté et l'efficacité de mon mouvement volontaire se confondent avec son accord à la loi humaine. Trouvant en elle la synthèse de toutes ses règles (1), il en tire sa *forme*, son élément constituant. L'art humain est incarnation d'un plan élaboré par la raison collective dans la substance amorphe, inconsistante, de la vie vécue.

---

(1) $I^a\ II^{ae}$, q. 51, a. 1; q. 63, a. 1; q. 91, a. 3, corp et ad 2; q. 94, a. 2 et 4; q. 95, a. 2, etc.

On voit les conséquences de ces données. Le fait que l'agir humain fait dériver sa bonté morale de la loi implique que la moralité soit essentiellement adaptation au bien commun. La loi, en effet, considérée dans sa teneur spécifique, s'avère une proportion à ce bien (1). Elle est par essence, par finalité immanente, son organe. Et il s'ensuit que la moralité de nos actes, étant ajustement à elle, consiste dans une orientation vers le bien commun. Bref, la moralité de notre agir est qualité subjective et personnelle, mais mesurée par une règle qui est objective de forme et sociale de destination. Ses causes matérielle et efficiente sont individuelles, tandis que ses causes formelle et finale sont sociales.

On saisira facilement après cela la doctrine de l'article où S. Thomas se demande s'il est nécessaire, pour avoir une volonté qui soit bonne, de la conformer à celle de Dieu. Il commence par y faire remarquer que la volonté suit la connaissance, et que, subjectivement parlant, il suffit, pour être dans la bonne voie, de faire le bien suivant la connaissance que l'on en a. Passant ensuite à ce qui doit être objectivement et en droit, il écrit : « La volonté de celui qui veut quelque bien particulier n'est pas droite, à moins qu'il l'ordonne au bien commun comme à sa fin, *nisi referat illud in bonum commune sicut in finem*, étant donné que l'inclination naturelle de toute partie est ordonnée au bien commun du tout. C'est de la fin, en effet, que se prend la raison formelle de la volition des moyens. Par conséquent, pour que quelqu'un veuille de volonté droite quelque bien particulier, il faut qu'il veuille celui-ci matériel-

(1) « Cum lex maxime dicatur secundum ordinem ad bonum commune ». *Ia IIae*, q. 90, a. 2; « Lex proprie, primo et principaliter respicit ordinem ad bonum commune ». *Ib.*, a. 3.

lement, mais qu'il veuille le bien commun divin formellement « car, tout ce que Dieu veut, il le veut sous l'angle du bien commun ». Le bien commun, voilà donc le mobile suprême, la *formalis ratio volendi*, le *volitum formaliter*! Et donc, la bonté de notre vouloir dépend au premier chef de son attitude envers lui (1).

L'examen des propriétés de l'acte moral, et en particulier celui de sa valeur méritoire, nous conduit à la même conclusion. Tel est le sens de l'article déjà cité lorsque nous avons produit la lettre de S. Thomas. « Le mérite et le démérite se disent par rapport à une rétribution faite en justice. Or, on rétribue quelqu'un en justice lorsqu'il agit au profit ou au détriment d'un autre. Il est à considérer, en effet, que celui qui vit en société est, d'une certaine manière, partie et membre de celle-ci. Et quiconque agit en bien ou en mal à l'égard d'un ressortissant d'une société atteint par redondance toute celle-ci, de même que celui qui blesse la main fait tort à tout l'homme. Et donc, lorsque quelqu'un agit en bien ou en mal à l'endroit d'une autre personne, il y a double cause de mérite ou de démérite. Premièrement, une rétribution lui est due de la part de la personne qu'il aide ou offense. Deuxièmement, une rétribution lui est pareillement due de la part de toute la collectivité.

Si quelqu'un donc dirige directement son activité à l'avantage ou au tort de la communauté, la rétribution lui est due, premièrement et principalement par celle-ci et, secondairement, par chacun de ses membres.

Lorsque quelqu'un, au contraire, agit à son avantage ou à son détriment personnels, il lui est encore

(1) *Ia IIae*, q. 19, a. 10.

dû une rétribution, étant donné qu'il est partie de la communauté et que son bien propre retentit sur le bien commun... » (1). L'action humaine a une répercussion nécessaire sur le bien commun, même lorsqu'elle va au perfectionnement personnel de l'individu : « le bien et le mal que quelqu'un se fait à soi-même par son propre agir retombe sur la communauté » (2).

Nous nous croyons donc autorisé à affirmer que la moralité de notre agir, sur le plan de la nature comme sur celui de la charité, s'estime en définitive par le rapport de nos actes au bien commun. C'est ce que l'étude de quelques points particuliers rendra encore plus manifeste.

(1) *Ia IIae*, q. 21, a. 3.
(2) *Ib.*, ad 3.

II

PHYSIONOMIE DE LA VERTU PERSONNELLE

Sitôt qu'on consent à se placer dans une telle perspective, on n'éprouve aucune répugnance à admettre que les vertus de l'individu sont celles d'une partie. Dès lors, en effet, qu'on a perçu que la raison d'être de la loi est de diriger l'action, c'est-à-dire d'en enjoindre et d'en mesurer l'exécution, on se voit contraint à concéder que la vertu individuelle est *son effet propre*. Cela ressort de la notion même de vertu, qui n'est rien d'autre que de l'agir consolidé, que l'ensemble des dispositions durables engendrées dans un sujet par la répétition des mêmes actes. La loi, stabilisant le comportement de l'individu, le forçant à tenir une ligne de conduite arrêtée, finit à la longue par modifier ses pouvoirs d'action et par le doter d'un organisme d'habitudes bonnes. Le principe qui imprime l'action et la règle, est justiciable des habitudes qu'elle crée dans l'âme.

Cette théorie est très ancienne. Déjà Platon et Aristote professaient que la fonction de la loi est de civiliser les hommes et de les rendre vertueux. Toutefois, S. Thomas, plus soucieux de précision technique, établit que c'est là son *effet propre*. La vertu personnelle est engendrée par sa causalité universelle. « La loi, dit-il, n'est pas autre chose qu'un commandement émané du gouvernant à

l'effet de régir ses sujets. Or, la vertu de tout sujet consiste dans la docilité à celui qui le gouverne, de même que la vertu de l'irascible et du concupiscible consistent dans l'obéissance aux ordres de la raison. (Les vertus de force et de tempérance sont des souplesses acquises par les inclinations sensibles par suite de leur soumission aux ordres du spirituel, ainsi les vertus du sujet sont des docilités habituelles aux injonctions de la raison du gouvernant). De la sorte, la vertu du sujet consiste dans le fait de se bien comporter par rapport à celui qui commande, ainsi qu'il est dit au livre premier des *Politiques*. Or, toute loi vise à imposer l'obéissance aux citoyens. D'où résulte manifestement que toute loi est spécialement destinée à engendrer dans les sujets leur vertu propre, *inducere subjectos ad propriam ipsorum virtutem*. Et étant donné que toute vertu rend bon celui qui la possède, il s'ensuit que l'*effet propre* de la loi est de rendre bons ceux à qui elle s'adresse, et cela soit absolument, soit relativement : *requitur quod proprius effectus legis sit bonos facere eos quibus datur, vel simpliciter vel secundum quid*. Si en effet, l'intention de celui qui institue la loi porte sur le bien véritable, à savoir le bien commun réglé conformément aux exigences de la justice divine, il s'ensuit que la loi fait les hommes bons absolument. (Rendre bon ce qui est « naturellement partie » se réduit à en faire une bonne partie). Mais si l'intention du législateur porte sur un bien relatif..., il va sans dire que la loi ne rend les hommes bons que relativement... » (1).

Les réponses aux objections offrent un intérêt non moins vital. La première fait observer que

(1) I^a II^{ae}, q. 92, a. 1.

« la vertu est double, à savoir l'acquise ou naturelle et l'infuse ou surnaturelle. Or, sur l'une et sur l'autre l'accoutumance a, encore que selon des modes divers, une influence effective. Elle *cause* réellement la vertu acquise, tandis qu'elle *dispose* à la vertu infuse; et lorsque le sujet possède déjà celle-ci, elle la conserve et la promeut. Et étant donné que la loi est instituée en vue de diriger les actes humains, il s'ensuit que dans la mesure où ceux-ci contribuent à engendrer la vertu, elle rend les hommes bons ». La seconde note qu'il n'y a pas de cercle vicieux latent sous cette théorie. La vertu n'est pas nécessairement, comme le veut l'objectant, requise à l'action bonne. Au début, le prestige de la loi naturelle ou humaine suffit à donner à la volonté l'impulsion d'où naîtra l'habitude. La troisième renferme une justification de la doctrine proposée au corps de l'article. « La bonté de toute partie s'évalue d'après son proportionnement au tout auquel elle ressortit. C'est pourquoi S. Augustin déclare (*Confess.*, L. 3, c. 8) que toute partie qui ne s'adapte pas à l'ensemble auquel elle appartient est difforme. Et donc, comme tout homme est partie de la cité, il est impossible qu'un individu soit bon, s'il n'est pas bien proportionné au bien commun; il est impossible aussi que le tout soit convenablement réalisé, si ce n'est de parties assorties à ses exigences » (1).

On ne saurait affirmer plus explicitement que la loi, instrument de la vie politique et du bien commun entre dans la structure de la vertu personnelle à titre d'idéal sur lequel se calque son exercice. Le bien propre de la personne humaine est un bien de partie, un bien cohérent à sa nature d'être social.

(1) $I^a\ II^{ae}$, q. 92, a. 1, ad 1, 2, 3.

« Les vertus acquises ou naturelles perfectionnent l'homme par rapport à la vie civile » (1). « Elles dirigent celle-ci et ont pour fin le bien civil » (2). Celui-ci est même leur fin ultime (3). C'est pourquoi elles sont souvent dénommées vertus civiques et opposées aux vertus infuses (4). S. Thomas va même, dans la *Somme théologique*, jusqu'à différencier la vertu naturelle d'après les régimes politiques. « La santé de l'homme et celle du cheval diffèrent comme diffère elle-même la nature à laquelle elles sont respectivement ordonnées. Et pareillement, le Philosophe dit au livre troisième des *Politiques* (c. 3) que les vertus des citoyens sont diverses selon que les régimes eux-mêmes auxquels elles sont des adaptations varient ». Et ces vertus sont identifiées avec « les vertus acquises en vertu desquelles l'homme agit bien dans l'ordre des choses humaines » (5).

Cette doctrine peut paraître étrange, mais elle est parfaitement en accord avec ce que nous avons écrit plus haut à propos de l'ordre politique : la diversité affectant la forme du pouvoir entraîne celle du régime, qui entraîne elle-même celle des lois, laquelle entraîne celle de la vie, et finalement celle-ci entraîne la variété des mœurs et des habitudes en lesquelles elle se durcit.

Cela toutefois ne préjudicie en rien à l'intégrité du bien propre; car si la loi règle l'usage de la vertu, elle n'en détermine pas l'objet, si ce n'est d'une manière tout à fait générale (6). C'est toujours à la

(1) *Sent.*, L. 3, d. 33, q. 1, a. 2, sol. 4, n. 75.
(2) *Ib.*, a. 4, n. 119 et ad 5, n. 126; *De Virt. Card.*, a. 4 corp et ad 3.
(3) *De Virt. Card.*, a. 4, ad 3.
(4) *De Ver.*, q. 24, a. 1, ad 2; *De Virt. in comm.*, a. 10; *De Virt. Card.*, a. 4, corp. et ad 3.
(5) I^a II^{ae}, q. 61, a. 5; q. 63, a. 4.
(6) I^a II^{ae}, q. 96, a. 1.

prudence individuelle qu'il incombe de marquer ce qui convient en particulier à tel individu, ce qui est proportionné à ses aptitudes et dispositions personnelles. Par exemple, il ressortit à la raison prudentielle de déclarer ce qui est au concret exigé par la tempérance, mais une fois la mesure du vertueux déterminée, la loi en imprime la pratique (1). Tout ce qui a rapport à l'usage, ayant raison de dû, tombe sous la juridiction de la loi et de la justice (2). Et ainsi, « tous les actes de vertu » sont tirés dans l'orbite de la loi, de la justice et du bien commun (3). En outre, si la loi couvre tous les actes de vertu, elle ne les atteint pas tous immédiatement. Elle enjoint immédiatement ceux qui ont un rapport direct au bien commun, mais médiatement ceux qui ont un rapport direct au bien privé et un rapport indirect au bien commun (4).

Par conséquent, lorsque nous disons que la vertu naturelle de l'homme est politique, nous entendons signifier que même les vertus dont l'unique raison d'être est le perfectionnement personnel sont susceptibles d'être ordonnées au bien commun. Et cette susceptibilité, étant inhérente à leur structure, en fait des vertus de partie.

---

(1) *I^a II^ae*, q. 94, a. 3.
(2) *I^a II^ae*, q. 56, a. 3.
(3) *I^a II^ae*, q. 60, a. 3, ad 2; q. 61, a. 5, ad 4; *II^a II^ae*, q. 58, a. 5 et 6; q. 102, a. 1, ad 3.
(4) *I^a II^ae*, q. 21, a. 3, corp et obj.; q. 96, a. 3, corp. et obj.; q. 58, a. 7, ad 1; a. 8, corp. et obj.

III

ÉCONOMIE DE LA PRUDENCE

La prudence est l'âme des vertus morales. Située dans la raison pratique, elle est comme une adjonction de pouvoir qui l'aide à exercer sa domination sur les inclinations affectives ou réalisatrices. De sorte qu'on pourrait dire qu'elle fait le pont entre spéculation et action, qu'elle permet à l'une d'imprégner l'autre.

Son acte principal s'identifie avec celui-là même qui est réputé le meilleur que puisse émettre la raison pratique, à savoir le commandement. Elle enjoint ou suspend l'application des forces volontaires et sensibles suivant que l'exige la poursuite du bien rationnel, et ainsi, elle en dirige l'usage. Ce qui les rend adaptées au besoin de l'homme et, partant, effectives.

Elle n'accomplit pas ce ministère à l'aveugle, mais le prépare par les enquêtes de la délibération. Ce qui permet à ses ordres d'être lumière régulatrice, direction immanente au processus de la volonté et aux mouvements aveugles des instincts sensibles. En outre, étant donné que nos démarches modifient et approfondissent nos puissances, elle se trouve, par là-même qu'elle façonne nos actes, à faire sa marque dans l'affectif. Elle le pourvoit de tout un assortiment de qualités spirituelles qui sont vertus.

De là provient qu'elle est impliquée dans leur définition à toutes (1).

A qui veut connaître la portée de la vertu propre de l'individu humain, il importe donc d'étudier la structure de cette vertu. C'est ce que nous nous proposons de faire brièvement par l'examen de sa règle, de son économie intime, de ses fonctions suprêmes.

Sa règle, nous la connaissons déjà. Au cours des chapitres précédents, nous avons noté que, son rôle consistant à introduire dans la contingence et la mobilité de la vie l'immutabilité des principes de l'action, elle présuppose forcément les données de la loi naturelle et celles de la science morale (2). Elle veut rectifier notre usage des moyens, et ne le peut que s'il y a des fins qui nous conviennent naturellement et qui nous sont spontanément connues. Mais ce que nous voulons souligner tout spécialement, c'est que sans ce recours à la loi et sans son appui, son fonctionnement devient impossible. Elle se trouve enclose dans un cercle vicieux (3). En effet, conformément à la théorie aristotélico-thomiste de la connexion des vertus pratiques, il ne saurait y avoir de prudence sans les vertus morales, ni de vertus morales sans la prudence. Par conséquent, l'enfant qui naît dans la privation de l'une et des autres se trouverait dans l'impossibilité de se nantir des instruments nécessaires à la bonne conduite de sa vie morale. Et la contradiction n'est

---

(1) *Comm. Eth.*, n. 1283-1286; *Sent.*, L. 3, d. 33, q. 1, a. 1, sol. 2, ad 1; *Ia IIae*, q. 58, a. 2, ad 4; *IIa IIae*, q. 47, a. 5, ad 1; q. 50, a. 1, ad 1.

(2) « In ratione hominis insunt naturaliter quaedam principia naturaliter cognita tam scibilium quam agendorum, quae sunt quaedam seminaria intellectualium virtutum et moralium, in quantum in voluntate inest quidam naturalis appetitus boni, quod est secundum rationem ». *Ia IIae*, q. 63, a. 1; *IIa IIae*, q. 47, a. 6, 7, 15.

(3) *Comm. Eth.*, n. 1131.

pas levée tant qu'on n'a pas considéré que la raison et la volonté individuelles sont d'abord mues par l'impulsion de la loi naturelle et réglées par elle. Chacun, jouissant de cette prédisposition qu'est la syndérèse, cède d'instinct à son autorité et acquiert progressivement les vertus. C'est ce qui autorise S. Thomas à déclarer que la syndérèse est cause de notre personnalité morale.

Et voilà que nous touchons déjà au terme de notre développement. La vertu est un reliquat de lumière, une rationalisation ontologique, durable, de nos facultés motrices. Elle provient en celles-ci de contacts fréquents avec la raison munie de la prudence. Cette dernière reçoit elle-même sa régulation de la loi naturelle dont les édits, grâce à la syndérèse, deviennent immanents à toute raison humaine. Or, loi et syndérèse, nous le savons, sont intrinsèquement finalisées par le bien commun. Et alors, comment la vertu privée, qui en dépend définitivement sous le rapport de l'acquisition et de la formation, ne serait-elle pas intrinsèquement orientée vers lui ?

Quelques annotations sur l'économie interne de la prudence projetteront, nous l'espérons, une nouvelle lumière sur ce point.

Le mot prudence ne dénonce pas une vertu unique, mais un ensemble d'habitudes du même type. Autrement dit, il ne désigne pas une espèce, mais un groupe ordonné de dispositions acquises, permettant à l'individu de confronter et de surmonter les difficultés diverses de la vie. Dans l'article où il tente d'introduire une classification dans ce tout, S. Thomas distingue, premièrement, un certain nombre de dispositions et de vertus ne réalisant pas proprement la notion de prudence, mais lui faisant cortège, concourant à son intégrité, à son plein

épanouissement. Il les appelle parties intégrantes. Viennent ensuite celles qui assurent la réussite de la délibération. Elles sont à la prudence ce que sont les sens externes et internes à l'intelligence. Elles lui préparent les matériaux dont elle a besoin pour émettre son acte propre. Elles sont désignées du nom de parties potentielles. Enfin, ordonnant les parties en lesquelles l'idée de prudence se réalise en propre, il oppose prudence individuelle à prudence collective et subdivise cette dernière en autant de types qu'il y a d'espèces de groupes à gouverner (1). Antérieurement, partant du principe qui veut que les habitus et les vertus se diversifient d'après leur objet formel et qui veut aussi que la raison formelle des moyens se prenne de la fin à laquelle ils sont ordonnés, il écrivait qu'il est nécessaire qu'il y ait plusieurs formes de prudence, étant donné que le bien propre, celui de la famille et celui de la cité constituent des fins diverses (2).

Or, cette division de la prudence au sens propre, serait inintelligible, s'il ne s'agissait pas de parties subordonnées. En effet, s'il s'agissait de vertus disparates, cela préjudicierait à l'unité de la personnalité morale du sujet qui les possèderait toutes; par contre, s'il s'agissait de vertus simplement complétives, nous ne voyons pas comment elles pourraient être formellement distinctes. Des fins qui sont parties intégrantes les unes des autres peuvent différer matériellement, mais pas formellement. Il faut donc qu'il s'agisse de vertus subordonnées. La lettre, du reste, le dit assez clairement. « Diverses fins, dont l'une est ordonnée à l'autre, diversifient spécifiquement les habitus : ainsi l'art... militaire et

(1) *II*a *II*ae, q. 48, a. 1.
(2) *Ib.*, q. 47, a. 11.

la politique diffèrent spécifiquement, bien que la fin de l'un soit ordonnée à celle de l'autre. Pareillement, encore que le bien d'un seul soit ordonné à celui de la multitude, cela n'empêche pas les vertus qui les ont pour objet de différer spécifiquement. Ce que cela entraîne, c'est que la vertu qui est ordonnée à la fin ultime jouit d'une primauté sur les autres et leur commande » (1).

Et voilà comment la vertu privée peut avoir une finalité sociale et politique. La prudence individuelle, encore qu'immédiatement préoccupée de satisfaire aux besoins particuliers de l'individu, fait partie d'un organisme et contient, impliquée dans sa structure propre, l'aptitude à être mue par la prudence politique sous toutes ses formes. L'homme est à la fois tout particulier et partie d'un ensemble plus complexe et plus universel.

Cela se voit encore dans les rapports que S. Thomas met entre la prudence régnative et la prudence politique.

La prudence régnative est celle du chef. Elle le rend apte à introduire dans la vie collective la rectitude qu'exige le bien commun. Car, contrairement à ce que pensaient plusieurs docteurs de son temps, S. Thomas estime qu'il « répugne à la raison droite » de penser que la prudence ne concerne que le bien propre. « La raison droite, en effet, juge que le bien commun est meilleur que celui d'un seul. Et donc, comme il appartient à la prudence de régler judicieusement le conseil, le jugement et le commandement par rapport aux moyens qui conduisent à ce qui est définitivement fin, *ad debitum finem*, il est clair que la prudence ne concerne pas seulement le

(1) *II^a II^ae*, q. 47, a. 11, ad 3.

bien privé d'un seul homme, mais aussi le bien commun » (1).

La prudence politique, elle, est, chez les subordonnés, le corrélatif nécessaire de la prudence régnative. L'une donne de bien commander, l'autre de bien exécuter le commandement (2). Grâce à elle, l'individu se rattache selon le mode qui lui convient, c'est-à-dire selon sa condition d'être conscient, raisonnable et libre, aux ordres qui impriment le mouvement à la collectivité. « Le Philosophe, dit S. Thomas, affirme qu'il y a deux espèces de prudence politique : l'une institue les lois et, à ce titre, n'appartient qu'aux chefs; l'autre, — celle qui a conservé le nom de politique, — regarde l'observance pratique des lois. Il est donc manifeste qu'elle convient aux subordonnés ». Encore : « la prudence est une disposition habituelle de la raison. Or, il revient en propre à cette faculté de diriger et de gouverner. C'est pourquoi, pour autant que quelqu'un participe au gouvernement et à la direction, pour autant il convient qu'il ait le discernement de la prudence. D'autre part, il est manifeste que les sujets et les serviteurs, comme tels, n'ont pas à diriger ou à gouverner, mais plutôt à être dirigés et gouvernés. En conséquence, la prudence n'est pas la vertu des sujets et des serviteurs en tant que tels. Cependant, tout homme, en ce qu'il est raisonnable, doit participer aux directives du gouvernement selon le jugement de sa propre raison, et pour autant, il lui convient de posséder la prudence. D'où il apparaît clairement que la prudence se trouve en tout premier lieu dans le chef, à la manière dont l'art est dans celui qui fait les plans, et par

(1) *IIª IIæ*, q. 47, a. 10; q. 50, a. 1.
(2) Elles diffèrent spécifiquement. *IIª IIæ*, q. 47, a. 11, ad 2.

dérivation, dans les sujets, à la manière de l'homme de métier qui les exécute (1). Enfin, « le serviteur est mû à l'action par le commandement du maître et le sujet par celui du chef, mais pas de la manière, toutefois, dont les êtres inanimés et privés de raison le sont par les forces qui les ébranlent. Ceux-ci sont actionnés par les influences qui les traversent et ne peuvent, à proprement parler, être dits se mouvoir eux-mêmes, étant donné qu'ils ne jouissent pas du libre arbitre et de la maîtrise de leurs actes. Par conséquent, la rectitude de leur gouverne relève de ceux qui les meuvent. Mais les hommes, eux, lorsqu'ils sont serviteurs ou sujets, sont dirigés de telle manière par le gouvernement des autres qu'ils peuvent, grâce à leur libre arbitre, se mouvoir eux-mêmes. Il est donc requis, pour qu'ils puissent se diriger en conformité avec la volonté de ceux qui gouvernent, qu'ils participent personnellement à la rectitude du commandement. Et tel est le rôle de cette espèce de prudence qu'on appelle politique » (2).

Cette vertu se révèle donc le complément nécessaire, chez les gouvernés, de la prudence régnative chez le gouvernant. Elle permet à ceux qui en disposent d'accorder leur conduite aux dictées de la loi. Elle ne se confond pas, toutefois, avec la prudence personnelle, puisque l'une vise à conformer la conduite individuelle aux requêtes du bien commun, tandis que l'autre a pour office de l'assortir à la variabilité des dispositions subjectives et des situations concrètes, et partant, de sauvegarder le bien propre (3).

La conclusion qui se dégage de cette doctrine est

(1) *II^{a} II^{ae}*, q. 47, a. 12.
(2) *Ib.*, q. 50, a. 2.
(3) *Ib.*, ad 3.

que la conduite de l'individu se trouve, grâce à ces diverses formes de prudence, équilibrée sous tout rapport et, par suite, intégralement vertueuse. La prudence individuelle tend à la réalisation du bien propre; la prudence politique soulève celui-ci et le suspend au dynamisme de la prudence régnative, laquelle est toute tendue vers la production du bien commun. Le monde moral reproduit à sa manière l'économie des forces qui maintiennent l'ordre de l'univers.

Mais ce qui met en évidence fulgurante la prédominance du social dans la formation de l'individu, c'est la place assignée à chacune de ces vertus.

Aristote voit dans la prudence la meilleure manifestation qui soit de la sagesse pratique. Il la met, cela va sans dire, bien au-dessous de la sagesse spéculative, mais lui concède sans hésitation une suprématie absolue dans le domaine de l'action (1). Ayant pour objet de faire régner l'ordre de la raison dans nos inclinations spirituelles et sensibles, elle embrasse tout l'homme, — corps et âme, — et est, à juste titre, considérée comme proprement humaine.

Mais quelle est cette prudence qui est sagesse de la vie et qui tient le premier rang dans la direction des choses humaines? Est-ce l'individuelle ou la politique?

S. Thomas, commentant Aristote, affirme explicitement que c'est la prudence politique (2). C'est elle qui est « architectonique », c'est-à-dire motrice des autres formes de prudence, et constructive du tout de l'action (3). C'est elle qui donne le comportement du civilisé (4). C'est elle qui est responsable

(1) *Eth. Nic.*, 1177 b 25 — 1178 a 10.
(2) Au sens large, en tant qu'elle comprend la régnative et la politique.
(3) *Comm. Eth.*, n. 1197.
(4) « Conversari civiliter ». *Ib.*, n. 1198.

de l'efficace de la loi (1). « Étant donné que le tout l'emporte sur la partie, et partant, la cité sur la *domus*, et celle-ci sur l'individu, il est de rigueur que la prudence politique ait priorité sur l'économique, et celle-ci sur celle par laquelle on se dirige soi-même. Et donc, la prudence qui institue les lois est, de toutes les parties de la politique, celle qui est la principale et, par rapport à l'agir humain, ce qui est absolument premier » (2). Et plus loin, il entreprend l'éloge des vertus publiques. Leurs actions excellent en beauté et en grandeur, *tam pulchritudine... quam magnitudine*, sur les démarches de toutes les autres vertus; et cela découle du fait qu'elles sont ordonnées au bien commun (3).

Lorsqu'il parlera en son nom et en théologien, S. Thomas modifiera-t-il ses vues ? Pas du tout. A preuve les passages suivants dont quelques-uns ont déjà été notés. Il répugne à la raison droite de préférer son bien propre au bien commun et, partant de maintenir que l'homme puisse se contenter de la prudence individuelle (4). « Celui qui recherche le bien commun de la multitude recherche en conséquence le sien propre, et pour deux raisons. D'abord, parce que son bien propre ne peut exister sans le bien commun de la famille ou de la cité. Valère Maxime dit des anciens Romains « qu'ils préféraient être pauvres dans un empire riche que d'être riches dans un empire pauvre ». Ensuite, parce qu'il est nécessaire que l'homme, du fait qu'il est partie de la famille ou de la cité, détermine son bien propre en prenant pour règle ce qui est jugé prudent par rapport au bien de la multitude,

(1) *Comm. Eth.*, n. 1197.
(2) *Ib.*, n. 1201.
(3) *Ib.*, n. 2102.
(4) $II^a\ II^{ae}$, q. 47, a. 10.

la bonne disposition de la partie s'estimant d'après les exigences du tout... » (1). « L'habitus qui est ordonné à la fin ultime (la prudence politique) est le principal et commande à tous les autres » (2). De sorte qu'on peut dire qu'il est la plus haute expression de la prudence, *secundum specialem et perfectissimam sui rationem* (3), qu'il en représente l'espèce la plus noble, *est perfectissima species prudentiae* (4). Par conséquent, il finalise toutes les vertus dont résulte l'organisme moral (5).

Et donc, lorsqu'on considère soit la règle de la prudence, soit ses parties, soit son économie interne, l'on est forcé de reconnaître que la perfection propre de la personne humaine est ordonnée au bien commun comme à son aboutissant ultime.

---

(1) *II^a II^{ae}*, q. 47, a. 10, ad 2.
(2) *Ib.*, a. 11, ad 3.
(3) *Ib.*, q. 50, a. 1.
(4) *Ib.*, a. 2, ad 1.
(5) La prudence politique, encore que plus parfaite que la prudence individuelle, a cependant été dénommée prudence par analogie à celle-ci. La prudence individuelle demeure donc la prudence *simpliciter dicta*.

IV

ORDRE DE LA JUSTICE ET ORDRE MORAL (1)

La prudence construit l'ordre moral et l'impose aux forces motrices de l'individu ou de la collectivité; la justice prend à sa charge l'exécution. « Toute vertu morale, en tant qu'elle ordonne ses actes au bien commun, dit S. Thomas, se nomme *justice légale*, de même que la prudence qui se consacre au service du bien commun est appelée prudence politique. La prudence politique est donc à la justice légale ce que la prudence simplement dite est à la vertu morale » (2). On voit donc que, tout autant que celle de la prudence, l'étude de la justice nous renseignera sur le caractère de la moralité. C'est pourquoi nous nous proposons d'en considérer brièvement le sujet, l'objet et les actes.

La justice est d'essence spirituelle. On peut même penser qu'elle est la vertu propre, la vertu par excellence de la volonté. Et cela doit se prendre à la lettre s'il s'agit de la justice légale, c'est-à-dire de celle qui participe le plus à la lumière de la raison, à la lumière de la raison sous sa forme la plus universelle, la plus noble et la plus désintéressée, à la lumière de la raison qui, perfectionnée

---

(1) H. M. HERING, O. P., *De genuina notione justitiae generalis seu legalis juxta S. Thomam*, Angelicum, 1937, fasc. 3-4. P. LUMBRERAS, O. P., *De justitia*, Rome, 1938.

(2) $II^a\ II^{ae}$, q. 47, a. 1, ad 1.

par l'expérience et la sagesse des siècles, a le plus de chance de refléter la loi éternelle et la justice divine. Cette justice-là a exactement la même structure que la volonté. D'abord, comme elle, elle est congénitalement éprise du bien rationnel, du bien humain. Cet ensemble de valeurs spirituelles et matérielles que la prudence politique unifie et hiérarchise, cet équilibre savant de démarches qui traduit si éloquemment la grandeur et la puissance de la raison, elle déploie tous ses efforts pour les réaliser. Ensuite, elle investit parfaitement tous les rapports que le vouloir soutient avec les puissances particulières de l'individu. De même que l'inclination volontaire jouit de la capacité de mouvoir toutes les autres puissances et de les utiliser à ses fins, ainsi elle a le pouvoir de recouvrir l'activité de toutes les vertus particulières.

Cela ressortira mieux de la considération de son objet et de ses actes; mais il nous faut encore insister, afin de mieux faire comprendre comment elle est, pour ainsi dire, la croissance même de la volonté.

C'est un principe cher à S. Thomas que toute vertu est le développement, la transformation d'une inclination naturelle. Elle est le durcissement en habitude précise et agissante d'un instinct à peine formé et actif. Autrement dit, les mœurs sont conçues par lui comme des inclinations (1), puis chacune de celles-ci est considérée comme élevable à l'état de vertu (2). Or, l'inclination dont

(1) *Comm. Eth.*, nn. 247, 315, 1695; *I^a II^ae*, q. 58, a. 1.

(2) « Aptitudo ad virtutem inest nobis a natura, licet complementum virtutis sit per assuetudinem, vel per aliquam aliam causam. Unde patet quod virtutes perficiunt nos ad prosequendum debito modo inclinationes naturales, quae pertinent ad jus naturale. Et ideo ad quamlibet inclinationem naturalem determinatam ordinatur aliqua virtus specialis ». *II^a II^ae*, q. 108, a. 2.

la justice légale représente le développement est précisément cette sociabilité, cette tendance à l'altruisme, que nous avons reconnue être l'instinct le plus profond du vouloir humain et fournir à la vie sa substance. Il n'y a de l'une et l'autre que la distance qui sépare l'imparfait du parfait. Et cette relation de la justice légale à la volonté apparaîtra encore mieux lorsque nous aurons vu que l'une et l'autre portent exactement sur le même objet.

Chez Aristote et S. Thomas la justice légale n'est pas une vertu particulière, à savoir une vertu restreinte à une matière délimitée et impartissant au sujet une perfection particulière; elle est, au contraire, une vertu générale, embrassant la matière de toutes les vertus et conférant au sujet une perfection qui est comme l'être de toutes ses perfections. Elle se compare aux vertus particulières comme le tout à ses parties, comme l'ordre à la matière qu'il organise (1).

L'extension d'une vertu s'apprécie d'après son objet. Or celui de la justice légale, considéré dans sa teneur matérielle, s'identifie avec celui de toutes les vertus. On pourrait même dire qu'il est toute vertu : *est omnis vritus* (2), et que, par conséquent, il couvre tout le champ de la moralité : *est universaliter circa totam materiam moralem* (3). Et cela est logique. Cette forme de justice ayant fonction de régler la conduite de la partie par rapport aux exigences du bien du tout, ne saurait y parvenir, si elle n'avait juridiction sur les vertus par lesquelles l'individu se meut.

---

(1) *Comm. Eth.*, nn. 913, 917, 922.

(2) *Ib.*, n. 922; « Praeter justitiam legalem quae est tota virtus ». n. 920; « Ad eam pertinet tota virtus ». n. 911.

(3) *Ib.*, n. 919.

Un article exprime cela sans la moindre tergiversation. « La justice, y lisons-nous, a pour objet de régler nos rapports avec autrui, et de deux manières : soit avec autrui considéré individuellement, soit avec autrui considéré socialement, c'est-à-dire considéré en se représentant que celui qui se dévoue à la communauté se dévoue par là même à tous ceux qui en font partie. Or, dans l'un et l'autre de ces rapports, il peut y avoir justice au sens propre. Il est manifeste, en effet, que tous les individus contenus dans une communauté se comparent à elle comme la partie au tout. De plus, la partie, selon tout son être, est quelque chose du tout. Par conséquent, tout bien de la partie est ordonnable à celui du tout. C'est ainsi que le bien de chaque vertu, soit qu'elle concerne personnellement l'individu, soit qu'elle regarde ses rapports avec d'autres personnes, est susceptible d'être rapporté au bien commun que la justice poursuit. De la sorte, les actes de toutes les vertus peuvent relever de la justice, étant donné qu'elle ordonne l'homme au bien commun. En conséquence de ces données, la justice est une vertu générale. Et parce qu'il appartient proprement à la loi de nous ordonner au bien commun, cette justice est appelée légale. Grâce à elle, en effet, l'homme se conforme à la loi dont la fonction est d'ordonner les actes de toutes les vertus au bien commun (1).

Bien plus, toute vertu individuelle est justice légale, du fait que son acte, obéissant à l'orientation vers le bien commun que veut lui imprimer la justice sociale, revêt le mode de la loi. Et nous touchons ici à l'aspect formel de l'objet de cette vertu.

Pour déterminer sous quel angle la justice générale

(1) *IIa IIae*, q. 58, a. 5.

atteint les vertus particulières, il faut avoir sans cesse présent à l'esprit qu'elle ne s'y intéresse que dans la mesure où elles sont nécessaires à la réalisation de son propre objet, le bien humain ou le bien commun. Son influence est celle d'une cause universelle. Semblable au soleil qui convertit à soi tout ce qui végète et vit, elle pénètre de son influx le tout de l'organisme moral et donne une portée transcendante au dynamisme de chacune des vertus. Elle fait passer en elles l'ordre enjoint par la prudence politique, et du coup, les rend sociales, les empreint d'une modalité qui, les adaptant au bien commun, les rend politiquement utilisables. Autrement dit, elle les élève à la condition de vertus de parties. S. Thomas ne la compare pas seulement au soleil, mais aussi à la charité. Comme elle, encore que dans un autre ordre, elle infuse leur âme aux autres vertus, les enlace et fait d'elles comme un tout suspendu au bien commun. Elle transforme tous les pouvoirs d'action de l'individu en justice légale (1).

On s'étonnera peut-être de nous entendre ainsi proclamer sans ambages que la justice légale est le principe animateur des vertus naturelles et que, partant, elle leur donne à toutes leur être absolu de vertu. Y songe-t-on ? Cette assertion est grosse de conséquence. Elle signifie que, à défaut d'inclusion dans sa zone d'influence, toutes devraient être considérées comme des organes morts. N'est-ce pas alors pousser trop loin l'analogie de la charité ?

Nous ne le pensons pas. Si la justice légale est

---

(1) « Potest autem quaelibet virtus, secundum quod a praedicta virtute... ordinatur ad bonum commune, dici justitia legalis ». *II^a II^ae*, q. 58, a. 6. « Justitia legalis non est quaedam particularis virtus sed ad eam pertinet tota virtus ». *Comm. Eth.*, n. 911.

la vertu qui confère à la volonté sa bonté propre et si elle a pour objet le bien commun, il faut qu'elle soit le principe de la perfection absolue dans l'ordre moral naturel. La volonté, en effet, étant la faculté par laquelle l'homme tire bon usage de ses puissances et de ses aptitudes acquises, est la faculté qui fait l'homme bon absolument (1).

De même, les vertus de la volonté, au premier rang desquelles figure la justice légale, sont les seules qui rendent l'homme bon au sens absolu : *simpliciter faciunt bonum habentem* (2). Tenant sous leur contrôle toutes les autres, elles les fécondent et les portent à leur fin ultime.

La même conclusion s'impose lorsqu'on considère que la justice légale a pour objet le bien commun ou la fin ultime naturelle de la vie : *felicitatem communem* (3).

Le complexe des vertus humaines tire sa valeur radicale, essentielle, du fait qu'il dispose à la conquête de la fin ultime. « Étant donné, dit S. Thomas, que les actes humains tirent leur caractère spécifique de leur fin, il est nécessaire qu'ils dérivent de la fin ultime, — qui est commune, — leur caractère générique » (4). Ce qui signifie qu'ils ne sont intégrés dans le « genre » moral que pour autant qu'ils gravitent vers l'aboutissement ultime de la vie. De sorte que la justice légale, en rattachant le tout de la vertu au bien commun, la relie radicalement à l'univers moral. A l'instar de la loi naturelle, — qui est, elle aussi, spécifiée par le bien commun —, elle est source première de la bonté humaine.

---

(1) *I^a*, q. 5, a. 4, ad 3; q. 48, a. 6; *I^a II^ae*, q. 34, a. 4; q. 56, a. 3, etc.
(2) *I^a II^ae*, q. 56, a. 3; q. 66, a. 3, ad 2; *De Virt, in comm.*, q. un.,a.7, ad 2; a. 9, ad 16.
(3) *I^a II^ae*, q. 90, a. 2.
(4) *I^a II^ae*, q. 1, a. 5.

Ce qui explique que S. Thomas peut écrire que « celui qui a le mépris du bien commun peut être conduit à tous les péchés et tous les vices » (1).

Ce qui explique également les éloges qu'il décerne à la vertu qui nous rectifie par rapport à ce bien. Ni l'étoile du matin, ni celle du soir ne possèdent son éclat (2). Sa beauté est sans rivale (3); elle est la *perfectissima virtus* (4). Située dans la volonté, elle participe plus intimement à la raison, absorbe plus immédiatement l'irradiation de ses feux (5). Elle en réfracte mieux l'ordre que les autres vertus morales (6). Et il faut citer en entier l'article où S. Thomas se demande si elle jouit d'une primauté sur les autres vertus. « Si nous parlons de la justice légale, il est manifeste qu'elle excelle en splendeur sur toutes les vertus morales, d'autant que le bien commun l'emporte sur celui d'une personne en particulier. C'est ce qui fait dire au Philosophe que la justice semble être la plus réputée des vertus et que ses fulgurations éclipsent celles d'Hespérus et de Lucifer. De même, si nous voulons parler de la justice particulière, elle l'emporte aussi sur les autres vertus morales pour deux raisons. La première est tirée du sujet dans lequel elle inhère, puisqu'elle est la qualité de la plus noble partie de l'âme, à savoir l'inclination rationnelle ou la volonté, et que les autres vertus se trouvent dans les inclinations sensibles, lesquelles portent sur les passions. La deuxième raison est prise de son objet. Les autres vertus ne sont louées qu'en raison du bien propre du vertueux; la justice, elle, est louée en

(1) *IIa IIae*, q. 59, a. 1.
(2) *Comm. Eth.*, n. 906.
(3) *Ib.*, n. 907.
(4) *Ib.*, n. 910.
(5) *Ia IIae*, q. 66, a. 1.
(6) *Ib.*, a. 4; q. 68, a. 7.

raison du bon comportement du vertueux envers autrui; et ainsi la justice est en quelque sorte le bien d'autrui... En considération de cela le Philosophe dit dans sa *Rhétorique* (L. 1, c. 1 et 9) qu'il est nécessaire que les plus grandes vertus soient celles qui sont les plus utiles aux autres, si en vérité la vertu est un pouvoir de bienfaisance. A cause de cela on honore tout particulièrement les forts et les justes, la force étant utile à autrui en temps de guerre, la justice en temps de guerre et de paix » (1).

Il serait difficile de donner plus de relief à la justice et de mettre en meilleure évidence le caractère social du bien humain. Toutefois, quelques considérations sur le fonctionnement de cette vertu, sur ses démarches, nous aideront à mieux en percevoir le rôle régulateur.

La liberté, nous l'avons déjà noté, est par essence l'indifférence dans l'usage ou l'exercice (2). Ce qui est déjà un indice précieux en ce qui regarde les fonctions de la justice légale. Il va de soi, en effet, que pour être le perfectionnement spécifique de la liberté, elle doit la qualifier par rapport à ses actes propres et porter, elle aussi, sur l'usage. De fait, c'est la matière immédiate que lui assigne S. Thomas. Son rôle est de rendre utile à autrui la perfection personnelle (3). Elle y arrive en réglant l'usage de toutes les vertus suivant les requêtes du bien commun. « La justice légale consiste dans l'usage de la vertu par rapport à autrui, à savoir de toute vertu qui tombe sous la juridiction de la loi. De là provient que toutes les vertus se trouvent simultanément comprises en elle et que

(1) *IIª IIæ*, q. 58, a. 12; *Sent.*, L. 3, d. 35, q. 1, a. 3, qa. 1; L. 4, d. 33 q. 3, a. 3; *De Virt. in comm.*, q. 5, a. 3.

(2) La liberté de spécification est fondée sur celle relative à l'exercice.

(3) « Ad eam enim pertinet uti virtute ad alium ». *Comm. Eth.*, n. 911.

de toutes elle est la plus parfaite » (1). Elle embrasse tout ce qui est susceptible de concourir médiatement ou immédiatement à l'effectuation du bien commun (2), étant donné que sous cet angle, même la perfection personnelle peut avoir raison de dette (3).

Comment arrive-t-elle à donner ainsi l'essor à toutes les vertus et à réaliser avec elles une unité fluide, dynamique ? Nous répondons que c'est par la vigueur motrice et unificatrice du commandement. Elle enjoint l'usage et le finalise définitivement. « La justice qui ordonne au bien commun est générale par l'extension de son commandement, *per imperium*, puisqu'elle ordonne *tous les actes* des vertus à sa fin propre, le bien commun. La vertu, elle, qui tombe sous l'empire d'une telle justice, reçoit aussi le nom de justice » (4). Entre le moteur et le mobile, il y a unité; l'un est inclus dans la sphère de l'activité motrice de l'autre.

La justice générale, — en raison du bien qui constitue son objet —, s'avère le motif suprême de la pratique de la vertu sous toutes ses formes. Pour que le bien humain soit produit avec intégrité, elle meut d'abord les vertus à destination individuelle, étant donné que la perfection de la partie se répercute sur celle du tout; elle meut surtout les vertus à destination sociale, — telles les justices particulières —, étant donné qu'elles contribuent plus immédiatement à la promotion et au maintien du bien commun.

Tout d'abord, pour comprendre comment et

---

(1) *Comm. Eth.*, n. 907. « Virtus quae perficit voluntatem, ut charitas vel justitia, facit etiam bene uti hujusmodi speculativis habitibus ». *Ia IIae*, q. 57, a. 1; q. 56, a. 3; a. 6; « Virtus moralis, puta justitia, facit quod artifex recte utatur arte sua ». *Comm. Eth.*, n. 1172.

(2) *IIa IIae*, q. 58, a. 7, ad 1.

(3) *Ia IIae*, q. 21, a. 3, corp et obj.

(4) *Ia IIae*, q. 60, a. 3, ad 2; *IIa IIae*, q. 58, a. 6, ad 4.

pourquoi la justice distributive tombe sous son contrôle, il faut rappeler que le bien commun fait appel à la multiplicité des fonctions et, partant, des classes. De plus, il exige que les fonctions les plus nobles et les plus utiles à la prospérité publique soient mieux rétribuées. Si une classe inférieure à une autre jouissait de plus grands avantages sociaux, il s'ensuivrait un déséquilibre et un malaise préjudiciables à la prospérité et à la paix communes. Par contre, une distribution pratiquée avec égalité proportionnelle a comme effet médiat de produire l'ordre et l'harmonie publics. C'est pourquoi, il incombe à la justice légale de mouvoir la justice distributive. Celle-ci, bien qu'elle ait pour objet propre le bien particulier, — étant donné que sa fonction est d'attribuer en propre à un individu une partie du bien commun, — a cependant pour fin extrinsèque l'harmonie et la paix collectives, objets mêmes de la justice légale. En d'autres termes, la justice légale motive définitivement la distribution, étant donné que dans son objet est contenue la fin de la distribution. C'est un cas particulier de subordination.

On peut en dire autant de la justice commutative. Le respect de l'avoir d'autrui est un facteur d'ordre et de sécurité publics. C'est pourquoi encore il incombe à la justice légale de veiller à la pratique de la justice commutative. La réalisation du bien commun est conditionnée au bon exercice de cette dernière.

Après avoir ainsi saisi que la justice légale est comme le nerf de toutes les vertus, nous sommes disposés à percevoir le sens profond de certaines assertions de S. Thomas.

D'abord, nous comprenons qu'en raison de ses interférences avec les autres vertus, la justice

puisse constituer un ensemble lié, un équilibre vécu, un *ordre*.

Deuxièmement, étant donné que la clef de cet ordre est le bien qui est ici-bas le meilleur symbole de la bonté de Dieu (1) et la plus exacte expression des édits de sa justice (2), nous ne sommes nullement étonnés lorsque nous lisons que « l'ordre de la justice s'évalue d'après la Cause première, règle de toute justice » (3).

Troisièmement, du fait que la justice est, au sens fort, vertu de la volonté, et du fait aussi qu'elle est la réalisation de l'instinct qui fournit à la vie sa trame de fond, découle que l'ordre qu'elle engendre se confond avec la substance même de l'ordre moral. Celui-ci est, dans son ultime achèvement, un ordre de justice. Il s'identifie avec celui de la loi et de la justice légale. Il comprend sans doute l'ordre particulier de chacune des vertus, mais, considéré dans son aspect synthétique, il est tout simplement mise en œuvre de la justice légale. Au surplus, précisément sous cet angle où il se confond avec l'ordre de la justice, il est imprescriptible et ne souffre aucune dispense (4). On dispense de ce qui est surérogatoire comme un « ornement », mais pas de ce qui est condition de l'être premier et « substantiel » de la chose. Et tel est l'ordre de la justice par rapport à celui des autres vertus morales (5). C'est elle qui « institue la rectitude de la raison dans les choses humaines »; c'est elle

(1) *Comm. Eth.*, n. 30.
(2) $I^a\,II^{ae}$, q. 92, a. 1.
(3) I^a, q. 105, a. 6, ad 2.
(4) $I^a\,II^{ae}$, q. 100, a. 8.
(5) « Secundum quid autem dicitur aliqua virtus esse major, secundum quod adminiculum vel ornamentum praebet principali virtuti; sicut substantia est simpliciter dignior accidente (« Substantia » se rapporte dans le contexte de la justice qui est déclarée « propinquior rationi » et « praeclarissima virtutum »). $I^a\,II^{ae}$, q. 66, a. 4.

qui est productrice, *factiva*, du bien rationnel (1); c'est elle qui est promotrice du bien le plus divin de l'univers (2). Toutes les autres vertus morales sont à son service, écartent les obstacles à son libre exercice. Comme la charité dans un autre ordre, elle n'implique en soi aucune imperfection (3). Elle subsistera même dans l'autre vie, et pas seulement selon le mode de subsistance commun aux autres vertus morales, mais selon un mode spécial (4).

Voilà donc que l'étude de la justice nous a conduit aux mêmes conclusions que celle de la prudence et de la loi. Dans la vertu de l'individu, c'est le caractère social qui prédomine.

---

(1) « Ad virtutem humanam pertinet ut bonum faciat hominem, et opus ejus secundum rationem esse. Quod quidem tripliciter contingit : uno modo secundum quod ipsa ratio rectificatur, quod fit per virtutes intellectuales; alio modo, secundum quod ipsa rectitudo rationis in rebus humanis instituitur, quod pertinet ad justitiam; tertio modo secundum quod tolluntur impedimenta hujus rectitudinis in rebus humanis ponendae... (ce qui est l'objet de la force et de la tempérance) $II^a\ II^{ae}$, q. 123, a. 1. « Bonum rationis est hominis bonum... Hoc autem bonum essentialiter quidem habet prudentia, quae est perfectio rationis; justitia autem est hujus boni *factiva*, in quantum scilicet ad ipsam pertinet ordinem rationis ponere in omnibus rebus humanis. Aliae autem virtutes sunt *conservativae* hujus boni, in quantum scilicet moderantur passiones, ne abducant hominem a bono rationis ». *Ib.*, a. 12.

(2) « Sicut Philosophus dicit... *bonum multitudinis divinius est quam bonum unius;* et ideo quanto aliqua virtus magis pertinet ad bonum multitudinis, tanto melior est. Justitia autem et fortitudo magis pertinent ad bonum multitudinis quam temperantia, quia justitia consistit in communicationibus, quae sunt ad alterum, etc ». *Ib.*, q. 141, a. 8; q. 153, a. 3; q. 181, a. 1, ad 1.

(3) « Sed considerandum est quod virtutum quaedam sunt quae de sui ratione nullam imperfectionem important (ut charitas et justitia) : et hujusmodi virtutes fuerunt in statu innocentiae simpliciter et quantum ad habitum et quantum ad actum ». I^a, q. 95, a. 3.

(4) $I^a\ II^{ae}$, q. 67, a. 1, corp. et ad 3. Il est à noter que sur ce point S. Thomas a hésité. Cf. *De Virt. Card.*, q. un., a. 4. Cependant, comment la justice infuse peut-elle demeurer, si son substrat, la justice acquise, disparaît ?

V

« *BONUS VIR* » *ET* « *BONUS CIVIS* »

Le parallèle est classique. Il remonte à l'Antiquité grecque. Il est la forme qu'a prise, à l'origine, le problème des relations entre l'individu et l'État. Et on l'a interprété de diverses manières. Les premiers philosophes ont incliné pour la convertibilité des deux termes. Peu attentifs à l'individu et à sa valeur personnelle, ils ne l'ont évalué qu'en fonction de son rendement politique, n'attachant que peu de prix à la vertu privée. Être vertueux consistait à être bon citoyen. Le reste comptait quasi pour rien.

Aristote, qui s'est intéressé à la vertu individuelle jusqu'à entreprendre (ses Éthiques l'attestent) un traité complet de la vertu, et qui tient par ailleurs que celle de la cité est substantiellement la même que celle de l'individu, se trouve fort embarrassé quand il en vient à se demander s'il y a identité entre « bonus vir » et « bonus civis ». L'attitude qu'il a prise à ce sujet dans ses *Politiques* est assez connue pour que nous n'ayons pas à insister. Il affirme, premièrement, que dans les États qui n'ont aucune préoccupation éthique, il ne saurait y avoir coïncidence entre les vertus qui font le bon citoyen et celles qui produisent l'honnête homme. Le bon citoyen est celui qui met toutes ses ressources à

contribution du régime, tandis que l'honnête homme est celui qui vit selon les requêtes de la prudence et des vertus morales. Il tient, en second lieu, que même dans les États qui ont des visées éthiques, il ne saurait y avoir adéquation entre la vertu privée et la vertu civique, étant donné qu'il est impossible que tous les citoyens soient vertueux. Cependant, il ne manque pas de faire observer que le bon gouvernement des États à fondement moral exige chez ceux qui l'exercent de solides habitudes de vertu.

Il n'est pas rare de rencontrer chez S. Thomas des allusions à la comparaison aristotélicienne; et l'interprétation qu'il en donne nous renseigne sur sa conception des relations de l'individu avec l'État. C'est pourquoi nous voudrions nous y arrêter un instant.

Tout d'abord, l'on peut vouloir désigner par « bonus vir » l'individu qui, en outre de posséder les vertus naturelles, est enrichi de la perfection de la grâce et de la charité. Et alors, il va sans dire que l'on bondit d'un ordre à l'autre et qu'il ne saurait y avoir équivalence entre les termes comparés (1). Le « civis bonus » ressortit à l'ordre naturel, tandis que le « vir bonus » appartient par ce qu'il y a de meilleur en lui, à l'ordre surnaturel.

En second lieu, l'acception de « civis bonus » dépend toujours du rapport à une forme politique donnée, le mot *citoyen* marquant la relation de l'individu à l'État auquel il appartient. Ce terme a donc, lui aussi, une signification variable. Cela dépend des valeurs que recouvre la forme politique à laquelle il dénonce un rapport. Or, il advient, et assez fréquemment, que les formes politiques ne

(1) *De Virt. in comm.*, a. 10.

soient pas finalisées par l'idéal humain intégral et ne soient pas constituées selon les dictées de la raison droite. Et dans ce cas, elles n'ont que la bonté relative du but qu'elles poursuivent. Par voie de conséquence, « bonus civis » n'exprime qu'une bonté relative, qui ne saurait se confondre avec la perfection pleine et harmonieuse de l'individu vertueux (1).

Le troisième cas est celui du ressortissant d'un État qui se consacre à la recherche du bien humain authentique. On se demande si la perfection de citoyen s'identifie chez lui avec celle de l'homme ? Est-ce que sa vertu publique se convertit avec sa perfection privée ?

Avant d'entreprendre de répondre à cette question, notons que ces deux bontés sont inséparables. Il est impossible de les dissocier. On ne saurait être bon citoyen sans être vertueux et on ne saurait être vertueux sans être bon citoyen. C'est par naissance, en effet, que l'on est destiné à l'un et à l'autre. La tendance qui incline à la vie politique et celle qui sollicite à la vertu sont greffées sur le même fond : la nature (2). L'homme est, par disposition native sujet, citoyen (3), comme il est, par disposition

(1) « Non est idem simpliciter esse virum bonum, et esse civem bonum, secundum quamcumque politiam. Sunt enim quaedam politiae, non rectae, secundum quas aliquis potest esse civis bonus, qui non est vir bonus; sed secundum optimam politicam non est aliquis civis bonus, qui non est vir bonus ». *Comm. Eth.*, n. 926.

« Contingit igitur aliquem esse bonum civem, qui tamen non habet virtutem secundum quam aliquis est bonus vir; et hoc in politiis quae sunt praeter optimam politiam ». *Comm. Pol.*, L. 3, lec. 3.

(2) « In omnibus hominibus est quidam naturalis impetus ad communitatem civitatis sicut et ad virtutes ». *Comm. Pol.*, L. 1, lec. 1.

(3) « Homo in ordine ad felicitatem naturalem et propriam et politicum, et supernaturalem, est subditus. Ex his namque habetur quod bonitas hominis inquantum homo, et bonitas hominis inquantum subditi... quandoque tamen coincidunt, scilicet respectu legis ordinantis hominem ad veram felicitatem, sive naturalem sive supernaturalem : ac per hoc, quod lex factiva bonitatis in subdito in ordine ad felicitatem, est etiam

native, candidat à la vertu. La société politique et la perfection morale représentent pour lui deux fins subordonnées l'une à l'autre. De même qu'aucun être organique, aucune plante, aucun animal ne peut parvenir à son développement complet sans le concours secret d'une multitude d'éléments universels, sans la connivence des forces libres de la nature, ainsi l'homme ne peut parvenir à la maturité spirituelle sans la communion à la raison sous sa forme universelle. « Il est en effet nécessaire, dit S. Thomas, que les réalités supérieures de la nature, en vertu du pouvoir excellent qui leur a été concédé par Dieu, puissent imprimer le mouvement aux réalités inférieures et concourir à leur activité. Il est pareillement nécessaire que, dans les choses humaines, les gouvernants puissent, en vertu de l'autorité qui leur a été divinement dévolue, mouvoir leurs inférieurs par un acte de volonté. Or, mouvoir par la raison et la volonté, c'est proprement commander. Et de même qu'il est conforme à l'ordre naturel divinement institué que les réalités inférieures de l'univers soient tenues dans un état de sujétion et de soumission à l'égard des supérieures, ainsi, c'est de droit naturel et divin que dans les choses humaines les inférieurs soient obligés d'obéir à leurs supérieurs » (1).

On ne pourrait professer plus explicitement que les vertus de l'homme sont solidaires de celles du

---

factiva bonitatis propriae in homine, quoniam illamet est qua subditus ordinatur ad veram felicitatem ». CAJETAN, *Comm. in Summ. Theol.*, I^a II^{ae}, q. 92, a. 1, n. 2.

« Quia homo, inquantum homo, est pars civitatis, quia est animal politicum : sicut homo inquantum homo, est disciplinabilis. Ac per hoc, et in habendo bonitatem hominis, oportet quod habeat proportionem ad bonum commune civitatis, saltem in praeparatione animi : non enim est recte dispositus secundum prudentiam et alias cardinales virtutes, qui non est praeparatus ad id ad quod tenetur ». *Ib.*, n. 5.

(1) II^a II^{ae}, q. 104, a. 1.

citoyen. Toutefois, un autre passage déjà cité nous renseigne avec encore plus de précision sur la connexité qui existe entre la perfection de l'individu et celle du citoyen. Il nous montre comment celle-ci est génératrice de celle-là. C'est l'article où S. Thomas se demande si l'effet de la loi est de rendre les citoyens bons. « La loi, affirme-t-il, n'est pas autre chose qu'un édit de raison chez le gouvernant à l'effet de gouverner ses sujets. Or, la vertu de tout sujet est de bien se soumettre à celui qui le gouverne, comme la vertu des inclinations sensibles (irascible et concupiscible) consiste en ce qu'elles soient dociles à la raison. De sorte que, ainsi que le note le Philosophe au livre premier des *Politiques*, la vertu de tout sujet est dans sa sujétion au gouvernant. D'autre part, toute loi est ordonnée à être observée par les sujets. D'où il ressort que c'est le propre de la loi de conduire les sujets à l'acquisition de leur vertu propre. Et donc, étant donné que la vertu rend effectivement bon celui qui la possède, il s'ensuit que l'effet propre de la loi est de rendre bons ceux à qui elle s'adresse... Si, en effet, l'intention du législateur porte sur le bien véritable, qui est le bien commun réglé sur la justice divine, il advient que, par la vertu de la loi, les hommes sont rendus bons au sens absolu du mot » (1). La loi pèse sur la volonté des sujets et la pousse à émettre de bonnes actions; la répétition de celles-ci engendre l'accoutumance et finalement les habitudes vertueuses. Toutefois, cela n'est possible que s'ils sont déjà bons citoyens, à savoir sensibles à l'impulsion de la loi. C'est pourquoi S. Thomas semble faire résider dans la bonté du citoyen la cause de celle de l'homme : « Il est impossible que quelqu'un

(1) I^a II^{ae}, q. 92, a. 1.

soit bon, s'il n'est pas bien disposé à l'égard du bien commun » (1). « Il faut qu'il juge de son bien propre en considérant ce qui est prudent par rapport au bien de la multitude » (2). Son bien n'est pas un bien de tout, mais un bien de partie.

Si l'on ne peut être vertueux sans être bon citoyen, ne pourrait-on pas, par contre, être bon citoyen sans être vertueux ?

Pour faire quelque lumière sur ce point, il importe de faire observer qu'il y a plusieurs manières d'être bon citoyen, comme il y a, du reste, plusieurs manières d'être vertueux. On peut être bon citoyen du seul fait qu'on se soumet fidèlement à celui qui gouverne (3). Peu importe le mobile; peu importe qu'on agisse par effort de volonté pure ou par l'impulsion de vertus acquises. La politique ne se soucie que de l'observance extérieure de l'ordre. Et alors, on est vertueux au même degré qu'on est bon citoyen, étant donné qu'on ne peut être obéissant sans que soient accomplis les actes bons commandés par la loi.

Mais on conviendra qu'être bon citoyen machinalement, matériellement, c'est l'être piètrement. Le bon citoyen, au sens fort du mot, est celui qui agit par spontanéité, par inclination intérieure, par la force d'habitudes solidement enracinées. Ce n'est qu'à cette condition qu'il y a une sujétion vraiment bonne. Or, les vertus qui rendent ainsi le sujet parfaitement assoupli aux ordres du supérieur sont la prudence politique et la justice légale ou sociale. « Tout homme, étant raisonnable,

(1) *Ia IIae*, q. 92, a. 1, ad 3.
(2) *IIa IIae* q. 47, a. 10, ad 2.
(3) « Sufficit autem quantum ad bonum communitatis quod alii (subditi) in tantum sint virtuosi, quod principum mandatis obediant ». *Ia IIae*, q. 92, a. 2, ad 3.

participe au gouvernement par sa raison, et pour autant il lui convient de posséder la prudence » (1). Mais la vertu par excellence du citoyen est la justice légale : « La vertu du bon citoyen est la justice générale (légale) par laquelle il est incliné à servir le bien commun » (2). La prudence politique dirige sa prestation de service, la justice en est la force motrice. « La prudence politique est à la justice légale ce que la prudence individuelle est à la vertu privée » (3). Par conséquent, le bon citoyen, au sens plénier du mot, est celui qui agit par motif de prudence et de justice. C'est celui-là seul qui vit de la loi, qui l'accomplit par mouvement intérieur. Or, après ce que nous avons écrit précédemment, on percevra que prudence politique et justice sociale ne se peuvent concevoir sans l'avoir au moins imparfait des autres vertus (4). Leur croissance implique un progrès proportionnel des vertus à finalité individuelle, leur fonction consistant précisément à en garantir le bon usage par rapport au bien commun : *in ipsa justitia simul comprehenditur omnis virtus* (5). Sans les vertus particulières qu'elle commande et finalise, la justice légale serait sans utilité, sans matière à ordonner. En outre, la loi manquerait son effet qui est de former les hommes à la vertu.

Ayant établi qu'il serait présomptueux de désolidariser la perfection du citoyen et celle de l'homme,

(1) *IIª IIae*, q. 47, a. 12.
(2) *IIª IIae*, q. 58, a. 6, sed contra.
(3) *IIª IIae*, q. 47, a. 10, ad 1.
(4) « Actus enim idem subjecto producitur a justitia legali et a virtute simpliciter dicta, puta non moechari; tamen secundum aliam et aliam rationem ». *Comm. Eth.*, n. 912.
(5) « Quia justitia legalis consistit *in usu virtutis*, quae est ad alterum, et secundum omnem virtutem de qua lex praecipit, inde est quod in ipsa justitia simul comprehenditur omnis virtus, et ipsa etiam est virtus maxime perfecta ». *Comm. Eth.*, n. 907.

il nous reste à nous demander s'il y a identité parfaite entre ces deux termes.

S. Thomas, qui distingue toujours si attentivement le bien propre du bien commun, fait aussi très souvent observer que les vertus de l'individu sont de deux types. Les unes, — telles la prudence politique et la justice générale —, ont pour objet immédiat et direct d'assurer le bien du tout. Elles influent aussi sur celui de la partie, mais que médiatement et qu'indirectement. Les autres, — telle la tempérance —, ont pour fin directe et immédiate la perfection propre, personnelle, de l'individu. Elles ont toutefois pour résultat médiat l'enrichissement du tout, étant donné que le bien-être de la partie est définitivement porté au compte du tout (1). Et si l'on songe que c'est précisément par les vertus qui l'ordonnent au bien du tout que l'homme est fait « bonus civis », tandis que c'est surtout par celles qui le perfectionnent en soi qu'il devient « bonus vir », on voit qu'il y a, en dépit des implications nécessaires qu'ils comportent, une distinction très nette entre les deux termes mis en avant.

En outre, observe encore S. Thomas, il y a un grand nombre d'individus qui peuvent facilement tirer usage de la vertu en ce qui les concerne en propre, qui, cependant, ont beaucoup de répugnance à la pratiquer en ce qui concerne autrui (1). C'est là une question de dispositions naturelles. Il en est qui éprouvent de puissants attraits pour la sagesse, les sciences, les arts, les vertus privées, mais qui ne se reconnaissent aucun goût et aucune aptitude pour ce qui a rapport à la gestion de la chose publique. Et comme, la plupart du temps, la nature

(1) *Ia IIae*, q. 21, a. 3, corp. et obj.; q. 96, a. 3; *IIa IIae*, q. 58, a. 7, ad 1; a. 8.

seconde n'a pas pour effet de rompre l'équilibre natif, il advient qu'ils acquièrent des vertus personnelles solides et des vertus publiques médiocres, juste assez évoluées pour leur permettre d'obtempérer convenablement à leur devoir de citoyens (2). Par contre, il en est d'autres qui sont, par tempérament, bien plus inclinés aux choses de l'action qu'à celles de l'art et de la contemplation. Aussi, les vertus civiques deviennent-elles, chez eux, tôt prédominantes. Ils sont avant tout « bonus civis ». On voit donc que « bonus vir » et « bonus civis », encore qu'ils s'impliquent mutuellement et comprennent le même ensemble de vertus, évoquent des formations différentes. Le « bonus civis » est celui dont le complexe moral est dominé par les vertus civiques, le « bonus vir » est celui qui, sans négliger de s'ordonner au bien humain, travaille de préférence à son approfondissement personnel. L'un et l'autre sont bons citoyens, bien que l'un le soit plus immédiatement que l'autre. Ce qui ne veut pas nécessairement dire qu'il le soit mieux, car il nous semble que si nous avions à choisir, il nous répugnerait de préférer celui qui est plus étroitement lié à la communauté à celui qui lui apporte la contribution d'une personnalité riche et puissante. Du reste, d'ordinaire, les deux vont ensemble.

Que si, enfin, il nous fallait considérer le « bonus vir » et le « bonus civis » dans le même individu, c'est-à-dire que s'il nous fallait déterminer les perfections qui le font, soit « bonus civis », soit « bonus vir », la ligne de démarcation entre l'un et l'autre serait plus accentuée. L'individu est fait

(1) *Comm. Eth.*, n. 908.
(2) *De Virt. in comm.*, a. 10; *IIª IIᵃᵉ*, q. 58, a. 6, sed contra.

« bonus civis » par la justice générale et « bonus vir » par les autres vertus. Or, la justice générale se distingue nettement du complexe des vertus particulières qu'elle active et soulève (1). Et s'il fallait opposer celle-là à celles-ci, il faudrait lui accorder la prééminence sur elles. Toute vertu particulière, sans l'influx fécondateur de la justice générale, est comme un rudiment partiellement stérile. Étant privée de son orientation vers le bien humain absolu, elle perd son caractère de vertu au sens entier du mot. Elle n'en représente plus que le matériel. C'est ce qui fait souvent dire à S. Thomas que c'est beaucoup plus appréciable d'être parfait par rapport à autrui que de l'être seulement en soi (2).

Et nous rejoignons par l'analyse de ce parallèle les conclusions énoncées plus haut, à savoir que la bonté morale implique les vertus civiques et leur emprunte sa substance.

(1) *IIa IIae*, q. 58, a. 6.

(2) « Quia esse perfectum non solum secundum se, sed in comparatione ad alterum potius est, propter hoc multoties dicitur quod haec justitia sit praeclarissima inter omnes virtutes ». *Comm. Eth.*, n. 906

VI

ÉTHIQUE ET POLITIQUE

Ce titre suggère deux questions à notre pensée. Y a-t-il des relations entre éthique et politique ? Et s'il y en a, de quelle nature sont-elles ?

Les sociologues, il va sans dire, ne se soucient guère de ce problème. Ils jugent qu'il s'inscrit en dehors de leur plan d'investigation. Et ils ont parfaitement raison. Le seul reproche que nous pourrions leur faire, ce serait de s'en occuper en dépit des limites que leur imposent leurs principes et leur méthode.

Mais si eux sont justifiables de considérer la politique comme un champ clos, on ne saurait en dire autant des philosophes, dont la préoccupation propre est de découvrir les liens invisibles qui unissent mystérieusement l'être et la pensée. Et chose invraisemblable ! l'accord n'est pas parfait à propos des rapports de la politique à l'éthique. Dans ces dernières années, quelques-uns, — qui furent du reste vivement combattus par leurs confrères —, eurent l'idée fantastique de préconiser une philosophie politique coupée de tout rapport avec l'éthique. Ils prétendirent pouvoir formuler les lois de la vie des collectivités humaines en dehors de toute considération de celles qui régissent l'agir humain.

Nous avouons ne pas voir par quel biais on pourrait parvenir à pareil résultat. Il nous semble, au contraire, aller de soi que pour parfaire l'homme, il faille s'inspirer des lois profondes de l'activité humaine. Sitôt qu'ils entrent en communauté, les individus ne se départissent pas pour cela de leur nature ni ne répudient leur fin d'hommes. Loin de là! Ainsi que nous l'avons déjà exprimé, c'est précisément à cause de leur caractère d'hommes qu'ils consentent à vivre en cité, la sociabilité étant l'attribut propre de leur nature et le principe obligé de l'accomplissement intégral de leur destin d'hommes. Ce qui signifie que les prémisses de leur organisation politico-sociale sont contenues dans les virtualités de leur essence. Ce qui signifie aussi que la politique, pour être en continuité avec ses origines ontologiques et psychologiques, doit être à régulation humaine.

Conclusion qui paraît également indiscutable pour peu qu'on s'arrête à observer la genèse des États, le mode dont ils prennent corps et vie. La réduction à l'acte de l'instinct social est le résultat du travail lent d'un ferment obscur de civilisation. C'est par l'avènement du droit et de la loi qu'on s'aperçoit qu'elle a commencé à se produire. Dès lors qu'un ordre juridique commence à se dessiner, des rudiments d'organe se forment à l'intérieur de l'agglomération et la cité fait son apparition à la lumière. Or, l'ordre juridique, dans sa phase primitive, consiste précisément dans la désintégration des formes de comportement engagées dans les mœurs, les coutumes, les réactions spontanées d'un groupement humain. Il est la formulation abstraite des types de conduite nés de la nécessité d'appliquer les maximes primordiales de la vie (effectivement, les principes de la morale) à un

ensemble durable de contingences. L'obligation de satisfaire, avec les ressources d'un tempérament donné et le concours d'un jeu singulier de circonstances, à des devoirs irrécusables, a donné naissance à un système inédit d'accommodation. La solidarité, en dépit de ce qu'en prétendent les sociologues, n'apparaît donc pas tant la conséquence d'une communauté de situation que celle de l'identité d'idéal et de l'uniformité de réaction. Et le mode unanime de celle-ci est plus certainement l'effet d'une conception spontanée et déjà généralisée de la vie que celui de l'action de facteurs ethniques et historiques. Par conséquent, l'État est plus redevable de sa consistance au caractère impérieux du droit et de l'idéal qui l'inspire, qu'au déterminisme des causes physiologiques et géographiques. Les principes fondamentaux de la morale et de la vie, dès lors qu'ils sont adaptés, deviennent constitutifs de son essence. Ils représentent son âme; ils sont responsables de sa cohésion et de son unité. Comment alors pourrions-nous professer que les savoirs qui scrutent l'être de données aussi connexes puissent être totalement indépendants l'un de l'autre?

A part ceux qui suppriment les ponts entre éthique et politique, il y a ceux, — et ils sont légion —, qui embrouillent les perspectives par l'emploi d'une terminologie fautive.

Il est devenu d'usage à peu près commun de confondre verbalement l'éthique avec la morale. On désigne celle-là du nom de celle-ci. Et alors, lorsqu'il est question de distinguer la politique de l'éthique, on l'oppose tout simplement à la morale. Ce qui n'implique pas toujours une erreur, mais ce qui prête à une équivoque dangereuse.

En réalité, le terme moral a, chez S. Thomas, une signification beaucoup plus étendue que celui

d'éthique chez Aristote. Il désigne plutôt un ordre qu'un savoir en particulier. Il recouvre tout le domaine de l'action humaine. De sorte que les disciplines dites morales sont celles qui considèrent le déploiement des inclinations de l'homme et, en particulier, de cette inclination spirituelle et libre, à laquelle toutes les autres empruntent leur régulation, qu'on désigne du nom de volonté. Or, il est clair que l'inclination volontaire s'affirme autant dans la vie collective que dans l'existence privée. C'est pourquoi il ne faudrait pas opposer politique et philosophie de la société domestique à morale, mais comprendre sous celle-ci éthique, philosophie de la société domestique et politique (1). En conséquence, politique s'opposerait à éthique, comme une partie de la morale à une autre, mais ne s'opposerait à morale que d'une opposition imparfaite, à savoir comme *la partie s'oppose au tout.* Et si l'on préfère organiser l'ensemble sous l'étiquette plus simple de morale, il faut le répartir en morale générale et spéciale, quitte à subdiviser celle-ci selon qu'il s'agit de l'étude de la société domestique ou de la société civile. On a encore la liberté de retenir le vocable grec et de sectionner l'éthique en générale et spéciale. Mais ce dont on doit se garder, c'est d'opposer absolument politique à morale, comme si en spéculant sur l'activité collective de l'homme on n'était pas en plein cœur de la morale (2). Retenant qu'éthique et politique sont

(1) « Moralis philosophia in tres partes dividitur. Quarum prima considerat operationes unius hominis ordinatas ad finem, quae vocatur monastica (Éthique). Secunda autem considerat operationes multitudinis domesticae, quae vocatur oeconomia. Tertia autem considerat operationes multitudinis civilis, quae vocatur politica ». *Comm. Eth.*, n. 6.

(2) Pour être plus complet, voici comment on pourrait disposer les parties de la philosophie morale. Et notons que le même schéma pourrait être tracé au point de vue expérimental.

S'agit-il des propriétés de l'activité humaine comme telle, on obtient

contenues sous la morale et qu'elles se compénètrent de manière à contribuer à la formation d'*un seul tout*, il nous importe maintenant de tenter de définir leurs relations réciproques et de déterminer laquelle des deux a priorité sur l'autre.

On s'est plu à dire et à redire qu'Aristote avait subordonné la morale à la politique, tandis que S. Thomas, se plaçant dans une perspective chrétienne, avait renversé les rôles et soumis la politique à la morale. Et cette solution, simple et séduisante, semble avoir encore l'heur de plaire. Toutefois, un examen objectif des textes nous a vite convaincu de son inexactitude. On rencontre, tant chez Aristote que chez S. Thomas, des pages entières qui vont à prouver, — selon les plans où ils se situent —, tantôt la primauté de la politique, tantôt celle de l'éthique. Et lorsque le terme morale est substitué à celui d'éthique, ils professent que la politique en est une espèce.

Pour mettre en lumière suffisante leur attitude à ce sujet, on nous permettra de rappeler les données sur lesquelles ils se sont appuyés. Et celle qui joue principalement ici est leur distinction entre ordre formel et ordre matériel de la pensée humaine. Le premier est calqué sur le procès du devenir des choses en nous (1), tandis que le second correspond à celui du contenu de la pensée. Le premier sert à classifier nos notions selon leur enchaînement

---

l'éthique générale. S'agit-il des propriétés que revêt l'activité humaine du fait qu'elle est sociale, on obtient éthique spéciale. Au surplus, l'activité humaine collective poursuit toujours un bien commun. Or le bien commun peut être et bien *simpliciter* et commun *simpliciter*. Telle est la fin de la politique. Il peut être encore bien *simpliciter*, mais commun *secundum quid*. Telle est la fin de la philosophie de la société domestique. Il peut être enfin bien *secundum quid* (l'utile), mais commun *simpliciter*. Telle est la fin de l'économique.

(1) I^a, q. 85, a. 3; *Comm. Post. An.*, L. 1, lec. 4; *Comm. Phys.*, L. 1, lec. 1.

logique, c'est-à-dire selon le rôle qu'elles jouent les unes par rapport aux autres dans la génération de notre savoir; le second sert à les ordonner selon la dignité des données qu'elles contiennent. Et comme notre esprit va de l'imparfait au parfait, — les traits communs se laissant plus aisément apercevoir que les caractères spécifiques —, il résulte que, dans le champ de notre pensée, l'ordre logique est le renversement de l'ordre des réalités représentées. Ce qui est premier dans l'ordre de génération est dernier dans celui de la perfection ontologique; par contre, ce qui est premier dans l'ordre de dignité est dernier dans celui de la découverte. Lorsque les esprits médiocres se confinent dans les généralités, la pensée exercée et déliée pénètre jusqu'aux moindres nuances du concret.

Cette distinction nous permet un premier avancé, à savoir que si l'on se situe sur le plan purement logique de nos concepts, c'est-à-dire sur celui où ils s'éclairent et s'expliquent les uns par les autres, l'éthique jouit d'une priorité incontestable sur la politique. Et pour rendre cette proposition quelque peu tangible, on nous permettra une nouvelle digression sur la méthodologie aristotélico-thomiste.

On sait que S. Thomas, toujours soucieux d'ajouter à l'intelligibilité de la pensée d'Aristote, assigne comme quatre lieux à la réflexion philosophique. Le premier est celui de l'être, de ses propriétés ontologiques, mathématiques et physiques. Le second est celui de la pensée. On y considère les attributs qu'encourt l'être du fait de son insertion dans le dynamisme de l'esprit humain. Autrement dit, on y scrute ses propriétés logiques. Le troisième est constitué par les démarches de la volonté. On y détermine les causes de la bonté morale de son

agir libre. Enfin, le quatrième lieu est circonscrit au domaine du faire (1).

A l'intérieur de chacun de ces lieux, qui ne sont reliés entre eux que par le fil élastique de l'analogie, la pensée organise, suivant divers procédés, des groupes particuliers de savoirs. Et alors, si nous voulons connaître la relation de politique à éthique, il importe de découvrir la théorie qui gouverne la classification des disciplines ayant pour objet l'activité libre de l'homme.

Cette théorie est celle de l'abstraction, non pas *formelle*, mais *totale* ou logique. Car il y a chez S. Thomas deux types tout à fait différents d'abstraction : *dicendum quod duplex sit abstractio per intellectum* (2). La première sert à discriminer les trois ordres de savoirs qui ont comme objet de manifester les virtualités de l'être; la seconde, nous l'allons voir, est celle à laquelle il faut avoir recours pour distinguer éthique de politique. La première permet d'isoler les couches d'intelligibilité superposées dans le réel; la seconde permet de dégager les traits communs et de constituer des *touts* logiques. Par l'une on obtient des perspectives; par l'autre on forme des genres et des espèces. L'abstraction formelle, en effet, aboutit à des données diverses, qui ne s'incluent ni ne s'excluent réciproquement. Ainsi, dans un triangle d'airain, j'ai deux données disparates, sans aucune connexion intrinsèque : celle d'airain et celle de triangle. Je puis, sans artifice aucun, les considérer séparément, l'essence de l'airain étant indépendante de celle du triangle et réciproquement. Les propriétés de l'un ne sont pas celles de l'autre et il n'y a des unes aux autres

(1) *Comm. Eth.*, n. 1 et 2.
(2) *I*a, q. 50, a. 3.

aucune relation *nécessaire*. Dans l'abstraction totale, au contraire, l'esprit se fixe à des aspects dont l'indépendance n'est pas réciproque. Il y a toujours implication du plus abstrait dans le moins abstrait et dépendance de celui-ci par rapport à celui-là. Ainsi, lorsque dans la notion d'homme j'abstrais l'animalité et la rationabilité, l'animalité peut être étudiée en toute indépendance de la rationabilité, mais celle-ci, impliquant forcément celle-là, ne peut être considérée sans elle. Il est encore à noter que l'abstraction formelle, du fait qu'elle détaille et précise les aspects du réel, en enrichit l'intelligibilité, tandis que l'abstraction totale, dans la mesure où elle est poussée, accède au général et à l'indéterminé.

C'est, à n'en pas douter, par la force latente de cette théorie de l'abstraction totale qu'Aristote est parvenu à écrire une éthique distincte de la politique. Il savait bien qu'il n'y a au concret qu'une vie : celle que les hommes vivent dans la famille et la cité où ils naissent, mais il eut le mérite de comprendre que l'activité de l'individu, encore que définitivement ordonnée au bien-être du tout politique, n'est pas seulement soumise aux nécessités de la vie collective, mais se trouve encore sujette aux lois consécutives à la nature de l'homme qui l'émet. Il vit, par conséquent, qu'il y avait lieu d'étudier les propriétés de l'activité humaine comme telle avant d'en venir à la considération de celles qui gouvernent l'existence collective. Il comprit que celles-là étaient déterminantes par rapport à celles-ci et avaient une priorité logique sur elles.

Cela est contenu implicitement ou explicitement dans la teneur de plusieurs passages. Par exemple au début des *Éthiques* et des *Politiques*, lorsqu'il affirme la suprématie de la politique, il motive ses assertions par le fait qu'elle a pour objet la plus

haute manifestation du *bien humain*. Et il est aisé de voir, étant donné que lui-même le note (1), que cette justification implique la priorité logique de l'éthique. Comment pourrait-on, en effet, savoir ce qu'est la politique et quelle est sa fonction, si on ne connaissait préalablement en quoi consiste le bien humain et surtout comment il se produit ?

Aussi, est-ce sur des données éthiques, — effectivement sur les notions de vertu et de justice, — qu'il s'appuie pour discriminer les États bons au sens absolu de ceux qui ne le sont que relativement. « La conclusion est évidente, dit-il, les gouvernements qui sont en fonction du bien commun sont ceux qui sont en conformité avec les principes stricts de la justice et qui, par conséquent, constituent les vraies formes » (2). C'est encore cette priorité qu'il a en vue lorsqu'il argumente à maints endroits en partant de principes comme les suivants : « Quand on veut chercher avec tout le soin convenable, quel est le meilleur gouvernement, il faut nécessairement commencer par déterminer le genre de vie qu'on doit préférer à tous les autres. Tant que ce point n'est pas éclairci, il est impossible de connaître la meilleure forme de gouvernement ». Plus loin, il poursuit en ces termes : « Concluons seulement que la vie la plus parfaite pour le citoyen isolé et pour l'État en général est celle qui joint à la vertu assez de biens extérieurs pour pouvoir faire ce que la vertu commande ». Encore : « Il nous reste à examiner si le bonheur de l'individu est ou n'est pas le même que celui de l'État. Il est évident que c'est le même bonheur, et il n'y a personne qui n'en convienne. Tous ceux

(1) « Bien que ce bien soit le même pour l'individu et la cité... ». *Eth. Nic.*, 1094 b. 7.
(2) *Pol.*, 1279 a. 17-18.

qui font consister le bonheur de l'individu dans la richesse déclarent l'État heureux quand il est riche : ceux qui estiment avant tout le pouvoir tyrannique diront que l'État le plus heureux est celui dont la domination s'étend sur le plus grand nombre de sujets : si l'on estime l'individu surtout pour sa vertu, on regarde l'État le plus vertueux comme le plus heureux » (1).

Ces quelques passages suffisent à mettre en lumière la conception d'Aristote. S'il subordonne l'éthique à la politique, il pense toutefois que celle-ci est logiquement commandée par celle-là. De sorte que la solution du problème politique dépend toujours de la conception qu'on a de la valeur éthique de la vie.

S. Thomas, lui, sans se faire illusion sur les déficiences du procédé, se sert consciemment, pour déterminer les rapports de la politique à l'éthique, de la méthode de l'abstraction totale ou logique. L'éthique est le genre, tandis que la politique est une espèce. « Étant donné que le tout que réalise la cité tombe sous le jugement de la raison, il était nécessaire de compléter la philosophie par l'élaboration d'une théorie de la cité, désignée du nom de politique ou de savoir civil, *civilis scientia*. Au surplus, nous pouvons constater sous quel *genre* se situe cette science, *possumus accipere genus hujus scientiae*. Étant donné, en effet, que les savoirs spéculatifs se distinguent des disciplines pratiques en ce que les premiers sont ordonnés à la seule connaissance de la vérité et les secondes se prolongent jusqu'à l'action, il est nécessaire que cette science soit contenue sous la philosophie pratique, la cité étant un tout dont la raison n'est pas seulement

(1) *Pol.*, 1323-1324, passim.

cognitive, mais même constitutive ». Il discrimine ensuite les disciplines morales des arts, puis conclut en ces termes : « Il est clair que la science politique, considérant le bon ordonnancement des hommes, ne se rattache pas aux savoirs artistiques, mais à ceux qui portent sur l'action, et telles sont les disciplines morales » (1).

La politique se trouve donc contenue sous la science qui traite des entités morales à la manière dont l'espèce est contenue sous le genre. Elle est *une éthique spéciale*, une espèce de savoir moral. Supposant déjà connus les caractères généraux de l'agir humain ainsi que ses principes et ses lois, elle se concentre sur l'agir collectif et en considère les conditions d'existence et d'efficacité.

Il sort de cette conception des conséquences dont nous voudrions signaler brièvement les principales.

Tout d'abord, cette superposition de plans dans la contemplation de l'agir humain est l'effet d'une abstraction totale ou logique, c'est-à-dire de cette forme d'abstraction qui procède des notes distinctives aux traits communs, des différences spécifiques aux caractères génériques. Or, entre le genre et l'espèce, il n'y a que distinction virtuelle, que double conceptualisation d'une même formalité concrète. A la première instance, on la considère dans ses traits propres, à la seconde, dans ses traits communs. On passe, non d'une formalité à une autre, mais du *déterminé* à l'*indéterminé*. Par mode d'illustration, considérons l'homme et le cheval. Tous deux sont des animaux différenciés; tous deux ont un corps déterminé et une âme qui n'est pas quelconque. Si je considère ce corps et cette âme dans leur état de détermination, — ayant soin toutefois d'écarter

(1) *Comm. Pol.*, L. 1, lec. 1.

les caractères individuels, — je considère des espèces. Si, au contraire, je dégage ce qu'ils partagent en commun, à savoir l'animalité, je considère le genre. Alors, je ne fais pas abstraction de leur corps et de leur âme réels, car l'animal possède un corps et une âme, mais je m'arrête à un corps et une âme en général, à un corps et une âme indéterminés. Je ne pense pas, pour autant, que l'homme a deux âmes, l'une en général et l'autre déterminée, mais je me crois justifié de considérer l'âme et ses propriétés sans inclure ni exclure la rationabilité, étant donné qu'elle n'est pas de l'essence de l'animal ni de l'essence de l'âme. Si la rationabilité était l'attribut nécessaire de l'animalité, tous les animaux seraient forcément raisonnables : ce qui est démenti par l'expérience la plus obvie. Et donc quand je considère l'espèce, je suis en présence d'une âme dont je connais les déterminations, tandis que lorsque je contemple le genre, je suis en face d'une âme dont je veux ignorer les déterminations spécifiques, afin de pouvoir mieux saisir les attributs qui lui conviennent comme âme (1).

On comprendra que lorsqu'on transporte ce procédé dans le domaine de l'agir humain, il faut avoir soin de transposer. La diversité des matières l'exige : les entités morales ne se prêtent pas aussi facilement à l'abstraction que les réalités physiques. Il faut toujours se représenter que l'ordre de l'agir est un ordre qui se construit par la pensée humaine. Il n'est pas établi d'avance comme l'ordre physique. Par conséquent, l'homme, bien qu'il soit par nature,

(1) « Animal quod est genus non potest esse absque speciebus, quia formae specierum quae sunt differantiae non sunt aliae formae a forma generis, sed sunt formae generis cum determinatione. Sicut patet quod animal est quod habet animam sensitivam. Homo autem est qui habet animam sensitivam « talem », scilicet cum ratione... »*Comm. Met.*, n. 1549.

par finalité intrinsèque, animal social et politique, ne vit pas nécessairement en État. La vie commune passe par plusieurs avatars avant d'être élevée à la condition de vie politique. Et si elle n'y parvenait jamais, il serait impossible d'abstraire en elle ce qui lui convient en tant qu'enclose dans une forme politique.

En second lieu, nous l'avons déjà mentionné, il y a en l'homme des activités dont la finalité interne est individuelle et d'autres qui vont immédiatement au bien-être du tout politique. On pourrait donc par la considération des principes qui dirigent immédiatement l'exercice des vertus à destination d'abord individuelle, bâtir une éthique : une éthique tronquée, une éthique larvée, une éthique où l'on ferait abstraction du ressort premier de l'agir, — la loi naturelle, — mais une éthique qui serait quand même spéculation pratique. Et pour cela, on n'aurait pas besoin d'avoir recours à l'abstraction; il suffirait d'ignorer, comme le font du reste plusieurs philosophes, les vertus, — telles la prudence politique et la justice sociale, — qui empoignent par l'extérieur les vertus privées et leur confèrent leur finalité définitive.

Cependant, si l'on considère l'activité humaine dans ses conditions le plus fréquemment réalisées, si on l'observe au moment où la situation de fait rencontre la situation de droit, il y a lieu de désintégrer en elle deux aspects intelligibles dont l'un, plus général, intéresse l'éthique, et l'autre, plus spécial, plus déterminé, est l'objet de la politique. Et cela n'implique pas qu'on pratique la bissection de la réalité vivante, car on a toujours conscience d'avoir affaire à une seule vie vécue, mais cela implique que l'on sache que la collectivité possède des capacités de réalisation transcendant celles de

l'individu et qui constituent un objet propre d'intérêt. En éthique, on étudie la vie humaine bonne, la vie humaine idéale. Non pas qu'on cherche précisément en quoi elle consiste : cela est un postulat métaphysique, mais, son essence étant connue, on cherche proprement à quelle règle soumettre l'action et quelle formation intérieure acquérir pour pouvoir mener avec constance une conduite bonne et, ainsi, se rapprocher de l'idéal. On y découvre que le mode propre d'agir de l'homme, c'est de se diriger sur des principes appelés lois morales, et puis, que le moyen de satisfaire à cette exigence avec continuité et goût, est d'acquérir des habitudes dénommées vertus morales. Il va sans dire qu'on n'exclut pas les vertus qui ajustent immédiatement l'action aux lois morales, à savoir la prudence politique et la justice sociale.

En politique, comme c'est le cas lorsqu'on considère l'espèce, on se rapproche davantage de la réalité concrète. Ayant établi d'une part, grâce au ministère de la métaphysique, que le bien humain est si complexe qu'il ne peut être atteint avec plénitude que par une action collective, constatant d'autre part, par l'expérience et la philosophie naturelle, que l'individu est en soi un être chétif, fragile, éphémère, et qu'il a besoin, pour la mise en œuvre des moyens préconisés par l'éthique, du support d'organismes plus puissants et plus durables que lui-même, il est normal que le besoin se fasse sentir d'étudier la vie propre de ces organismes et les *conditions de leur efficacité* par rapport au bien-vivre. Et par là même, nous le notions à l'instant, il y a rapprochement de la vie concrète. On considère l'exercice de la vie morale dans son milieu d'existence.

Il y a aussi création d'un savoir nouveau. Le multiple, en effet, représente un mode d'être spéci-

fiquement distinct de celui des unités dont il résulte. Par conséquent, il a une activité à lui et des moyens qui lui appartiennent en propre. Il comporte aussi des exigences, — telles celles de l'unité, de la paix, de l'ordre et de la coopération, — qu'ignore l'être solitaire. Et tant qu'on n'a pas pris connaissance de ces facteurs, on ne s'est pas rendu compte des déterminations que revêt au concret la vie droite; on n'a pas enregistré les propriétés qu'encourt l'activité des individus du fait qu'elle se fond dans un tout collectif. L'éthique livre les principes de l'agir dans toute leur généralité; la politique décide de l'opportunité et les revêt d'une modalité qui est à la fois détermination et cause d'efficacité. Par exemple, en politique, s'il s'agit d'un vouloir, cela doit s'entendre d'un vouloir collectif; s'il s'agit d'un consentement, cela doit s'entendre d'une adhésion de la masse; s'il s'agit d'un commandement, cela doit s'entendre d'un impératif de la raison publique, et ainsi de suite. On voit donc qu'il n'est pas question de vouloir, de consentement et de commandement en général, mais de vouloir, de consentement et de commandement déterminés. Par conséquent, si on ne donne pas aux mots une signification trop rigide, on peut dire qu'en passant de l'éthique à la politique, on passe du genre à l'espèce, de l'indéterminé au déterminé. On peut encore dire qu'on n'accède pas nécessairement à la considération d'une réalité nouvelle, puisqu'il est nombre de préceptes qui ne sont viables que lorsqu'ils sont déterminés par l'autorité compétente et nombre de désirs qui, sans les bienfaits de la coopération, demeureraient de charmantes velléités. On ne passe qu'à un caractère nouveau de la même réalité. Cependant, comme c'est toujours le cas, le genre déborde l'espèce

et l'éthique la politique, — étant donné que la vertu privée n'est pas, sous le rapport de sa mensuration formelle, susceptible de détermination légale. Cela est laissé aux soins de la prudence individuelle.

La seconde conséquence qui résulte du fait de l'abstraction totale, est que l'éthique a priorité logique sur la politique. Dans la génération de notre connaissance, la première est primitive par rapport à la seconde. Par exemple, pour connaître les conditions de la droite vie de la multitude, il faut préalablement savoir quelles sont en général les vertus qui sont réalisatrices de la droite vie; ou encore, pour déduire que la raison publique oblige, il faut avoir admis que la raison est règle de la conduite et source de sa rectitude (1).

La dernière conséquence que nous voulons signaler, est qu'il y a infusion de l'éthique dans la politique : *quod est in priori est in posteriori.* Le genre est noyé dans les déterminations de l'espèce. Il est impossible en effet de désigner les conditions de réussite de l'activité collective sans mentionner, à titre de causes immédiates, la prudence politique et la justice sociale, et, à titre de causes médiates, toutes les vertus qu'elles embauchent au service du bien commun. Et cela suppose déjà connus le rôle et l'efficacité de chacune de ces vertus, car, autrement, les affirmations de la politique demeureraient inintelligibles. L'éthique est donc comme l'âme, comme l'esprit vivificateur de la politique. Dans l'une, l'on considère les lois de l'activité vertueuse; dans l'autre, l'on s'attache à *ses conditions plus immédiates de réalisation.* Cependant, il importe de toujours se rappeler que l'individu, du fait de la promulgation de la loi naturelle, porte toujours

(1) *Comm. Met.*, n. 1460-1465; I^a, q. 85, a. 3, ad 3.

en son cœur les prémisses des bienfaits de la société politique et que, pour autant, son activité est, avant même l'apparition de l'État, imparfaitement réalisatrice. Et comme les savoirs sont des décalques de la réalité, l'éthique ne dépend de la politique que comme ce qui lui fournit son complément de perfection.

A part les citations produites ci-dessus à titre d'indices de la pensée de S. Thomas, on nous permettra de signaler les passages suivants, où l'éthique apparaît clairement le fondement et le soutien de la politique. Ils sont le commentaire de mots d'Aristote. Le politique doit se soucier au plus haut point de s'enquérir sur la vertu (1). A cette fin, il doit étudier la nature de l'âme, du moins dans ses rapports avec la vie vertueuse (2). Il lui incombe, par conséquent, de connaître les conditions du volontaire (3); d'évaluer les influences de la délectation, de la tristesse, des états passionnels en général sur la conduite humaine (4). Et la raison de cela, c'est que l'éthique fournit à la politique ses principes : *quia in hac scientia traduntur principia politicae* (5). La première cherche les causes possibles de la vertu, la seconde détermine les moyens concrets de l'enraciner dans les âmes (6).

Au début de ce paragraphe sur les rapports de politique à éthique, nous confessions qu'il était possible de trouver chez Aristote et S. Thomas des affirmations contradictoires. Nous avons prétendu lever cette contradiction en distinguant, dans nos représentations mentales, l'enchaînement logique

(1) *Comm. Eth.*, n. 225.
(2) *Ib.*, nn. 227-228.
(3) *Ib.*, n. 385.
(4) *Ib.*, nn. 287, 1469.
(5) *Ib.*, n. 225.
(6) *Ib.*, nn. 2137-2138.

de l'enchaînement réel. Autre, en effet, est l'ordre selon lequel la connaissance s'engendre dans notre esprit et autre est celui des données perçues. Si l'on s'arrête à ce dernier, le genre n'a plus priorité sur l'espèce, mais, au contraire, c'est celle-ci qui prime celui-là comme le parfait l'imparfait : *differentia est nobilior genere, sicut determinatum indeterminato, et proprium communi* (1). Pour reprendre notre exemple, l'animalité n'est pas fin de l'homme, mais, au contraire, celui-ci est fin de celle-là.

Ainsi en est-il de l'éthique par rapport à la politique, en laquelle elle trouve son achèvement. Elle s'y subordonne comme l'imparfait au parfait. La spéculation morale, considérée en soi, veut engendrer une activité intègre. Ce qui ne se peut produire que dans la cité. C'est pourquoi la science qui traite de celle-ci est comme le complément de l'éthique. Décelant les moyens de réaliser le bien commun, elle porte sur la fin, et en conséquence, elle attire dans son sillage toute la philosophie morale : *quia tota moralis philosophia videtur ordinari ad bonum civile* (2).

En dépit des doutes qu'on a pu soulever, il est absolument certain que tel est bien le sens de la pensée de S. Thomas : « La fin la meilleure, écrit-il, dans son commentaire des *Éthiques*, appartient à la science qui tient le premier rang et qui est au plus haut point architectonique. Et cela ressort des prémisses qui ont été énoncées ci-dessus. Il a été dit, en effet, que sous la science ou l'art qui traite de la fin sont contenues les disciplines qui se consacrent à l'étude des moyens. Et en conséquence, il est nécessaire que la fin ultime ressortisse à la

(1) *Ia*, q. 50, a. 4, ad 1.
(2) *Comm. Eth.*, n. 1542. « Quae sumitur ex consideratione politicae, ad quam praesens consideratio (Éthique) ordinatur ». *Ib.*, n. 385.

science qui est au premier rang, — par suite de ce qu'elle traite du but le plus élevé et le principal, et qui est au plus haut point architectonique, — par suite de ce qu'elle enjoint aux autres ce qu'il faut faire. Or, la politique paraît être telle, c'est-à-dire la science qui occupe le premier rang et qui est au plus haut point architectonique. Et donc, c'est à elle qu'il appartient de considérer la fin la meilleure » (1).

Mais S. Thomas n'a pas écrit que des commentaires fouillés de la lettre d'Aristote. Il s'est permis très souvent de longues introductions où il nous livre le meilleur de sa pensée. Celle des *Politiques* est remarquable à ce point de vue. Il s'y déclare, avec une vigueur d'affirmation qu'on ne saurait trouver chez Aristote, en faveur de la primauté pratique de la politique. Voici, par mode d'illustration, comment il conclut un raisonnement : de ce qui vient d'être dit « nous pouvons nous former une idée de la dignité de la politique et de son rang parmi les savoirs pratiques. En vérité, la cité est la plus gigantesque de toutes les œuvres que la raison humaine puisse réaliser. Toutes les communautés particulières lui sont ordonnées... Si donc la science la plus haute est celle qui considère l'objet le plus noble et le plus parfait, il est de nécessité que la politique soit la principale de toutes les sciences pratiques, celle qui est architectonique de toutes les

(1) « Optimus finis pertinet ad principalissimam scientiam, et maxime architectonicam. Et hoc patet ex his, quae supra praemissa sunt. Dictum est enim quod sub scientia vel arte quae est de fine continentur illae quae sunt circa ea quae sunt ad finem. Et sic oportet quod ultimus finis pertineat ad scientiam principalissimam tanquam de fine primo et principalissimo existentem, et maxime architectonicam, tanquam praecipientem aliis quid oporteat facere. Sed civilis scientia videtur esse talis, scilicet principalissima, et maxime architectonica. Ergo ad eam pertinet considerare optimum finem ». *Comm. Eth.*, n. 25. Lire aussi les nn. suivants.

autres, celle qui considère le bien suprême dans la sphère humaine » (1).

Nous parvenons ainsi à notre seconde conclusion, à savoir que, s'il s'agit d'établir l'ordre des objets représentés, l'ordre des objets qui finalisent respectivement nos deux savoirs, la politique obtient la suprématie sur l'éthique. Ses relations immédiates avec la fin ultime la situent au sommet de la spéculation pratique.

L'activité des individus peut être considérée sous le rapport de ses propriétés humaines et sous le rapport de celles qu'elle acquiert en s'insérant dans l'ordre politique. Si l'on veut la considérer adéquatement, si l'on veut en épuiser l'intelligibilité, il faut l'étudier sous ces deux rapports, puisque c'est de sa nature même qu'elle détient ces deux catégories de propriétés. L'éthique appelle la politique comme son complément nécessaire. Et cela encore nous autorise à proclamer que la morale thomiste est à caractère social.

(1) *Comm. Pol.*, L. 1, lec. 1.

CHAPITRE VINGT ET UNIÈME

HUMANISME POLITIQUE ET HUMANISME SOCIAL

La vie politique, telle que décrite par S. Thomas, nous est apparue faite d'équilibre et d'harmonie. Elle consiste dans la coordination et le balancement des richesses spirituelles et matérielles capitalisées par la nation. Son âme est, par essence, plasticité et souplesse. Ce qui n'aura peut-être pas ressorti autant que nous l'aurions souhaité de l'exposé systématique que nous en avons fourni. Aussi voudrions-nous, en guise de conclusion, marquer de nouveau la qualité, le caractère profondément humain, des ligaments qui en assurent la cohésion ! Nous souhaiterions, autant que possible, par le rappel de quelques considérations antérieures et surtout par l'apport de données nouvelles, mettre ce point en lumière éblouissante. Car nous estimons qu'on a peu compris le grand Docteur tant qu'on n'a pas saisi comment il conçoit la nature intime du lien politique, — étant donné que c'est surtout par son aptitude à discerner l'intérieur des choses qu'il excelle.

I

CACHET RATIONNEL DE L'UNITÉ POLITIQUE

Pour peu qu'on veuille considérer les idées en cours de son temps, on est étonné de ce que S. Thomas se soit tenu à si longue distance du volontarisme. Au lieu de chercher dans l'autorité la source *totale* de l'unité politique, au lieu de faire résider en elle, dans son pouvoir, la justification de ses volontés, au lieu de faire uniquement appel, pour en assurer l'acceptation, à la contrainte extérieure ou à la force de coaction, il situe dans un bien extérieur, dans un foyer *objectif* d'attraction, le centre de la vie commune. Et ainsi, il se campe, pas forcément en ennemi juré de l'autorité forte, mais en défenseur intransigeant du caractère rationnel de la vie politique. Si l'on s'unit, c'est en vue d'un bien conforme à la raison; si les individus consentent à s'incorporer à l'État, c'est à l'effet d'intensifier la rationabilité de leur propre agir.

Il n'est pas seul à avoir perçu que l'homme était constitué par la rationabilité, mais cette vérité ne fait pas chez lui, comme chez tant d'autres philosophes, figure de donnée erratique. Elle se pose vraiment en principe. Avec je ne sais quelle vigueur intuitive et quelle logique implacable, il en déduit tous les attributs de l'homme, y compris l'instinct social. L'universalité du bien adéquat à

la raison requiert la collaboration, de sorte que la société est fondée sur elle, chevillée en elle. Bien plus, sa forme et celle des institutions qu'elle implique, sont contenues en germe dans ses possibilités.

Nous savons déjà comment cela se passe. Le jour où l'homme aperçoit obscurément que l'idéal qui le tient à l'état de tension ne sera réalisé qu'à la faveur du concours de ses semblables, il forme, sans effort, par un automatisme inconscient, par la seule libération de ses énergies spirituelles, le vœu de l'état social. Les lueurs de la raison ont éveillé chez lui le désir. Puis, celui-ci a vite fait de se convertir en impératif, en obligation rationnelle : pour autant qu'il se doit de réaliser le bien de la raison, il lui incombe d'accepter la vie sociale. De sorte que la sociabilité est un ordre inscrit dans la raison, promulgué par elle. En conséquence, elle ne nécessite pas par mode de contrainte mécanique, mais sous forme de sollicitation morale. La raison enchaîne, mais sans préjudice pour la liberté. L'homme est poussé à la vie collective, mais seulement pour autant qu'il se doit d'obtempérer aux ordres de la raison, pour autant qu'il se doit de rechercher la perfection.

Quand il s'agit d'établir le plan de l'activité politique, de la pourvoir d'une forme organisatrice, de la constituer comme il convient, il faut encore faire appel aux lumières de la raison. Il y a sans doute, dans le choix des régimes, une question de sentiment et de liberté, — d'ordinaire un peuple opte pour celui qui est le plus conforme à ses coutumes et à sa tendance prépondérante, — mais c'est à la raison qu'il appartient de découvrir le contenu et les exigences de l'idéal humain et, une fois le choix fait, de construire le régime en conformité avec les principes universels qui s'en

dégagent. Il lui revient, après avoir décelé la signification inscrite dans le vouloir de nature et consulté l'expérience ainsi que la prudence, d'élaborer la constitution, de constituer l'ordre intérieur de la cité, de le fixer dans un système de lois assorties tout ensemble aux exigences suprêmes du bien-vivre et à la mentalité particulière du peuple.

On pensera qu'il ne suffit pas aux lois, pour être effectives, pour exercer un ascendant décisif sur les vouloirs, d'être munies du prestige de la raison; elles ont encore besoin de s'appuyer à la puissance de l'autorité et d'éveiller le sentiment de la crainte par la menace de la sanction.

A première vue, ce pouvoir semblerait porter atteinte à l'autonomie des libertés individuelles. Pourtant, à y bien songer, on voit qu'il est ordonné au maintien de la suprématie de la raison. La transcendance de l'autorité ainsi que la force obligatoire des lois sont légitimées par le désir de sauvegarder l'intégrité du bien-vivre et de protéger l'ordre de la raison. L'exercice de la liberté est *droit*, son usage est *vrai*, lorsque ses démarches sont mesurées par la raison, aimantées par le magnétisme de l'idéal humain. S. Thomas n'a jamais considéré la liberté comme un absolu, ni cru qu'il fallait lui sacrifier l'ordre de la justice et de la vérité. Il ne lui est jamais venu en tête, non plus, que le fait de soumettre la raison et la liberté individuelles à la loi pouvait avoir pour effet de les humilier. Bien au contraire, il voit en celle-ci l'instrument le mieux conditionné qui se puisse concevoir pour les perfectionner, pour décupler leur vitalité, élargir leur angle de vision et exalter leur autonomie. Grâce à elle, la raison individuelle, aux vues mesquines, au regard sans horizon, est appelée à communier à la sagesse de la raison séculaire, à participer

aux aperçus plus dégagés, plus universels des gouvernants. Par suite, la liberté, pourvue d'une lumière meilleure, devient apte à des choix plus judicieux, puis voit son hégémonie sur les inclinations inférieures raffermie et surélevée.

Au surplus, la coaction et la crainte qu'elle inspire, sont provisoires et ont un but éducateur. Elles sont, tôt ou tard et dans la plupart des sujets, remplacées par des dispositions vertueuses, — la bonne conduite qu'elles impriment se durcissant insensiblement en habitudes. Et ici, nous touchons à un aspect fort intéressant de l'humanisme thomiste, à savoir que l'aménagement de la vie politique a pour effet de transformer les inclinations de nature en vertu; de sorte que celle-ci devient agent de liaison sociale, instrument propre de l'intégration de l'individu dans l'État. La règle qui régit les comportements du bon citoyen se convertit en principe vital, immanent.

II

LA VERTU SOURCE DE SOLIDARITÉ HUMAINE

L'homme est naturellement enclin au vrai, au beau et au bien. Toutefois, ses inclinations, étant propriétés d'une nature raisonnable, en encourent le mode et en subissent les conditions originelles. Ainsi, elles ne s'expriment pas tout d'abord sous forme d'instincts spécialisés et déterminants, mais sous forme de penchants vagues, indécis, sujets au contrôle du libre arbitre. Il leur faut être renforcées et consolidées par l'usage méthodique et rationalisé, par l'accoutumance. Et c'est du soin que nous apportons à remédier à ces déficiences que naissent toutes les vertus intellectuelles, artistiques et morales : petit univers d'inclinations acquises, constituant la nature seconde, exhaussant la première et la transfigurant.

Le désir naturel du vrai, élément constitutif de toute intelligence, a besoin, pour devenir effectif, d'être formé, d'être amélioré par un organisme de dispositions intellectuelles acquises, couvrant tout le champ des savoirs rationnels et empiriques. L'amour inné du beau ne peut se libérer de son impuissance native qu'en assumant la forme de vertus artistiques et de techniques. L'inclination au bien demeure inopérante tant qu'elle ne se transforme pas en vertus morales. Et quand on se rend compte que cette métamorphose consciente et

durable est en nous l'effet direct ou indirect de la loi naturelle et humaine, quand on se rend compte qu'elle a été, par conséquent, voulue en vue du bien-vivre collectif, on ne peut s'empêcher de constater que c'est définitivement pour produire une intégration meilleure à la vie commune qu'elle a été réalisée. Et ainsi la vertu nous apparaît l'agent par excellence de liaisons sociales.

Et si l'on songe à ce que celle-ci a de profond et d'humain, on comprend la perfection de l'unité qu'elle engendre. Tirée de l'intime de nos sympathies originelles, s'identifiant même avec leur développement naturel, elle constitue une force intérieure, — active et régulatrice, — qui nous hisse au niveau des réclamations de l'ordre social. En permettant aux aspirations obscures et sans forme qui s'agitent au tréfond de notre être de se libérer, de s'actualiser et de s'épancher, elle nous met à même, tout ensemble, de nous achever et d'apporter au milieu auquel nous appartenons la contribution d'une riche personnalité. Bien plus, elle donne à notre commerce un visage humain. Force conquise par suite d'une longue série d'initiatives délibérées et d'acquiescements libres, énergie consciente et maîtresse d'elle-même, elle revêt, dans toutes ses manifestations, un cachet d'humanité qui a pour effet de rendre la vie de société agréable. Elle empreint les relations sociales de loyauté, de droiture, de pureté, de désintéressement et d'honneur.

S. Thomas n'a jamais mieux laissé percer sa pensée sur la valeur sociale et politique de la vertu que lorsqu'il exalte la liberté du juste. Le vertueux est la règle vivante : *voluntas bonorum consonat legi* (1). Sa conduite échappe à l'emprise de la loi, — la

(1) *Ia IIae*, q. 96, a. 5.

spontanéité vertueuse prévenant chez lui ses effets de mensuration et de contrainte. Il a une telle rectitude de jugement et une telle domination sur ses démarches, que sa conduite dessine comme par élan de nature les traits de l'idéal du bien-vivre. A force de forger ses volontés en accord avec les prescriptions de la règle collective, à force de les rendre conformes à la raison universelle, il a donné à ses aspirations et à ses goûts la forme que requiert la vie vertueuse en société (1).

(1) *IIª IIªe*, q. 64, a. 6.

III

LA JUSTICE SALVATRICE DE L'HUMAIN

Toutes les vertus concourent de loin ou de près à l'assouplissement de l'individu à la vie sociale (1); toutefois, celle qui effectue immédiatement son insertion dans le tout politique est la justice. Elle s'implante dans l'instinct de solidarité et le perfectionne. Elle imprime aux comportements du citoyen la mesure que requièrent les titres d'autrui. De plus, c'est par elle que se réalise l'adaptation du désir naturel à telle ou telle forme déterminée d'organisation politique, car si l'homme est enclin par nature à la vie collective, son inclination demeure générale, indéterminée, indifférente aux exigences d'un régime particulier tant qu'elle n'a pas été précisée, définie par l'accoutumance (2). La justice la transpose de l'état spontané à l'état réfléchi et formé. « La vertu du bon citoyen, celle qui l'ordonne comme il convient au bien commun, est la justice sociale » (3). « Il est incontestable que cette vertu l'emporte en dignité et en splendeur sur toutes les autres, dans la proportion même où le bien commun est supérieur au bien particulier d'une personne...

---

(1) « Quia homo secundum suam naturam est animal politicum, virtutes hujusmodi, prout in homine existunt secundum conditionem suae naturae, politicae dicuntur ». *I^a II^ae*, q. 61, a. 5.

(2) *I^a*, q. 60, a. 5; *II^a II^ae*, q. 26, a. 3.

(3) *II^a II^ae*, q. 58, a. 6, sed contra.

Cela se vérifie aussi dans une certaine mesure de la justice particulière qui agence l'activité de l'individu de manière à la rendre proportionnée aux titres d'autrui » (1). Et au début du livre cinquième des *Éthiques*, nous l'avons déjà relevé, Aristote proclame que « ni l'étoile du matin ni celle du soir ne brillent d'un éclat comparable à celui de la justice ».

Si l'on regarde aux services rendus à l'humanité par cette vertu, on constate que l'éloge excède à peine la mesure. Son rôle a été exclusivement civilisateur. Elle a délivré l'homme des ténèbres de la barbarie et instauré un ordre favorable à l'éclosion et à la conservation des bonnes mœurs.

Nous soulignions plus haut que l'homme, au fur et à mesure qu'il se dégage de son état inculte, élargit le cercle de ses relations sociales. Cela offre d'indéniables avantages, mais comporte l'inconvénient de compliquer la vie. C'est tout un problème de coordination et de pacification qui se trouve par le fait même soulevé. Dans une arène plus vaste, l'égoïsme, les brigandages, les rivalités, les haines et les passions ont plus beau jeu. Et puis, de ceux-ci naissent les dissensions, les guerres intestines. Et alors se vérifie l'observation d'Aristote, à savoir que « l'homme, quand il est parfait, est le plus excellent des animaux, mais que, lorsqu'il vit à sa guise, *sans lois et sans code*, en est le pire » (2).

Il va sans dire qu'à ce moment le progrès réalisé serait compromis, si on ne songeait pas à règlementer la vie, à l'enclore dans un système de lois honnêtes. Si on ne faisait pas appel à la justice et si on n'en imposait pas à tous le respect, on rétrograderait, on retomberait dans une situation pire que celle qui

(1) *IIª IIæ*, q. 58, a. 12.
(2) *Pol.*, L. 1, c. 1.

a précédé : *dum non servetur bonum commune quod est justitia, destruitur inter eos communitas concordiae* (1). C'est une utopie de croire que la vie collective puisse être vécue avec une certaine complexité, sans que les conditions en soient nettement définies par des statuts légaux. « Toute loi, dit S. Thomas, est un certain art qui a pour objet de donner à la vie humaine sa constitution et son ordre » (2). Encore : « la fin de la loi humaine est la tranquillité de la cité temporelle. Elle y parvient en réprimant les actes extérieurs, ceux à tout le moins qui sont de nature à troubler l'état pacifique de la cité » (3). De même que, dans les associations particulières, on évite les dangers de conflits par la définition claire des droits et des obligations de chacun, ainsi dans la société civile, on coupe court à toute cause de dissension et de désordre par l'imposition d'une forme au complexe des communications et des échanges qui constituent la vie quotidienne. Et cela a pour effet d'engendrer la paix.

Étant donné que cette forme est celle de la justice, étant donné qu'en mesurant les rapports à autrui et au bien commun, elle se trouve à régler l'usage de toutes les vertus particulières, il s'ensuit qu'elle est salvatrice, organisatrice et promotrice de la perfection humaine.

(1) *Comm. Eth.*, n. 1839.
(2) *I^a II^ae*, q. 98, a. 1.
(3) *Ib.*, q. 104, a. 4.

IV

AU DELA DE LA JUSTICE

S. Thomas entretient une méfiance instinctive à l'égard du construit. Il a le sentiment trop vif des réserves de liberté contenues dans l'homme pour penser qu'on le puisse enfermer tout entier dans un réseau de lois; il connaît trop la spontanéité et l'amplitude de ses facultés spirituelles pour croire qu'elles puissent être contenues tout entières dans un ordre aussi étroit que celui de la justice. Malgré qu'il conçoive celle-ci comme un perfectionnement de la liberté, malgré qu'il la tienne sous le contrôle avisé de la prudence, il lui refuse le droit d'encercler toute la vie. Il veut son emprise assez forte et assez profonde pour qu'elle puisse maintenir l'ordre à l'intérieur des agglomérations humaines, mais il veut aussi qu'elle s'en tienne à l'organisation de l'*essentiel* de l'activité collective.

Tout d'abord, elle n'a pas à gouverner par l'intérieur les vertus morales particulières; elle n'a pas à s'immiscer dans leur économie interne. Cela est une question de bien privé, de perfection personnelle, lesquels dépendent des dispositions subjectives de chacun. L'organisation en est donc confiée à la prudence individuelle. Cependant, étant donné que l'avoir de la partie contribue à l'enrichissement du tout, la justice atteint pour ainsi dire par le dehors toutes les vertus privées.

Elle en commande l'usage en incitant chacun à la recherche de sa propre perfection.

On en peut dire autant de sa régulation de l'art. Tout le contrôle qu'elle exerce sur lui s'établit par l'intermédiaire de l'usage. Elle interdit la pratique des genres obscènes et tempère les engouements excessifs. Elle ne permet pas qu'il devienne un empêchement à l'accomplissement des devoirs de l'homme, sa fin étant moins universelle et moins impérieuse que celle de ce dernier.

Il semble difficile de concevoir une manière plus large, plus souple et plus humaine d'intégrer l'individu dans l'État. Toutefois, S. Thomas pousse encore plus loin le souci de souplesse.

Nous disions dans la première et la deuxième partie de cet ouvrage que l'individu humain, grâce à ses facultés d'intelligence et de volonté, est susceptible de rapports personnels avec l'Absolu. Il jouit d'ouvertures sur l'Au-delà. Il s'avère capable de sagesse et de religion. Sans doute, ces relations demeurent primitives, imparfaites, tant qu'elles ne prennent pas appui dans la vie sociale et politique, mais la justice n'a rien à faire dans leur aménagement interne. Elles sont régies par des données objectives d'un caractère impérieux. La tâche du droit à leur égard se réduit à préparer le terrain propre à leur épanouissement et à en assurer le bon usage. De sorte qu'on peut dire qu'elles sont à la fois éminemment libres et garanties par l'établissement de la justice. Sur le plan de la spécificité, elles ont des lois propres, mais sur celui de l'exercice, elles sont sujettes au contrôle de la prudence et de la justice sociales. Bref, en ce qu'elles sont des biens à acquérir et à faire fructifier, elles sont contenues dans l'amplitude du bien commun.

On voit par là l'épanouissement merveilleux de

disciplines que provoque l'instauration de la justice. Elle est l'assiette naturelle de la culture et de la civilisation. Sur l'ordre qu'elle établit et maintient, fleurissent spontanément les lettres, les arts, les sciences et les vertus. Après avoir sauvé l'humain, elle en supporte le développement intégral.

V

ÉPANOUISSEMENT DE L'AMITIÉ

Ce qui distingue l'homme, du point de vue de l'action, c'est qu'il est capable de mœurs au sens propre du mot. Le fond de son être se résout en un ensemble d'inclinations subordonnées à la volonté et susceptibles d'être gouvernées et modifiées par elle. Or, si le fond des inclinations particulières est l'amour ou la convoitise du bien, celui de la volonté est sans contredit l'amitié. Éclairée par la raison, elle est capable non seulement de rechercher son bien, mais de rechercher celui d'autrui, et même de le rechercher en considération d'autrui.

Cela est implicitement contenu dans la doctrine de S. Thomas, en vertu de laquelle la partie préférerait naturellement le tout à soi. Sitôt que la recherche du bien du tout devient consciente, il est nécessaire que le tout soit aimé pour lui-même. Et cela entraîne que le fond naturel de la volonté soit l'inclination à la bienveillance.

Si l'on s'en étonne, qu'on se rappelle que le vouloir humain est un reflet fidèle de la Bonté infinie et que tous les hommes puisent à cette source commune. Par suite de cette identité d'origine, il est naturel qu'ils se sentent solidaires, resserrés par des liens de parenté. La ressemblance inscrite dans l'être engendre l'affinité, la sympathie.

De sorte que la bienveillance est congénitale à l'homme, constitue le fond de l'humanisme. Nous entendrons donc qu'on nous dise que l'amitié est beaucoup plus inviscérée en le cœur de l'humanité, beaucoup plus confondue avec l'humain, que la justice. Lorsque celle-ci nous fait voir en notre semblable un *autre*, dont il nous incombe de reconnaître les titres et de respecter les droits, celle-là nous incite à le regarder comme une *partie* de nous-mêmes, comme quelqu'un qui communie aux mêmes principes que nous, au même mélange de misère et de grandeur. La bienveillance est la force qui rapproche et unifie, le sentiment générateur de la confiance et de la générosité.

Notre intention n'est tout de même pas de méconnaître la nécessité de la justice. Le complexe de rapports que crée l'amitié a besoin d'être mesuré, organisé, construit. Et tel est le rôle de la justice. Étant par nature « la rectitude de l'ordre » (1), elle est ouvrière de l'essentiel de la vie morale (2). En donnant à l'existence collective sa rectitude, sa droiture, elle en « charpente le squelette ». Elle la rend conforme, *adéquate* à son milieu et à ses fins. Elle jouit en conséquence d'une prévalence absolue sur toutes les autres vertus : *simpliciter dicitur major* (3). Elle est l'âme de toutes et donne à chacune sa suprême signification.

Pourtant, l'amitié ne se dissout pas dans la justice. Elle s'en sert, lui confie le soin de son propre aménagement, mais se réserve de reparaître une fois cet aménagement réalisé. Si elle a trouvé le moyen de poindre et de vivre alors que les hommes n'étaient encore qu'imparfaits, pourquoi lui serait-il refusé

(1) *Ia IIae*, q. 113, a. 1.
(2) *Ib.*, q. 66, a. 4, corp. et ad 2 et ad 3.
(3) *Ib.*

de renaître plus pure, plus forte, plus belle, après qu'ils ont été améliorés par la culture et la civilisation ? Si l'amitié est le principe de la vie commune, pourquoi n'en serait-elle pas la *fin* ?

Il n'y a aucun doute que ce soit la manière de voir de S. Thomas. Déjà, dans la Somme contre les Gentils, il proclame que l'amitié est ce qui est « le plus nécessaire » à la société humaine (1). Dans son traité du gouvernement royal, il écrit que « entre tous les biens du monde il n'y a rien qui semble digne d'être préféré à l'amitié. C'est elle en effet qui rassemble les hommes vertueux en société, puis conserve et fait prospérer leur vertu. C'est d'elle que tous les hommes ont besoin pour accomplir toutes leurs affaires... » Plus loin, il poursuit en ces termes : « Toute amitié est fondée sur l'existence d'un lien commun. Ceux en effet que rapproche l'origine naturelle, ou la ressemblance des mœurs, ou quelque lien social, ce sont ceux-là que nous voyons unis par l'amitié » (2).

Dans son commentaire des *Éthiques* d'Aristote, il déclare d'abord que la philosophie morale traite des choses nécessaires à la vie humaine, et par suite de la plus nécessaire de toutes, à savoir l'amitié (3). Puis pour justifier cet avancé, il propose, entre autres raisons, les deux suivantes. « C'est par l'amitié que les cités semblent se conserver. De là provient que les législateurs se préoccupent davantage d'entretenir l'amitié entre les citoyens que de conserver la justice elle-même, suspendant parfois celle-ci en vue d'éviter les dissensions. Et cela nous apprend que la concorde est assimilée

(1) « In societate humana hoc est maxime necessarium ut sit amicitia inter multos ». *Cont. Gent.*, L. 3, c. 125; voir aussi c. 117.
(2) *De Reg. Princ.*, L. 1, c. 10.
(3) *Comm. Eth.*, n. 1539.

à l'amitié... Étant donné, donc, que toute la philosophie morale paraît ordonnée au bien civil, ainsi qu'il a été dit au début (1), il appartient à la morale de traiter de l'amitié ».

« Si quelques individus sont amis, ils n'ont nullement besoin de justice. Ils ont tout en commun, étant donné que l'ami est un autre soi-même et qu'il n'y a pas de justice à l'égard de soi. Par contre, lors même qu'ils sont justes, ils ont néanmoins besoin d'amitié. Ce qui est juste au plus haut degré paraît être propre à conserver et à réparer l'amitié. Et donc, il appartient bien plus à la morale de considérer l'amitié que la justice » (2).

Enfin, dans la *Somme théologique*, il proclame que si les lois humaines ont pour objet de créer l'ordre du droit, elles ont pour *fin* de promouvoir l'amitié des hommes entre eux. « L'intention principale de la loi humaine est de produire l'amitié des hommes entre eux » (3). L'unité, la concorde et la paix que nous avons indiquées, dans un chapitre précédent, comme étant les fruits de la justice, les résultantes de l'établissement de son ordre, sont cimentées par le sentiment de la bienveillance. Sans doute, la justice à elle seule suffit à produire la concorde, mais le but ultime auquel elle vise n'est pas une concorde froide, maintenue à renfort de préceptes. Une telle concorde serait inhumaine et précaire. Celle qu'elle veut produire, pour qu'elle ait du fond et soit durable, doit s'inspirer de la bienveillance. De sorte que celle-ci est impliquée dans la fin de l'État.

On nous permettra de signaler brièvement les

(1) *Comm. Eth.*, n. 25.
(2) *Ib.*, nn. 1542-1543.
(3) I^a II^{ae}, q. 99, q. 2; a. 1, ad 2; q. 105, a. 2, ad 1 et ad 4.

causes de cette forme particulière d'amitié afin d'en mieux percevoir la nature.

On sait qu'Arisote et S. Thomas ont longuement discuté à l'effet de savoir si l'amitié était une vertu spéciale. Et le dernier en est venu à la conclusion que si elle n'en est pas une, elle a du moins de particulier qu'elle les suppose toutes : *saltem est cum virtute, inquantum scilicet virtus est causa verae amicitiae* (1). Elle est la fleur de l'honnêteté. Or, nous l'avons vu, la justice légale est précisément toute vertu : *est omnis virtus*. Par le déploiement de sa vigueur motrice, elle donne l'impulsion à toutes les vertus particulières et les porte à leur terme ultime : le bien commun. Elle prépare donc le terrain à une forme particulière d'amitié, désignée en une multitude d'endroits par S. Thomas sous le nom d'amitié politique : *amicitia politica fundamentum habet communicationem in operibus honestis in quibus simul aliqui conversantur* (2). Les concitoyens s'agréent, se complaisent, jouissent réciproquement de leur commerce social.

Il ne faudrait tout de même pas croire que, sur le plan de la nature, la vertu soit si facile et si commune. « La majeure partie des hommes, dit S. Thomas, ne sont pas vertueux » (3). C'est pourquoi, pour quantité de citoyens, cette amitié prend une forme négative et se réduit à la concorde, c'est-à-dire à l'harmonie produite par l'observance stricte de la justice et de la loi (4). Ce qui n'empêche que la bienveillance, fondée sur la conformité des mœurs publiques, ne soit de droit la fin de la vie commune.

(1) *Comm. Eth.*, n. 1538.
(2) *Sent.*, L. 3, d. 29, a. 6, ad 1, n. 79.
(3) *Ia IIae*, q. 96, a. 2.
(4) *Comm. Eth.*, nn. 1836 et 1924.

C'est un autre principe aristotélico-thomiste que l'amitié repose sur l'égalité : *ad amicitiam pertinet aequalitate jam constituta aliquater uti* (1). A l'origine de la vie commune, l'amitié prend appui sur l'égalité réalisée par la nature; mais une fois l'ordre de la justice établi, une autre égalité fait son apparition. On sait, en effet, que la justice est réalisatrice du droit, lequel consiste, en son ensemble, en une égalité proportionnelle. Chacun se voit attribuer ce que réclament ses titres et sa dignité. *Aequalitas est ultimum in justitia, sed principium in amicitia* (2). L'égalité est l'aboutissant de la justice, mais le principe de l'amitié. Par conséquent, il est naturel que, sitôt qu'un type nouveau d'égalité se réalise, une nouvelle forme d'amitié commence à éclore. Les amitiés se spécifient et se différencient par les égalités qui les fondent. Et en l'espèce, le fondement étant d'essence politique, nous avons affaire à une bienveillance du même ordre.

S. Thomas, qui prétend que la diversité des régimes entraîne une différenciation spécifique de la loi, de la justice et du droit, se sent à l'aise pour commenter le chapitre où Aristote énonce que la variété des régimes, engendrant des égalités différentes, se trouve source d'amitiés pareillement différenciées. « Selon chaque type d'urbanité et d'ordre politique, il paraît y avoir une espèce d'amitié, étant donné que dans chaque cité il y a un régime de droit. Nous avons vu, en effet, que l'amitié et la justice conviennent d'une certaine manière » (3).

Si cette amitié était parfaite, nous pourrions ajouter qu'elle met l'homme en possession d'un

(1) *Comm. Eth.*, n. 1632.
(2) *Ib.*, n. 1632.
(3) *Ib.*, nn. 1688-1701.

avoir incommensurable. Un ami est un bien excellent, à nul autre comparable; et la vertu qui métamorphoserait tous les citoyens en amis, ferait de chaque individu le donataire de tous les membres de l'État. Rêve à couleur humanitaire, mais qui ne laisse pas, jusqu'à un certain point, de se réaliser!

Enfin l'amitié politique contient toutes les autres et les féconde : *omnes communicationes continentur sub politica* (1). Assertion qui peut, à prime abord, paraître extravagante, mais qui est sérieusement fondée. Les amis se veulent réciproquement tout le bien possible : prospérité, santé, vertu, science... Mais ce vœu demeure inefficace, tant que ne sont pas assurées les conditions qui permettent l'épanouissement intégral du bien humain. Tant qu'elle n'est pas encadrée par un milieu bien organisé, tant qu'elle n'est pas baignée par une atmosphère de prospérité matérielle et spirituelle, l'amitié, sous quelque forme qu'elle s'exprime, est réduite à l'impuissance. Elle manque de moyens. Il y a inadéquation entre ses volontés et les ressources dont elle dispose.

Et voilà comment la justice est au service de l'amitié.

---

(1) *Comm. Eth.*, n. 1671.

VI

VERTUS D'HUMANITÉ

L'amitié est la fine fleur de l'humain et comme l'exhalaison de toute vertu. Elle est fin de l'effort de l'homme vivant en société. Au surplus, elle symbolise la charité et lui sert d'amorce. Ce qui nous révèle la symétrie merveilleuse qui existe entre l'ordre de la nature et celui de la grâce.

Il y aurait en cela sujet à longue méditation, mais c'est à d'autres conséquences que nous voudrions, en terminant, nous arrêter. Nous désirerions attirer l'attention du lecteur sur les vertus qui jaillissent, pour ainsi dire, par mode de résultance de l'élan de l'amitié et imprègnent la vie comme d'un surcroît de raffinement (1).

Maint professeur qui a ignoré que, même sur le plan naturel, l'amitié était fin de la loi et de la justice, a eu du mal à comprendre le rôle de ces petites vertus dont parle S. Thomas et qui ont pour objet une « dette morale » : *debitum morale*. Une « dette morale » distincte, opposée même, à la « dette légale » : qu'est-ce que cela pourrait bien signifier ? Est-ce que cela voudrait dire qu'il y a un dû en droit positif et un autre en droit naturel, comme quelques-uns l'ont prétendu ? Nous ne le

(1) « Ornamentum ». $I^a\ II^{ae}$, q. 66, a. 4; « ornatus », *Ib.*, ad 1.

croyons pas. Chez S. Thomas, la justice légale est la plus naturelle de toutes les vertus, et puis la loi positive détient toute sa valeur coercitive (intrinsèque) de la loi naturelle. Aucune loi humaine n'oblige, n'engendre un dû, si ce n'est dans la mesure où elle est supportée par une impulsion de nature. Il nous semble donc indubitable que ce qui est dû en vertu de la loi se rapporte soit à la loi naturelle, soit à la loi positive. L'une et l'autre sont des lois au sens strict du mot et l'une et l'autre engendrent une « dette légale ».

Nous pensons humblement qu'il faut rejeter cette interprétation et en chercher une autre qui soit à la fois plus objective et plus satisfaisante. Il nous semble qu'il y a lieu de considérer deux choses dans la structure de la loi naturelle, — comme du reste dans celle de toute loi — : nous voulons dire son *objet* et sa *fin*. L'objet de la loi naturelle, c'est ce qu'elle commande, ce sur quoi portent ses préceptes, ce qui constitue le *debitum legale*. Au contraire, sa fin et ce qui en résulte comme par surcroît, ce n'est pas ce qu'elle commande, mais ce en vue de quoi elle commande. *Les préceptes ont pour objet les moyens, mais pas la fin.* Par conséquent, le *debitum legale* consiste en ce qui constitue l'essentiel de la vie, en l'ordre de la justice et de la vertu; tandis que le *debitum morale*, se rattachant à la fin, est devoir d'amitié, ornement de la vertu et décor de la vie commune. Il est l'achèvement de son harmonie, ce qui la transforme en agrément et en charme.

Il nous semble facile de trouver en S. Thomas un appui à notre manière de voir. Comment, en effet, définit-il le *debitum morale*? Il le décrit tout d'abord comme une dette, mais une dette qui consiste autant en des sentiments qu'en des

actions (1). On s'en convaincra en pensant à la reconnaissance, à l'amitié, à la libéralité. Il prétend ensuite que cette dette ne découle pas directement de la loi, mais est comme un comble ajouté à la justice et à la vertu : *ex honestate virtutis* (2). Elle est en quelque sorte l'épanouissement spontané de l'honnêteté et des bonnes mœurs (3). Il est même affirmé explicitement qu'elle résulte de l'affection et qu'elle oblige en amitié (4). Cela apparaît dans l'article où S. Thomas ordonne les parties potentielles de la justice (5), mais cela a déjà été exprimé à la lettre dans un article antérieur : « Le Philosophe, au livre huitième des *Éthiques*, ne nie pas que l'amitié soit une vertu ou un complément de la vertu. On pourrait en effet dire qu'elle est une vertu morale portant sur les actions qui se rapportent à autrui, sous un autre aspect, cependant, que la justice. La justice regarde les actions qui disent relation à autrui, sous l'aspect où elles sont des dettes légales; l'amitié, au contraire, les considère sous l'aspect de *dettes* amicales ou *morales*, ou encore sous l'aspect de bienfaits gratuits » (6). Et donc le dû moral est un dû en solidarité, en amitié. Et par le fait même, il n'échappe ni à la loi naturelle ni à la justice, mais représente comme un surcroît exigé par la fin que l'une et l'autre poursuivent. Quand toutes deux ont satisfait à leurs obligations essentielles, tout ce qu'elles recherchent n'est pas obtenu.

---

(1) « Magis in affectu quam in effectu ». *II^a II^ae*, q. 106, a. 3, ad 5 et 6.
(2) *Ib.*, q. 80, a. 1; q. 106, a. 1, ad 2 et 3; a. 4, ad 1; q. 107, a. 1.
(3) *Ib.*, q. 106, a. 1, ad 2 et 3; a. 4, ad 1; q. 107, a. 1.
(4) « Debitum gratitudinis ex caritate derivatur ». *Ib.*, q. 106, a. 6, ad 2; « Debitum gratitudinis ex debito amoris derivatur ». *Ib.*, q. 107, a. 1, ad 3.
(5) *Ib.*, q. 80, a. 1, corp et Resp.
(6) *Ib.*, q. 23, a. 3, ad 1.

Les vertus qui ont pour objet cette « dette morale » enfoncent sans doute leurs racines dans le fond de bonté que la nature a départi à l'homme; elles se rattachent en définitive à l'instinct de solidarité; mais leur pratique suppose qu'on est déjà parvenu à un certain degré de perfection, à un certain raffinement de la vie. Leur épanouissement exige un milieu policé. C'est dans la bonne société qu'elles trouvent matière à expression. Bref, elles supposent qu'on a atteint la fin. Elles imprègnent le commerce social de bienséance, de courtoisie et d'affabilité. De plus, comme l'acte extérieur de l'amitié est la bienfaisance, elles inclinent le sage et le vertueux à se pencher sur leurs semblables et à leur faire partager leur lot personnel de perfection. Grâce à elles, l'humanisme et la culture deviennent sympathie, générosité, miséricorde. Elles interdisent à l'intellectuel d'émigrer dans les régions de l'universel et au vertueux de s'enfermer dans sa propre perfection. Elles veulent que l'un et l'autre agissent en hommes et deviennent bienfaiteurs de leurs concitoyens. Elles parent leurs autres vertus d'un attrait qui provoque à l'imitation. Bref, elles font de la cité le milieu humain par excellence.

Il fallait être S. Thomas pour s'élever à une semblable conception de la vie sociale. Il fallait avoir clairement aperçu le caractère foncièrement naturel et humain de la vertu et de l'amitié pour leur confier le soin de créer l'unité et l'harmonie du corps social. La justice, qui est comme le nerf de toute vertu, intègre l'individu dans le tout; l'amitié corrige ce qu'elle a de trop raide, de trop mécanique. L'une et l'autre souhaitent rendre l'existence bonne, humaine, heureuse, délectable. Les deux veulent fondre nos vies en unité féconde, faite de fermeté et de souplesse; les deux rêvent de nous faire com-

munier personnellement et à satiété aux valeurs matérielles et spirituelles contenues en l'idéal humain. Peut-on, sur le plan de la nature, imaginer un arrangement des hommes et des choses plus génial, en accord plus profond avec le rythme de notre raison et de notre cœur ?

TABLE DES MATIÈRES

AVANT-PROPOS 9

PREMIÈRE PARTIE

ORDRES ET PERSPECTIVES

CHAPITRE PREMIER

L'OPTION DU MAÎTRE DOMINICAIN 23

§ 1. — Le problème de l'État se rattache à celui de l'Un et du Multiple . . 25
§ 2. — Le concept de nature, fondement de la politique. 31
§ 3. — La théorie de la subordination. . . 38
§ 4. — Forme actuelle du problème. . . . 55

CHAPITRE DEUXIÈME

LE SPÉCULATIF ET LE PRATIQUE 59

§ 1. — Recherche du principe premier . . 61
§ 2. — Fondement psychologique d'une physique sociale. 65
§ 3. — L'obsession métaphysique 76

CHAPITRE TROISIÈME

NATURE ET GRÂCE 95

§ 1. — Déviations originelles 97
§ 2. — Prérogatives naturelles et surnaturelles 108
§ 3. — Exégèse authentique de la lettre de Saint Thomas. 120

CHAPITRE QUATRIÈME

ANGLE RÉEL DE VISION 125

§ 1. — Notre nature est imparfaite. . . . 127
§ 2. — Les diverses acceptions du mot nature 130

DEUXIÈME PARTIE

LA PERSONNE HUMAINE

CHAPITRE CINQUIÈME

LE SUJET DE L'ORDRE POLITIQUE 137

§ 1. — « On doit apprécier la fin de la multitude de la même façon que celle de l'individu » 140
§ 2. — L'ordre politique est à régulation hétéronomique 146

CHAPITRE SIXIÈME

STRUCTURE MÉTAPHYSIQUE DE LA PERSONNE HUMAINE 153

§ 1. — Dignité ontologique singulière . . 155
§ 2. — La rationabilité 159

CHAPITRE SEPTIÈME

ACCEPTION PHYSIQUE DE LA PERSONNE HUMAINE 175

§ 1. — C'est par « nature première » que la personne humaine est imparfaite. 178
§ 2. — C'est surtout par rapport à « sa nature seconde » que la personne s'avère imparfaite. 189
§ 3. — C'est par *condition* de nature que la personne est imparfaite 206

CHAPITRE HUITIÈME

ORGANISATION PRATIQUE DE LA PERSONNE HUMAINE 215

§ 1. — L'amour naturel de la volonté . . . 220
§ 2. — Les formulations du vouloir. . . . 230
§ 3. — Raison et impulsion 235

CHAPITRE NEUVIÈME

LE POSSESSEUR POSSÉDÉ 246

§ 1. — Racines historiques de la théorie du *dominium* 248
§ 2. — Fondements métaphysiques de la possession de soi. 257
§ 3. — Fondements psychologiques de la possession de soi. 269
§ 4. — Le gouvernement de soi-même. . . 275

CHAPITRE DIXIÈME

LA SAGESSE DANS LA CITÉ 283

§ 1. — La sagesse est architectonique. . . 284
§ 2. — La sagesse est autonome. 296
§ 3. — La cité, lieu d'élection de la sagesse. 305

CHAPITRE ONZIÈME

GRATUITÉ DE L'INSPIRATION CRÉATRICE 319

§ 1. — La vie propre de l'art. 322
§ 2. — La vie humaine de l'art. 329

CHAPITRE DOUZIÈME

LE MÉTIER D'HOMME 339

§ 1. — Le lieu de la bonté humaine. . . . 343
§ 2. — Délibération, facteur de libération . 351
§ 3. — Régulation, facteur de réalisation humaine 366
§ 4. — Universalisme et politique 380

CHAPITRE TREIZIÈME

LE SENTIMENT RELIGIEUX 383

§ 1. — Interférences du politique et du religieux 384
§ 2. — Dissociations et imprégnations . . . 387

TROISIÈME PARTIE

L'ÉTAT

CHAPITRE QUATORZIÈME

LE PHÉNOMÈNE ÉTAT 405

§ 1. — L'État est une hiérarchie de personnes. 407
§ 2. — Objectivité de l'État 412

CHAPITRE QUINZIÈME

LA SOCIABILITÉ 419

§ 1. — Naturalité de l'instinct social. . . . 420
§ 2. — Sociabilité ou humanisme 427
§ 3. — Dynamisme moral de la sociabilité. 439
§ 4. — Conditionnements physiques de l'instinct social 450

CHAPITRE SEIZIÈME

LE BIEN COMMUN 459

§ 1. — Dignité du bien commun 464
§ 2. — Contenance de l'idée de bien commun. 473
§ 3. — Contenu de l'idée de bien commun. 477
§ 4. — « Du bien commun qu'est la justice ». 484
§ 5. — L'utilité commune. 490
§ 6. — L'unité et la paix 494

CHAPITRE DIX-SEPTIÈME

LA « FORME » DE L'ÉTAT 505

§ 1. — Élasticité de la forme politique. . . 506
§ 2. — Substance de l'ordre politique. . . 521
§ 3. — Élaboration de la forme politique. . 528
§ 4. — Valeurs politiques et valeurs nationales 541

QUATRIÈME PARTIE

INDIVIDU ET ÉTAT

CHAPITRE DIX-HUITIÈME

LES SERVICES DE L'ÉTAT 555

§ 1. — Universalité de la causalité de l'État. 557
§ 2. — Le site de l'État. 562
§ 3. — Pierres d'attente. 567
§ 4. — Relativité de la mission de l'État. . 571
§ 5. — Déterminisme naturel et nécessité de l'État 578

CHAPITRE DIX-NEUVIÈME

LE « TOUT » ET LA « PARTIE » 583

§ 1. — La lettre de Saint Thomas. . . . 585
§ 2. — La « partie ». 613
§ 3. — Bien propre et bien commun. . . 619

CHAPITRE VINGTIÈME

CONCEPTION SOCIALE DE L'ACTIVITÉ MORALE 641

§ 1. — La règle de la moralité. 644
§ 2. — Physionomie de la vertu personnelle. 658
§ 3. — Économie de la prudence. 663

BIBLIOTECA SAN PIO

§ 4. — Ordre de la justice et ordre moral. . 673
§ 5. — *Bonus vir* et *bonus civis*. 685
§ 6. — Éthique et politique 695

CHAPITRE VINGT ET UNIÈME

HUMANISME POLITIQUE ET HUMANISME SOCIAL 715

§ 1. — Cachet rationnel de l'unité politique. 716
§ 2. — La vertu source de solidarité humaine. 720
§ 3. — La justice salvatrice de l'humain. . 723
§ 4. — Au delà de la justice. 726
§ 5. — Épanouissement de l'amitié. . . . 729
§ 6. — Vertus d'humanité. 736

Imprimé en Belgique — *Printed in Belgium*. — 5-89.

BIBLIOTHÈQUE SAINT-LOUIS

BNQ
000 369 773