



HAL
open science

La justice humaine chez Thomas d'Aquin

Andréa Teixeira dos Reis Huet

► **To cite this version:**

Andréa Teixeira dos Reis Huet. La justice humaine chez Thomas d'Aquin. Philosophie. École pratique des hautes études - EPHE PARIS, 2015. Français. NNT : 2015EPHE5015 . tel-02099610

HAL Id: tel-02099610

<https://theses.hal.science/tel-02099610>

Submitted on 15 Apr 2019

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



École Pratique
des Hautes Études

Mention « Religions et systèmes de pensée »

École doctorale de l'École Pratique des Hautes Études
Laboratoire d'Études sur les Monothéismes

LA JUSTICE HUMAINE CHEZ THOMAS D'AQUIN

Par Andréa TEIXEIRA DOS REIS (HUET)

Thèse de doctorat de Philosophie

Sous la direction de M. Olivier BOULNOIS,
Directeur d'études

Soutenue le 27 mars 2015

Devant le jury composé de :

MM. Laurent MAYALI, Directeur d'études

Alfredo STORCK, Professeur

Ruedi IMBACH, Professeur

Bernard BOURDIN, Professeur

À ma petite Alice

REMERCIEMENTS

En premier lieu, je tiens à exprimer toute ma reconnaissance à mon directeur de thèse, M. Olivier Boulnois, qui a accepté de m'orienter dans la réalisation de ma recherche, me prodiguant conseils et enseignements. Son immense disponibilité pour répondre à mes questions et relire mon travail, attirant mon attention sur les points à développer ou à corriger et contribuant notablement à la rédaction de mes propos, ont permis à cette thèse de voir le jour.

Mes remerciements s'adressent aussi aux membres du jury qui ont bien voulu accepter la tâche d'évaluer les résultats de ma recherche : MM. Laurent Mayali, Alfredo Storck, Ruedi Imbach et Bernard Bourdin.

Je remercie Delphine Carron-Faivre, qui a eu la générosité de m'accorder de son temps pour réviser mon travail et m'aider à le conclure dans les meilleures conditions. J'exprime également ma gratitude envers Marie Jacqueline Lauriau, Mathilde Douthe et Matthieu Guyot pour leurs relectures.

Je remercie encore mon mari et mes parents pour leur soutien inconditionnel.

SOMMAIRE

INTRODUCTION	5
I. LA CONNAISSANCE SCIENTIFIQUE ET L'ACTION HUMAINE	13
1. L'IDÉE D'ORDRE ET LA CONNAISSANCE HUMAINE	13
1.1. La diversité des fins dans la philosophie morale	20
1.2. La distinction entre les opérations	23
1.3. La fin suprême et la politique	28
1.4. L'éthique individuelle et la politique en tant que sciences	38
1.4.1. La signification de <i>scientia</i>	38
1.4.2. La méthode	41
1.4.3. Le bien (individuel) comme objet de l'éthique individuelle	60
1.4.4. Le bien commun comme objet de la politique	67
2. L'IDÉE D'ORDRE ET L'ACTION HUMAINE	68
2.1. Les principes de l'action humaine	82
2.2. L'âme et ses parties : l'âme irrationnelle et l'âme rationnelle	84
2.3. La position de l'homme	97
2.4. L'action humaine et le bien	106
3. L'ACTION HUMAINE, LA VERTU ET LE BONHEUR	117
II. LA VERTU DE JUSTICE	132
1. LES VERTUS ET SES TYPES	132
1.1. Les vertus intellectuelles	149
1.1.1. Les vertus intellectuelles liées à la connaissance spéculative : la science, l'intelligence et la sagesse	149
1.1.2. Les vertus intellectuelles liées à la connaissance pratique : l'art et la prudence	155
1.2. Les vertus morales	165
1.2.1. Les vertus morales liées aux passions : la tempérance et la force	171
1.2.2. La vertu morale liée à l'action : la justice	173
1.3. Les vertus cardinales	179
2. LA JUSTICE ET SES TYPES	188
2.1. La justice particulière	202
2.1.1. La justice commutative	205
2.1.2. La justice distributive	206
2.1.3. La justice, la prudence et l'équité	208
2.2. La justice générale (ou totale ou légale)	211
III. LA JUSTICE, LE DROIT ET LA LOI	214
1. LE DROIT COMME OBJET DE LA JUSTICE	214
1.1. Le droit naturel, le droit des gens et le droit civil (positif)	217
1.2. Le droit et la morale	220
2. LE DROIT COMME RÉSULTAT DE LA JUSTE APPLICATION DE LA LOI	227
2.1. La loi et ses types : loi éternelle, divine, naturelle et humaine (positive)	228
2.2. La <i>lex</i> et le <i>ius</i>	240
3. LA JUSTICE ET LE BONHEUR	273
3.1. La définition de l'homme comme animal politique et social et la justice	273
3.2. Le bonheur humain (<i>felicitas</i>) et la béatitude divine (<i>beatitudo</i>)	286
CONCLUSION	293
BIBLIOGRAPHIE	312
1. BIBLIOGRAPHIE PRIMAIRE	312
2. BIBLIOGRAPHIE SECONDAIRE	315

INTRODUCTION

Thomas d'Aquin aborde « en pionnier »¹ le thème de la justice humaine, notamment dans son *Commentaire à l'Éthique à Nicomaque* (livre V) et dans sa *Somme théologique* (II^a-II^{ae}, q. 57-60), en utilisant l'outil aristotélicien pour réorganiser les problématiques déjà traitées par le droit romain et les traditions grecques et latines. La formalisation philosophique s'associe ainsi aux données juridiques, aux thèses cicéroniennes, à la tradition patristique (Augustin, Ambroise) et aux thèmes bibliques pour exprimer le double aspect personnel et social de la vie selon la justice. Abordant avec cette dernière le principal domaine où s'opèrent les choix moraux, Thomas la définit comme une vertu qui exige que l'on traite chacun selon ce qui lui est dû. Vertu cardinale qui oriente et rectifie les actions – les relations entre personnes, les formes de la vie sociale – dans le respect du droit et en vue du bien commun, donc du bonheur humain, fin de la vie d'ici-bas, la justice est reconnue par Thomas en tant que valeur ultime.

Nous voudrions tout particulièrement insister sur le fait que, pour Thomas, l'homme se réalise particulièrement par l'exercice de la vertu de justice, tant dans sa vie personnelle (droiture de ses actes) que dans sa vie sociale (droiture des relations et des institutions). Or, cet exercice implique une certaine connaissance d'ordre scientifique, qu'exprime la loi ; celle-ci est une condition indispensable, quoiqu'insuffisante, pour l'assimilation de l'*habitus* de justice, dont l'objet est le droit.

Les termes loi, justice et droit possèdent chacun une signification propre dans l'œuvre thomasiennne qui diffère des connotations modernes et qui est associée au plan auquel elle se réfère : terrestre ou céleste. Nous analyserons avant tout la doctrine proprement philosophique de Thomas, sans nous interdire de faire les liens nécessaires avec le plan plus large des idées théologiques².

¹ C.-J. Pinto de Oliveira soutient que « S. Thomas affronte en pionnier le champ de la justice. Il ne peut compter sur des matériaux préalablement préparés ni s'appuyer sur des modèles antérieurs d'une élaboration systématique complète de ces domaines ». PINTO DE OLIVEIRA, C.-J., « La justice. Introduction », dans THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique* (dorénavant cité comme ST), t. 3, p. 372, n. 2.

² À propos de la justice divine chez Thomas d'Aquin, E.-S. Son a soutenue une thèse en 2006 : SON, Eun-Sil. « *Misericordia non tollit iustitiam*. L'enjeu épistémologique de la question de la justice divine chez Thomas d'Aquin ».

Dans les commentaires récents de l'œuvre de Thomas, intéressés notamment par sa « philosophie du droit », se révèlent, nous le verrons, de nombreuses dissensions dans l'interprétation de la justice humaine. Pour tenter de trancher ces questions, il nous semble utile, en dépit de l'actualité toujours vive de la pensée morale et politique du dominicain³, de le lire en ne détachant pas ses concepts de la pensée médiévale, mais surtout en interprétant cette notion à l'intérieur du système éthique (et théologique) global de Thomas.

Le plan de notre travail se divise en trois parties, chacune subdivisée en deux voire trois sous-parties. À l'intérieur de ces parties, apparaît la dichotomie présente dans la philosophie de l'Aquinate, entre le théorique et le pratique. D'un côté, il y a la connaissance scientifique de la loi naturelle, la théorie de la justice ainsi que son objet, le droit ; de l'autre, il y a l'action humaine, l'exercice de la vertu de justice, qui passe par l'observance de la loi humaine et dont le résultat est le droit. Ces deux ordres se distinguent, mais ne se séparent pas ; au contraire, l'un trouve sa justification dans l'autre.

La première partie traitera de la connaissance scientifique et de l'action humaine. L'idée d'ordre dirige aussi bien le plan théorique que pratique chez Thomas. C'est elle qui fonde sa pensée philosophique et théologique. Nous chercherons à répondre à la question : Comment l'homme, en fonction de sa nature et de sa place dans l'ordre universel, peut-il se réaliser en tant que tel ? En tant qu'être rationnel et politique, l'homme est appelé à connaître le bien qui lui est propre, et à agir pour le servir en vue d'atteindre le bonheur. Ce bonheur d'ici-bas, ou félicité⁴, est ainsi une activité humaine habituelle en vue du bien, qui suppose donc une connaissance scientifique de ce qui est bon, à savoir de ce qui est juste.

La deuxième partie traitera alors plus spécifiquement de la vertu de la justice, ce qui demande l'analyse des autres vertus morales, mais aussi intellectuelles, qui opèrent avec elle en vue du bien de l'homme. Thomas divise les vertus en différents types et reprend la notion de vertu cardinale. La justice est une de celles-ci, la plus rectrice de toutes, qui concerne particulièrement l'homme en tant qu'animal politique. Le dominicain la subdivise en

³ Selon C.-J. Pinto de Oliveira : « Par ses dimensions personnelles et sociales, se déployant au plan juridique, éthique et théologique, la synthèse opérée par S. Thomas semble garder, face aux interrogations et défis contemporains, toute la valeur d'une réussite exemplaire sinon unique ». PINTO DE OLIVEIRA, C.-J., « La justice. Introduction », ST, t. 3, p. 373.

⁴ Thomas appelle le bonheur humain, le bonheur ici-bas, *felicitas*. Nous traduirons *felicitas* par « félicité », mais aussi par « bonheur », comme il est d'usage, par opposition au bonheur divin, le bonheur dans l'au-delà, ou « béatitude », que Thomas appelle *beatitudo*.

particulière et générale. La question que l'on se posera ici est la suivante : De quelle manière la justice contribue-t-elle à la réalisation de l'homme ? La justice est la vertu pratique par excellence qui, néanmoins, présuppose une connaissance scientifique pour pouvoir s'imposer à tous et ainsi devenir une habitude.

La troisième partie traitera des relations entre la justice, le droit et la loi. Le droit peut être conçu d'après deux perspectives qui se rejoignent : soit comme objet de la justice, soit comme résultat de la juste application de la loi. Nous arrivons alors à la question : Comment le droit et la loi interagissent avec la justice en vue de la réalisation humaine ? La connaissance scientifique de la justice susceptible d'être exigée, afin de produire une habitude sociale juste – et, par conséquent, le droit –, est donnée aux citoyens par la loi humaine. Pour démontrer que la connaissance de la justice est donnée par la loi humaine, il est nécessaire de définir la justice, le droit et la loi. Ce n'est pas tâche facile, car ces concepts *a priori* distincts semblent par moment se confondre.

En somme, ce travail vise à mettre en valeur l'importance de la justice pour la réalisation de l'homme chez Thomas d'Aquin. Sa démonstration passe par l'étude de la loi et du droit, liés à la justice en vue du bien commun et, ainsi, du bonheur ici-bas ou félicité. Pour comprendre les relations entre ces trois notions, il faut que nous les intégrions dans une dimension plus générale du système de l'Aquinate, et par là même de sa conception éthique (et théologique), à savoir l'idée d'ordre.

L'idée d'ordre régit toute la pensée de Thomas d'Aquin, en particulier sa pensée morale, dans la mesure où il est partisan d'une théorie téléologique du bien. Le Docteur angélique met la pratique humaine en rapport avec la description qui peut être faite de la réalité. Selon lui, l'action humaine doit être dirigée vers sa fin – comme c'est le cas pour les autres créatures – car il y a un ordre qui régit aussi bien le monde strictement naturel que moral. Pourtant, la spécificité de l'homme se trouve dans sa faculté rationnelle, celle de connaître scientifiquement et donc de choisir librement. Il est en effet libre en ce qui concerne sa détermination ; il connaît d'abord rationnellement, ce qui n'engage pas d'emblée sa volonté. Dans ce sens, en plus de connaître sa fin, il a besoin de la vouloir comme un bien. D'où l'exigence de joindre à la connaissance du vrai la pratique régulière du bien (connu par la raison) pour atteindre le bonheur humain.

Thomas met ainsi en connexion l'ordre des choses avec l'ordre de l'action – et ce dernier avec l'ordre des disciplines qui décrivent cette réalité. L'action humaine, dirigée vers la réalisation de la nature de l'homme, résulte d'un appétit rationnel, qui dirige l'homme vers sa fin. L'action humaine se développe dans trois domaines de vie : personnel, domestique et social. À la fois différent de tous les autres en individualité et égal en humanité, l'homme est appelé à réaliser des projets personnels, mais aussi familiaux et sociaux. Chacune de ces sphères implique une fin propre, qui est en harmonie avec les autres, vue la hiérarchie qui les ordonne. La fin de la communauté réside dans le « bien commun » ; elle est supérieure à la fin de la famille, qui se rapporte à un bien domestique, laquelle est, à son tour, supérieure à la fin individuelle, cherchée comme un bien personnel. Chacune de ces « fins » ou « biens » constitue l'objet d'étude d'une discipline scientifique : respectivement politique, économique et éthique. La « science » présuppose l'existence de son objet. Son rôle se résume à décrire ses propriétés essentielles, aussi bien que ce qui en découle. Or, cette connaissance est « d'un grand secours »⁵ à la vie de tous.

L'« ordre » qui régit la conduite humaine régit aussi les disciplines qui la décrivent. Si le bien commun « dicte » les limites de l'exercice du bien domestique et, par conséquent, du bien individuel, la politique « dicte » à l'économie et à l'éthique les limites de son investigation. C'est pourquoi le bien commun correspond à la fin suprême et la politique à la science architectonique. Bien commun et politique « légifèrent » tous les deux sur ce qui doit être fait et ce qui doit être évité, le premier appartenant à la pratique proprement dite et le second à la théorie tirée de cette pratique.

Quoique l'activité rationnelle contemplative soit plus noble que l'activité pratique, l'homme ne peut pas se passer de cette dernière. La réalisation de son caractère strictement humain n'appartient qu'à lui et c'est lui, seul parmi les créatures d'ici-bas, qui est capable de vivre en société politique⁶. Si tous les hommes ne se dédiaient qu'à la contemplation philosophique ou divine, il n'y aurait pas de société et la condition humaine par excellence ne

⁵ THOMAS D'AQUIN, *Sententia libri Ethicorum* (Commentaire de l'Éthique à Nicomaque, dorénavant cité comme CEN), I, 2, §23.

Concludit ergo primo ex dictis quod, ex quo est aliquis optimus finis rerum humanarum, cognitio eius habet magnum incrementum ad vitam, id est multum auxilium confert ad totam vitam humanam.

⁶ D'après McInerny, « Contemplation, though it cannot be the exclusive activity of any human, is objectively the best activity in which a human can engage. A man who so orders his life that whatever else he does is ultimately at the service of contemplation can be said to be leading the objectively best human life ». McINERNY, R., *Ethica Thomistica : The Moral Philosophy of Thomas Aquinas*, p. 33.

pourrait se réaliser⁷.

Étant donnée la condition humaine, la contemplation ne peut donc être exigée en exclusivité, mais son activité peut se faire dans la mesure de la nécessité et de la capacité de chacun. Selon R. McInerny, le bien humain « est plutôt ‘l’orchestration’ de plusieurs biens que la recherche exclusive d’un d’entre eux »⁸. L’ordre humain demande la réalisation d’un ensemble de biens qui s’accorde à un bien plus grand, lequel ne se cantonne pas à la réalisation de l’homme ici-bas, précisément parce que sa nature supérieure est d’un autre ordre : l’ordre divin.

Du point de vue philosophique, Thomas observe que le bien auquel l’homme doit se vouer est le bien humain, le divin dépassant la condition rationnelle humaine⁹. Ainsi, dans la quête de son bien, qui passe par le bien commun, et en accord avec sa nature, mais non complètement déterminé par elle, l’homme a besoin de le connaître et de le désirer. C’est dans ces termes qu’il pourra diriger sa conduite vers sa réalisation. En outre, l’homme doit désirer ce qui lui est conforme de façon habituelle. Il évitera alors l’action motivée par le désir purement sensuel. C’est cette formation de caractère que la loi positive entraîne et informe. Une fois émanée de la loi naturelle – principe sur lequel repose la connaissance scientifique en matière morale –, la loi positive exprime ce qui doit être fait dans la plus grande partie des cas, parce que cela est bon pour l’homme en tant que membre de la société civile, ces injonctions devenant, dans une certaine mesure, obligatoires¹⁰.

Chez Thomas, l’action humaine en tant que rationnelle suppose la connaissance, et en tant que déclenchée par le désir, suppose que celui-ci soit conforme à la raison – c’est ainsi

⁷ À propos de la supériorité de la vie contemplative sur la vie politique et sur la primauté du bien commun, M. Maritain affirme : « Si un homme est appelé à quitter la contemplation pour venir au secours de ses frères ou pour servir le bien de la communauté, ce n’est pas que ce bien d’ordre pratique soit supérieur de soi à sa contemplation solitaire, c’est qu’il peut être requis par l’ordre de la charité de donner le pas, en raison des circonstances, à une nécessité urgente concernant des biens moins élevés. Et à vrai dire cet homme, s’il était entré dans la voie des parfaits, quitterait alors les conditions et les loisirs de la contemplation plus que la contemplation elle-même, qui resterait dans les hauteurs de l’âme la source d’où descend son activité pratique *inter homines* ». MARITAIN, J.. *La personne et le bien commun*, p. 21/2.

⁸ R. McInerny dit : « our good is the orchestration of many goods rather than the exclusive pursuit of one of them ». McINERNY, R., *Ethica Thomistica : The Moral Philosophy of Thomas Aquinas*, p. 34.

⁹ Voir : CEN, I, 9, §113.

« Car en ce livre, le Philosophe parle du bonheur, tel qu’on peut l’obtenir en cette vie. En effet, le bonheur de l’autre vie excède toute investigation de la raison ».

Loquitur enim in hoc libro philosophus de felicitate qualis in hac vita potest haberi, nam felicitas alterius vitae omnem investigationem rationis excedit.

¹⁰ L’obligation d’ordre moral en vue du bien commun oblige dans le sens normatif hypothétique kantien : la possibilité de la transgression demeure.

que l'*habitus* vertueux est formé. Une loi trouve donc sa justification dans le système global de la morale et peut être imposée légitimement, lorsque ses prescriptions satisfont les exigences du bien commun : c'est le bien commun qui lui accorde sa valeur de vérité, malgré ce que cela peut impliquer de tension avec le bien personnel¹¹. La loi assure ainsi la conformité de l'action à une telle vérité, dans la mesure où elle est, de fait, imposée ; l'*habitus* est assuré par la coercition¹². La science politique porte sur l'étude du bien commun et la législation qui se fonde sur le bien commun (celui-ci produit de la science législative) oblige hypothétiquement à son observance¹³. L'homme est par conséquent déterminé non seulement de manière strictement naturelle, mais aussi rationnelle. Parce que la raison est un principe propre à chacun et que la réalisation du bien de chacun passe par celle du bien commun, les conditions pour une telle réalisation doivent être définies et respectées par tous. La loi remplit

¹¹ G. Chalmeta signale : « (...) l'existence de lois promulguées par l'autorité, qui établissent avec une validité générale quelques-unes des implications de la loi naturelle, malgré les problèmes de justice que cela peut créer, est nécessaire pour la réalisation existentielle de cet idéal. Parmi les raisons que Thomas propose pour soutenir cette thèse, on rencontre celles contenues dans l'article de la *Somme théologique* qui s'occupe spécifiquement de ce problème : premièrement, parce qu'il sera plus facile de trouver quelques sages capables de bien édicter ces normes générales que de nombreuses personnes nécessaires pour juger ce qu'exige la loi naturelle dans chaque cas singulier ; de plus, parce que ceux qui établissent les lois peuvent considérer largement les problèmes en discussion, tandis que s'ils avaient besoin de juger sur les faits particuliers, il serait inévitable qu'ils décident quelquefois sans considération attentive des éléments en jeu, et, en dernier lieu, parce que les législateurs jugent de manière abstraite et sur des choses futures et, ainsi, le jugement de valeur sera fréquemment plus objectif que celui qui se réfère aux événements particuliers et présents ; en effet, celui-ci se fait souvent sous l'influence perturbante des passions [ST, I-II, q. 95, a.1, ad 2] ».

« (...) la existencia de leyes emanadas de la autoridad que establecen con validez general algunas implicaciones de la ley natural, pese a los problemas de justicia que origina, es necesaria para la realización existencial de ese ideal. Entre las razones que Tomás propone para sostener esta tesis se encuentran las contenidas en el artículo de la *Summa Theologiae* que se ocupa específicamente del problema : primero porque será más fácil encontrar unas pocas personas sabias capaces de dictar bien estas normas generales que las muchas necesarias para juzgar lo que exige la ley natural en cada caso singular ; además, porque los que establecen las leyes pueden considerar largamente los problemas en discusión, mientras que si debiesen juzgar sobre hechos particulares sería inevitable tener que decidir alguna vez sin la atenta consideración de los elementos en juego ; y por último, porque los legisladores juzgan en abstracción y de cosas futuras, y, por tanto, la valoración será con frecuencia más objetiva que la que se refiere a los acontecimientos particulares y presentes ; en efecto, esta última se hace con frecuencia bajo la influencia perturbadora de las pasiones ». CHALMETA, G., *La justicia política en Tomás de Aquino : una interpretación del bien común político*, p. 198.

¹² J.-M. Aubert présente la distinction opérée par Saint Thomas d'une double faculté de la loi : « une 'vis directiva' inhérente et essentielle à toute loi humaine, caractéristique qui la rapproche le plus de la loi divine (orientation des hommes vers leur fin dernière), et une 'vis coactiva' qui n'est qu'accidentelle et n'entre en jeu que si la première n'a pas d'efficacité ». AUBERT, J.-M., *Le droit romain dans l'œuvre de saint Thomas*, p. 83.

¹³ G. Chalmeta observe : « Celui qui veut réaliser véritablement l'idéal de la justice ne peut pas éviter l'exigence de certaines lois coercitives et universelles. C'est pourquoi la justice exigera quelquefois de sacrifier certains droits non fondamentaux de l'individu pour sauver la société, 'de la même manière que parfois elle sacrifie quelque chose de la partie pour sauver le tout' [ST, I-II, q. 96, a. 4, c.] ».

« (...) quien quiere de verdad realizar el ideal de la justicia no tiene manera de evitar la existencia de algunas leyes coercitivas y universales. Razón por la cual, la justicia requerirá, alguna vez, sacrificar algunos derechos no fundamentales del individuo para salvar la sociedad, 'de la misma forma en que la naturaleza a veces sacrifica algo de la parte para salvar el todo' ». CHALMETA, G., *La justicia política en Tomás de Aquino : una interpretación del bien común político*, p. 202.

la définition des principales directives de l'agir humain. Elle assure la prérogative du bien de la collectivité, par laquelle passe le bien des individus¹⁴.

Du point de vue de l'individu, la législation contribue tant à la connaissance requise, pour que ce dernier s'ordonne à sa fin, qu'à la motivation nécessaire à la réalisation de l'action conforme à cette fin. Du point de vue du citoyen, la législation assure la réalisation de ses prérogatives, ce qui passe par la réalisation de celles des autres citoyens, étant donné le rapport existant entre le bien individuel et le bien commun. Le bonheur humain est ainsi réalisé au niveau de ces différentes sphères, en lien avec son action, mais aussi celle de ses concitoyens. C'est pourquoi la loi est un instrument permettant la réalisation de l'homme en tant qu'homme et citoyen ; elle informe sur les directives qui doivent être observées en vue du bien commun, tout en motivant son respect dans la pratique. D'après Thomas, « la loi est nécessaire pour qu'on devienne bon »¹⁵ ; ce qui lui permet de « légitimer » en quelque sorte l'existence des lois humaines¹⁶. La loi positive est ainsi nécessaire chez l'Aquinat pour deux

¹⁴ M. S. Kempshall relève deux perspectives possibles d'analyse : « En théorie, Thomas argumente que la justice générale comprend toutes les vertus, que la loi est instituée pour rendre les individus vertueux, et que les actions qu'un individu pratique pour lui-même sont faites pour la communauté tout entière. En pratique, néanmoins, il reconnaît que la loi humaine ne contient pas toutes les actions de chacune des vertus, que la loi est instituée pour corriger seulement les actes qui menacent la perpétuation de la société humaine, et qu'il y a une sphère d'activité privée pour chaque être humain individuel ».

“In theory, therefore, Aquinas argues that general justice comprises all virtues, that law is instituted to make individuals virtuous, and that the actions which an individual does towards himself are actions which are done towards the whole community. In practice, however, he concedes that human law does not comprise every action of every virtue, that law is instituted to correct only those sins which threaten the continuation of human society, and that there is a sphere of private activity for each individual human being”.

KEMPSHALL, M. S. *The Common Good in Late Medieval Political Thought*, p. 123.

¹⁵ CEN, X, 14, §2153.

« Il le montre avec deux raisons. La première en est qu'il faut que celui qui doit devenir bon reçoive bonne éducation et coutume, et qu'il vive par la suite en conformité avec les voies correctes découvertes, de manière à s'abstenir des choses dépravées soit par sa volonté propre, soit même en étant contraint contre sa volonté. Certes, cela ne se produit que si la vie de l'homme est dirigée par une intelligence qui détient à la fois l'ordre correct, pour conduire au bien, et la force, c'est-à-dire une puissance de coercition, pour contraindre ceux qui ne veulent pas. Or le précepte paternel n'a pas cette force de coercition, et elle n'est pas non plus le fait de quelque autre homme persuasif, qui ne soit pas roi, ni constitué en une autre forme de gouvernement. Mais la loi a ce pouvoir de coercition, du fait d'être promulguée par un roi ou un chef. Elle est aussi une parole procédant d'une prudence et d'une intelligence qui dirige vers le bien. Aussi il apparaît que la loi est nécessaire pour rendre les hommes bons ».

Deinde cum dicit: si igitur, quemadmodum dictum est etc., ostendit, quod lex est necessaria ad hoc quod homo fiat bonus. Et hoc duabus rationibus. Quarum prima est, quia oportet eum, qui est futurus bonus, bene nutrirī et consuescere, et quod postea vivat secundum adinventiones rectorum viarum, ita quod absterneat a pravis, sive propria voluntate sive etiam contra suam voluntatem coactus. Quod quidem non contingit nisi vita hominis dirigatur per aliquem intellectum, qui habeat, et rectum ordinem ad hoc quod ducat ad bonum, et habeat fortitudinem, id est vim coactivam ad hoc quod compellat nolentes; quam quidem vim coactivam non habet praeceptum paternum, neque cuiuscumque alterius hominis persuadentis, qui non sit rex, vel in aliquo alio principatu constitutus. Sed lex habet coactivam potentiam, in quantum est promulgata a rege vel principe. Et est sermo procedens ab aliqua prudentia et intellectu dirigente ad bonum. Unde patet, quod lex necessaria est ad faciendum homines bonos.

¹⁶ Selon J. Finnis, Kelsen a tenté de traduire ainsi – mais avec des approximations – la théorie de Thomas concernant la légitimité de la loi positive : « La validité légale (dans le sens spécifique et moral de 'validité

raisons : la première est que la loi naturelle ne donne pas la solution à tous les problèmes de coordination de la vie commune¹⁷ ; la seconde est qu'il est nécessaire qu'il y ait une contrainte, une force pour obliger l'homme à agir rationnellement¹⁸.

L'homme, en vivant en société organisée, se soumet ainsi aux lois et développe des vertus, qui lui permettent d'être heureux. La société est alors une condition à la vertu et au bonheur. S'il n'y avait pas un ordre social instauré suivant l'ordre naturel des choses, l'homme par lui-même trouverait difficilement son chemin. L'exercice de la vertu, qui suppose la connaissance de ce qui est vertueux, est dirigé et contraint, dans le domaine civil, par la loi positive qui devient un instrument crucial de l'éducation morale, donc de l'ordre social. Le citoyen doit au législateur cette espèce d'anticipation de réponses auxquelles il n'arriverait qu'avec le temps et l'expérience des vertus. La loi devient alors nécessaire au bonheur humain ; la justice, qui est sa raison d'être, est, dans ce contexte, plus qu'une vertu particulière ; elle évolue chez Thomas vers une justice totale, liée de manière privilégiée tant au domaine politique qu'éthique, et se présente comme la voie en vue de la *félicité*, et comme une préparation nécessaire à l'obtention de la béatitude, ou bonheur de l'au-delà.

légale') de la loi positive est dérivée de sa connexion rationnelle avec (i.e. dérivation de) la loi naturelle, et cette connexion la rend bonne, de manière normative, si et seulement si (i) la loi trouve son origine de manière légalement valide (dans le sens spécial restreint purement légal de 'validité légale') et (ii) la loi n'est pas matériellement injuste, aussi bien dans son contenu que dans des circonstances concernant son positionnement ». Voir : ST, I-II, q. 96, a.4 c. FINNIS, J., *Natural law and natural rights*, p. 27 : « The legal validity (in the focal, moral sense of 'legal validity') of positive law is derived from its rational connection with (i.d. derivation from) natural law, and this connection holds good, normally, if and only if (i) the law originates in a way which is legally valid (in the specially restricted, purely legal sense of 'legal validity') and (ii) the law is not materially unjust either in its content or in relevant circumstances of its positing ».

¹⁷ Voir : FINNIS, J., *Natural law and natural rights*, p. 28.

¹⁸ Voir : FINNIS, J., *Natural law and natural rights*, p. 29.

I. LA CONNAISSANCE SCIENTIFIQUE ET L'ACTION HUMAINE

1. L'IDÉE D'ORDRE ET LA CONNAISSANCE HUMAINE

Avant de commenter l'*Éthique à Nicomaque* proprement dite, Thomas d'Aquin introduit une idée d'ordre, qui traverse son *Commentaire* et sans laquelle celui-ci n'aurait pas de sens. Il construit ainsi une espèce de prologue (du §1^o au 6^o), le but étant de décrire la discipline qui étudie le comportement humain.

L'Aquinat suppose l'existence d'une certaine dépendance entre la pratique humaine et la description que l'homme fait de la réalité ou – plus précisément – entre l'action volontaire et la connaissance scientifique, dont la médiation demeure dans l'identification des biens¹. Une telle idée découle sans doute de la doctrine aristotélicienne². Pourtant, J. Finnis attire l'attention sur l'originalité de l'emplacement de la philosophie dans le schéma général des pensées et des affaires humaines chez Thomas. Tandis qu'Aristote cherche à expliquer et à décrire le comportement des individus et des sociétés, il s'interroge notamment à propos

¹ Le mot employé par Thomas lorsqu'il se réfère au mode de connaissance propre à la science morale est *figuraliter*, c'est-à-dire non nécessaire, un mode approximatif, schématique. Il l'utilise au premier livre du *Commentaire à l'Éthique*, à la leçon 2, ligne 87 :

CEN, I, 2, §24.

Dicit autem quod oportet illud accipere figuraliter, id est verisimiliter, quia talis modus accipiendi convenit rebus humanis, ut infra dicetur.

Dans la leçon suivante, ligne 59, il le répète en expliquant :

CEN, I, 3, §35.

*Et quia secundum artem demonstrativae scientiae oportet principia esse conformia conclusionibus, amabile est et optabile de talibus, id est tam variabilibus, tractatum facientes et ex similibus procedentes, ostendere veritatem primo quidem grosse, id est applicando universalis principia et simplicia ad singularia et composita in quibus est actus; necessarium est enim in qualibet operativa scientia ut procedatur modo compositivo, e contrario autem in scientia speculativa necesse est ut procedatur modo resolutivo, resolvendo composita in principia simplicia; deinde oportet ostendere veritatem **figuraliter**, id est verisimiliter, et hoc est procedere ex propriis principiis huius scientiae, nam scientia moralis est de actibus voluntariis, voluntatis autem motivum est non solum bonum, sed apparens bonum; (...).*

La traduction de Germain Dandnault signale que *figuraliter* peut être traduit par « en gros » (note en bas de la page 18) ou par « circonscrire une vérité par des données communes – selon une description par similitude et extrinsèque à cette vérité » (note en bas de la page 27). Thomas d'Aquin. *Commentaire de Saint Thomas sur l'Éthique à Nicomaque d'Aristote*. Livres I, III, VI. Trad. Germain Dandnault, Séminaire de Sherbrooke, 1976 (BnF).

² R. Imbach rappelle que : « Selon Thomas, la philosophie est œuvre de l'intellect, comme les autres sciences, et puisque l'opération de l'intellect consiste d'abord à reconnaître de l'ordre et à le réaliser (...), la philosophie se laisse appréhender et diviser eu égard au concept d'ordre. La proposition d'Aristote selon laquelle il revient au sage d'ordonner (...) peut valoir comme fil conducteur de cette entreprise. Dans ce contexte 'ordonner' peut être compris selon une double signification : comme saisie de l'ordre et comme production de l'ordre ». IMBACH, R., OLIVA, A., *La philosophie de Thomas d'Aquin : Repères*, p. 31.

« de son *subiectum* particulier, de la fin et de la méthode de la théorie sociale, la théorie politique et la théorie légale, aussi bien que de l'éthique et la théorie de la justice »³.

Thomas argue que toute action de l'homme n'est pas une action humaine à proprement parler. L'« action humaine », en effet, n'est pas indépendante de la raison. Au contraire, elle est dite « humaine » justement parce qu'elle correspond à la faculté propre à l'homme, qui est la faculté rationnelle. Par la raison, dont la plus puissante perfection est la sagesse, il connaît « l'ordre », à savoir l'enchaînement et la hiérarchisation des causes premières et des principes⁴, et agit conformément à son bien. Ainsi, la capacité d'ordonner est aussi propre à l'homme, étant sage celui qui l'exerce, c'est-à-dire qui raisonne et peut à la fois se diriger et diriger ceux qui ne peuvent pas le faire.

Comme le dit le Philosophe au début des *Métaphysiques*, c'est le propre du sage d'ordonner. La raison en est que la sagesse est la plus haute (*potissima*) des perfections de la raison dont c'est précisément le propre de connaître l'ordre. En effet, si les puissances sensibles connaissent certaines choses d'une façon absolue, connaître l'ordre d'une chose à une autre est cependant le propre de la seule intelligence ou raison⁵.

En effet, Thomas explique comment s'opère la capacité propre à l'homme d'ordonner. Cette capacité est due à la providence divine⁶ et chez l'homme elle se manifeste de deux manières, différemment de ce qui arrive aux autres êtres dans la nature. L'homme a la capacité de se soumettre à la providence et de la connaître. Il acquiert donc une faculté d'anticipation dont ne disposent pas les êtres qui a elle seulement se soumettent. De ce fait, l'homme a la capacité de les gouverner. Thomas affirme :

La créature raisonnable relève de la divine Providence parce qu'elle est gouvernée par elle

³ “Since much in Aristotle’s treatment seeks to describe and explain the behaviour of individuals and societies, we have here Aquinas’ most careful account of the proper subject-matter, point, and method of social theory, political theory, and legal theory, as well as of ethics and the theory of justice”. FINNIS, J., *Aquinas. Moral, Political and Legal Theory*, p. 21.

⁴ Commentary on Aristotle’s *Metaphysics*, I, 1, 35.

⁵ CEN, I, 1, §1.

Sicut Philosophus dicit in principio Metaphysicae, sapientis est ordinare. Cuius ratio est quia sapientia est potissima perfectio rationis, cuius proprium est cognoscere ordinem; nam etsi vires sensitivae cognoscant res aliquas absolute, ordinem tamen unius rei ad aliam cognoscere est solius intellectus aut rationis.

⁶ Thomas d’Aquin conçoit la providence comme « ce qui oriente des choses vers la fin ». THOMAS D’AQUIN. *Summa contra gentiles*. t. XIV, Rome, ed. Leonine, MCMXXVI, I.III, c.75, §10 (dorénavant cité comme SCG).

et aussi parce que d'une certaine manière elle peut connaître le plan de la Providence. En conséquence elle peut elle-même être une providence pour les autres et les gouverner : ceci ne saurait être le fait des autres créatures qui participent à la Providence uniquement parce qu'elles lui sont soumises. Or du fait que quelqu'un a la faculté de gouverner, il peut diriger et conduire ses activités personnelles. La créature raisonnable participe donc à la divine Providence parce qu'elle est gouvernée et encore parce qu'elle est susceptible d'exercer un gouvernement : elle se gouverne dans son agir propre et encore elle gouverne les autres⁷.

En outre, l'ordre a un double sens : l'un concerne tout ce qui existe, l'autre s'intéresse à leur but commun. Le premier sens existe en fonction du second, lequel est le plus important. Thomas reprend l'analogie aristotélicienne de l'armée⁸ : l'ordre des parties entre elles existe dans une armée parce qu'il y a un ordre de l'armée comme un ensemble par rapport au commandant⁹.

Ordre et raison, quant à eux, se rapportent l'un à l'autre de quatre manières. Cela implique l'identification de quatre domaines scientifiques, disposés selon le niveau de subordination des uns envers les autres¹⁰. Ainsi, la philosophie naturelle apparaît au premier poste ; la philosophie rationnelle ou logique, au deuxième ; la philosophie morale, au troisième ; et les arts mécaniques occupent le quatrième¹¹. En conséquence, le domaine

⁷ SCG, III, 113, §5.

Creatura rationalis sic providentiae divinae subiacet quod non solum ea gubernatur, sed etiam rationem providentiae utcumque cognoscere potest : unde sibi competit etiam aliis providentiam et gubernationem exhibere. Quod non contingit in ceteris creaturis, quae solum providentiam participant in quantum providentiae subduntur. Per hoc autem quod aliquis facultatem providendi habet, potest etiam suos actus dirigere et gubernare. Participat igitur rationalis creatura divinam providentiam non solum secundum gubernari, sed etiam secundum gubernare : gubernat enim se in suis actibus propriis, et etiam alia.

⁸ ARISTOTE, *Métaphysique*, XII, 1075a.

⁹ CEN, I, 1, §1.

Invenitur autem duplex ordo in rebus : unus quidem partium alicuius multitudinis ad invicem, sicut partes domus ad invicem ordinantur ; alius autem est ordo rerum in finem, et hic ordo est principalior quam primus, nam, ut Philosophus dicit in XI Metaphysicae, ordo partium exercitus ad invicem est propter ordinem totius exercitus ad ducem.

¹⁰ Sur la classification des sciences chez Thomas d'Aquin, voir l'article de WEISHEIPL, J. A., « Classification of the Sciences in Medieval Thought », p. 87/9.

¹¹ CEN, I, 1, §§1-2.

Ordo autem quadrupliciter ad rationem comparatur : est enim quidam ordo quem ratio non facit, sed solum considerat, sicut est ordo rerum naturalium ; alius autem est ordo quem ratio considerandum facit in proprio actu, puta cum ordinat conceptus suos ad invicem et signa conceptuum, quae sunt voces significativae ; tertius autem est ordo quem ratio considerandum facit in operationibus voluntatis ; quartus autem est ordo quem ratio considerandum facit in exterioribus rebus quarum ipsa est causa, sicut in arca et domo. Et quia consideratio rationis per habitum scientiae : nam ad philosophiam naturalem pertinet considerare ordinem rerum quem ratio humana considerat sed non facit, ita quod sub naturali philosophia comprehendamus et mathematicam et metaphysicam ; ordo autem quem ratio considerandum facit in proprio actu pertinet ad rationalem philosophiam, cuius est considerare ordinem partium orationis ad invicem et ordinem principiorum in conclusiones ; ordo autem actionum voluntariarum pertinet ad considerationem moralis philosophiae ; ordo autem quem ratio considerandum facit in rebus exterioribus constitutis per rationem

éthique (*lato sensu*) se limite aux actions humaines, donc volontaires (morales ou immorales), laissant de côté tout ce qui est d'avance déterminé, ou forcé de manière irrésistible, ou indifférent du point de vue de la responsabilité (l'amoral).

Pour la philosophie morale les actions humaines comptent dans la mesure où elles sont ordonnées entre elles et en considération d'une fin¹². C'est l'intellect ou la raison qui permet de connaître la hiérarchie existante entre les fins et, par conséquent, l'acte volontaire qui convient au bien humain.

Une fois affirmé le domaine sur lequel repose la discipline morale, Thomas cherche l'occasion de distinguer l'action proprement humaine (*actus humanus*) de l'action quotidienne de l'homme (*actus hominis*)¹³. « L'action humaine » implique nécessairement une action volontaire (*actio voluntaria*) tandis que « l'action de l'homme » comprend tout ce qu'une personne peut faire. La première appartient à l'homme par son essence ; la seconde, par accident. C'est « l'action humaine » qui intéresse la moralité¹⁴. Une action dite légitimement humaine naît de l'appétit rationnel (*appetitus rationalis*) ou volonté (*voluntas*)¹⁵. Elle se réfère à ce qui est bon en soi, selon les règles de la droite raison¹⁶.

humanam pertinet ad artes mechanicas.

¹² CEN, I, 1, § 2.

Sic igitur moralis philosophiae, circa quam versatur praesens intentio, proprium est considerare operationes humanas secundum quod sunt ordinatae ad invicem et ad finem.

¹³ R. McInerny dit : « Les dernières [les actions d'un être humain] constituent toute et quelconque activité ou opération qui peut vraiment être attribué aux êtres humains, mais non pas dans la mesure où ils sont humains, non en tant qu'humain. Les actions humaines constituent l'ordre moral ».

“The latter are any and all activities or operations that can truly be attributed to human beings, *but not insofar as they are human*, not *qua* human. Human acts constitute the moral order”. McINERNY, Ralph. “Ethics”, p. 196.

¹⁴ CEN, I, 1, §2.

L'ordre des actions volontaires appartient à la considération de la philosophie morale. (...) Ainsi donc, la philosophie morale dont nous avons précisément l'intention de parler, considère proprement les opérations humaines en tant qu'elles sont ordonnées les unes par rapport aux autres et par rapport à la fin.

(...) ordo autem actionum voluntariarum pertinet ad considerationem moralis philosophiae. (...) Sic igitur moralis philosophiae, circa quam versatur praesens intentio, proprium est considerare operationes humanas, secundum quod sunt ordinatae ad invicem et ad finem.

¹⁵ CEN, I, 1, §8.

« Dans l'appétit rationnel, on considère l'élection et l'exécution ».

In appetitu autem rationali consideratur electio et executio.

CEN, III, 4, §426.

(...) l'appétit rationnel, qu'on appelle volonté et dont provient le nom de volontaire (...).

(...) appetitus rationalis qui dicitur voluntas a qua denominatur voluntarium (...).

La « volonté » est un terme non utilisé par Aristote, mais identifié par Thomas à l'appétit rationnel. Son interprétation n'est pas littérale.

¹⁶ CEN, III, 10, §494.

(...) habitui autem virtutis conveniunt ea quae sunt secundum veritatem bona, quia habitus virtutis moralis diffinitur ex hoc quod est secundum rationem rectam; (...).

R. McInerny souligne que « les actions humaines ont leur source dans la raison et la volonté, lesquelles sont des

Dans ce sens, Thomas n'envisage pas la possibilité de séparation de « l'action humaine » de l'idée de fin : l'homme agit toujours en vue d'une finalité. Or, l'action est « humaine » en tant que telle lorsqu'il actualise son essence, quand il se sert de sa faculté d'appétit rationnel. Il agit de manière libre et consciente, lorsqu'il se meut selon la fin qu'il désire, après l'avoir appréhendée rationnellement comme un bien¹⁷.

Aristote et, par la suite, Thomas soutiennent la liaison entre l'acte et la fin humaine dans la mesure où la notion d'action présuppose celle d'un but, mais cette liaison ne s'arrête pas là. R. McInerny remarque, aussi bien chez Aristote que chez Thomas, qu'il est différent d'affirmer que toute action a une fin ou de dire qu'il y a une fin pour toute action¹⁸. De fait, la seconde assertion est plus forte que la première et tous deux sont de cet avis. L'Aquinate conclut que « le sujet de la philosophie morale est l'opération humaine ordonnée à une fin, ou encore l'homme en tant qu'il agit volontairement pour une fin »¹⁹.

La distinction entre « l'action humaine » et « l'action de l'homme » est, à son tour, à la base de la distinction entre « vivre » et « bien vivre ». L'être humain est dans le monde, outre un être vivant, un être rationnel, qui agit selon la droite raison. Celui qui n'agit pas selon son excellence rationnelle ne réalise pas sa condition spécifique. Y. Cattin, à ce propos, résume : « L'être de l'homme est toujours *à-venir* et son essence est toujours au-delà de son existence. Telle est la marque de la finitude de l'homme »²⁰.

facultés propres aux humains ».

“Human acts have their source in reason and will, faculties peculiar to humans”. McINERNY, R., *Ethics*, p. 197.

¹⁷ R. McInerny ajoute : « L'action humaine est ordonnée vers une fin ; nous agissons dans la recherche d'une fin quand nous avons une raison pour agir. Il est caractéristique de l'homme que l'action provienne de l'intellect et de la volonté ; c'est-à-dire, l'agent se dirige consciemment vers un certain objectif et il le fait librement ».

“Human action is ordered to an end; we act for the sake of an end insofar as we have a reason for action. As characteristically human, action proceeds from intellect and will; that is, the agent consciously directs himself to a certain goal and does so freely”. McINERNY, R., *Ethics*, p. 198.

¹⁸ « Aristote ne voulait pas accepter que toutes les actions sont commises pour un but ou autre ; il maintient qu'il existe un bien pour lequel toutes les actions sont faites. C'est-à-dire, il y a une fin ultime compréhensible, plus importante que tout ce que les êtres humains font. L'Aquinate se dirige vers la même position par une série de pas ».

“Aristotle did not want to settle for the claim that all actions aim at some end or other; he holds that there is some end or good for the sake of which all actions are performed. That is, that is an overarching, comprehensive, ultimate end of all that human beings do. Aquinas moves toward the same position by a series of steps”. McINERNY, R., *Ethics*, p. 198.

¹⁹ CEN, I, 1, §3.

(...) *ita etiam subiectum moralis philosophiae est operatio humana ordinata in finem vel etiam homo prout est voluntarie agens propter finem.*

²⁰ CATTIN, Yves. *L'anthropologie politique de Thomas d'Aquin*, p. 156.

Une fois éclairés les termes de la liaison naturelle existant entre l'homme, la famille et la société et l'intrinsèque dépendance de l'être humain vis-à-vis de l'ensemble, Thomas accentue la question de « l'unité d'ordre » en opposition à une unité organique ou substantielle²¹. Selon lui, aussi bien le groupe politique que le groupe familial forment une unité qui est seulement « d'ordre », car ils ne sont pas une unité absolue comme l'homme. La « cité »²² est une collection de « familles » (littéralement « maisons », *domus*). Son unité provient de l'interaction des actions en vue d'une fin commune. La famille est aussi une collection. Son unité est donnée par la fin domestique. Une partie de l'ensemble peut, alors, accomplir une opération qui n'appartient pas au tout, comme le soldat qui nettoie les fusils²³. Selon lui, toute activité du particulier n'est pas considérée comme celle du citoyen ou du membre de la famille, même si l'action de l'ensemble est à l'origine des actions particulières.

D'après Thomas, à côté de cette unité « d'ordre » des sociétés humaines, il y a certaines actions qu'il appelle sociales ou domestiques. Il soutient l'existence d'une espèce de tout – dans l'unité « d'ordre » – qui constitue une unité de composition ou de conjonction ou même de continuité, mais dans cette unité chaque élément est unique absolument. L'opération de la partie appartient dans ce cas à l'ensemble. Par exemple, il est identique de dire que l'homme se meut ou qu'il meut un de ses membres : c'est toujours lui qui est en train de se mouvoir²⁴.

Il en résulte que l'ordre d'un groupe humain possède deux niveaux. Un niveau est donné par l'inter-relation des parties d'un ensemble, l'autre niveau par l'action de l'ensemble en vue de la fin qui unit ses parties. Dans le premier cas, il y a une coordination entre les parties (ou sous-groupes) dans la réalisation de l'activité accessoire à celle de l'ensemble,

²¹ J. Finnis remarque que l'Aquinat « décourage fermement les tentatives de compréhension des sociétés humaines comme organismes ou substances ».

“Thus Aquinas firmly discourages attempts to understand human societies as organisms or substances”. FINNIS, J., *Founders of Modern Political and Social Thought : Aquinas. Moral, Political and Legal Theory*, p. 25.

²² Le mot « cité » peut être traduit aujourd'hui par le mot « société » ; seulement, depuis les stoïciens, « société » renvoie à l'unité du genre humain.

²³ CEN, I, 1, §5.

Sciendum est autem quod hoc totum quod est civilis multitudo vel domestica familia habet solam ordinis unitatem, secundum quam non est aliquid simpliciter unum; et ideo pars huius totius potest habere operationem quae non est operatio totius, sicut miles in exercitu habet operationem quae non est totius exercitus; habet nihilominus et ipsum totum aliquam operationem quae non est propria alicuius partium sed totius, puta conflictus totius exercitus; et tractus navis est operatio multitudinis trahentium navem.

²⁴ CEN, I, 1, §5.

Est autem aliud totum quod habet unitatem non solum ordine sed compositione aut colligatione vel etiam continuitate, secundum quam unitatem est aliquid unum simpliciter; et ideo nulla est operatio partis quae non sit totius; in continuis enim idem est motus totius et partis, et similiter in compositis vel colligatis operatio partis principaliter est totius.

quoique l'activité accessoire soit présupposée par l'activité de l'ensemble. Dans le deuxième cas, il y a une conjonction de la partie avec le tout dans la mesure où la partie réalise une activité qui se confond avec le but de l'association. L'existence du rapport de coordination des parties (ou sous-groupes) entre elles dépend de l'existence du rapport intelligible entre les parties et la fin en fonction de laquelle elles se sont associées. Ce rapport intelligible est donc plus important que le rapport de coordination. L'activité d'une partie en relation à celle de l'autre signale qu'un groupe n'a pas d'unité substantielle au-delà de son ordre ; toutefois l'activité d'une partie en rapport immédiat avec sa fin – en tant que partie de l'ensemble – signale une identité formelle entre la partie et le groupe dont l'unité de composition, conjonction ou continuité permet une action totale²⁵.

Ainsi, il n'appartient pas à la même science de considérer l'ensemble qui possède seulement une unité d'ordre et les parties qui composent cet ensemble²⁶. Il n'appartient pas à la science politique d'imposer à l'économie (domestique) la façon d'atteindre le but que cette dernière vise. Cependant, la politique exige que l'économie (domestique) l'atteigne.

À cet effet, Aristote divise l'éthique ou philosophie morale en trois parties, division reprise par Thomas²⁷. Chaque partie observe une unité de composition qui s'accorde avec un ordonnancement total. L'éthique individuelle ou « monastique », encore appelé morale, s'occupe de l'action de l'individu dirigée vers la fin individuelle (*monastica*). L'éthique domestique, ou économie, s'occupe des opérations du groupe domestique dirigées vers sa fin familiale (*yconomica*). La science politique, ou tout simplement la politique, s'occupe des opérations du groupe civil (de la cité) dirigées vers sa fin politique (*politica*). Chaque partie a une fin propre. Néanmoins, dès lors que toutes ces parties concernent l'homme (bien que sous un certain aspect), la fin de l'une de ces parties ne s'oppose pas à celle de l'autre. Il y a donc une hiérarchie entre les disciplines qui forment la philosophie morale : la science politique est

²⁵ SCG, IV, 35, §7.

Fit autem unum ex multis, uno quidem modo, secundum ordinem tantum : sicut ex multis domibus fit civitas, et ex multis militibus fit exercitus. Alio modo, ordine et compositione : sicut ex partibus domus coniunctis et parietum colligatione fit domus. Sed hi duo modi non competunt ad constitutionem unius naturae ex pluribus. Ea enim quorum forma est ordo vel compositio, non sunt res naturales, ut sic eorum unitas possit dici unitas naturae.

²⁶ CEN, I, 1, §5.

Et ideo oportet quod ad eandem scientiam pertineat consideratio talis totius et partis eius, non autem ad eandem scientiam pertinet considerare totum quod habet solam ordinis unitatem et partes ipsius.

²⁷ CEN, I, 1, §6.

Et inde est quod moralis philosophia in tres partes divitur, quarum prima considerat operationes unius hominis ordinatas ad finem quae cocatur monastica, secunda autem considerat operationes multitudinis domesticae quae vocatur yconomica, tertia autem considerat operationes multitudinis civilis quae vocatur politica.

la plus importante, parce que la fin de l'éthique monastique et la fin de l'éthique domestique sont dans une certaine mesure subordonnées à la réalisation de la fin de la politique, laquelle les englobe et leur donne un sens. Une fin individuelle est cherchée à l'intérieur de la quête d'une fin totale, la fin totale lui étant supérieure. Par conséquent, malgré leurs différences, les fins ne sont pas complètement indépendantes.

1.1. La diversité des fins dans la philosophie morale

Les parties de l'éthique ou philosophie morale sont identifiées selon le domaine dans lequel les actions sont réalisées, volontairement, pour la réalisation d'une fin. L'éthique est dite individuelle ou monastique lorsqu'elle considère les actions individuelles. Elle est dite domestique ou économique lorsqu'elle considère les actions réalisées par le groupe familial. Enfin, elle est dite politique lorsqu'elle considère les actions réalisées par le groupe civique, la cité²⁸.

Les actions concernant la philosophie morale sont, alors, celles nées de la quête d'une fin. Conformément au domaine dans lequel elle se réalise, une fin et non pas une autre sera recherchée spécialement. La fin propre à l'individu, dans l'éthique monastique, la fin de ce qui appartient à un groupe familial, dans l'éthique domestique, et la fin de la société, dans la science politique, ne se confondent pas. Chacune de ces fins relèvent d'une sphère distincte. Bien que ne contestant pas une communication entre elles, Thomas tient à préciser dans le *Commentaire à l'Éthique* la spécificité de l'une et de l'autre.

Pourtant, le texte du *Commentaire à l'Éthique* n'est pas toujours si précis. Il est difficile de se repérer en raison du niveau de langage employé par Thomas. Parfois Thomas traite d'une relation entre les choses ; parfois d'une relation entre disciplines ; il ne le précise pas²⁹. Quoique celle-ci dépende de celle-là, chacune détient un vocabulaire propre. La diversité des « fins » dans la philosophie morale est fondée sur des faits. En ce qui s'applique ici, l'individu cherche à atteindre une fin et cette fin individuelle constitue l'objet de l'éthique individuelle ; le citoyen cherche, aussi, à atteindre une fin et cette fin sociale constitue l'objet de la politique.

²⁸ CEN, I, 1, §6.

²⁹ Voir, par exemple, dans le CEN, I, 1, §§ 6 et 12 : la fin dans le §6 est une fin théorique ; dans le §12, pratique.

Ainsi, la diversité des fins dans l'activité humaine justifie, en partie, l'autonomie scientifique des disciplines qui composent la philosophie morale. La « fin » visée par chacune d'entre elles l'intéresse particulièrement. La distinction entre les disciplines scientifiques relève de la distinction entre leurs objets (*subiectum*) qui, relativement aux disciplines pratiques, relève de la distinction de leurs fins. Chacune a son objet spécifique, lequel ne se confond pas avec celui des autres.

Malgré la diversité des fins, une fois que toutes les disciplines morales visent à une certaine « fin » – qui n'est pas isolée, mais à l'intérieur d'un ordre plus général – toutes les disciplines portent, en dernière instance, sur une « fin commune ». Alors que chaque fin est considérée comme dernière dans sa discipline, la fin dernière (*ultimus finis*) par excellence est celle de la discipline politique, parce qu'elle vise au bien commun (*bonum commune*), sa fin, qui est supérieur à toutes les autres fins. Cependant, la suprématie totale appartient au bien divin, quoique dans un ordre différent de l'ordre humain. L'ordre général des disciplines pratiques peut se limiter au plan terrestre ou s'étendre au plan divin.

L'analyse des fins de l'activité humaine exige encore une nouvelle précision. À propos de sa diversité, on peut faire une deuxième lecture, fondée sur la nature de ce que l'on cherche. À côté de la distinction entre la fin suprême dans chacune des disciplines, il faut admettre l'existence d'une distinction entre deux types de fins : les opérations et leurs résultats³⁰. Cela permet d'invoquer une fin supérieure et – ensuite – ultime. Or, l'ordre qui découle de l'idée de fin se rattache à l'idée de « perfection ultime ». À son origine, il y a une distinction de niveaux d'excellence entre les perfections : la « perfection première » et la « perfection seconde ». La fin est cherchée par l'intermédiaire d'une opération à elle ordonnée. L'opération, quant à elle, est considérée comme une perfection seconde. La forme qui en résulte est alors considérée comme une perfection première. C'est pour cela que Thomas reconnaît une distinction par rapport à la nature de la fin.

Les fins dites « opérations » sont les fins immédiates, parce qu'elles sont des moyens en vue de la réalisation d'autres fins. Elles constituent ce que Thomas appelle « perfection

³⁰ CEN, I, 1, §12.

Prima autem perfectio se habet per modum formae, secunda autem per modum operationis. Et ideo oportet hanc esse differentiam finium quod quidam fines sint ipsae operationes, quidam vero sint ipsa opera, id est opera quaedam praeter operationes.

seconde », parce qu'elles ne sont pas cherchées pour elles-mêmes, mais par rapport à une fin à laquelle elles sont subordonnées. Les fins dites « résultats » sont, à leur tour, médiates. Elles constituent ce que Thomas appelle « perfection première », car elles sont ce qui est cherché en premier. Elles découlent de la réalisation de certaines fins plus petites, lesquelles acquièrent la qualité de moyens de ces fins premières.

En fonction du niveau de l'analyse, ce qui est donné comme « première perfection » peut, encore, être considéré comme une « ultime perfection », dans le cas où elle aboutit en dernier. Il n'y aurait rien qui puisse être cherché après elle dans la hiérarchie des « biens ». Le contraire est aussi possible : la « première perfection », qui ne consiste pas dans ce qui doit être cherché en dernier, mais dans un moyen en vue de ce but, détient alors un autre sens, précisément celui de « deuxième perfection ».

Par conséquent, la fin de l'éthique individuelle, celle de l'économie et celle de la politique sont classées comme des activités ou des œuvres. Celles-ci peuvent être dites « fins » de deux manières : immédiatement, au sens impropre ; ou médiatement, au sens propre. C'est pourquoi la distinction entre les fins ne fonctionne que partiellement ; il faut aussi reconnaître une certaine unité. En effet, l'existence d'une diversité de fins est éclipsée par l'existence d'un « bien final », vers lequel tend chaque chose. Celui-ci est dit une « perfection ultime ».

L'affirmation de la distinction entre les fins concernant l'activité humaine ne se justifie que pour les fins immédiates vers une fin majeure, médiate. À la rigueur, il y a une distinction entre les « moyens » nécessaires à la réalisation d'une fin, donc suprême. Pourtant, comme les moyens s'insèrent dans un enchaînement hiérarchiquement organisé, les moyens sont en principe perçus aussi comme des fins, quoiqu'ils ne le soient pas de façon absolue.

En ce qui concerne les disciplines morales, l'enchaînement hiérarchique entre les « fins » se traduit ou bien par la notion de fin suprême, ou bien par la soumission d'une discipline à une autre. Dans le premier cas, les moyens et les fins composent la matière sur laquelle la discipline morale pose son regard en fonction de son objet, la fin suprême qui les ordonne. Dans le second, les moyens et les fins ont la nature d'une cause finale plus puissante, en égard à ses effets. Plus puissante est la cause finale objet de la discipline, plus

élevée (supérieure) sera une discipline par rapport à l'autre³¹.

1.2. La distinction entre les opérations

Thomas oppose deux sortes d'opération (*operare*) : l'immanente et la transitive. La première reste dans le sujet, comme l'acte de voir, de vouloir ou de penser, l'action proprement dite (*actio*) – qui n'a pas une fin extérieure. La seconde se construit en rapport à une réalité extérieure au sujet et se subdivise, à son tour, en deux types, soit comme l'usage (*usus*) d'un cheval pour monter ou d'une cithare pour jouer – qui n'en a pas moins une fin extérieure –, soit comme la transformation d'une matière, la production (*factio*), quand, par exemple, un artisan fabrique une maison ou un lit (produit) – qui sont des fins extérieures à l'opération qui les a générés. L'Aquinate se réfère à Aristote, mentionnant explicitement la *Métaphysique*, IX, 8, 1050a23, et signale à leur propos :

(...) on doit considérer qu'il existe une double opération, comme il est dit au neuvième livre de la *Métaphysique* (1050a23). L'une demeure dans l'opérant même, comme voir, vouloir et comprendre : une opération de cette sorte se dit proprement aussi action. Puis, il y a l'autre opération, qui passe dans une matière extérieure, et que l'on appelle proprement production. Parfois, en effet, on prend une matière extérieure seulement pour s'en servir, comme un cheval pour le monter, et une cithare pour en jouer ; mais parfois, on prend une matière extérieure pour lui donner une certaine forme, comme lorsqu'un artisan fabrique une maison ou un lit. La première des opérations, donc, et la deuxième, n'ont pas un résultat qui en soit la fin, mais l'une et l'autre est sa propre fin. La première, toutefois, est plus noble que la seconde, en tant qu'elle demeure dans l'opérant même. Mais la troisième opération est comme une génération, dont la fin est la chose engendrée. C'est pourquoi aussi, dans les opérations du troisième genre, les œuvres mêmes sont les fins³².

³¹ CEN, I, 2, §30.

Manifestum est enim quod unaquaque causa tanto potior est quanto ad plura effectus eius se extendit.

³² CEN, I, 1, §13.

Ad cuius evidentiam considerandum est, quod duplex est operatio, ut dicitur in IX metaphysicae: una quae manet in ipso operante, sicut videre, velle et intelligere: et huiusmodi operatio proprie dicitur actio; alia autem est operatio transiens in exteriorem materiam, quae proprie dicitur factio; et haec est duplex: quandoque enim aliquis exteriorem materiam assumit solum ad usum, sicut equum ad equitandum, et cytharam ad cytharizandum. Quandoque autem assumit materiam exteriorem ut mutet eam in aliquam formam, sicut cum artifex facit lectum aut domum. Prima igitur et secunda harum operationum non habent aliquid operatum quod sit finis, sed utraque earum est finis; prima tamen nobilior est quam secunda: in quantum manet in ipso operante. Tertia vero operatio est sicut generatio quaedam, cuius finis est res generata. Et ideo in operationibus tertii generis ipsa operata sunt fines.

Du point de vue de l'éthique, le premier type, l'opération immanente – l'action –, est plus excellent que le second, l'opération transitive – l'usage ou la production –, car elle reste dans l'agent lui-même. L'usage et la production ne subsistent pas dans l'agent ; l'une et l'autre sont des activités instrumentales, la première utilise la matière extérieure, la seconde vise cette matière comme un produit³³.

Or, le bien de l'éthique est propre à l'agent, il le réalise en tant qu'être qui se reconnaît comme unique entre les hommes et dans l'univers. Dans ce sens, ce bien demeure nécessairement dans l'individu qui agit et non pas dans quelque chose qui lui soit extérieur. Le résultat de l'activité de production, à savoir la « chose produite », est la fin recherchée sur le mode médiat, constituant une « perfection première » par rapport à l'opération de produire. La production ne peut donc pas être le bien de l'homme. L'opération de la production est subordonnée à ce que l'on veut produire ; la production est une « fin-moyen », une fin intermédiaire par rapport à la chose produite. La chose produite est, par conséquent, une fin grâce à la fin intermédiaire, donc « médiante » ou « indirecte ». De la sorte, « produire » est une « perfection seconde » ; son produit une « perfection première » (quoique pas encore absolument).

N'importe où les fins sont des résultats à part des opérations, les résultats sont nécessairement meilleurs que les opérations, comme la chose engendrée est meilleure que sa génération. En effet, la fin est plus puissante que les moyens qui la visent. Car ce qui vise à une fin a raison de bien en référence à la fin³⁴.

On remarque que l'opération (*operare*) de produire (*factio*) est une « perfection seconde », pas celle d'agir (*actio*). L' « action », s'épuisant en soi-même, est à côté de la « chose produite » une « perfection première ». L'« action » elle-même est sa fin ; il n'y a pas de « résultat » autre en jeu.

³³ La même distinction entre l' « agir » (l' « action ») et le « faire » (la « production ») apparaît dans le CEN, I, 1, §13 e VI, 3, §1151.

³⁴ CEN, I, 1, §14.

Deinde cum dicit: quorum autem sunt fines etc., ponit tertium ; dicens, quod in quibuscumque operata, quae sunt praeter operationes, sunt fines, oportet quod in his operata sint meliora operationibus : sicut res generata est melior generatione. Nam finis est potior his quae sunt ad finem. Nam ea quae sunt in finem habent rationem boni ex ordine in finem.

Malgré l'emploi des exemples qui renvoient à une considération située notamment dans le domaine des techniques, il soutient une thèse qui concerne la relation entre le niveau des arts et celui de l'éthique. D'après Thomas, la fin d'un cavalier est une opération, à savoir monter à cheval (l'équitation), et la fin des freins, supposée par la fin du cavalier, est le résultat de l'utilisation des freins (freiner), à savoir le freinage accompli (produit). La fin de la médecine est quelque chose de réalisée, la santé (produit), mais celle des gymnastiques, supposée par la fin de la médecine, est une opération, l'exercice lui-même³⁵. Analogiquement, l'éthique a comme objet une action tandis que les arts ont comme objet un produit, vu que la fin de l'individu en tant qu'être humain est une action, alors qu'en tant qu'artisan c'est un produit. Selon le cas, une action – dans l'éthique – ou un produit – dans les arts – se présente comme plus important en ce qui concerne la fin suprême. La question est moins d'identifier si la fin de l'opération est une action ou un produit que de savoir si cette fin constitue un moyen pour la fin suprême.

À propos de l'ordre interne au tout, Thomas refuse qu'il ait une linéarité. L'homme a besoin de certains biens matériels, les produits, et d'autres immatériels, les actions, pour accomplir sa fin ultime. Il y a une certaine dépendance des uns vis-à-vis des autres qui varie selon les habiletés propres au sujet, une erreur, un événement, etc., de sorte qu'il n'est pas possible d'établir que tel bien est supérieur à un autre de manière générale. Toutefois, le tout doit être conforme au bien final.

Donc, entre l'« action » et l'« usage », l'action est supérieure, car elle est immanente au sujet. Entre l'action et la « production », étant donné que l'action est une fin en soi-même et que la production est un moyen en vue de la réalisation d'une fin, la première (l'action) est plus importante. Entre la « production » (l'opération de produire) et « le produit » (la chose créée), étant donné que le produit est la fin de la production, il est le plus important. Mais entre

³⁵ CEN, I, 1, §18.

« Il n'y a pas de différence quant à ce qui appartient à l'ordre, que les fins des arts ou des vertus soient des opérations ou quelque chose de fait en plus des opérations comme cela apparaît dans ce qu'on a enseigné plus haut. En effet la fin de l'art de faire des brides est une chose faite : la bride; la fin de l'art d'aller à cheval qui est principale est une opération, c'est-à-dire l'équitation. Dans le cas de la médecine et de l'exercice physique c'est le contraire qui se produit : la fin de l'art médical est une certaine chose faite, à savoir la santé ; la fin de l'art de faire des exercices physiques, qui est contenue sous l'art médical, est une opération à savoir l'exercice lui-même ».

Et dicit quod nihil differt, quantum ad ordinem pertinet, quod fines earum sint operationes, aut aliquod operatum praeter operationes, sicut apparet in praedictis doctrinis. Nam frenifactivae finis est operatum frenum; equestris vero, quae est principalior, finis est operatio scilicet equitatio; e converso autem se habet in medicinali, et in exercitativa. Nam medicinalis finis est aliquod operatum, idest sanitas. Exercitativae vero, quae sub ea continetur, finis est operatio idest exercitium.

l'« action » et le « produit », on ne peut pas établir d'avance lequel des deux est primordial dans l'ordre des fins, mais seulement en examinant le cas concret vis-à-vis de la fin ultime. En revanche, c'est l'action « bonne » qui rend l'homme « bon », qui le réalise en tant que tel.

L'Aquinat reprend la comparaison aristotélicienne des « *habitus* » ou capacités, et des actes par rapport à la fin et introduit la notion d'« *habitus* opératif » (*habitus operativum*)³⁶, un *habitus* étant ce qui est acquis à force d'être exercé, le résultat d'un exercice intellectuel ou pratique constant. Il démontre que des choses différentes sont ordonnées vers des fins différentes. S'il y a différentes opérations, arts et sciences, alors il doit y avoir aussi des fins différentes pour chacune d'entre elles, sachant que les moyens sont proportionnés aux fins. Il exemplifie cela de la manière suivante : la fin de l'art médical est la santé ; de la construction des navires, la navigation ; de la stratégie, la victoire ; et de l'économie domestique ou gestion de la maison, les richesses. On observe que Thomas extrait le dernier exemple de l'opinion d'une majorité d'hommes, car lui-même n'est pas d'accord avec son contenu. Les différentes opérations, arts et sciences forment une chaîne ordonnée de relations, à l'intérieur de laquelle la richesse ne figure pas comme la fin de l'économie domestique, mais des instruments – entre autres – qu'elle gère³⁷.

Encore une fois, Thomas utilise des exemples concernant les capacités, les arts techniques et la morale. Il suggère par là une compréhension des sciences dans un sens large, avec l'insertion des sciences de la production dans la connaissance théorique. En outre, il mélange la réalité factuelle et son étude³⁸. D'où le besoin de distinguer éthique et politique à partir de leurs objets respectifs. Si éthique et politique diffèrent l'une de l'autre, c'est parce qu'elles décrivent des *habitus* opératifs différents. L'une décrit l'*habitus* opératif individuel, l'autre, le social. La première a une fin individuelle dont l'aboutissement dépend de l'action d'un individu et concerne, donc, le bien de l'individu. La seconde a une fin sociale donnée par l'action d'un citoyen et concerne, à son tour, le bien de la communauté.

Selon Thomas d'Aquin, aussi bien qu'il y a un ordre des fins, il y a un ordre des *habitus* entre eux, en plus de l'ordre des fins vis-à-vis des *habitus*. Concernant l'ordre des

³⁶ CEN, I, 1, §§15-18.

³⁷ CEN, I, 1, §15.

³⁸ R. A. Gauthier et J. Y. Jolif soutiennent que Thomas a tort de prendre les « arts » et les « sciences » en dehors d'un contexte platonicien de monde des techniques. En effet, il prend le mot « science » d'Aristote dans un sens théorique-spéculatif qui comprend l'action morale. *L'Éthique à Nicomaque*. Intr., trad., comm. R. A. Gauthier, J. Y. Jolif, p. 4.

habitus entre eux, il soutient qu'un *habitus* opératif, ou capacité, est subordonné à un autre, comme l'art des freins est subordonnée à l'art de l'équitation parce que le cavalier indique à celui qui fait les freins comment il doit les faire. Il prend *habitus* au sens de « discipline technique ». Concernant l'ordre des fins vis-à-vis des *habitus*, il dit que comme une fin, un *habitus* opératif peut être plus important qu'un autre, ce qui entraîne une équivocité. Le Docteur commun subordonne la notion d'*habitus* à la notion de fin³⁹, les *habitus* devant être en accord avec les fins. Toutefois, il tente d'éclairer la thèse en prenant *habitus* au sens d'arts ou d'habileté, ce qui est excessivement technique lorsqu'une fin dépend d'une notion de bien qui est à la base de l'action vertueuse. En plus, sa distinction entre les disciplines et les choses qu'elles étudient est faible. D'après lui, dans tous les arts ou habiletés, il est couramment vrai que les fins architectoniques sont, de mode absolu, plus désirées que n'importe quelle fin des arts ou habiletés subordonnés. Le fait est que les hommes suivent ou cherchent les fins des arts ou habiletés inférieures en raison des fins des disciplines supérieures. Donc, dans l'intérieur de l'habitude opérative, il y a une chaîne de fins organisées en fonction de la fin architectonique, laquelle est plus proprement l'objet d'une discipline qui la décrit.

Thomas a l'intention de fonder une relation d'ordre entre l'éthique et la politique basée sur la relation d'ordre qu'il y a entre les fins qu'elles étudient, mais le résultat s'avère fragile. Il défend l'existence d'une hiérarchie entre les parties de la philosophie morale et, par conséquent, de ses fins ; il va jusqu'à introduire l'idée d'une fin suprême. La politique est présentée comme architectonique, se superposant en quelque sorte à l'éthique, et sa fin est hégémonique. Néanmoins, si c'est la qualité de son objet qui autorise la politique à exercer certaines prérogatives inhérentes à sa supériorité sur les autres parties de la philosophie morale (plan théorique), c'est la vertu de l'activité conforme aux normes de chacune des parties qui régit l'organisation des fins (plan pratique).

Ainsi, Thomas présente l'existence d'une diversité de « fins » comme une composante de la concrétisation de l'idée d'ordre. Du point de vue de la philosophie morale, la politique est supérieure à l'éthique parce qu'elle est plus universelle. Si les nécessités humaines sont multiples, les fins humaines sont aussi multiples et même à l'intérieur de chaque sphère de sa vie. Pourtant, ces fins ne se disposent pas de manière nécessaire. Il revient à l'homme d'évaluer leur importance et de choisir lesquelles il doit privilégier dans l'intention de guider

³⁹ Le mot *habitus* désigne une disposition à l'activité vertueuse, ce qui est distinct de la notion d'une « habitude opérative » ou habileté.

adéquatement ses opérations dans un domaine ou dans un autre.

1.3. La fin suprême et la politique

Une fois considérée la diversité de fins ordonnées hiérarchiquement, de manière à ce qu'une fin inférieure serve à un moment donné de moyen pour une autre fin, il est permis de conclure qu'il y a aussi une fin supérieure à toutes les autres. Elle est alors considérée comme la meilleure, la fin suprême dans un certain domaine. Cette fin est le critère dont l'homme dispose pour mesurer et choisir les « fins » susceptibles de promouvoir la réalisation de son bien. Ces fins sont, en fait, les moyens qui déclenchent l'action humaine proprement dite ; ils donnent du sens à sa vie, aussi bien en tant qu'individu, qu'en tant que membre d'un foyer ou, encore, en tant que citoyen. Thomas affirme :

(...) toute fin qui est telle que pour elle nous voulons les autres biens alors qu'elle-même nous la voulons pour elle-même et non pour quelque chose d'autre, cette fin, non seulement est bonne, mais elle est la meilleure. Et cela apparaît du fait que la fin pour laquelle d'autres fins sont recherchées est plus importante, comme on l'a démontré auparavant. Mais dans les choses humaines, il est nécessaire qu'il y ait une telle fin. Donc dans les choses humaines il y a une fin qui est bonne et aussi la meilleure⁴⁰.

Être la meilleure fin découle logiquement du fait d'être cherchée par n'importe quelle autre fin. Une fin n'est pas une fin tant qu'elle demeure un moyen pour atteindre une autre fin. Or, si une « fin » est désirée en vue d'une autre plus importante, elle devient un moyen pour réaliser la fin supérieure. L'aboutissement d'une fin suprême – hiérarchiquement supérieure à n'importe quelle autre – passe par la reconnaissance d'une hiérarchie entre les moyens. Un moyen rencontre sa raison d'être dans la fin qui le motive. Pourtant, si la chaîne téléologique était infinie, il n'y aurait pas un *telos* qui lui donne du sens. Il est donc nécessaire qu'il y ait une fin qui ne soit pas désirée en vue d'une autre. La quête pour une fin sans qu'il existe une fin est incongrue. Une fin est dite ainsi parce qu'elle signale un achèvement, de

⁴⁰ CEN, I, 2, §19.

(...) *quicumque finis est talis quod alia volumus propter illum et ipsum volumus propter se ipsum et non aliquid aliud, iste finis non solum est bonus, sed etiam est optimus, et hoc apparet ex hoc quod semper finis cuius gratia alii fines quaeruntur est principalior, ut ex supra dictis patet; sed necesse est esse aliquem talem finem; ergo in rebus humanis est aliquis finis bonus et optimus.*

même qu'un moyen ne peut être appelé « moyen » qu'en relation à une fin.

S'il était possible de procéder à l'infini dans le désir des fins, on n'arriverait jamais à un point où l'homme pourrait avoir réalisé sa fin. Par conséquent, l'être humain désirerait ce qu'il ne peut pas réaliser. Dans ce cas, la « fin » qu'il désire semble inutile et vaine. Thomas récuse une telle hypothèse. La nature est ordonnée à une fin, laquelle lui est inhérente. Tout ce qui appartient à la nature a une fin. Or, l'homme est un être naturel : il a une fin qui lui a été naturellement donnée, donc sa condition humaine lui est adaptée. C'est pour la réalisation de sa fin qu'il est ordonné – et s'ordonne. Le désir de la fin est alors naturel ; il consiste dans son bien en tant qu'homme. Il est donc impossible de tendre vers une infinité de fins. Selon l'Aquinat, « il est nécessaire qu'il y ait une fin ultime des choses humaines »⁴¹.

L'expression *finis optimus*, traduite par la fin « la meilleure » ou « suprême », est ambiguë, car elle peut signifier aussi la fin « ultime » (*ultimus*). Le concept est formel ; elle ne prescrit pas un contenu. En effet, cela peut être compris de plusieurs façons. En premier lieu, quand les parties de la philosophie morale sont autonomes, chacune possède un objet propre : la fin de l'activité humaine dans chaque domaine respectif. Or, l'objet de l'éthique est la fin individuelle ; celui de l'économie, la fin domestique ; celui de la politique, la fin sociale. La fin de chacune est supérieure dans le contexte de son activité. Ainsi, chacune des fins peut être dite une « fin suprême », mais non pas « ultime ». En second lieu, les parties s'articulent entre elles, puisque la fin visée par chacune est disposée selon un ordre hiérarchique. Or, la fin qui justifie la supériorité d'une discipline est une fin « suprême » par rapport aux fins des autres qui lui sont, par conséquent, subordonnées. Finalement, parce que la notion d'ordre dépasse le domaine éthique humain, l'homme doit avoir encore une fin supérieure à lui, c'est-à-dire « suprême » absolument. Chez Thomas, l'expression *ultimum finem* ou « fin ultime » prend en compte aussi bien la fin ultime de la vie humaine que la fin ultime de l'univers comme un tout, ce qui dépasse la vie terrestre (cette dernière idée n'apparaît pourtant pas dans l'*Éthique à Nicomaque*).

⁴¹ CEN, I, 2, §22.

Et ita necesse est esse aliquem optimum finem rerum humanarum.

Sententia Libri De Anima, III, cap. IX, 50-62 (Commentaire au *De Anima*).

Et manifestum est etiam quod omnis appetitus est propter aliquid (stultum enim esset dicere quod aliquis appetat propter appetere; nam appetere est quidam motus in aliud tendens); id autem cuius est appetitus, scilicet appetibile, est principium intellectus practici; nam id quod est primo appetibile est finis a quo incipit consideratio intellectus practici: cum enim uolumus aliquid deliberare de agendis, primo supponimus finem et deinde procedimus per ordinem ad inquirenda illa que agenda sunt propter finem sicut procedentes semper a posteriori ad prius usque ad id quod primo inminet nobis agendum (...).

Thomas va plus loin. Outre le fait qu'il soutienne que l'existence d'une fin suprême est indéniable, il affirme aussi que cette fin doit être connue. L'homme, inséré dans un univers ordonné, se meut aussi de façon ordonnée. C'est de l'activité conforme à son ordre naturel qu'il tire sa réalisation. Si l'homme l'ignore, il n'est sans doute pas capable de l'accomplir. Le principe de la causalité ne s'applique pas automatiquement à lui, qui détient la puissance de faire ou ne pas faire. Il a besoin de connaître ce qu'il veut réaliser pour qu'il réussisse dans sa réalisation. L'Aquinat compare l'homme à un archer. L'homme a besoin de connaître sa fin de la même manière que l'archer a besoin de se concentrer sur sa cible pour réussir à l'atteindre⁴².

De plus, l'homme – une fois qu'il se reconnaît comme tel – a besoin de connaître la fin suprême pour diriger son action. En fait, toute sa vie doit être dirigée vers elle pour qu'elle soit proprement dite humaine. Comme son aboutissement présuppose de bonnes actions, la connaissance tardive de ce qui est bon peut ne pas être efficace. Thomas répète Aristote, de la même façon qu'« une hirondelle ne fait pas le printemps, ni une journée tempérée, ainsi une seule opération accomplie ne fait pas le bonheur de l'homme »⁴³.

L'homme est un être rationnel, donc il agit en conformité avec sa nature lorsqu'il agit rationnellement. Thomas affirme que la raison pour le choix des moyens doit être tirée toujours de la fin elle-même. Agir sans une raison pour autant n'est pas « de l'homme » et, si l'homme a besoin de la trouver, il doit trouver tout d'abord la fin suprême. D'où la distinction entre « l'action humaine » et « l'action de l'homme ». Celui qui agit, agit vers une fin. « Agir » sans un but ou pour un désir sensuel n'est pas propre à l'homme. Ainsi, ces gestes ne le distinguent pas d'un animal irrationnel. Il n'y a que « l'action humaine » qui permette de dire d'un animal qu'il est un homme.

⁴² CEN, I, 2, §23.

Concludit ergo primo rerum humanarum, cognitio eius habet magnum incrementum ad vitam, id est multum auxilium confert ad totam vitam humanam. Quod quidem apparet tali ratione: nihil quod in alterum dirigitur potest homo recte assequi nisi cognoscat illud ad quod dirigendum est, et hoc apparet per exemplum sagittatoris qui directe emittit sagittam attendens ad signum ad quod eam dirigit; sed, tota humana vita oportet quod ordinetur in ultimum et optimum finem humanae vitae.

L'exemple de l'archer est également présenté dans le *Commentaire à la Physique* :

In octo libros de Physico Aristotelis, II, 12, §250 (Commentaire à la Physique).

(...) natura est de numero illarum causarum, quæ propter aliquid agunt. (...) Ea enim quæ non cognoscunt finem, non tendunt in finem, nisi vt directa ab aliquo cognoscente, sicut sagitta a sagittante (...).

⁴³ CEN, I, 10, §129.

Sicut enim una hirundo veniens non demonstrat ver nec una dies temperata, ita etiam nec una operatio semel facta facit hominem felicem (...).

S'il y a une diversité des arts et sciences qui portent sur les moyens vers la fin, étant donné l'ordre hiérarchique existant entre les fins, il est logique qu'il y ait aussi un ordre entre les arts et les sciences. La science architectonique se place au-dessus de tous les autres arts et des sciences qui lui sont subordonnées et auxquels elle dicte ce qu'ils doivent faire. La science politique correspond à une telle description. Il lui appartient de considérer la fin suprême. Par conséquent, Thomas démontre que la science politique est, comme le dit Aristote, la science la plus architectonique et qu'elle est la plus importante.

Par rapport à la première démonstration, l'Aquinat présente les deux caractéristiques qu'Aristote attribue à une connaissance architectonique et affirme que la science politique les remplit. Il dit que la connaissance architectonique dicte ce qui doit être fait par l'art ou la science à elle subordonnée, aussi bien que l'équitation dicte la manière de conduire le cheval à l'art des freins, sans par autant dicter la manière de faire ces freins. La connaissance architectonique se sert encore des autres sciences pour aboutir à ses fins, comme l'équitation se sert des freins produits par l'art de les faire pour bien conduire un cheval⁴⁴.

La première caractéristique, celle de dicter ce qui doit être fait par l'art ou la science subordonnée à la science architectonique, est applicable à la politique aussi bien en ce qui concerne les sciences spéculatives qu'en ce qui concerne les sciences pratiques. Pourtant, cette démarche varie selon que l'on considère l'opération ou l'objet de la science. La politique dicte à la science pratique quand et comment opérer, c'est-à-dire sur quels sujets elle doit porter, etc. Par exemple, elle dicte au « coutelier » qu'il doit se servir de son habileté pour réaliser des « couteaux » et elle lui dicte aussi la façon de les faire pour qu'ils soient d'un certain type⁴⁵. En revanche, la politique n'est pas censée déterminer la manière dont la science spéculative doit opérer, mais, seulement, lui imposer de le faire. Par exemple, elle dicte à quelqu'un d'enseigner ou d'apprendre la géométrie, et d'autres opérations du genre. Mais, elle ne peut pas déterminer les conclusions que la géométrie doit tirer d'un triangle. La politique

⁴⁴ CEN, I, 2, §26.

Duo autem pertinent ad scientiam architectonicam, quorum unum est quod ipsa praecipit scientiae vel arti quae est sub ipsa quid debeat operari, sicut equestris praecipit frenifactivae; aliud utitur ea ad suum finem.

⁴⁵ CEN, I, 2, §26 (suite).

Primum autem horum convenit politicae vel civili tam respectu speculativarum scientiarum quam respectu practicarum, aliter tamen et aliter. Nam practicae scientiae praecipit politica et quantum ad usum eius, ut scilicet operetur vel non operetur, et quantum ad determinationem actus : praecipit enim fabro non solum quod utatur sua arte, sed etiam quod sic utatur, tales cultellos faciens ; utrumque enim est ordinatum ad finem humanae vitae.

peut imposer certaines opérations et, lorsqu'il s'agit d'opérations volontaires, la manière de les faire. En effet, la matière sur laquelle porte la morale peut être dirigée vers le but de la vie humaine. Mais, les règles de la politique n'ont pas de rapport avec les règles de la nature qui ne dépendent pas de la volonté humaine. Au contraire, la nature est, dans ce sens, prédéterminée et indépendante de l'homme. Selon Thomas, la politique établit quelle science, aussi bien pratique que spéculative, doit être étudiée dans un État, et elle désigne ceux qui doivent l'étudier et pour combien de temps⁴⁶.

La deuxième caractéristique, celle de se servir des autres sciences pour atteindre ses fins, est applicable à la politique – dans un sens générique – seulement par rapport aux sciences pratiques. Par conséquent, Thomas ajoute que les plus nobles habiletés, appelées « arts opératifs » – la stratégie, l'économie politique et la rhétorique – sont comme si elles étaient comprises dans la politique. La politique se sert des fins de ces arts opératifs comme moyens pour atteindre sa propre fin : le bien commun de la société civile. Pourtant, dans un sens spécifique, celui de l'application des règles de justice par la politique, la politique peut se servir aussi des sciences spéculatives. Tel est le cas des mathématiques.

Thomas tire à ce sujet sa conclusion de deux prémisses. Une fois que la science politique se sert des autres sciences pratiques et qu'elle légifère sur ce qui doit être fait ou pas, il en découle que sa fin architectonique admet ou contient les fins des autres sciences pratiques. Donc, l'objet de la science politique est le bien de l'homme, qui est la fin suprême des choses humaines. Or, la condition humaine trouve sa réalisation dans la politique, car, même si l'activité politique n'est pas une condition suffisante pour la satisfaction individuelle, sans la réalisation de sa fin – sociale –, il n'y a pas de vie humaine excellente. La politique est

⁴⁶ CEN, I, 2, §27.

« Mais par contre la science civile ne commande à la science spéculative que ce qui regarde son usage, et non pas ce qui regarde la détermination de son œuvre. La politique ordonne en effet que certains enseignent ou apprennent la géométrie. De tels actes en tant qu'ils sont volontaires appartiennent à la matière de la science morale et sont ordonnables à la fin de la vie humaine. Le politicien toutefois ne peut dire à l'avance au géomètre ce qu'il y a à conclure sur le triangle : ceci en effet n'est pas soumis à la volonté humaine ni n'est ordonnable à la vie humaine mais dépend exclusivement de la nature même des choses. Et c'est pourquoi il dit que la politique détermine quelles sont les disciplines qui doivent exister dans la cité, à savoir tant les pratiques que les spéculatives, quelles personnes doivent les apprendre, et jusqu'à quel temps les personnes doivent les apprendre ».

Sed scientiae speculativae praecipit civilis solum quantum ad usum, non autem quantum ad determinationem operis; ordinat enim politica quod aliqui doceant vel addiscant geometriam, huiusmodi enim actus in quantum sunt voluntarii pertinent ad materiam moralem et sunt ordinabiles ad finem humanae vitae; non autem praecipit politicus geometrae quid de triangulo concludat, hoc enim non subiacet humanae voluntati nec est ordinabile humanae vitae, sed dependet ex ipsa rerum ratione. Et ideo dicit quod politica praedeterminat quas disciplinarum debitum est esse in civitatibus, scilicet tam practicarum quam speculativarum, et quis quam debeat addiscere et usque ad quod tempus.

donc une condition nécessaire à la réalisation de l'homme.

Il faut noter que l'excellence de la vie ou bonheur humain, la félicité (*felicitas*), ne peut pas être comprise en prenant l'action éthique et l'action politique d'un homme comme des opérations étanches. Elles ont des caractéristiques propres, visent des biens immédiatement propres, mais, dans le contexte de l'existence de l'homme, ne peuvent viser qu'un unique bien : l'excellence de vie ou bonheur humain (la félicité). L'homme n'est pas un individu dans un moment donné et un citoyen dans un autre : être un homme présuppose les deux ; ils sont fondamentaux. Le « bonheur de l'individu » fait partie d'un bonheur « plus grand » qui les englobe et qui est le « bonheur du citoyen ». Affirmer que la condition humaine présuppose la politique, en effet, n'est pas la même chose qu'affirmer que l'homme se réalise par la seule activité civile. L'homme a aussi besoin de se réaliser individuellement par l'activité éthique *stricto sensu*⁴⁷. Mais l'excellence de vie ou bonheur humain n'est possible qu'entre citoyens parce que l'altérité en provient ; et sans altérité, l'individu ne peut pas accomplir les vertus sociales. Or, « la condition » pour être homme n'est pas seulement en lui ; elle passe aussi par l'existence des rapports sociaux. J. Martinez Barrera part de la notion de bien, le « bien particulier » concernant la fin individuelle et le « bien commun » concernant la fin sociale. Il écrit :

Une fois de plus, nous voudrions prévenir la tentation d'établir une opposition par trop simple entre bien commun et bien particulier, en rappelant que leur différence ne dépend pas du titulaire du bien, comme si l'on affirmait que le premier est le bien de la communauté politique, et le second celui de la partie. Une telle abstraction cité-individu, chacun existant séparément, n'aurait aucun sens. On peut maintenant comprendre pourquoi, selon saint Thomas, le bien commun est la fin des personnes singulières vivant en communauté : (...). L'objet du vouloir personnel rectifié par la vertu de justice générale, est déjà le bien commun dans sa perfection de *finis quo*. Pour une conception de la personne qui n'est pas « substantialiste », dans la mesure où il ne s'agit pas ici d'une nature pleinement autosuffisante, cette quasi assimilation du bien commun au bien personnel n'a rien d'individualiste. En fait, la *praxis* étant nécessairement interpersonnelle, tous les motifs de nos actions concernent toujours, directement ou indirectement, notre prochain⁴⁸.

⁴⁷ M. Villey observe : « L'individu à lui seul constitue un 'tout', écrit Thomas, au-dessus de la cité ». VILLEY, *Le droit et les droits de l'homme*, p. 114.

J. Maritain développe la thèse que « la personne comme telle est un tout ». MARITAIN, J., *La personne et le bien commun*, p.49.

⁴⁸ BARRERA, J. Martinez. « La question du bien commun selon saint Thomas », p. 160.

Par rapport à la deuxième démonstration, Thomas aborde le sujet de la politique comme la science la plus importante en fonction de la nature de sa « fin spéciale ». La cause génère plus d'effets si elle est antérieure, et d'autant plus puissants sont les effets. Ainsi, dans la mesure où le bien, qui a la nature d'une cause finale, est plus puissant, il génère plus d'effets. Quoique le bien soit le même pour un homme et pour un État, il paraît meilleur et plus parfait d'attendre ce dernier.

Il appartient en effet à l'amour⁴⁹ qui doit exister entre les hommes de faire en sorte que l'homme conserve même le bien d'un seul homme. Mais il est bien meilleur et plus divin que le bien soit accompli pour toute une nation ou toutes les cités. Parfois, il est aimable que le bien soit accompli pour une seule cité, mais il est beaucoup plus divin qu'il soit accompli pour toute une nation dans laquelle plusieurs cités sont contenues. Il dit que « le bien commun » est plus divin parce qu'il appartient plus à la similitude de Dieu, qui est la cause ultime de tous les biens⁵⁰.

Dans la division des sciences pratiques, l'éthique individuelle porte sur l'action de l'individu ; l'éthique domestique, sur les opérations de la cellule familiale ; la science politique, sur celles du groupe civil. La dernière a un objet plus grand que les autres. Il les embrasse quantitativement et aussi qualitativement. L'action de chaque homme se dirige vers une fin qui ne peut pas s'opposer à la fin de la société, car la réalisation humaine sans altérité est défailante (sauf intervention divine). La fin sociale est prééminente. Selon Thomas, l'homme est un animal « social »⁵¹ ou « citoyen »⁵² d'après sa nature. La satisfaction de sa fin

⁴⁹ Thomas emploie un vocabulaire fortement marqué par la vision chrétienne. « L'amour » se réfère à celui qui a été établi par Dieu afin de conduire l'homme à sa fin ultime.

⁵⁰ CEN, I, 2, §30.

« Il appartient certes à l'amour qui doit exister parmi les hommes qu'on préserve même le bien d'un seul homme. Mais il est bien mieux et plus divin d'avoir cette attitude envers toute la nation, laquelle contient de nombreuses cités. On dit par ailleurs que cela est plus divin en ce que cela appartient plus à la ressemblance de Dieu, qui est la cause ultime de tous les biens. Or c'est ce bien, à savoir celui qui est commun à une ou plusieurs cités, que vise la méthode, c'est-à-dire l'art, qu'on appelle civile. Aussi lui appartient-il suprêmement, en tant que principal, de considérer la fin ultime de la vie humaine ».

Pertinet quidem enim ad amorem qui debet esse inter homines quod homo quaerat et conservet bonum etiam uni soli homini, sed multo melius est et divinius quod hoc exhibeatur toti genti et civitatibus. Vel aliter : amabile quidem est quod hoc exhibeatur uni soli civitati, sed multo divinius est quod hoc exhibeatur toti genti, in qua multae civitates continentur. Dicit autem hoc esse divinius eo quod magis pertinet ad Dei similitudinem, qui est universalis causa omnium bonorum. Hoc autem bonum, scilicet quod est commune uni vel civitatibus pluribus, intendit methodus quaedam, id est ars, quae vocatur civilis; unde ad ipsam maxime pertinet considerare ultimum finem humanae vitae tamquam ad principalissimam.

⁵¹ CEN, I, 1, §4.

Sciendum est autem quod, quia homo naturaliter est animal sociale utpote qui indiget ad suam vitam multis quae sibi ipse solus praeparare non potest, consequens est quod homo naturaliter sit pars alicuius multitudinis per

individuelle dépend d'un ordre social qui l'englobe et qui se lie intimement à la fin ultime de sa vie. Sur cet ordre porte la politique.

L'Aquinat développe encore un autre argument tendant à aboutir la même conclusion⁵³. Il part du principe que toute société est établie en vue de la recherche d'un bien, car les citoyens agissent en étant motivés par l'idée d'atteindre ce qui leur apparaît bon. Selon Thomas, la société la plus haute cherche nécessairement, et dans le plus haut degré, le bien qui est le plus haut entre tous les biens humains. La société la plus élevée est celle qui comprend toutes les autres, comme la maison comprend ses murs. La cité est une société dite parfaite, parce qu'elle englobe les autres groupes civils, qui comprennent les familles, qui, elles-mêmes, englobent les individus. En effet, l'ordre entre les différents niveaux sociaux assure la possibilité de fournir tous les besoins de la vie humaine, aussi bien biologiques que moraux. C'est justement la garantie de cette subsistance intégrale que l'État (la cité) cherche à assurer. Par conséquent, le bien auquel l'État s'ordonne est le plus haut bien humain, le bien suprême : le bien commun, le meilleur et le plus divin. C'est pourquoi l'objet de la politique est une telle « cité », ordonnée au bien commun de mode téléologique.

Thomas évoque la distinction existante entre le bien individuel et le bien commun⁵⁴, justifiant la division de la philosophie morale. La science politique est nécessaire car, isolé, l'homme ne pourrait pas atteindre son bien propre : il a besoin des échanges, d'autrui, pour s'accomplir lui-même ; il ne se réaliserait pas en tant que citoyen. Alors que Dieu guide l'homme vers le bien individuel, par l'intermédiaire du raisonnement, c'est à l'autorité de « la cité » que revient la charge de le guider vers le bien commun, par l'intermédiaire de la législation promulguée⁵⁵. L'Aquinat soutient que l'être humain, ayant une nature sociale, dépend, outre de son principe d'ordre individuel qui le conduit à un bien aussi individuel, d'un principe d'ordre établi par la société dans laquelle il s'intègre, ordre social qui lui permet d'accomplir sa propre fin : le bien commun. Il déclare :

Mais c'est pourquoi comme nous l'avons montré plus haut, l'homme est un animal vivant naturellement dans une multitude sociale, on trouve chez l'homme une similitude avec le

quam praestetur sibi auxilium ad bene vivendum.

⁵² THOMAS D'AQUIN, Commentaire de la Politique (dorénavant cité comme CP), I, 1, §26.

Et cum civitas non sit nisi congregatio hominum, sequitur quod homo sit animal naturaliter civile.

⁵³ CP, I, 1, §2.

⁵⁴ THOMAS D'AQUIN, Sur le Gouvernement du Prince, au Roi de Chypre, I, 1.

⁵⁵ Sur le Gouvernement du Prince, au Roi de Chypre, I, 1.

régime divin non seulement dans la mesure où la raison régit certaines parties humaines mais plus encore dans la mesure où la multitude est régie par la raison d'un seul homme⁵⁶.

Thomas insiste encore sur les implications de la notion d'ordre hiérarchique en ce qui concerne les sciences. Si les fins sont l'objet d'investigation d'une science selon son étendue immédiate, elles communiquent entre elles lorsqu'on considère son étendue médiate. Même si les sciences ont chacune un objet d'analyse spécifique, elles ne peuvent pas être isolées les unes des autres. Au contraire, de l'interrelation existant entre leurs objets, il résulte une hiérarchie entre elles. La fin suprême qui est l'objet de la politique est le critère de délimitation de l'objet de l'économie et de celui de l'éthique. C'est en fonction de la supériorité de sa fin qu'une discipline se superpose aux autres ; la politique, donc, dicte l'activité des disciplines à elle subordonnées et elle se sert d'elles pour atteindre sa fin propre.

Pourtant, si la science politique est la plus importante, Thomas observe qu'elle n'est pas la plus importante absolument, mais dans la division des sciences pratiques qui portent sur les choses humaines. Or, la politique porte sur la fin ultime de la vie de l'homme mais il appartient à la théologie de porter sur la fin ultime de tout l'univers. La théologie est, par conséquent, la science la plus importante, sans aucune qualification⁵⁷.

Cette dualité entre deux sens du souverain bien, politique et métaphysique, remonte à Aristote. Il avait établi la discipline concernant l'étude de la fin suprême : la science politique⁵⁸. Il admit que celle-ci n'est pas la meilleure science en général⁵⁹ et, indirectement,

⁵⁶ Traduction personnelle. De regno, II, 1, ch. 13.

Sed quia, sicut supra ostendimus, homo est animal naturaliter sociale in multitudine uiuens, similitudo diuini regiminis inuenitur in homine non solum quantum ad hoc quod ratio regit ceteras homines partes, sed ulterius quantum ad hoc quod per rationem unius hominis regitur multitudo; (...). La référence varie selon les éditions en raison de divergences dans l'interprétation philologique.

⁵⁷ CEN, I, 2, §31.

Sciendum est autem quod politicam dicit esse principalissimam non simpliciter, sed in genere activarum scientiarum, quae sunt circa res humanas, quarum ultimum finem politica considerat. Nam ultimum finem totius universi considerat scientia divina, quae est respectu omnium principalissima. Dicit autem ad politicam pertinere considerationem ultimi finis humanae vitae, de quo tamen in hoc libro determinat quia doctrina huius libri continet prima elementa scientiae politicae.

⁵⁸ ARISTOTE, Éthique à Nicomaque (dorénavant cité comme EN), 1094b7-11 ; 30-31. In : CEN, I, 2.

« Encore que ce bien soit en effet le même pour l'individu et pour la Cité, il est assurément préférable et plus parfait de procurer et de conserver le bien de la Cité ; assurer le bien d'un seul homme est sans doute chose désirable, mais il est plus noble et plus divin de faire pour un peuple et pour des cités. Voilà donc ce que nous nous proposons de considérer dans le présent traité, qui est un traité de science politique ».

“Even though the good be the same for one man and for the whole state, it seems much better and more perfect to procure and preserve the good of the whole state. It is admirable, indeed, to preserve the good of an individual but it is better still and more divine to do this for a nation and for cities. With such a good as the object of our inquiry we may call our study political science”.

aurait pu suggérer que la meilleure science en général est la théologie, puisqu'il affirme la supériorité de la contemplation.

Thomas avance dans la même direction. Selon lui, la politique ne peut pas être la discipline plus importante de façon absolue puisque son étude se limite aux biens humains, c'est-à-dire ceux sur lesquels l'homme délibère et qui sont, par conséquent, contingents. En tant que science pratique, elle porte sur la fin suprême de l'homme, mais non pas sur la fin suprême de toutes les choses de l'univers.

Aristote affirme l'existence d'autres créatures plus divines que l'homme, comme « les corps » qui composent le monde⁶⁰. L'homme n'est pas la plus importante créature sans qualifications. Ainsi, la science qui s'occupe de lui spécialement n'est pas non plus la plus excellente sans qualifications. Comme Aristote (*Métaphysique*, livres A et E), Thomas introduit encore des exemples de créatures plus divines moins évidentes aux sens humains, comme Dieu et des substances séparées⁶¹.

Finalement, l'utilité pour une fin postérieure ne justifie pas non plus une supériorité absolue de la science politique sur toutes les autres sciences. Au contraire, si elle est encore « utile » à quelque chose d'autre – une autre fin – cela démontre qu'elle est dans un certain sens un « moyen » et, par conséquent, qu'il y a une fin supérieure à la sienne. Selon l'Aquinat, les sciences spéculatives *stricto sensu* sont cherchées simplement parce qu'elles sont honorables en elles-mêmes. Elles rencontrent dans la sagesse sa vertu principale et portent sur les choses qui sont communes à toutes les entités.

⁵⁹ EN, 1141a20-22 ; 1185-1186. *In* : CEN, VI, 6.

« Il est absurde, en effet, de penser que l'art politique ou la prudence soit la forme la plus élevée du savoir, s'il est vrai que l'homme n'est pas ce qu'il y a de plus excellent dans le monde ».

“(…) for it is unreasonable to consider political science or prudence the best of the sciences if man is not the most excellent thing in the world”.

⁶⁰ EN, 1141a33-1141b2 ; 1189. *In* : CEN, VI, 6.

« (...) il existe, en effet, d'autres êtres d'une nature beaucoup plus divine que l'homme, par exemple, pour s'en tenir aux réalités les plus visibles, les Corps dont le Monde est constitué ».

“That man is the most excellent of all animals makes no difference, because there are other creatures more divine by their nature, for instance, the very evident things that constitute the universe”.

⁶¹ CEN, VI, 6, §1189.

Sed hoc nihil refert ad propositum, quia quaedam alia secundum suam naturam sunt multum diviniora propter sui excellentiam quam homo. Et, ut taceamus de Deo et substantiis separatis, quae non subiacent sensibus, etiam ipsa quae manifestissima sunt sensui, ex quibus mundus constat, scilicet caelestia corpora, sunt homine potiora, sive comparemus substantias moventes animae humanae.

1.4. L'éthique individuelle et la politique en tant que sciences

1.4.1. La signification de *scientia*

Thomas d'Aquin se sert du mot *scientia* de deux manières : ou bien dans le sens d'une connaissance spéculative, lorsqu'il l'appelle « science spéculative » ou « science » tout court ; ou bien dans celui d'une connaissance pratique, lorsqu'il l'appelle « science pratique » ou « discipline scientifique ». L'Aquinatense présente la distinction dans le livre I de son *Commentaire à l'Éthique à Nicomaque*⁶² ; il la reprend dans la *II^a-II^{ae}* partie de la *Somme théologique*⁶³. Dans la *Somme*, il traitera aussi de la science à la fois comme une vertu intellectuelle, notamment dans la *I^a-II^{ae}* partie, et comme une vertu théologale ou don, notamment dans la *II^a-II^{ae}* partie.

Pour arriver à la division de la science en spéculative et en pratique, il faut comprendre la façon dont Thomas attribue à l'homme la capacité de connaître scientifiquement. Il part de la division de l'âme en âme rationnelle et âme irrationnelle. À la première correspond l'organe dit « intellect » ou « raison » ; à la seconde celui dit « appétit ». L'intellect ou raison se subdivise en deux parties, une proprement « scientifique » et l'autre « estimative », selon l'usage que le sujet fait de l'organe rationnel, c'est-à-dire un usage strictement théorique ou un usage pratique. La division de l'âme en différentes parties permet aussi la connaissance de choses de nature différentes, telles les choses nécessaires et les choses contingentes. Thomas

⁶² CEN, I, 2, §24.

« Il entend, en effet, par disciplines les sciences spéculatives et par vertus les sciences pratiques, car elles sont principes d'opérations ».

Per disciplinas enim intelligit scientias speculativas, per virtutes autem scientias practicas, quia sunt aliquarum operationum principia.

⁶³ ST, II-II, q. 9, a. 3, c.

« Comme nous l'avons dit plus haut, le don de science est ordonné, comme celui d'intelligence, à la certitude de la foi. Or la foi consiste premièrement et principalement en spéculation, en tant qu'elle adhère à première. Mais parce que la vérité est aussi la fin ultime pour laquelle nous agissons, il en découle que la foi s'étend aussi à l'action, selon l'Apôtre (Ga 5, 6): " La foi est agissante par la charité. " Aussi faut-il encore que le don de science envisage premièrement et principalement la spéculation, en tant que l'homme sait ce qu'il doit tenir par la foi, mais secondairement le don de science s'étend aussi à l'action, selon que, par la science des choses à croire et de ce qui s'ensuit, nous sommes dirigés dans l'action ».

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, donum scientiae ordinatur, sicut et donum intellectus, ad certitudinem fidei. Fides autem primo et principaliter in speculatione consistit, in quantum scilicet inhaeret primae veritati. Sed quia prima veritas est etiam ultimus finis, propter quem operamur, inde etiam est quod fides ad operationem se extendit, secundum illud Gal. V, fides per dilectionem operatur. Unde etiam oportet quod donum scientiae primo quidem et principaliter respiciat speculationem, in quantum scilicet homo scit quid fide tenere debeat. Secundario autem se extendit etiam ad operationem, secundum quod per scientiam credibilia, et eorum quae ad credibilia consequuntur, dirigimur in agendis.

dit que « les parties de l'âme rationnelle diffèrent en genre de la même manière que les [choses] qui sont connues par la raison »⁶⁴.

La partie qui connaît les choses nécessaires est appelée spéculative, tandis que celle qui connaît les choses contingentes est appelée pratique. En effet, la connaissance de ce qui est nécessaire n'est pas donnée à l'homme de la même manière que la connaissance de ce qui est contingent. Il y a une science propre au traitement de l'un et l'autre, à savoir la science spéculative et la science pratique respectivement.

La science spéculative est appelée « science » au sens strict par Thomas dans le déroulement de son *Commentaire*. Elle décrit une réalité « objective », laquelle appartient à la nature des choses en soi-même, indépendamment de la volonté humaine. Il se réfère à la matière nécessaire, pour laquelle s'emploie le concept de vérité, en opposition à celui de fausseté. Ce qui est nécessaire l'est de manière déterminée (il ne peut pas être autrement). Dans ce sens strict, il n'y a pas de science des choses contingentes ou incertaines, celles qui « peuvent être d'une manière ou d'une autre »⁶⁵. Exceptionnellement le contraire peut être admis, à savoir lorsque ce qui était contingent se réalise. Dans ce cas, cependant, il n'est plus contingent, mais appartient au monde du « réel ». Par exemple, Thomas cite la constatation que « Socrate est assis ».⁶⁶ Il dit qu' « il est propre à la science connaître avec certitude et non pas de suivre des approximations pour la vérité »⁶⁷, étant donné qu'elle est « une certaine évaluation des universaux et des choses existantes nécessairement »⁶⁸.

La science pratique, à son tour, est comparée à une vertu⁶⁹ pour décrire une réalité « subjective ». Sa description sert au développement d'une pratique humaine, qui n'a pas de

⁶⁴ CEN, VI, 1, §1117.

Ergo, sicut cognita per rationem genere differunt, ita et partes animae rationalis.

⁶⁵ CEN, VI, 3, §1145.

Sed certa ratio scientiae hinc accipitur, quod omnes suspicamur de eo quod scimus quod non contingit illud aliter se habere: alioquin non esset certitudo scientis, sed dubitatio opinantis.

⁶⁶ CEN, VI, 3, §1145 (suite).

(...) Sed quando fiunt extra speculari, idest quando desinunt videri vel sentiri, tunc latent utrum sint vel non sint, sicut patet circa hoc quod est Sortem sedere.

⁶⁷ CEN, VI, 3, §1145 (début).

Dicit ergo primo, quod manifestum potest esse quid sit scientia ex his quae dicuntur, si oportet per certitudinem scientiam cognoscere, et non sequi similitudines, secundum quas scilicet quandoque similitudinarie dicimus scire etiam sensibilia de quibus certi sumus.

⁶⁸ CEN, VI, 5, §1175.

Est enim scientia quaedam existimatio de universalibus et de his quae sunt ex necessitate particularia enim et contingentia non possunt attingere ad certitudinem scientiae, quia non sunt nota nisi secundum quod cadunt sub sensu.

⁶⁹ CEN, I, 2, §24.

sens si elle est résumée à l'acte de connaissance en soi. Elle porte sur le contingent, auquel s'appliquent les concepts de correct et d'incorrect. Ce qui est contingent peut être, mais ne l'est pas nécessairement. Parfois, il y a une plus grande chance que quelque chose soit d'une certaine manière, mais il n'est pas possible de nier la possibilité de son contraire. La science pratique traite de ce qui est particulier et est utile dans l'orientation des opérations humaines. Thomas affirme par rapport à la difficulté de comprendre la fin ultime de la vie humaine, ainsi que toutes les causes ultimes, qu' « on doit l'appréhender de manière schématique (*figuraliter*), c'est-à-dire avec vraisemblance, car c'est un tel mode d'appréhension qui convient aux choses humaines »⁷⁰.

L'identification du fait que quelque chose se réalise généralement correspond à une approximation de la vérité. En ce qui concerne les actions humaines, ce qui se réalise généralement est susceptible de jugement de valeur, le correct et l'incorrect, parce qu'il n'est pas nécessaire. L'homme est libre dans ses actions tant que le principe de causalité ne s'impose pas absolument à lui. En effet, Thomas exclut la nécessité de l'intellect et de la volonté⁷¹, auxquels revient le choix.

(...) il est nécessaire que l'on procède selon un mode résolutif, en résolvant les [objets] composés dans les principes simples. Ensuite, il faut montrer leur vérité de manière schématique (*figuraliter*), c'est-à-dire avec vraisemblance ; et c'est cela procéder selon des principes propres de cette science⁷².

Une fois les deux emplois possibles du mot *scientia* distingués par l'Aquinate, aucune contradiction ne se pose plus. Pourtant, le mouvement de l'un à l'autre se fait de manière subtile ou même sans avertissement au long de son *Commentaire* ; il impose une attention au vocabulaire ainsi qu'aux innombrables subdivisions de son œuvre. Lorsqu'il affirme que la

⁷⁰ Nous corrigeons la traduction de Y. Pelletier : nous traduisons *figuraliter* par « schématique ».
CEN, I, 2, §24.

Dicit autem quod oportet illud accipere figuraliter, id est verisimiliter, quia talis modus accipiendi convenit rebus humanis, ut infra dicetur.

⁷¹ Excepter la première vérité théorique (le tout est plus grand que la partie) et la première vérité morale (faire le bien et éviter le mal).

⁷² Nous corrigeons la traduction de Y. Pelletier : nous traduisons *figuraliter* par « schématique ».
CEN, I, 3, §35.

Necessarium est enim in qualibet operativa scientia ut procedatur modo compositivo, e contrario autem in scientia speculativa necesse est ut procedatur modo resolutivo, resolvendo composita in principia simplicia. Deinde oportet ostendere veritatem figuraliter, id est verisimiliter; et hoc est procedere ex propriis principiis huius scientiae.

science connaît avec certitude et qu'elle ne suit pas des approximations pour accéder à la vérité, il se réfère à la « science spéculative ». Lorsqu'il traite d'une compréhension dans les grandes lignes, c'est-à-dire avec la seule évidence de la probabilité, et dit qu'on doit tracer un essai de vérité, c'est-à-dire une approximation de la vérité, il se réfère à la « science pratique ».

L'éthique individuelle et la politique sont donc sciences dans le second sens : elles sont des sciences pratiques, car elles s'occupent de l'ordre qui peut être conduit par la délibération, du choix et de l'action volontaire⁷³, l'ordre concernant les biens de l'homme. Or, dit Thomas, on ne délibère que sur le contingent, comme les choses ordonnées à un bien le sont, car le contraire ne fait pas de sens⁷⁴.

Malgré les doutes et les difficultés rencontrés dans une étude systématique de cette matière, il est impératif de le faire. Il est naturel que l'homme ait le désir d'atteindre sa fin, laquelle peut être réalisée en partie dans ce monde⁷⁵. En effet, la philosophie morale suppose seulement qu'il y a une fin pour nous, pas une fin pour l'univers. Son aboutissement dépend de l'identification de cette fin humaine. Or, c'est la science qui est en mesure d'en informer l'homme.

1.4.2. La méthode

Si l'éthique individuelle et la politique possèdent le statut de sciences, c'est parce que toutes deux suivent une méthode scientifique. L'une et l'autre observent un ensemble de règles logiques en vue de l'appréhension de concepts et de leur analyse. Néanmoins, chacune le fait selon les limites de son objet.

Thomas reconnaît qu'autant la nature de la connaissance scientifique diffère, autant le mode d'opérer de chaque science lui est adapté. Or, l'homme ne peut pas tout connaître ni

⁷³ FINNIS, J., *Founders of Modern Political and Social Thought: Aquinas. Moral, Political and Legal Theory*, p. 21.

⁷⁴ CEN, VI, 6, §1193.

⁷⁵ Thomas soutient que la fin suprême peut être atteinte par l'homme en tant qu'homme, mais reconnaît l'impossibilité de la fin ultime de tout l'univers dans cette vie, sauf intervention divine. Il est donc nécessaire de distinguer la fin suprême de la vie humaine et celle de l'univers (le premier moteur d'Aristote reçoit une signification divine dans la philosophie thomiste).

connaître toujours de la même manière. La connaissance humaine est plus ou moins limitée d'après sa matière en raison de sa condition de créature. En effet, il énonce dans la *Somme théologique* :

Notre connaissance naturelle prend son origine des sens, et il s'ensuit que notre connaissance naturelle peut s'étendre aussi loin que les objets sensibles⁷⁶.

L'Aquinat soulève certaines barrières susceptibles de freiner la recherche de la connaissance par l'homme. Il est impossible à l'âme humaine, qui est liée au corps organique, d'appréhender les substances séparées, causes universelles et premières de l'être⁷⁷, par la connaissance de leurs qualités propres⁷⁸. L'homme ne dispose pas de la faculté de les connaître absolument, mais seulement de les estimer par la raison. Dans le *Commentaire à la Métaphysique*, Thomas explique cette limitation par le fait que l'âme humaine possède une capacité d'intelligence inférieure à celle des substances séparées, car elle est liée à un corps physique. Sa connaissance débute dans la sensibilité. Or, le sensible ne peut atteindre que partiellement le cognitif pur, puisque celui-ci le dépasse⁷⁹.

⁷⁶ ST, I, q. 12, a. 12, c.

Respondeo dicendum quod naturalis nostra cognitio a sensu principium sumit, unde tantum se nostra naturalis cognitio extendere potest, in quantum manuduci potest per sensibilia.

⁷⁷ Commentary on Aristotle's Metaphysics, prologue.

⁷⁸ Commentary on Aristotle's Metaphysics, II, 1, §285.

⁷⁹ Commentary on Aristotle's Metaphysics, II, 1, §285.

« Ainsi donc, comme l'âme humaine est la dernière dans la hiérarchie des substances intelligentes, c'est elle qui participe le moins de la vertu intellectuelle : et comme elle est par nature l'acte d'un corps, bien que sa puissance intellectuelle ne soit pas l'acte d'un organe, ainsi a-t-elle une aptitude naturelle à connaître la vérité des êtres corporels et sensibles, qui sont par nature moins connaissables à cause de leur matérialité, mais peuvent quand même être connus par l'abstraction des sensibles des phantasmes. Et parce que ce mode de connaître la vérité convient à la nature de l'âme humaine en tant qu'elle est forme d'un tel corps, et que ce qui est naturel est permanent, il est impossible que l'âme humaine, unie de cette manière au corps, connaisse quelque chose de la vérité des êtres sans y être élevée et en autant qu'elle y est parce qu'elle comprend par abstraction des phantasmes. Or, par ce qu'elle abstrait des phantasmes, elle ne peut en aucune manière être élevée à connaître les quiddités des substances immatérielles, qui sont hors de proportion avec ces substances sensibles. Il est donc impossible que l'âme humaine, unie de cette manière au corps, appréhende les substances séparées en connaissant d'elles ce qu'elles sont, leur essence ».

Sic igitur, cum anima humana sit ultima in ordine substantiarum intellectivarum, minime participat de virtute intellectiva; et sicut ipsa quidem secundum naturam est actus corporis, eius autem intellectiva potentia non est actus organi corporalis, ita habet naturalem aptitudinem ad cognoscendum corporalium et sensibilibus veritatem, quae sunt minus cognoscibilia secundum suam naturam propter eorum materialitatem, sed tamen cognosci possunt per abstractionem sensibilibus a phantasmatis. Et quia hic modus cognoscendi veritatem convenit naturae humanae animae secundum quod est forma talis corporis; quae autem sunt naturalia semper manent; impossibile est, quod anima humana huiusmodi corpori unita cognoscat de veritate rerum, nisi quantum potest elevari per ea quae abstrahendo a phantasmatis intelligit. Per haec autem nullo modo potest elevari ad cognoscendum quidditates immaterialium substantiarum, quae sunt improprietariae istis substantiis sensibilibus. Unde impossibile est quod anima humana huiusmodi corpori unita, apprehendat substantias separatas cognoscendo de eis quod quid est.

Il est impossible à l'intellect humain de comprendre un nombre infini de choses. Donc, l'homme n'est pas capable de connaître tous les objets singuliers. Étant néanmoins la sagesse liée à la connaissance des causes⁸⁰, la science requiert l'identification du type de cause concernée. Or, l'Aquinat soutient qu'elle « considère les causes premières et universelles »⁸¹ et souligne l'incapacité intellectuelle de comprendre l'idée d'infini :

Tous, nous concevons le sage comme celui qui connaît toutes choses, autant qu'il est possible, sans qu'on puisse exiger la connaissance de tous les objets singuliers. La connaissance des objets singuliers est impossible, puisqu'ils sont infinis, et une infinité de choses ne peut être saisie par l'intelligence⁸².

Il est aussi humainement impossible d'appréhender l'essence des choses par les sens. Pourtant, l'opération de l'intellect humain dépend des sens pour être déclenchée. L'essence – qui les dépasse – n'est donc connue que par abstraction. En effet, la sensibilité concerne seulement le matériel, c'est-à-dire tout ce qui se place au-delà des accidents concernés par l'intellect. La connaissance des propriétés essentielles de l'objet connaissable est limitée, sauf intervention divine. Le Docteur commun soutient que :

Le sens ne saisit pas les essences des choses, mais seulement les accidents extérieurs. De même, l'imagination ne saisit que les images des corps. Seule l'intelligence saisit leurs essences. Aussi Aristote dit-il que l'objet de l'intelligence est ce qu'est la chose, et que, dans ce domaine, jamais elle ne se trompe, pas davantage que le sens relativement à son sensible propre. Les essences des choses matérielles ne sont donc pas dans l'intelligence de l'homme et dans celle de l'ange selon leur être réel, mais à la manière dont le connu est dans le connaissant. Cependant, certaines choses sont dans l'intelligence ou dans l'âme selon ces deux manières d'être. Dans l'un comme dans l'autre cas, il y a vision intellectuelle⁸³.

⁸⁰ Commentary on Aristotle's Metaphysics, I, 2.

⁸¹ Commentary on Aristotle's Metaphysics, I, 2.

Unde scientia, quae considerat primas et universales causas, oportet etiam quod consideret universalem finem omnium, quod est optimum in tota natura.

⁸² Commentary on Aristotle's Metaphysics, I, 2, §36.

Quae talis est: quod communiter omnes accipimus sapientem maxime scire omnia, sicut eum decet, non quod habeat notitiam de omnibus singularibus. Hoc enim est impossibile, cum singularia sint infinita, et infinita intellectu comprehendi non possint.

⁸³ ST, I, q. 57, a. 1, s. 2.

Ad secundum dicendum quod sensus non apprehendit essentias rerum, sed exteriora accidentia tantum. Similiter

Une fois comprise l'imperfection concernant la faculté cognitive humaine, claire est la nécessité de relativiser les exigences méthodologiques dans l'un et l'autre domaine, pratique ou spéculative, donc d'adaptation. L'appréhension de concepts est donnée dans la mesure des capacités que l'homme a de se rapprocher de la vérité.

Pour ce qui est de l'appréhension de concepts en matière morale, la recherche de causes est une démarche incontournable. En effet, d'un point de vue pratique, l'utilité de connaître les causes ultimes⁸⁴ pour atteindre la fin ultime de l'existence humaine a été démontrée. Dans ce sens, Thomas fait appel à Aristote qui « dit qu'on doit 'tenter' de déterminer cette fin, pour insinuer la difficulté que l'on rencontre dans la recherche de la fin ultime dans la vie humaine : comme c'est d'ailleurs le cas pour toutes les causes les plus hautes (*altissimas*) ». Dans un autre passage, il mentionne sa parole pour insister sur la problématique concernant la connaissance de « causes » et complète en prenant les principes comme exemple :

(...) il ne faut pas rechercher la cause de la même façon dans toute chose. Autrement on procéderait à l'infini dans les démonstrations. Mais en certains cas, il suffit de bien démontrer ou manifester que c'est ainsi : par exemple, les principes reçus dans une science, car le principe est quelque chose de premier. D'où on ne peut les résoudre dans quelque chose d'antérieur⁸⁵.

Si la décision qui caractérise l'action humaine dérive d'une délibération sur les moyens, dans ses fondements se trouvent certaines règles générales, principes premiers ou seconds, dont l'appréhension varie. L. Elders introduit la méthode dans l'étude de l'éthique

neque imaginatio, sed apprehendit solas similitudines corporum. Intellectus autem solus apprehendit essentias rerum. Unde in III de anima dicitur quod obiectum intellectus est quod quid est, circa quod non errat, sicut neque sensus circa proprium sensibile. Sic ergo essentiae rerum materialium sunt in intellectu hominis vel Angeli, ut intellectum est in intelligente, et non secundum esse suum reale. Quaedam vero sunt quae sunt in intellectu vel in anima secundum utrumque esse. Et utrorumque est visio intellectualis.

⁸⁴ L'expression « cause ultime » se réfère à l'ordre de connaissance. Elle est néanmoins « première » dans l'ordre de perfection.

⁸⁵ CEN, I, 11, §137.

Et dicit quod non est in omnibus eodem modo causa inquirenda. Alioquin procederetur in infinitum in demonstrationibus. Sed in quibusdam sufficit quod bene demonstratur, idest manifestetur, quoniam hoc ita est, sicut in his quae accipiuntur in aliqua scientia, ut principia: quia principium oportet esse primum.

d'après Thomas d'Aquin⁸⁶, en traçant deux manières de connaître les règles générales de l'action. Ou bien sa connaissance est faite de manière immédiate, comme dans le cas des premiers principes de l'intellect pratique, les premiers principes moraux formulés spontanément par l'intellect basé sur les inclinations fondamentales de la nature humaine⁸⁷ ; ou bien de manière expérimentale, comme dans le cas des principes seconds, les déterminations détaillées des normes de base et des normes ou règles de conduite employées par les sages⁸⁸.

Par conséquent, le mode d'appréhension des concepts varie selon que la science est pratique ou notamment théorique. Tandis que la science pratique utilise un mode inductif dans sa quête, partant du complexe et particulier vers le simple et universel, la science théorique privilégie un mode déductif, dont la forme classique est le syllogisme ; les chemins de l'une et de l'autre suivent des directions contraires. Toutefois, on remarque que toute déduction provient d'une induction. Thomas affirme :

Mais il y a une double doctrine qui part de ce qui est connu : l'une se fait par induction, l'autre par syllogisme. Or l'induction, elle, introduit à la connaissance d'un principe et d'un universel, auquel nous aboutissons par l'expérience des singuliers, comme il est dit dans le premier livre de la *Métaphysique*. Mais le syllogisme procède des principes universels connus par l'induction susdite. Il est donc ainsi évident qu'il y a des principes d'où procède le syllogisme : autrement, on procéderait à l'infini dans les principes des syllogismes ; ce qui est impossible, comme on l'a prouvé dans le premier livre des *Seconds Analytiques*. Il reste donc que le principe du syllogisme est l'induction. Cependant, ce n'est pas tout syllogisme qui peut s'enseigner, c'est-à-dire qui peut faire savoir, mais uniquement le syllogisme démonstratif, qui conclut des vérités nécessaires à partir d'autres vérités nécessaires⁸⁹.

⁸⁶ ELDERS, L. J., *L'Éthique de Saint Thomas d'Aquin : Une lecture de la Secunda pars de la Somme de théologie*, p. 23/32.

⁸⁷ ELDERS, L. J., *L'Éthique de Saint Thomas d'Aquin : Une lecture de la Secunda pars de la Somme de théologie*, p. 23/32.

⁸⁸ ELDERS, L. J., *L'Éthique de Saint Thomas d'Aquin : Une lecture de la Secunda pars de la Somme de théologie*, p. 26/7.

⁸⁹ CEN, VI, 3, §1148.

Est autem duplex doctrina ex praecognitis: una quidem per inductionem, alia vero per syllogismum. Inductio autem inducitur ad cognoscendum aliquod principium et aliquod universale in quod devenimus per experimenta singularium, ut dicitur in principio metaphysicae; sed ex universalibus principiis praedicto modo praecognitis procedit syllogismus. Sic ergo patet quod sunt quaedam principia ex quibus syllogismus procedit, quae non notificantur per syllogismum, alioquin procederetur in infinitum in principiis syllogismorum, quod est impossibile ut probatur in primo posteriorum. Sic ergo relinquitur quod principiorum syllogismi sit inductio. Non autem quilibet syllogismus est disciplinalis, quasi faciens scire, sed solus demonstrativus, qui ex necessariis necessaria concludit.

L'Aquinat est plus sévère que le Stagirite lorsqu'il insiste sur la nécessité de suivre des principes. Si les concepts en matière pratique sont appréhendés par l'expérience selon un mode inductif, l'action humaine est le résultat du syllogisme tiré de ces concepts, les premiers principes moraux : il est lieu de délibération. L'homme agit en tant que tel lorsque l'action est fondée sur des arguments enchaînés sous la forme d'un syllogisme correct. Il décide de manière analytique, passant de règles générales, qui sont simples, à l'action particulière, donc complexe. Sans la connaissance des principes de la bonne action, le syllogisme aboutira à une fausse conclusion.

Thomas explique comment arriver aux premiers principes introduisant la notion de connu « quant à la nature » et celle de connu « quant à nous »⁹⁰. Si le mode de connaissance de n'importe quelle discipline débute par ce qui est le plus connu, ce qui est le plus connu varie selon la discipline. La démarche pour atteindre à une certaine connaissance pratique commence par ce qui est plus connu « quant à nous », c'est-à-dire des éléments fournis à l'intellect par la sensibilité humaine ; cela n'est pas forcément ce qui est le plus connu « quant à la nature ». Dans une discipline naturelle ou morale ce qui est le plus connu « quant à la nature » et « quant à nous » ne coïncide pas, donc le Docteur commun signale le besoin de procéder des effets vers les causes. Pourtant, si la connaissance envisagée est mathématique, le point de départ de la démarche scientifique se situe dans le plus connu « quant à la nature », à savoir ce qui est donné plus immédiatement à la raison humaine. En effet, dans les mathématiques ce qui est le plus connu « quant à la nature » est aussi le plus connu « quant à nous », donc le processus débute naturellement par les principes. Il assure que :

Pour savoir selon quel ordre il faut procéder dans les différentes matières il faut considérer qu'il faut commencer par ce qui est plus connu, parce que nous procédons du plus connu à l'inconnu. Mais le plus connu est double. Certaines choses sont plus connues quant à nous, comme les composés et les sensibles, d'autres sont plus connues absolument et quant à la nature, à savoir les choses simples, et les intelligibles. Et parce que nous, en raisonnant, nous acquérons la connaissance, il faut que nous procédions de ce qui est plus connu pour nous ; et si ce sont les mêmes choses qui sont plus connues et pour nous et de façon absolue, alors la raison procède des principes, comme c'est le cas dans les mathématiques. Si les choses, plus connues absolument sont autres que celles qui le sont pour nous, alors il

⁹⁰ CEN, I, 4, §52.

faut procéder dans le sens inverse comme dans les choses naturelles et morales⁹¹.

Or, les principes ou causes de la connaissance ne se manifestent pas toujours de la même manière ; c'est aussi pourquoi les sciences sont distinctes. Ces principes ou causes varient d'une discipline scientifique à une autre selon la nature de la matière en question. Le plus connu, point de départ dans la recherche de concepts, demeure parfois « quant à la nature » et parfois seulement « quant à nous ». L'Aquinatense déclare :

Or les principes ne se manifestent pas de la même façon. Certains sont considérés par une induction qui part des réalités particulières imaginables, par exemple que tout nombre est pair ou impair. D'autres sont reçus par le sens, comme dans les sciences de la nature : par exemple, tout ce qui vit a besoin de se nourrir. D'autres enfin sont reçus par la coutume, comme dans la matière morale : par exemple, on réduit la concupiscence en n'y succombant pas. Et les autres principes sont manifestés autrement ; comme dans les arts opératifs, les principes sont reçus par une certaine expérience⁹².

Si les principes se manifestent de manière variée, la médiation est une constante dans la connaissance humaine, vue la condition existentielle de l'homme : il est dans le monde une créature physique, mais doté d'une dimension spirituelle⁹³. La raison humaine dépend de la sensibilité pour opérer, d'où sa finitude. Le bien par lequel se meut la volonté est aussi un bien apparent. L'homme ne peut pas échapper à l'impossibilité de la connaissance immédiate.

⁹¹ CEN, I, 4, §52.

Et ut accipiatur quo ordine oporteat procedere in qualibet materia, considerandum est quod semper oportet incipere a magis cognitis, quia per notiora devenimus ad ignota. Sunt autem aliqua notiora dupliciter. Quaedam quidem quoad nos, sicut composita et sensibilia, quaedam simpliciter et quoad naturam, scilicet simplicia et intelligibilia. Et quia nobis ratiocinando notitiam acquirimus, oportet quod procedamus ab his quae sunt magis nota nobis; et si quidem eadem sint nobis magis nota et simpliciter, tunc ratio procedit a principiis, sicut in mathematicis. Si autem sint alia magis nota simpliciter et alia quoad nos, tunc oportet e converso procedere, sicut in naturalibus et moralibus.

⁹² CEN, I, 11, §137.

Ipsa autem principia non omnia eodem modo manifestantur, sed quaedam considerantur inductione, quae est ex particularibus imaginatis, sicut in mathematicis, puta quod omnis numerus est par aut impar. Quaedam vero accipiuntur sensu, sicut in naturalibus; puta quod omne quod vivit indiget nutrimento. Quaedam vero consuetudine, sicut in moralibus, utpote quod concupiscentiae diminuuntur, si eis non obediamus. Et alia etiam principia aliter manifestantur; sicut in artibus operativis accipiuntur principia per experientiam quamdam.

⁹³ Y. CATTIN dit : « (...) l'intellect n'est un intellect humain que s'il reconnaît l'impossibilité de l'immédiat et s'ouvre sur un domaine autre que celui de la pensée. Autrement dit, c'est qui est vrai, au plan de l'*habitus* (c'est-à-dire de la structure de l'esprit) ne peut se réaliser absolument. L'esprit tend de lui-même à se saisir immédiatement, mais il ne se saisit actuellement que de façon médiate, c'est-à-dire que son activité ne s'exerce que sur le fondement d'une passivité originaire ». CATTIN, Y., *L'anthropologie politique de Thomas d'Aquin*, p. 56.

S'il est vrai qu'il agit en tant qu'homme dans la mesure où son action est poussée par ce qu'il appréhende comme un bien, il ne l'est pas que son appréhension soit nécessairement juste, ce qui change la donne. D'après Y. Cattin, « le monde qui se déploie dans le sensible n'est pas ce qu'il est, il n'est qu'en puissance à l'égard de lui-même, il n'est qu'une *possibilité de monde*, bien qu'il ne soit pas néant, car la possibilité n'est pas rien »⁹⁴. Il souligne toutefois que la limitation intrinsèque à l'intellect humain ne signifie pas que l'homme ne puisse connaître rationnellement qu'une partie de l'être tandis que l'autre lui serait toujours insaisissable, mais que l'être est donné, transcendant, irréductible à son propre être⁹⁵. Cela va à l'encontre de la pensée de Thomas :

Ainsi, il est manifeste que la science est un *habitus* démonstratif, c'est-à-dire causé par démonstration, compte tenu de toutes les autres conditions que l'on a démontrées appartenir à la science dans les *Secunds Analytiques*. Il faut en effet, pour avoir la science, que les principes, à partir desquels on sait, soient de quelque manière crus et sus encore mieux que les conclusions qui sont connues scientifiquement. Autrement, ce n'est pas par soi mais par accident qu'on possédera la science, à savoir en tant qu'il peut arriver qu'on sache cette conclusion par d'autres principes et non par ceux que l'on ne connaît pas plus que la conclusion. En effet, il faut que la cause soit supérieure (*potiora*) à l'effet. C'est pourquoi, il faut que soit plus connu ce qui est cause de la connaissance. Et ainsi de cette manière, on a dit ce qu'est la science⁹⁶.

Outre l'imperfection de l'intellect, la connaissance pourrait être frustrée par une imperfection des choses en elles-mêmes, c'est-à-dire d'après leur propre nature : matière, corps et temps⁹⁷. Un événement n'a pas toujours lieu (c'est la définition même de l'événement). Il doit être considéré comme il se présente « le plus souvent », même si parfois ce n'est pas le cas ; il n'a pas lieu nécessairement. Ce point est essentiel. Il y a une épistémologie de l'éthique : ce qui se produit statistiquement n'est pas pour autant nécessaire.

⁹⁴ CATTIN, Y., *L'anthropologie politique de Thomas d'Aquin*, p. 51.

⁹⁵ CATTIN, Y., *L'anthropologie politique de Thomas d'Aquin*, p. 57.

⁹⁶ CEN, VI, 3, §1149.

Sic ergo manifestum est quod scientia est habitus demonstrativus, idest ex demonstratione causatus, observatis omnibus illis quaecumque circa scientiam demonstrativam determinata sunt in posterioribus analyticis. Oportet enim, ad hoc quod aliquis sciat, quod principia ex quibus scit (sint) per aliquem modum credita et cognita etiam magis quam conclusiones quae sciuntur. Alioquin non per se, sed per accidens habebit scientiam, inquantum scilicet potest contingere quod istam conclusionem sciat per quaedam alia principia et non per ista quae non magis cognoscit quam conclusionem. Oportet enim quod causa sit potior effectu. Unde id quod est causa cognoscendi oportet esse magis notum. Et ita per hunc modum determinatum est de scientia.

⁹⁷ Commentary on Aristotle's *Metaphysics*, II, 1, §280.

Thomas d'Aquin précise :

(...) puisque nous devons parler de ce qui arrive plus fréquemment, c'est-à-dire des actes volontaires, que la volonté ne pose pas par nécessité, mais où elle incline davantage vers l'un que vers l'autre, il faut que nous partions de principes semblables, afin que ces principes soient conformes aux conclusions⁹⁸.

De ce double obstacle à la connaissance, Thomas reprend la position aristotélicienne et accentue l'aspect intellectuel. Cela explique le besoin de procéder à partir de ce qui est le plus connu « quant à nous » dans la recherche de la vérité, même si cela n'équivaut pas forcément au plus connu « quant à la nature ». Thomas expose l'argument d'Aristote :

(...) bien que la difficulté de connaître la vérité sur des objets divers puisse provenir d'une double source, et de notre côté, et du côté des choses, la principale vient non pas de la réalité, mais de notre côté. Et voici comment il prouve son affirmation. Si la principale difficulté venait des choses, il s'ensuivrait que nous connaîtrions mieux les êtres qui sont de leur nature plus connaissables. Or les êtres les plus connaissables selon leur nature sont ceux qui sont le plus en acte, à savoir les êtres immatériels et immobiles. Et pourtant ce sont les êtres que nous ignorons le plus. Il est donc manifeste que la difficulté de connaître la vérité a sa source principale (*maxime*) dans la faiblesse de notre intelligence⁹⁹.

Pourtant, L. Elders soutient que, si le Docteur commun et le Stagirite concordent sur l'origine de la difficulté de connaître la vérité, le Stagirite semble admettre certaines exceptions aux règles générales que le Docteur commun n'admet pas. L. Elders déclare :

⁹⁸ CEN, I, 3, §35.

Tertio oportet ut cum dicturi simus de his quae ut frequentius accidunt, idest de actibus voluntariis, quos voluntas non ex necessitate producit, sed forte inclinata magis ad unum quam ad aliud, ut etiam ex talibus procedamus, ut principia sint conclusionibus conformia.

⁹⁹ Commentary on Aristotle's Metaphysics, II, 1, §281.

Sed hoc excludit philosophus, dicens, quod quamvis difficultas cognoscendae veritatis forsitan possit secundum aliqua diversa esse dupliciter, videlicet ex parte nostra, et ex parte rerum; non tamen principalis causa difficultatis est ex parte rerum, sed ex parte nostra.

Et hoc sic probat. Quia, si difficultas esset principaliter ex parte rerum, sequeretur, quod illa magis cognosceremus, quae sunt magis cognoscibilia secundum suam naturam: sunt autem maxime cognoscibilia secundum naturam suam, quae sunt maxime in actu, scilicet entia immaterialia et immobilia, quae tamen sunt maxime nobis ignota. Unde manifestum est, quod difficultas accedit in cognitione veritatis, maxime propter defectum intellectus nostri.

Aristote semble avoir pensé que les règles générales admettent des exceptions, tandis que Saint Thomas tend à attribuer le manque de certitude dans l'application des règles à des défauts inhérents à l'homme, comme le manque de liberté dans nos choix ou la possibilité qu'une action vertueuse puisse à un moment donné être empêchée par un obstacle. L'exemple classique d'une telle situation est celui de la restitution d'un objet dangereux qui, en des circonstances spéciales, serait moralement erronée, à savoir si le propriétaire est dans un tel état d'émotion qu'on ne peut le lui rendre sans risquer qu'il advienne un mal¹⁰⁰.

Une fois le concept appréhendé, c'est la possibilité de démonstration de sa vérité qui lui confère l'attribut de la scientificité. La connaissance est dite scientifique comme l'emploi de quelques démarches intellectuelles et techniques le prouve ; cette preuve varie d'une discipline à une autre. Outre une méthode propre à l'appréhension de certains concepts, une méthode propre à leur analyse est nécessaire. L'Aquinatense enseigne sur la démonstration par concepts :

La méthode pour manifester la vérité dans toute science doit être appropriée à ce qui est soumis à cette science comme étant sa matière. Ce qu'il manifeste du fait que la certitude ne peut être trouvée ni ne doit être recherchée de la même manière dans tous les discours par lesquels on raisonne sur un sujet donné¹⁰¹.

Par rapport à une science pratique, on ne procède pas de manière stricte, car même si la matière morale possède des principes nécessaires, sa réalisation est contingente. La méthode qui lui convient est celle où la raison considère les incertitudes et les variantes comme composantes de son objet. Thomas soutient que :

(...) il faut démontrer la vérité par mode schématique (*figuraliter*), c'est-à-dire selon la vraisemblance. Et ceci est procéder à partir des principes propres de cette science. La science morale en effet porte sur les actes volontaires ; or, ce qui meut la volonté est non seulement le bien vrai mais aussi le bien apparent¹⁰².

¹⁰⁰ ELDERS, L. J., *L'Éthique de Saint Thomas d'Aquin : Une lecture de la Secunda pars de la Somme de théologie*, p. 24/5.

¹⁰¹ CEN, I, 3, §32.

Modus manifestandi veritatem in qualibet scientia, debet esse conveniens ei quod subiicitur sicut materia in illa scientia. Quod quidem manifestat ex hoc, quod certitudo non potest inveniri, nec est requirenda similiter in omnibus sermonibus, quibus de aliqua re ratiocinamur.

¹⁰² CEN, I, 3, §35.

L'Aquinat montre que « le principe est quelque chose de premier, c'est pourquoi on ne peut les résoudre dans quelque chose d'antérieur »¹⁰³. Que la discipline soit pratique, comme l'éthique individuelle ou la politique, ou qu'elle soit spéculative, ce sont des principes que découle leur contenu. Les principes doivent être considérés conformément au type de connaissance concerné et au mode de son acquisition par l'homme, mais la nécessité d'y recourir ne change pas. Thomas énonce :

(...) l'homme doit insister sur le fait qu'il doit approfondir chacun des principes en le connaissant et en s'en servant selon qu'il doit être connu et il faut étudier comment ces principes sont déterminés dans la connaissance humaine pour bien savoir distinguer les principes entre eux et les distinguer aussi des autres principes. En effet, la connaissance des principes est d'une grande aide pour connaître ce qui en découle. Car le principe semble être à la connaissance davantage que la moitié est au tout, puisque tout ce qui s'ensuit est contenu dans les principes¹⁰⁴.

L'examen attentif des principes qui coordonnent la matière sujet d'une discipline rationnelle est fondamental, malgré les difficultés intrinsèques à certains cas¹⁰⁵. C'est à partir de cela qu'on est autorisé à ordonner logiquement ses propositions, les principes étant condition pour l'aboutissement des conclusions scientifiques. En effet, une connaissance ne peut être dite scientifique que par la conformation des conclusions aux principes, vu que la démarche démonstrative doit être finie. R. Blanché rappelle que :

(...) la démonstration ne peut en effet remonter à l'infini et doit bien reposer sur quelques propositions premières, mais on a pris soin de les choisir telles qu'aucun doute ne subsiste à

Deinde oportet ostendere veritatem figuraliter, idest verisimiliter; et hoc est procedere ex propriis principiis huius scientiae. Nam scientia moralis est de actibus voluntariis: voluntatis autem motivum est, non solum bonum, sed apparens bonum.

¹⁰³ CEN, I, 11, §137.

¹⁰⁴ CEN, I, 11, §138.

Et dicit quod homo debet insistere ad hoc, quod singula principia pertranseat, scilicet eorum notitiam accipiendo et eis utendo, secundum quod nata sunt cognosci et studendum qualiter determinantur in hominis cognitione, ut scilicet sciat distinguere principia abinvicem et ab aliis. Cognitio enim principiorum multum adiuvat ad sequentia cognoscenda. Principium enim videtur plus esse quam dimidium totius. Quia scilicet omnia alia quae restant continentur virtute in principiis.

¹⁰⁵ Sur la signification de « sujet » voir COURTINE, J-F., *Suarez et le système de la métaphysique*, ch. 1.

leur égard dans un esprit sain¹⁰⁶.

De la même manière, il ne fait pas de sens de s'interroger sur la fin ultime de l'homme, mais sur les moyens capables de l'y mener, car la fin est présupposée à la caractérisation de son espèce et le réalise en tant que tel. Tandis que la connaissance des moyens en vue d'une fin est obtenue grâce au raisonnement délibératif, la connaissance de la fin ne peut être atteinte qu'immédiatement, puisqu'elle est formulée spontanément par l'intellect. Or, on délibère sur une matière contingente, comme les moyens, mais non pas sur le nécessaire, comme la fin ultime de l'homme, laquelle est donnée par la nature. L'Aquinat se réfère à Aristote :

Il montre que le conseil a un terme du côté de la fin. Et il dit que toutes les opérations sont en vue des fins. C'est pourquoi, il n'y a pas de délibération sur la fin elle-même, mais sur les moyens. Et ainsi il appert que le terme est, dans la recherche du conseil, et du côté de la fin et du côté de l'agent, comme dans les démonstrations, et en haut et en bas se tenant pour ainsi dire du côté des deux extrêmes¹⁰⁷.

La question de la méthode dans l'éthique individuelle est traitée par Thomas sous deux aspects – celui du professeur et celui de l'étudiant – ce qui renvoie à la relation entre une science supérieure et une science subordonnée. Ainsi comme l'étudiant pose certaines questions pour lesquelles seul le professeur possède la réponse, la science subordonnée part de certains principes que seule la science supérieure a la faculté de démontrer. Par conséquent, une science subordonnée est vraie hypothétiquement, car fondée sur des principes inconnus mais supposés par son investigation. Sa démonstration relève de la science supérieure. Dans le cas de l'éthique individuelle, il n'y a pas lieu de se demander pourquoi tous recherchent le bien commun. C'est une prémisse qui va de soi. L'enquête sur le bien individuel se fait dans un cadre de conformité à l'idée de bien commun, étrange à l'ordre du jour de l'éthique individuelle. Or, ainsi que le professeur est celui qui détient la connaissance en soi et que l'étudiant part de ce que son maître lui a appris, la science supérieure est celle

¹⁰⁶ BLANCHÉ, R., *L'axiomatique*, p. 9.

¹⁰⁷ CEN, III, 8, §480.

Secundo ibi: operationes autem etc., ostendit quod consilium habet terminum vel statum ex parte finis. Et dicit, quod operationes omnes sunt aliorum gratia, id est finium. Unde de ipso fine non est consilium, sed de his quae sunt ad finem. Et sic patet, quod status est in inquisitione consilii et ex parte finis et ex parte agentis sicut in demonstrationibus, et in sursum et in deorsum, quasi ex parte utriusque extremi.

qui connaît les causes et la science subordonnée part de ce que la supérieure lui dicte.

Concernant l'analyse des concepts appréhendés, c'est-à-dire les opérations logiques appliquées à une idée pour la démontrer, le Docteur commun apprend qu'elle peut être faite de deux manières, en sorte que ses conclusions soient conformes aux principes ou règles générales déjà mentionnés. Pour une science spéculative, on adopte le mode résolutif ou analytique, selon lequel on résolve les composés dans les principes simples. Pour une science opérative, on adopte le mode compositif ou synthétique, selon lequel on procède, inversement, « appliquant les principes universels et simples aux cas singuliers et complexes dans lesquels se trouve l'action humaine »¹⁰⁸. Il affirme :

Et parce que conformément à l'art de la science de la démonstration, il faut que les principes soient conformes aux conclusions, il est bon et même désirable que ceux qui construisent un traité sur une telle matière, à savoir aussi variable et qui procèdent de principes semblables (aux conclusions), montrent la vérité d'abord en gros c'est-à-dire en appliquant les principes universels et simples aux cas singuliers et complexes dans lesquels se trouve l'action humaine. Il est nécessaire, en effet, que, dans toute science opérative, on procède selon le mode compositif. Au contraire, dans la science spéculative, il faut qu'on procède selon le mode résolutif, en résolvant les composés dans les principes simples¹⁰⁹.

L. Elders affirme que la méthode d'analyse de la discipline éthique est compositive (*more compositivo*), à savoir qu'elle se fait par l'application de normes et de règles à l'action concrète, tandis que la méthode d'analyse des disciplines spéculatives est analytique (*more resolutivo*), par réduction de ce qui est composé à ses principes¹¹⁰. D'après lui, la méthode compositive dans l'éthique est due à la vertu intellectuelle de la prudence, la responsable de l'application de la règle adéquate dans chaque cas particulier. Il rappelle néanmoins que l'éthique peut aussi se servir de la méthode analytique lorsque ce qui est en question est le mode d'appréhension des concepts et non pas leur analyse. L. Elders soutient que :

¹⁰⁸ CEN, I, 3, § 35.

¹⁰⁹ CEN, I, 3, § 35.

Et quia secundum artem demonstrativae scientiae, oportet principia esse conformia conclusionibus, amabile est et optabile, de talibus, idest tam variabilibus, tractatum facientes, et ex similibus procedentes ostendere veritatem, primo quidem grosse idest applicando universalialia principia et simplicia ad singularia et composita, in quibus est actus. Necessarium est enim in qualibet operativa scientia ut procedatur modo compositivo, e contrario autem in scientia speculativa necesse est ut procedatur modo resolutivo, resolvendo composita in principia simplicia.

¹¹⁰ ELDERS, L. J., *L'Éthique de Saint Thomas d'Aquin : Une lecture de la Secunda pars de la Somme de théologie*, p. 23.

En éthique, nous utilisons le *modus compositionis*, mais cela ne signifie pas que l'analyse (*resolutio*) soit totalement absente. Il faut employer l'analyse pour connaître la fin ultime de l'homme. Pour ce qui concerne le *modus compositionis*, la vertu de prudence nous fait appliquer des règles dans des situations particulières¹¹¹.

Les principes possèdent une double importance dans le processus de connaissance. D'un côté, ils permettent de distinguer de manière originale la matière de nature pratique de celle de nature spéculative, constituant le paramètre de définition de la méthode d'analyse supposée. D'un autre côté, ils constituent le critère de légitimation scientifique de la connaissance, vu l'exigence de la possibilité de démontrer que les conclusions leur sont conformes.

Il faut encore distinguer la théorie sur la pratique de la pratique proprement dite. Si la scientificité de la connaissance morale s'explique par les principes, l'action – étant proprement humaine – dépend aussi de la volonté. L'homme se meut en tant que tel lorsque son mouvement est guidé par un appétit rationnel. J. H. J. Schneider explique :

(...) la raison spéculative va des principes aux conclusions par nécessité ; elle a toujours pour objet des choses nécessaires, tandis que la raison pratique procède par « détermination », comme Thomas dit (ST I-II, 95, 2). Elle a pour objet l'agir humain et par conséquent des choses, qui surviennent toujours autrement (ST I-II, 94, 4). Ce qu'il faut faire, cela ne peut pas être déduit du premier principe. Dans le concret l'agir de l'homme provient uniquement de la volonté. La raison y est active par invention, c'est-à-dire en ajoutant au premier principe quelque chose. Ce qu'elle y ajoute c'est ce qui à l'origine n'est pas dans le premier principe de la raison pratique, mais dans les expériences humaines¹¹².

Thomas présente dans la *Somme théologique* la formulation du premier principe de l'éthique – le bien est « ce que tout être désire » – à partir duquel il extrait le premier principe de la loi naturelle¹¹³ – « faire et chercher le bien » et ainsi « éviter le mal »¹¹⁴. À partir d'un

¹¹¹ ELDERS, L. J., *L'Éthique de Saint Thomas d'Aquin : Une lecture de la Secunda pars de la Somme de théologie*, p. 24.

¹¹² SCHNEIDER, J. H. J., *L'unité de la raison humaine selon Thomas d'Aquin et Al-Farabi*.

¹¹³ Cette notion de loi naturelle sera définie plus précisément ci-dessous chapitre III 2.1.

¹¹⁴ ST, I-II, q. 94, a. 2, c.

premier principe éthique il justifie la méthode employée dans son investigation, aussi bien que, dans un deuxième temps, il s'en sert pour la confirmation du statut scientifique de la discipline morale¹¹⁵. D'après le Docteur commun, c'est parce que tous désirent le bien que l'action humaine se fonde sur l'exigence de le promouvoir et protéger. Le premier principe justifie la méthode qu'il emploie, car le renvoi du contenu de ce principe à l'action humaine exige à la fois la considération de l'élément rationnel de l'action et de l'élément appétitif, lié à l'animalité de l'homme (le désir), ce que Thomas fait. Et Thomas se sert du premier principe lorsqu'il classe la morale parmi les disciplines scientifiques, car la scientificité dépend d'un fondement rationnel, ce qui donne les principes évidents à l'intellect humain. L'Aquinat affirme que :

En effet, tout ce qui agit le fait en vue d'une fin qui a raison de bien. C'est pourquoi le principe premier de la raison pratique est celui qui se fonde sur la raison de bien, et qui est : « Le bien est ce que tous les êtres désirent. » C'est donc le premier précepte de la loi qu'il faut faire et rechercher le bien, et éviter le mal. C'est sur cet axiome que se fondent tous les autres préceptes de la loi naturelle : c'est dire que tout ce qu'il faut faire ou éviter relève des préceptes de la loi naturelle ; et la raison pratique les envisage naturellement comme des biens humains¹¹⁶.

Même si la démonstration en matière théorique est faite de façon (relativement) indépendante de l'expérience mondaine, aussi bien le premier principe théorique que le principe pratique sont connus à partir de la réalité sensible. Or, les conclusions des sciences spéculatives sont prouvées à partir de la résolution des composés dans les principes simples, tandis que les conclusions des sciences pratiques le sont à partir de l'application des principes universels et simples aux cas singuliers et complexes. Quant aux premiers principes de l'une et de l'autre, ils ne sont pas connus sans l'intervention de la sensibilité ou de la mémoire de l'homme, vu la nécessité de la médiation sensible pour la connaissance humaine. O. Lottin dit que :

Hoc est ergo primum praeceptum legis, quod bonum est faciendum et prosequendum, et malum vitandum.

¹¹⁵ En effet, dans la politique les lois sont écrites selon les commandements de la loi naturelle, dérivés, à son tour, du premier principe de l'éthique.

¹¹⁶ ST, I-II, q. 94, a. 2, c.

Et ideo primum principium in ratione practica est quod fundatur supra rationem boni, quae est, bonum est quod omnia appetunt. Hoc est ergo primum praeceptum legis, quod bonum est faciendum et prosequendum, et malum vitandum. Et super hoc fundantur omnia alia praecepta legis naturae, ut scilicet omnia illa facienda vel vitanda pertineant ad praecepta legis naturae, quae ratio practica naturaliter apprehendit esse bona humana.

La connaissance des premiers principes de l'ordre moral, comme de l'ordre spéculatif, a son point de départ dans la connaissance sensible ou la mémoire ; mais sitôt que les termes sont connus, le rapport qui les relie entre eux est connaissable de lui-même par la seule lumière de l'intellect agent, sans aucun recours au discours rationnel¹¹⁷.

On note que l'idée des « premiers principes d'ordre moral » chez Thomas se confond avec l'idée de « droit naturel » chez Aristote ; ces principes constituent une contrainte que l'homme subit en tant qu'animal (comme l'union des sexes et l'éducation de sa descendance). O. Lottin observe que les principes indémontrables ou règles de conduite pratique formulés spontanément par l'intellect constituent le droit naturel. À son tour, les principes qui en découlent constituent le droit légal. L'Aquinat assimile la doctrine du Stagirite à la sienne, mais l'influence des juristes romains qui pèse aussi sur sa pensée morale le conduit à réaliser une distinction dans le droit naturel aristotélicien. Il garde l'expression *jus naturae* aux règles qui dirigent l'homme dans ce qu'il partage avec d'autres animaux et attribue l'expression *jus gentium* aux normes d'action qui se restreint aux rapports humains malgré leur base naturelle.

L'homme, répond saint Thomas, a une nature double : l'une qui lui est commune avec l'animal ; l'autre qui lui est propre comme être raisonnable. Or, les juristes réservent le nom de « jus naturae » à ce qui règle les tendances que l'homme partage avec l'animal : telle l'union des sexes, l'éducation de la progéniture. Et pour désigner ce qui règle la vie proprement rationnelle de l'homme, ces mêmes juristes emploient le nom de « jus gentium », puisque ces normes d'action sont l'apanage du genre humain : telle la fidélité due aux contrats, le respect dû aux délégués des nations belligérantes. Mais, poursuit le saint Docteur, ce double droit, le « jus naturae » et le « jus gentium » est englobé dans le « jus naturae » d'Aristote¹¹⁸.

En outre, Thomas introduit l'idée d'une loi naturelle, laquelle rend la loi éternelle¹¹⁹ intelligible à l'homme. Selon lui, la connaissance de toutes deux appartient au domaine philosophique. Il reprend le Psaume (4, 6) et conclut que :

¹¹⁷ LOTTIN, O., *Le droit naturel chez saint Thomas et ses prédécesseurs*, p. 354.

¹¹⁸ LOTTIN, O., *Le droit naturel chez saint Thomas et ses prédécesseurs*, p. 347.

¹¹⁹ Cette notion de loi éternelle sera définie plus précisément ci-dessous chapitre III 2.1

(...) la lumière de notre raison naturelle, nous faisant discerner ce qui est bien et ce qui est mal, n'est rien d'autre qu'une impression en nous de la lumière divine. Il est donc évident que la loi naturelle n'est pas autre chose qu'une participation de la loi éternelle dans la créature raisonnable¹²⁰.

Y. Cattin résume cette pensée en disant que « la loi naturelle est la loi éternelle reprise et posée par la raison humaine »¹²¹. La grande révolution opérée par Thomas demeure toutefois dans le domaine du droit. Y. Cattin remarque que selon l'Aquinat la loi naturelle n'est pas à l'origine du droit ; elle est sa fin. De la même manière que l'humanité n'est pas donnée à l' « homme » mais, au contraire, elle doit être cherchée, le droit positif n'est plus que l'effort humain d'inscrire dans une loi humaine¹²² ce qu'il a de plus expressif de la loi naturelle. Y. Cattin dit que :

Nous ne sommes pas soumis par avance à une loi naturelle, à laquelle nous devrions obéir aveuglément. Au contraire nous sommes responsables de cette loi que nous devons déchiffrer dans l'histoire et inscrire dans les normes du droit positif¹²³.

La loi humaine n'est légitime que grâce à la loi naturelle et ne peut être révoquée qu'en raison de contrariété à ses principes. L'homme ne détient pas la connaissance absolue de l'ordre naturel qu'il intègre et est appelé à réaliser, mais il l'a comme fin. Le droit positif marque la tentative humaine d'établir un plan d'action minimal pour y aboutir. Y. Cattin observe :

Ainsi, jamais la loi naturelle n'est automatiquement traduite et comme transcrite dans la loi positive, mais toujours celle-ci l'adapte en l'interprétant, avec les risques que cela comporte¹²⁴.

¹²⁰ ST, I-II, q. 91, a. 2, c.

Unde cum Psalmista dixisset, sacrificare sacrificium iustitiae, quasi quibusdam quaerentibus quae sunt iustitiae opera, subiungit, multi dicunt, quis ostendit nobis bona? Cui quaestioni respondens, dicit, signatum est super nos lumen vultus tui, domine, quasi lumen rationis naturalis, quo discernimus quid sit bonum et malum, quod pertinet ad naturalem legem, nihil aliud sit quam impressio divini luminis in nobis. Unde patet quod lex naturalis nihil aliud est quam participatio legis aeternae in rationali creatura.

¹²¹ CATTIN, Y., *L'antropologie politique de Thomas d'Aquin*, p. 140.

¹²² Cette notion de loi humaine sera définie plus précisément ci-dessous chapitre III 2.1

¹²³ CATTIN, Y., *L'antropologie politique de Thomas d'Aquin*, p. 142.

¹²⁴ CATTIN, Y., *L'antropologie politique de Thomas d'Aquin*, p. 149.

Le premier principe de l'éthique fonde l'interprétation de la loi naturelle. En effet, le commandement moral « faire et rechercher le bien » gagne sa signification face à une situation concrète. Thomas soutient, comme Aristote, l'existence d'une fin ultime qui est la même chez tout être humain quoique différente du bien individuel de chacun : elle reprend ce premier principe étant donné que la réalisation de la nature humaine est comprise par la fin de l'homme. Cette fin ultime sert de critère de discernement d'une action comme « bonne » ou « mauvaise ». La bonne action s'accorde avec elle ou, au moins, ne la contredit pas. Si l'action la contredit, elle est mauvaise.

La fin ultime est la même pour tout le monde, en dépit de l'action de chacun, car tous agissent en vue de ce qui leur semble bon. Les hommes partagent l'« humanité », mais gardent tous leur individualité, donc ce qui est bon pour un être humain n'est pas forcément bon pour un autre face à la même situation. En outre, il y en a qui se trompent sur ce qui est bon de fait. Ainsi, R. McInerney explique :

Lorsque l'Aquinate dit que tout agent humain cherche nécessairement la même fin ultime, il veut dire que chaque agent humain fait tout ce qu'il fait sous la présomption de que la réalisation de ceci est bonne, c'est à dire qui réalise le type d'agent qu'il est, à savoir un agent humain. La notion de bien humain est implicite à n'importe quelle action humaine¹²⁵.

Le perfectionnement du caractère humain, propre à l'agent, dépend de la relation que la fin, moteur de l'action, entretient de fait avec sa fin ultime, celle qui le rend mieux. L'homme peut connaître sa fin puisqu'il est doté de la faculté rationnelle. D'autres animaux – irrationnels – ne peuvent pas le faire. Pourtant la médiation de la connaissance est faite par la faculté sensible qui partage tout animal. Y. Cattin l'explique :

Cette médiation doit être comprise en son sens le plus strict : cette médiation qu'est la sensibilité pour la raison, n'est pas « quelque chose », un pouvoir isolé qui existerait en soi à côté de la raison et auquel celle-ci devrait se confier pour pouvoir s'exercer. La médiation

¹²⁵ “When Aquinas speaks of every human agent necessarily seeking the same ultimate end, he means that each and every human agent does whatever he does under the assumption that the doing of it is good, that is, fulfilling of the kind of agent he is, viz., a human agent. The notion of the human good is implicit in any human action”. McINERNEY, R., *Ethics*, p. 200/1.

n'est telle que si elle n'est pas extérieure à ce qu'elle médiatise. La raison va de soi à soi sans sortir d'elle-même, et pourtant elle est médiatisée. C'est donc en elle-même qu'elle rencontre et doit surmonter l'altérité. Cette altérité, si elle est intérieure, n'est pas comme une chose dans une autre chose. Elle n'est que la limite : la sensibilité est ce qui fait que la raison ne peut se déployer comme pure raison, parce qu'en elle-même, elle est finie et limitée¹²⁶.

L'action dérivée de cette connaissance médiatisée lorsque la volonté de l'agent le dirige vers ce qui est appréhendé par les sens et jugé par la conscience comme bon est dite humaine. Néanmoins, le bonheur (la félicité) réclame encore que la médiation soit juste et que la volonté ne soit pas frustrée par un facteur extérieur. R. McInerny dit alors que « le bonheur consistera à atteindre ce qui réalise *réellement* la *ratio bonis* »¹²⁷.

Or, l'expérience sensible limite la raison tout en étant condition de la connaissance rationnelle de la fin. La volonté déclenche le mouvement. M. Villey commente la leçon de Thomas :

Il professe que nos connaissances procèdent de l'expérience sensible, et sont, comme toute expérience, fragmentaires, faillibles. On ne possède de résultat ferme, de connaissance précise de la loi morale naturelle que dans le cas où l'Écriture sainte vient apporter confirmation de son contenu. Mais cela n'a lieu qu'en *morale* et non point sur le terrain du *droit*. Saint Thomas distingue nettement, surtout dans la *Ia IIae*, les *praecepta moralia* des *praecepta judicialia*¹²⁸.

L'univers moral est conçu par l'Aquinate comme étant inséré dans la réalité des faits. La science morale doit donc considérer l'expérience sensible à partir de laquelle la connaissance pratique est manifestée. Le mode d'appréhension des concepts en matière pratique est l'inductif ; il part nécessairement de l'expérience. La pensée morale de Thomas part de là. M. Blais critique toute autre interprétation de sa philosophie :

Certains auteurs disent que la morale thomiste est « déductive ». Déductif s'oppose à

¹²⁶ CATTIN, Y., *L'anthropologie politique de Thomas d'Aquin*, p. 67.

¹²⁷ "Happiness will consist in the attainment of that which truly realizes the *ratio boni*". McINERNY, R., *Ethics*, p. 201.

¹²⁸ VILLEY, M., *Seize essais de philosophie du droit dont un sur la crise universitaire*, p. 102.

inductif, déduction à induction. Pour mesurer ce que le caractère déductif a d'odieux, il faut savoir que l'induction est une opération mentale qui consiste à remonter des faits à la loi, de cas donnés, le plus souvent singuliers ou spéciaux, à une proposition plus générale. Si l'induction part des faits et que la déduction se déroule en sens contraire, on en conclut qu'une morale déductive s'élabore en vase clos, à l'écart de la vie humaine¹²⁹.

La méthode scientifique permet l'identification de l'objet scientifique. Toute science cherche à saisir son objet et les attributs qui lui sont prédiqués. Or, analogiquement à la relation du professeur avec l'étudiant, une discipline scientifique ne démontre pas son objet, mais l'admet. L'objet est présupposé par la discipline qui l'étudie.

1.4.3. Le bien (individuel) comme objet de l'éthique individuelle

Thomas d'Aquin démontre que l'objet ou *subiectum* de la philosophie morale est le bonheur ici-bas – la félicité (*felicitas*). Son projet a comme point de départ la construction d'un panorama général sur le bonheur, explicitant le rapport qu'elle garde avec les vertus. Il commence par la description du bonheur. Il dessine les grandes lignes de l'éthique, puis les détaille par l'introduction des vertus particulières. Il rend une connaissance initialement « imparfaite » « parfaite ». Finalement, il fait le chemin contraire, enquêtant sur le type et la nature de l'opération qu'il a nommé bonheur ou félicité (avec un renvoi à la politique et à la science législative). L. Elders remarque que :

Dans son commentaire de l'*Éthique à Nicomaque*, S. Thomas écrit qu'on doit d'abord étudier la fin dernière de l'homme, le bonheur, montrant en quoi il consiste et par quelle activité on peut l'atteindre. Le thème est traité de façon générale dans *La Prima Secundae* de la *Somme de théologie*, et, plus en détail, dans la *Secunda Secundae*, qui examine les différentes vertus et les vices, couvrant le champ entier de la moralité des actes humains¹³⁰.

Le besoin de définir la fin ultime de l'homme, le bien humain, découle des notions introductives. En effet, outre le caractère scientifique de la matière morale, Thomas expose les

¹²⁹ BLAIS, M., *L'autre Thomas d'Aquin*, p. 124.

¹³⁰ ELDERS, L. J., *L'Éthique de Saint Thomas d'Aquin : Une lecture de la Secunda pars de la Somme de théologie*, p. 25.

limites de la relation entre la connaissance et la réalisation de l'homme. L. Elders signale :

On étudie les vertus afin de montrer comment l'homme peut s'ordonner lui-même à sa fin et renforcer cet ordre en accomplissant les actes appropriés dans les circonstances changeantes de la vie. Dans cette approche, on n'assigne pas la première place aux préceptes et au devoir, mais à l'homme et à sa liberté. C'est un privilège de l'homme que d'être capable de déterminer, sur la base de ses inclinations naturelles, CE qu'il devrait faire en différentes situations¹³¹.

D'un côté, l'Aquinat insiste sur l'utilité, voire la nécessité, de la connaissance de la fin ultime de la vie humaine pour qu'on puisse agir vertueusement ; d'un autre, il reconnaît que tous ne peuvent pas consacrer leurs vies à la science. L'homme est avant tout un être social qui doit se partager dans la réalisation des tâches en vue du bien commun. Il dit dans le *De regno* :

Mais il n'est pas possible qu'un seul homme atteigne, par sa propre raison, à toutes les choses de ce genre. Il est donc nécessaire à l'homme de vivre en multitude, afin que chacun soit aidé par le prochain, et que tous s'occupent de découvertes rationnelles diverses, par exemple, l'un en médecine, l'autre dans tel domaine, un autre dans tel autre¹³².

Le bien ultime est l'objet de la science politique, mais il intéresse aussi l'éthique individuelle, bien qu'indirectement. Le bien visé dans l'un et l'autre cas est, en dernière instance, le même, puisque le bien qui légitime la quête d'une fin immédiate dans l'éthique individuelle est la fin propre à la politique. Donc la fin propre à la politique est une fin médiate pour l'éthique individuelle.

La distinction au niveau immédiat de l'objet de la politique et celui de l'éthique individuelle se justifie aussi bien qualitativement que quantitativement, car le bien individuel et le bien collectif dépendent de règles différentes pour être atteints. L'objet de l'éthique

¹³¹ ELDERS, L. J., *L'Éthique de Saint Thomas d'Aquin : Une lecture de la Secunda pars de la Somme de théologie*, p. 25.

¹³² *De regno*, I, 1.

Non est autem possibile quod unus homo ad omnia huiusmodi per suam rationem pertingat. Est igitur necessarium homini quod in multitudine vivat, ut unus ab alio adiuvetur et diversi diversis inveniendis per rationem occupentur, puta, unus in medicina, alius in hoc, alius in alio.

individuelle est le premier, celui de la politique le deuxième. Et chacune dispose de règles propres pour les identifier. Malgré la hiérarchie existante entre l'éthique individuelle et la politique, il n'est pas légitime que l'une interfère avec la méthode de l'autre. Thomas compare la singularité qui caractérise le traitement de chacun des objets avec les distinctions entre la structure éducative paternelle et celle qui est publique. L'une n'exclut pas l'autre, l'homme ayant le besoin de toutes les deux pour bien vivre dans la famille et dans la cité (ou État). Quoique la fin de la politique soit fondamentale par rapport à la fin de l'éthique individuelle, il ne peut pas la remplacer. L'une et l'autre disciplines ont un objet particulier, donc aussi bien l'éthique individuelle que la politique ont un caractère scientifique et autonome. L'Aquinat affirme dans la *Somme théologique* :

Le bien commun de la cité et le bien particulier d'une personne diffèrent entre eux formellement, et non pas seulement en quantité. La notion de bien commun et celle de bien individuel diffèrent en effet entre elles comme celles de tout et de partie¹³³.

D'après Thomas, le bien de la politique est supérieur à celui de l'éthique individuelle. Il est le bien « sans qualification », puisqu'il se place au dessus des autres dans l'ordre des biens humains, donc d'ici-bas. Tous les autres sont recherchés en vue de le réaliser et leur réalisation permet à la politique d'accomplir son but, c'est à dire d'atteindre l'idée de bien commun des citoyens. Thomas explique dans son *Commentaire à l'Éthique* que :

(...) puisque toute connaissance et élection désirent un certain bien, c'est-à-dire que toute connaissance et toute élection sont ordonnées à un certain bien désiré comme à une fin, il faut dire ce qu'est ce bien auquel est ordonné la science civile : à savoir qu'il est le bien suprême de tout ce qui est opéré, c'est-à-dire qu'il est le bien le plus grand parmi tout ce que peut atteindre l'opération humaine¹³⁴.

¹³³ ST, II-II, q. 58, a. 7, s. 2.

Ad secundum dicendum quod bonum commune civitatis et bonum singulare unius personae non differunt solum secundum multum et paucum, sed secundum formalem differentiam, alia enim est ratio boni communis et boni singularis, sicut et alia est ratio totius et partis.

¹³⁴ CEN, I, 4, §43.

Dicit ergo primo resumendo quod supradictum est, quod cum omnis cognitio et electio desideret aliquod bonum, idest ordinetur ad aliquod bonum desideratum sicut in finem, dicendum est, quid sit illud bonum, ad quod ordinatur civilis scientia; quod scilicet est summum omnium operatorum, idest inter omnia ad quae opere humano perveniri potest.

Thomas appelle le bien « sans qualification » la fin (suprême) dans la mesure où il définit tous les deux en disant qu' « une fin n'est rien d'autre que ce en vue de quoi on fait tout le reste »¹³⁵. D'après la notion d'ordre, la vie humaine dépend de certains biens et ce sont eux qui la justifient en tant qu'humaine. Tous ces biens doivent être cherchés comme fins car ils font partie de ce bien plus grand, le bien humain par excellence, appelé alors la fin suprême de cette vie.

Les hommes sont égaux en humanité, quoique chaque homme soit unique dans l'univers, car au-delà des différences, il y a quelque chose qui fait de lui un tout : sa fin humaine que sa conscience l'appelle à réaliser comme son bien propre. L'unité dans la nature humaine est, en effet, donnée par la connaissance de son ordonnancement téléologique commun et la conformation de son action à cette connaissance. C'est parce que l'homme est libre pour agir selon son individualité et conscient de la fin commune qui légitime l'action comme humaine qu'il est capable de s'ordonner vers sa réalisation comme un être humain total : à la fois différent et égal aux autres. Cette unité explique la fin unique de l'homme en tant que tel, aussi bien qu'il y a une unité dans la médecine qui explique la fin unique du physicien en tant que tel¹³⁶, malgré la fin particulière que chacun cherche à l'intérieur de sa communauté. Donc frustrer l'ordre équivaut à nier l'humanité qui distingue l'homme des autres êtres dans l'univers. Thomas explique dans le *De Regno* le faux paradoxe entre cette particularité et cette égalité humaines :

Les êtres sont divisés sous l'angle de leurs biens propres ; ils sont unis sous l'angle du bien commun. Or, des effets différents ont des causes différentes. Il faut donc, outre ce qui meut au bien propre de chacun, quelque chose qui meuve au bien commun du nombre. C'est pourquoi dans toutes les choses qui sont ordonnées en un tout, on trouve un principe directeur¹³⁷.

¹³⁵ CEN, I, 9, §105.

Et si quaeratur quid sit bonum intentum in unaquaque arte vel in unoquoque negotio, sciendum est, quod hoc est illud cuius gratia omnia alia fiunt in illa arte vel illo negotio, sicut in medicinali omnia fiunt propter sanitatem, in militari omnia fiunt propter victoriam. Et in aedificativa omnia fiunt propter domum construendam. Et similiter in quolibet alio negotio aliquod aliud est bonum intentum, cuius gratia omnia alia fiunt. Hoc autem bonum intentum in unaquaque operatione vel electione dicitur finis, quia finis nihil est aliud quam id cuius gratia alia fiunt.

¹³⁶ CEN, I, 9, §106.

¹³⁷ *De regno*, I, 1.

Secundum propria quidem differunt, secundum autem commune uniuntur. Diversorum autem diversae sunt causae. Oportet igitur, praeter id quod movet ad proprium bonum uniuscuiusque, esse aliquid quod movet ad bonum commune multorum. Propter quod et in omnibus quae in unum ordinantur, aliquid invenitur alterius regitivum.

L'objet de la philosophie morale est cette fin ultime de l'homme appelée bien humain, parce que celui-ci fonde l'action humaine, note représentative de la politique, de l'économie et de l'éthique individuelle. Le bien humain sert de critère dans la délibération humaine sur l'action ; celle-ci dépend de bons moyens pour l'atteindre, de certains biens dans sa vie, composants du bien humain proprement dit. Ainsi il accomplit sa fonction spécifique et s'approche de sa perfection et de son autosuffisance. Or, la fin qui justifie l'action humaine, le plus grand bien de sa vie terrestre et l'objet de la philosophie morale, dont la connaissance et l'exercice cette discipline cherche à assurer, est, d'après Thomas, le bonheur ici-bas, la félicité (*felicitas*)¹³⁸.

Thomas arrive à sa conclusion après l'examen des opinions des autres. Il part de ce qui est consensuel et de ce qui ne porte pas sur la fin ultime de l'action humaine, l'analyse et ainsi établit ce qu'est le bonheur et quelles sont ses conditions, à savoir la perfection (une chose finie) et l'autosuffisance (une chose complète).

La perfection concerne ce qui est abouti, fini. L'objet à la fois d'une discipline et de l'homme lui-même est parfait lorsqu'il est atteint et non plus recherché. L'homme est appelé à réaliser sa fin ultime, le bonheur (la félicité). Donc il sera heureux quand il aura vaincu toutes les étapes que cela exige et non pas pendant qu'il les parcourt. Le bonheur chez Thomas n'est pas fait de petits instants de satisfaction personnelle, mais il est l'aboutissement de toute une vie dédiée à certaines actions bonnes.

Partant de la prémisse que « comme l'agent meut en vue de la fin, ainsi la fin meut le désir de l'agent. »¹³⁹, Thomas admet trois degrés de perfection qui s'appliquent à une fin et établit une analogie avec le sujet qui se meut dans sa direction. Dans ce sens, la fin « la plus imparfaite » (*imperfectissimum*) est celle qui est cherchée par une autre, comme l'agent qui se meut par une forme qui n'est pas la sienne. La fin « parfaite » (*perfectum*) est celle qui est cherchée par soi-même, mais qui peut être cherchée en vue d'une primordiale. La fin « la plus

¹³⁸ CEN, I, 9, §106.

(...) *necesse est enim unum esse ultimum finem hominis inquantum est homo, propter unitatem humanae naturae, sicut est finis unius medici inquantum est medicus propter unitatem medicinalis artis; et iste unus ultimus finis hominis dicitur humanum bonum, quod est felicitas.*

¹³⁹ CEN, I, 9, §108.

Circa perfectionem autem finalis boni considerandum est quod, sicut agens movet ad finem ita finis movet desiderium agentis; (...).

parfaite » (*perfectissimum*), quant à elle, est cherchée par soi-même et rien d'autre, comme l'agent qui se meut par sa propre forme et aucune autre¹⁴⁰.

Il faut noter que Thomas traite dans son *Commentaire* de la fin « parfaite », identifiée au bonheur humain ou félicité (*felicitas*). Pourtant, s'il y a une fin encore « plus parfaite », c'est parce qu'il y a encore aussi un bonheur plus parfait, le bonheur absolu ou béatitude (*beatitudo*). De fait, Thomas reconnaît qu'il appartient à la nature du bonheur qu'il soit désiré par lui-même et jamais pour un autre. Toutefois, l'homme ne peut pas l'atteindre par lui-même à ce niveau là (la béatitude), mais seulement à son niveau intermédiaire (la félicité). La fin de l'éthique est parfaite, car elle satisfait aux caractéristiques mentionnées. Le bonheur individuel peut être recherché par lui-même, mais aussi en vue du bien commun, car ils sont deux biens indépendants qui, au delà de leur indépendance, maintiennent une certaine connexion. Ils collaborent pour la réalisation de l'homme, qui, en raison de la complexité de sa nature, passe à la fois par le respect de son « côté individu » et de son « côté citoyen ».

L'autosuffisance concerne ce qui est complet, intégral. L'objet ne peut être déficient d'aucune des parties nécessaires, autrement le désir ne serait pas satisfait et le bien ne pourrait pas être parfait, car il serait encore en manque de quelque chose. Or, l'homme heureux est l'homme réalisé et non pas celui en train de le faire. Le bonheur est caractérisé par l'autonomie ; il ne manque ni dépend de rien d'autre.

Thomas considère que l'autosuffisance n'est pas proprement réalisée lorsque le bien humain est circonscrit à la sphère individuelle, car sa nature est sociale. À la rigueur, l'homme n'est pas heureux de manière pleine isolé d'autres hommes (en sens rigoureux), c'est-à-dire privé de l'exercice des activités les plus nobles, liées à sa conscience comme partie d'un ensemble qu'il porte entièrement en soi : l'idée d'humanité. C'est pourquoi son désir se dirige aussi vers la vie de ceux qui l'entourent. Ce désir ne se résume pas à la satisfaction des nécessités biologiques, quoiqu'il ne puisse pas s'en passer ; le désir proprement humain englobe avant tout la réalisation des nécessités morales de manière intégrale.

On pourrait mettre en cause la possibilité d'une telle satisfaction « suffisante », étant donné qu'en théorie l'homme serait toujours capable d'envisager de contribuer au comblement des besoins de quelqu'un d'autre, et que l'idée d'un tel processus infini n'est pas

¹⁴⁰ CEN, I, 9, §108 et §109.

compatible avec l'idée de quelque chose de complètement fini. Toutefois, chaque degré de perfection relatif à la fin, donc au bien, correspond à un degré déterminé de suffisance. La suffisance parfaite n'est pas encore la suffisance infinie la plus parfaite, mais la suffisance de l'homme circonscrite à son besoin absolu en tant qu'homme. Il y aura toujours davantage de biens accessoires à se procurer, mais, une fois la suffisance parfaite atteinte, tous ceux qui sont essentiels à sa réalisation humaine y seront et ne pourront donc plus y être ajoutés. Il s'agit d'une suffisance pour les besoins essentiels, et non pour les biens accidentels :

C'est de cette manière que le bonheur (*felicitas*) dont on parle maintenant a suffisance de soi, parce qu'il contient en lui tout ce qui est nécessaire en soi, mais pas tout ce qui peut advenir à l'homme. Aussi peut-il devenir meilleur avec l'ajout d'autre chose. Non pas, cependant, que le désir de l'homme reste insatisfait (*inquietum*), car le désir réglé par la raison, tel qu'il faut que l'ait l'[homme] heureux (*felicis*), ne s'inquiète pas de ce qui n'est pas nécessaire tout en étant possible¹⁴¹.

La suffisance par soi-même ou « autosuffisance » signifie que le concept de suffisance doit être appliqué à chaque chose prise séparément des autres choses. Le Docteur commun reconnaît deux sortes de suffisance propre, selon le niveau de perfection occupé. Le bien « le plus parfait » n'admet pas l'ajout d'une bonté extérieure ; c'est Dieu ou la béatitude (*beatitudo*). Le bien « parfait », pris isolément, sans aucune addition, est complet, il possède tout ce dont l'homme a besoin pour vivre bien, mais non pas exactement tout ce qui pourrait lui advenir, c'est à dire qu'il est encore capable de recevoir des ajouts en ce qui concerne des biens accidentels, donc superflus ; c'est le bonheur humain, la félicité (*felicitas*). D'après Thomas, quoique le bonheur ne soit pas agrandi par d'autres biens, il est désiré ; néanmoins, s'il reçoit des ajouts, il peut encore devenir plus désiré¹⁴².

¹⁴¹ Nous modifions la traduction de Y. Pelletier.
CEN, I, 9, §116.

Et sic felicitas de qua nunc loquitur habet per se sufficientiam, quia scilicet in se continet omne illud quod est homini necessarium, non autem omne illud quod potest homini advenire. Unde potest melior fieri aliquo alio addito; nec tamen remanet desiderium hominis inquietum, quia desiderium ratione regulatum, quale oportet esse felicis, non habet inquietudinem de his quae non sunt necessaria, licet sint possibilia adipisci.

¹⁴² CEN, I, 9, §116.

« C'est donc ce qu'il dit convenir le plus entre toutes choses au bonheur, qu'il soit aussi digne de choix même sans être compté avec autre chose. Cependant, s'il était compté avec un autre parmi les moindres des biens, il est manifeste qu'il sera encore plus digne de choix. La raison en est que c'est par apposition que se fait la surabondance, ou l'augmentation du bien. Et meilleur quelque chose est, davantage il est digne de choix ».

Hoc est ergo quod dicit maxime inter omnia convenire felicitati, quod ipsa etiam non connumerata aliis sit eligibilis, sed tamen, si connumeretur alicui alteri etiam minimo bonorum, manifestum est, quod erit eligibilior. Cuius ratio est quia per appositionem fit superabundantia vel augmentum bonitatis, quanto autem

L'éthique individuelle et la politique ont pour objet le bien humain, dit aussi félicité, chacune concernant une dimension spécifique de ce bien. L'éthique individuelle traite du bonheur vis-à-vis des individus – du bien individuel ; l'économique du bonheur familial ; la politique du bonheur des citoyens – du bien commun. La méthode appliquée varie selon les règles de conduite concernées. Quoique les deux sciences soient distinctes, le bonheur humain n'est possible que par la conjugaison de ce qu'elles ont pour objet : bien individuel et commun. Autrement, il ne serait pas fini et complet, conditions requises par une fin suprême, par le bien de l'homme en tant que tel. En effet, Thomas d'Aquin conclut sur l'objet de la philosophie morale : « puisqu'elle est la fin ultime de toutes les œuvres, elle est un bien parfait (*perfectum bonum*) et suffisant par soi (*per se sufficiens*) »¹⁴³. Il n'y a rien d'essentiel à ce que le désir puisse encore s'incliner : « la fin ultime, qui est le terme du désir, doit nécessairement être suffisante par soi, comme bien complet »¹⁴⁴.

1.4.4. Le bien commun comme objet de la politique

Thomas d'Aquin place le bien commun de l'homme dans la rencontre entre la connaissance de ce bien et l'action selon cette connaissance. Il débute son investigation par l'analyse de l'idée d'ordre, qu'il découvre à la fois théorique et pratique, ce qui lui permet de décrire la nature humaine et de s'interroger sur la valeur scientifique des disciplines qui s'occupent de son comportement moral – éthique et politique – ainsi que sur la tâche qu'elles remplissent avec la teneur de leurs conclusions. On concentrera notre attention sur la dimension politique humaine et, spécialement, sur l'étude de sa fin, le bien commun, qui vient donc à être le *subiectum*¹⁴⁵ – ou objet – de la science politique.

Si le *Commentaire à l'Éthique à Nicomaque* est au centre du sujet, le *Commentaire à la Politique*, la *Somme contre les Gentils* et la *Somme théologique* permettent à la fois de

aliquid est magis bonum, tanto est magis eligibile.

¹⁴³ CEN, I, 9, §117.

Ultimo autem concludit epilogando quod dictum est, scilicet quod felicitas, cum sit omnium operatorum ultimus finis, est perfectum bonum et per se sufficiens.

¹⁴⁴ CEN, I, 9, §107.

Ultimus enim finis est ultimus terminus motus desiderii naturalis.

¹⁴⁵ J.-F. Courtine présente la distinction entre l'objet proprement dit d'une science, c'est-à-dire son *subiectum*, ce qui lui est donné comme présumé, et la matière qui circule à son tour, son *quaestio*, ce sur quoi se tourne son investigation. Sur l'origine de ces précisions, voir : COURTINE, J.-F., *Suarez et le système de la métaphysique*, p. 9 à 30.

soulever la problématique et de la clarifier. Or, les controverses des interprètes à propos du bien commun chez Thomas demandent la reconstruction de l'argument qu'il propose pour démontrer la spécificité de la science politique, aussi bien que l'analyse des conséquences de cet argument. Si le bien commun est l'objet de la politique, quel est sa place face aux autres disciplines scientifiques ? Si la politique est supérieure à l'éthique, le bien commun passe-t-il avant le bien individuel ? L'homme est-il un animal social et/ou politique ? Qu'est-ce que cela signifie chez Thomas d'Aquin ? Est-ce qu'il répète Aristote ou a-t-il de nouvelles idées à ce propos ? Quelles sont les conséquences de sa théorie politique ? En outre, est-ce que, du point de vue philosophique, les divergences entre les interprètes sont indépassables, ou se limitent-elles à des divergences de vocabulaire ?

Nous suivrons trois étapes afin d'élucider ces questions. Tout d'abord, nous chercherons à établir le rapport existant entre l'idée de bien et l'idée d'ordre chez l'Aquinate. Ensuite, nous nous interrogerons sur la diversité des fins dans la philosophie morale. Finalement, nous nous efforcerons de montrer le sens de l'expression « fin suprême » et les caractéristiques portées par une telle discipline scientifique, notamment en ce qui concerne l'objet de la politique.

2. L'IDÉE D'ORDRE ET L'ACTION HUMAINE

L'idée d'ordre, outre son approche théorique, comporte une approche éminemment pratique. En effet, lorsque Thomas décrit la discipline qui étudie le comportement humain, il établit l'existence d'un rapport de subordination entre les thèses de l'éthique et celles de la philosophie naturelle ou physique, qui va au-delà de la hiérarchisation entre les sciences. Ce rapport explique aussi la nature humaine, donc l'activité qui la particularise. Si l'éthique concerne l'action humaine, propre à l'homme en tant qu'être rationnel, elle ne se fait pas en dehors de son animalité. L'homme, ayant une fin naturelle, est soumis – de même que les autres êtres naturels – à la causalité qui régit l'univers. Pourtant, doté de raison, il n'est pas simplement « guidé », mais a la possibilité d'un mouvement volontaire conforme à son essence. D'où l'importance du rapprochement – sur lequel insiste l'Aquinate – de la conduite humaine à la connaissance téléologique, ce qui suppose l'accord de certaines thèses de la théorie générale de la physique, car « rien de ce qui est dirigé vers autre chose ne peut être directement poursuivi par l'homme, à moins que celui-ci ne connaisse cette chose vers

laquelle l'autre chose est dirigée », ce qui renvoie le lecteur du *Commentaire à l'Éthique* à une preuve réalisée dans la *Physique* d'Aristote¹⁴⁶, selon laquelle la fin est à la fois « la cause de la matière » et « ce que la nature a en vue ». Si l'homme est doté d'un appétit rationnel (sa matière), il doit agir selon la raison, et plus il le fait, plus il se réalise en tant qu' « homme » (sa fin) ; cette définition et cette notion étant le point de départ de la nature¹⁴⁷. La réalisation ou le bonheur de l'homme (la félicité) dépend de la connaissance des principes ou lois morales selon lesquels il fait de son action une action vertueuse.

Ainsi, Thomas essaie de justifier le caractère normatif¹⁴⁸ des règles de conduite morale. La nécessité qui marque les événements naturels est accompagnée de la nécessité d'observation d'un certain modèle éthique, car, aussi bien que ceux-là, celui-ci provient de l'organisation téléologique qui est présumée à l'idée d'ordre. Dans la *Somme théologique*, il trouve l'explicitation de sa thèse, qui conduit nécessairement à l'insertion de l'individu humain dans un groupe domestique et dans un groupe politique pour bien vivre. Thomas énonce :

¹⁴⁶ CEN, I, 2, §23.

(...) *nihil quod in alterum dirigitur potest homo recte assequi nisi cognoscat illud ad quod dirigendum est, et hoc apparet per exemplum sagittatoris qui directe emittit sagittam attendens ad signum ad quod eam dirigit; sed tota humana vita oportet quod ordinetur in ultimum et optimum finem humanae vitae; ergo ad rectitudinem humanae vitae necesse est habere cognitionem de ultimo et optimo fine humanae vitae. Et huius ratio est quia semper ratio eorum quae sunt ad finem sumenda est ab ipso fine, ut etiam in II Physicorum probatur [Cap. 15, 200 a 5 – b 8].*

¹⁴⁷ ARISTOTE, *Physique*, I-IV, p. 80/1, 200 a 15-34 à 200 b 4.

« D'autre part, le nécessaire est à peu près de même espèce dans les mathématiques et dans les choses naturelles. En effet, la droite étant telle, il est nécessaire que le triangle ait ses angles égaux à deux droits ; mais la vérité de la conséquence n'est pas vraie, la droite n'existe plus. Dans les choses produites en vue d'une fin, l'ordre est inverse : s'il est vrai que la fin sera ou est, il est vrai que l'antécédent sera ou est ; sinon, comme dans le cas précédent, la conclusion n'étant pas, le principe ne sera pas ; de même ici, la fin et la chose qu'on a en vue ne seront pas, si l'antécédent n'est pas ; car la fin est principe, non de l'exécution, mais du raisonnement ; dans l'autre cas, du raisonnement seulement (il n'y a pas d'exécution). Ainsi, étant vrai qu'il y a une maison, il est nécessaire que telles conditions se réalisent, soient disponibles ou présentes à savoir, d'une manière générale, la matière qui est en vue de la fin, par exemple tuiles et pierres, s'il s'agit d'une maison ; pourtant ce n'est pas par l'action de ces choses que la fin se réalisera, mais de ces choses comme matière ; certes, d'une manière générale, si ces choses ne sont pas, ni la maison ne sera, ni la scie, l'une sans les pierres, l'autre sans le fer ; pas davantage, dans l'autre cas, les principes ne subsisteront, si le triangle n'est pas égal à deux droits.

Il est donc évident que le nécessaire dans les choses naturelles, c'est ce qu'on énonce comme leur matière et les mouvements de celle-ci ; et le physicien doit parler des deux sortes de causes, mais plutôt de la cause finale ; car c'est bien la fin qui est la cause de la matière et non la matière cause de la fin.

Et la fin est ce que la nature a en vue, et c'est de la définition et de la notion que la nature part : dans les choses artificielles, la maison étant telle, il faut que nécessairement telles choses soient faites ou existent ; la santé étant telle, il faut que nécessairement telles choses soient faites ou existent ; de même, l'homme étant tel, il faut telles choses ; et si telles choses, telles autres.

Peut-être le nécessaire est-il jusque dans la notion ; car si l'on définit l'œuvre du sciage, en disant que c'est une certaine division, il reste que cette division ne saurait se faire, si la scie n'a des dents de telles sorte, et elles ne seront pas telles, si la scie n'est pas de fer. En effet, il y a dans la notion certaines parties qui sont comme matière de la notion ».

¹⁴⁸ Normatif dans le sens hypothétique de E. Kant : il y a la possibilité de transgression.

Mais parce que le bien a raison de fin, et le mal raison du contraire, il s'ensuit que l'esprit humain saisit comme des biens, et par suite comme dignes d'être réalisées toutes les choses auxquelles l'homme se sent porté naturellement ; en revanche, il envisage comme des maux à éviter les choses opposées aux précédentes. C'est selon l'ordre même des inclinations naturelles que se prend l'ordre des préceptes de la loi naturelle. En effet, l'homme se sent d'abord attiré à rechercher le bien correspondant à sa nature, en quoi il est semblable à toutes les autres substances, en ce sens que toute substance recherche la conservation de son être, selon sa nature propre. Selon cette inclination, ce qui assure la conservation humaine et tout ce qui empêche le contraire, relève de la loi naturelle.

En second lieu, il y a dans l'homme une inclination à rechercher certains biens plus spéciaux, conformes à la nature qui lui est commune avec les autres animaux. Ainsi appartient à la loi naturelle ce que « la nature enseigne à tous les animaux », par exemple l'union du mâle et de la femelle, le soin des petits, etc.

En troisième lieu, on trouve dans l'homme un attrait vers le bien conforme à sa nature d'être raisonnable, qui lui est propre ; ainsi a-t-il une inclination naturelle à connaître la vérité sur Dieu et à vivre en société. En ce sens, appartient à la loi naturelle tout ce qui relève de cet attrait propre : par exemple que l'homme évite l'ignorance, ou ne fait pas de tort à son prochain avec lequel il doit vivre, et toutes les autres prescriptions qui visent ce but¹⁴⁹.

Thomas innove par rapport à Aristote, en soutenant l'existence d'un système de moralité, lequel n'apparaît pas dans la pensée aristotélicienne. Cela découle du nouveau concept de droit naturel : ses premiers principes sont vrais et sont médiatisés par les commandements. Chez Aristote, les premiers principes moraux ne sont pas entendus comme des axiomes. À partir d'un bien apparent, on cherche à aboutir à un bien moral, et l'*Éthique à Nicomaque* s'occupe de décrire la façon dont il faut agir pour arriver à cela. Selon le Stagirite,

¹⁴⁹ ST, I-II, q. 94, a. 2, c.

Quia vero bonum habet rationem finis, malum autem rationem contrarii, inde est quod omnia illa ad quae homo habet naturalem inclinationem, ratio naturaliter apprehendit ut bona, et per consequens ut opere prosequenda, et contraria eorum ut mala et vitanda. Secundum igitur ordinem inclinationum naturalium, est ordo praeceptorum legis naturae. Inest enim primo inclinatio homini ad bonum secundum naturam in qua communicat cum omnibus substantiis : prout scilicet quaelibet substantia appetit conservationem sui esse secundum suam naturam. Et secundum hanc inclinationem, pertinent ad legem naturalem ea per quae vita hominis conservatur, et contrarium impeditur. -Secundo inest homini inclinatio ad aliqua magis specialia, secundum naturam in qua communicat cum ceteris animalibus. Et secundum hoc, dicuntur ea esse de lege naturali quae natura omnia animalia docuit, ut est coniunctio maris et feminae, et educatio liberorum, et similia. -Tertio modo inest homini inclinatio ad bonum secundum naturam rationis, quae est sibi propria : sicut homo habet naturalem inclinationem ad hoc quod veritatem cognoscat de Deo, et ad hoc quod in societate vivat. Et secundum hoc, ad legem naturalem pertinent ea quae ad huiusmodi inclinationem spectant : utpote quod homo ignorantiam vitet, quod alios non offendat cum quibus debet conversari, et cetera huiusmodi quae ad hoc spectant.

le raisonnement ou syllogisme pratique n'est pas normatif, parce qu'il n'est pas possible de le transgresser : sa conclusion est une action. On n'est pas dans le domaine d'une théorie du devoir. En effet, celle-ci a été inventée par les stoïciens¹⁵⁰. En outre, le syllogisme pratique n'est pas limité à l'éthique, mais il explique aussi les techniques et le mouvement des animaux¹⁵¹. Le choix n'est pas à la conclusion, mais il se déduit de la prémisse majeure et d'une mineure ; la conclusion entraîne déjà l'action. À l'intérieur du syllogisme pratique, la nécessité fait loi. Pourtant il n'est pas normatif. Il n'a pas la valeur d'une norme morale. Il n'y a pas d'obligation qui soit formulée dans la conclusion. La conclusion est une action réelle et non pas un énoncé général¹⁵².

On remarque que la logique de l'action peut être énoncée aussi bien à l'indicatif qu'à l'impératif, mais les deux formes sont constitutives d'une formulation de syllogisme pratique qui n'est plus que descriptive, une fiction explicative formulée par un observateur qui peut même ne pas être l'agent¹⁵³. Le syllogisme pratique est la déduction de l'action à partir de certaines prémisses. Il est l'expression en paroles de la logique réelle de l'action, laquelle dépend du désir et de la connaissance.

¹⁵⁰ Zénon a été le premier à employer le mot « devoir ».

« Ils soutiennent que le devoir (*kathêkon*) est une action dotée d'un justificatif rationnel, comme la cohérence de la vie, qui s'emploie même aux plantes et aux animaux ; et même eux voient leurs devoirs. Le premier à s'en servir de ce nom de devoir fut Zénon ». *Stoicorum Veterum Fragmenta*, I, 230.

¹⁵¹ Dans la *Somme théologique*, Thomas expose un argument aristotélicien selon lequel les animaux sont capables de la raison pratique (dans l'*Éthique à Nicomaque*, Aristote affirmait que l'animal est capable de mouvement volontaire, de plein gré). C'est le suivant : *Canis enim insequens cervum, si ad trivium venerit, odoratu quidem explorat an cervus per primam vel secundam viam transiverit: quod si invenerit non transisse, iam securus per tertiam viam incedit non explorando, quasi utens syllogismo divisivo, quo concludi posset cervum per illam viam incedere, ex quo non incedit per alias duas, cum non sint plures*. ST, I-II, q. 13, a. 2, obj. 3.

¹⁵² M. Rhonheimer ajoute : « Le premier principe de la raison pratique a la tâche de tirer une première conclusion (pratique) de la facticité qui a été expérimentée de la tendance à l' 'appétit' en général ; une conclusion qui consiste à ordonner l'impulsion ou l'appétit (...) jusqu'à l'acte et la mouvoir jusqu'à lui ». Il observe que le « syllogisme pratique » n'est qu' « une formulation réflexive de l'acte de la raison pratique ». Selon lui, « la 'conclusion' de l'acte 'syllogistique' de la raison discursive, insérée dans l'intentionnalité de l'acte appétitive, n'est pas, en effet, une 'proposition', mais un choix ('election') d'action, laquelle suit immédiatement l'action ».

«El primer principio de la razón práctica tiene la tarea de sacar una primera conclusión (práctica) de la facticidad que se ha experimentado del impulso a lo 'appetibile' en general; una conclusión que consiste en ordenar el impulso o apetito (...) hacia el obrar y moverlo hacia él'.

«Lo que habitualmente se conoce como 'silogismo práctico' es con ello, a su vez, sólo una formulación reflexiva del acto de la razón práctica. La 'conclusión' del acto 'silogístico' de la razón discursiva, insertada en la intencionalidad del acto apetitivo, no es, en efecto, una 'proposición', sino una elección ('electio') de acción, a la que sigue inmediatamente la acción ('ex electione immediate sequitur opus', *In II Sent.*, d. 40, q. 1, a. 2, ad 1). La conclusión es también, por tanto, una acción, como subraya Aristóteles en *De Motu Animalium*: 'to symperasma (...) praxis estin' (7, 701a, 19)».

RHONHEIMER, Martin. *Ley natural y razón práctica*, p. 95.

¹⁵³ Les arguments qui sont développés à la suite sont basés sur des exposés faits par M. Olivier Boulnois dans le cadre de son séminaire sur la liberté de l'action à l'EPHE au premier semestre de l'année de 2007/2008.

Pourtant, il y a une autre manière de d'expliquer l'action, à savoir la délibération. Par la délibération, on se demande comment arriver à une fin, quels sont les moyens pour cela. On remonte de condition en condition jusqu'au moment où l'on trouve une première action. L'Aquinat affirme :

Le commandement est un acte de la raison, mais auquel est présupposé un acte de la volonté. Pour s'en convaincre, il faut considérer que les actes de la volonté et de la raison peuvent réagir l'un sur l'autre, la raison en raisonnant sur le vouloir, la volonté en voulant raisonner. Il arrive ainsi que l'acte de la volonté soit devancé par celui de la raison, et réciproquement. Et parce que le dynamisme du premier acte persiste dans l'acte suivant, il arrive parfois qu'il y ait un acte de la volonté dans lequel persiste par son dynamisme quelque chose de l'acte de la raison, comme nous l'avons dit au sujet de l'usage et du choix ; et réciproquement, il y a un acte de la raison dans lequel persiste par son dynamisme quelque chose de l'acte de la volonté.

Or, commander est essentiellement un acte de la raison. Car celui qui commande « ordonne » au sujet de son commandement de faire une certaine action qu'il lui révèle et lui signifie. Or une telle ordination est l'œuvre de la raison. Mais la raison peut révéler et signifier de deux façons. La première est donnée dans l'absolu, et cette révélation s'exprime par le verbe à l'indicatif, par exemple si l'on dit à quelqu'un : « Voilà ce que tu dois faire ». Mais parfois la raison communique son ordre à quelqu'un en le poussant à agir, et cela s'exprime par un verbe à l'impératif, comme lorsque l'on dit à quelqu'un : « Fais cela. »

Or, parmi les facultés de l'âme, le premier moteur à l'exercice de l'acte est la volonté, nous l'avons dit. Donc, puisque le moteur second ne meut qu'en vertu du premier, il s'ensuit que la motion exercée par la raison lorsqu'elle commande, lui vient du dynamisme de la volonté. Cela nous oblige à conclure que commander est un acte de la raison, et présuppose un acte de la volonté, en vertu duquel la raison meut par son commandement à l'exercice de l'acte¹⁵⁴.

¹⁵⁴ ST, I-II, q. 17, a. 1, c.

Respondeo dicendum quod imperare est actus rationis, praesupposito tamen actu voluntatis. Ad cuius evidentiam, considerandum est quod, quia actus voluntatis et rationis supra se invicem possunt ferri, prout scilicet ratio ratiocinatur de volendo, et voluntas vult ratiocinari; contingit actum voluntatis praeveniri ab actu rationis, et e converso. Et quia virtus prioris actus remanet in actu sequenti, contingit quandoque quod est aliquis actus voluntatis, secundum quod manet virtute in ipso aliquid de actu rationis, ut dictum est de usu et de electione; et e converso aliquis est actus rationis, secundum quod virtute manet in ipso aliquid de actu voluntatis.

Imperare autem est quidem essentialiter actus rationis : imperans enim ordinat eum cui imperat, ad aliquid agendum, intimando vel denunciando; sic autem ordinare per modum cuiusdam intimationis, est rationis. Sed ratio potest aliquid intimare vel denunciare dupliciter. Uno modo, absolute: quae quidem intimatatio exprimitur per verbum indicativi modi; sicut si aliquis alicui dicat, Hoc est tibi faciendum. Aliquando autem ratio intimat aliquid alicui, movendo ipsum ad hoc: et talis intimatatio exprimitur per verbum imperativi modi; puta cum alicui dicitur, Fac hoc. Primum autem movens in viribus animae ad exercitium actus, est voluntas, ut supra dictum est. Cum ergo secundum movens non moveat nisi in virtute primi moventis, sequitur quod

L'obligation demeure, alors, dans l'appétit rationnel. En effet, ce qui distingue l'homme de l'animal n'est pas le syllogisme pratique, mais la délibération. C'est l'analyse, la recherche consciente, qui est propre à l'homme. Néanmoins, il faut observer que la plus grande partie des actions humaines ne dépend pas de délibération.

O. Boulnois signale le mouvement que Thomas opère en relation avec la définition du syllogisme pratique aristotélicien. D'après Aristote, c'est dans la prémisse majeure que réside l'objet du désir. Donc, c'est à partir de la formulation du syllogisme que l'action est déclenchée. Pour le Docteur commun, pourtant, c'est dans la mineure que le désir opère la particularisation du bien, faisant la détermination de la majeure, qui, à son tour, consiste dans un énoncé rationnel qui établit la possibilité de quelque chose et de son contraire. O. Boulnois observe :

Il semble manifeste que S. Thomas, au lieu de partir de la définition du syllogisme pratique de l'*Éthique à Nicomaque* (où la majeure est l'objet de mon désir), s'inspire d'une conception classique du syllogisme : la majeure est donnée par la puissance rationnelle, capable d'une chose et de son contraire, elle est donc indéterminée ; la mineure est inspirée par mon désir, qui détermine le choix en le particularisant. Puisque la majeure ambivalente et rationnelle ne peut être la cause déterminante de l'action, il faut, pour parvenir à l'acte, que quelque chose de propre spécifie la cause afin de produire l'un des deux effets. Cette puissance, dit Thomas, c'est le désir *ou* le choix préférentiel (« *appetitus aut prohaeresis* »)¹⁵⁵.

Thomas accorde l'enseignement aristotélicien à l'héritage reçu du droit romain, en lui donnant des contours plus précis. Si pour Aristote le droit naturel englobe aussi bien les tendances naturelles que l'homme partage avec les autres animaux que celles qui lui sont propres, pour le Docteur angélique, dans le *Commentaire à l'Éthique à Nicomaque*, il y a une séparation entre elles. Il est fidèle, dans ce sens, à Isidore de Séville¹⁵⁶. Il déduit un droit des

hoc ipsum quod ratio movet imperando, sit ei ex virtute voluntatis. Unde relinquitur quod imperare sit actus rationis, praesupposito actu voluntatis, in cuius virtute ratio movet per imperium ad exercitium actus.

¹⁵⁵ BOULNOIS, O., *Religions et philosophies dans le christianisme au Moyen Âge : Désir et prudence (XIII^e-XIV^e siècles)*, p. 317/8.

¹⁵⁶ O. Lottin décrit le travail de Thomas comme un essai de sauver l'autorité d'Isidore, sans néanmoins contrarier Aristote. Pour cela, il fait appel à la définition d'Ulpien. LOTTIN, O., *Le droit naturel chez saint Thomas et ses prédécesseurs*, p. 348.

gens comme partie d'un droit naturel. Cette distinction n'était pas présente dans les textes du Stagirite. En outre, dans la *Somme théologique*, le Saint Docteur fait préciser les termes de la dérivation du droit des gens et ceux de la dérivation du droit civil. Celui-là est une conclusion des premiers principes lorsque celui-ci en est une spécification. Il explique :

C'est un caractère essentiel de la loi humaine de dériver de la loi de la nature, nous l'avons dit. De ce point de vue, le droit positif se divise en droit des gens et en droit civil, selon les deux modes de dérivation de la loi naturelle que nous avons décrits. Car au droit des gens se rattache ce qui découle de la loi de nature à la manière de conclusions venant des principes, par exemple les achats et ventes justes, et autres choses de ce genre, sans lesquelles les hommes ne peuvent vivre en communauté ; et cela est de droit naturel parce que « l'homme est par nature un animal social », comme le prouve Aristote. Quant à ce qui dérive de la loi de nature à titre de détermination particulière, cela relève du droit civil, selon que chaque cité détermine ce qui lui est le mieux adapté¹⁵⁷.

Malgré les ajouts, sa pensée continue en harmonie avec ce qu'il expose dans le *Commentaire à l'Éthique à Nicomaque*, puisque le droit des gens est compris comme le droit naturel propre à l'homme. Thomas affirme :

Le droit des gens est en quelque manière naturel à l'homme, en tant que celui-ci est un être raisonnable, parce que ce droit dérive de la loi naturelle comme une conclusion qui n'est pas très éloignée des principes. C'est pourquoi les hommes sont facilement tombés d'accord à son sujet. Toutefois, il se distingue du droit naturel strict, surtout de celui qui est commun à tous les animaux¹⁵⁸.

Or, l'action humaine est dans un certain sens le fruit d'un ordre naturel. L'homme agit

¹⁵⁷ ST, I-II, q. 95, a. 4, c.

Est enim primo de ratione legis humanae quod sit derivata a lege naturae, ut ex dictis patet. Et secundum hoc dividitur ius positivum in ius gentium et ius civile, secundum duos modos quibus aliquid derivatur a lege naturae, ut supra dictum est. Nam ad ius gentium pertinent ea quae derivantur ex lege naturae sicut conclusiones ex principiis, ut iustae emptiones, venditiones, et alia huiusmodi, sine quibus homines ad invicem convivere non possent; quod est de lege naturae, quia homo est naturaliter animal sociale, ut probatur in I Polit. Quae vero derivantur a lege naturae per modum particularis determinationis, pertinent ad ius civile, secundum quod quaelibet civitas aliquid sibi accommodum determinat.

¹⁵⁸ ST, I-II, q. 95, a. 4, s. 1.

Ad primum ergo dicendum quod ius gentium est quidem aliquo modo naturale homini, secundum quod est rationalis, inquantum derivatur a lege naturali per modum conclusionis quae non est multum remota a principiis. Unde de facili in huiusmodi homines consenserunt. Distinguitur tamen a lege naturali, maxime ab eo quod est omnibus animalibus communis.

selon les limitations et les possibilités données par sa condition de créature. Pourtant, sa caractérisation ne s'épuise pas là, car, à la différence de n'importe quel autre être physique, il est doté d'une nature rationnelle, au-delà de l'animal et de ses fonctions végétatives. C'est l'ordre rationnel qui l'identifie, bien qu'il ne contredise pas l'ordre naturel, grâce auquel il est intégré dans la nature. En fait, il en participe. Si l'homme a été doté de raison, c'est parce que par cela passe la reconnaissance de son identité et la réalisation terrestre qui en découle. Il est, donc, naturellement appelé à agir conformément à la rationalité qui lui spécifie. Le Docteur angélique soutient dans la *Somme contre les gentils* :

Dans tous les agents et moteurs hiérarchisés, la fin du premier est la fin dernière de tous ; ainsi la fin d'un chef d'armée est celle de tous ceux qui combattent sous son commandement. Or parmi les diverses facultés de l'homme son intelligence tient le rôle de premier moteur : l'intelligence meut l'appétit en lui proposant son objet ; l'appétit intellectuel, la volonté, meut l'appétit sensible sous ses deux formes, irascible et concupiscible ; aussi n'obéissons-nous à nos désirs sensibles que sur l'ordre de la volonté ; et l'appétit sensible, du consentement de la volonté, meut le corps. La fin de l'intelligence est donc celle de toutes les activités humaines¹⁵⁹.

En effet, la distinction entre l'ordre purement naturel et l'ordre rationnel est à la base de la compréhension de la spécificité de l'âme et de l'action humaines. De cela découle l'attribution de la liberté à l'homme, une fois qu'elle est fondée sur la raison, et la complexité qui entoure son bien face à l'ensemble de la réalité. Il faut donc tout d'abord définir le mot « nature ».

J. Castello Dubra signale que « nature » est l'équivalent du mot technique *physis* d'Aristote, qui signifie de manière générique « principe immanent du mouvement et du repos »¹⁶⁰. De manière plus spécifique, il dit que cela signifie le domaine des choses « dépourvues de raison », c'est-à-dire le « monde physique », ou, faisant mention de manière

¹⁵⁹ SCG, III, 25, §10.

In omnibus agentibus et moventibus ordinatis oportet quod finis primi agentis et motoris sit ultimus finis omnium: sicut finis ducis exercitus est finis omnium sub eo militantium. Inter omnes autem hominis partes, intellectus invenitur superior motor: nam intellectus movet appetitum, proponendo ei suum obiectum; appetitus autem intellectivus, qui est voluntas, movet appetitum sensitivos, qui sunt irascibilis et concupiscibilis, unde et concupiscentiae non obedimus nisi voluntatis imperium adsit; appetitus autem sensitivus, adveniente consensu voluntatis, movet iam corpus. Finis igitur intellectus est finis omnium actionum humanarum.

¹⁶⁰ CASTELLO DUBRA, J. A., *Hombre y naturaleza*, p. 622.

encore plus étroite, le « monde sous-lunaire »¹⁶¹. Ainsi, il met en relief deux possibilités de niveaux d'analyse qu'exige l'affirmation de l'homme comme être naturel. Ou il est considéré sous son aspect animal, ou il l'est sous son aspect rationnel. La compréhension de la forme « bipartite »¹⁶² qui semble avoir l'existence humaine passe, à son tour, par la reconstruction des aspects essentiels de la doctrine thomiste sur la nature de l'âme humaine, aussi bien que sur le rapport entre l'âme et le corps. Néanmoins, Thomas met en relief la nécessité de centrer l'analyse sur ce qui touche la matière morale :

Et il dit que, dans cette science, on doit s'arrêter à l'âme en vue de celles-là, c'est-à-dire des vertus et des actions de l'homme, sur lesquelles porte ici notre intention principale. C'est pourquoi il y a lieu de traiter de l'âme autant qu'il suffit à ce sur quoi nous enquêtons principalement. Si, par contre, on voulait s'assurer, sur l'âme, de plus de notions qu'il n'en suffit à notre propos, cela requerrait plus de travail que toute l'enquête que nous nous proposons. Il en va ainsi en tout ce que l'on cherche en vue d'une fin, que sa quantité est à prendre selon ce qui convient à la fin¹⁶³.

En outre, il faut souligner que, malgré son utilité, la division de l'âme en « parties », comme la coupure en deux « niveaux » de l'ordre dans laquelle l'homme est introduit n'est pas insurmontable. Par conséquent, en plus de la possibilité et même de la nécessité d'apercevoir de telles distinctions, une confrontation de ce qui est dans un certain sens différent sera exigée afin de signaler son interaction et sa pertinence dans un vrai ensemble. L'ordre existentiel humain peut être analysé sous son aspect purement naturel ou sous le rationnel, mais l'homme a une seule réalité essentielle. D'ailleurs, l'âme peut être analysée soit sous un aspect qui se sépare de la raison soit sous un autre qui mélange les deux premiers. Finalement, au plan pratique, c'est l'interaction du caractère « animal » avec le « rationnel » qui particularisera l'action humaine.

Toutes observations faites, on dit que l'ordre naturel est ce qui touche tout être qui compose physiquement l'univers, bien que les êtres naturels se caractérisent de manière

¹⁶¹ CASTELLO DUBRA, J. A., *Hombre y naturaleza*, p. 622.

¹⁶² Plus tard, nous remarquerons l'unité de la forme humaine, malgré la conjonction de ses deux aspects distincts.

¹⁶³ CEN, I, 19, §228.

Et dicit quod in hac scientia contemplandum est de anima gratia horum, idest virtutum et actuum hominis, de quibus est hic principalis intentio. Et ideo intantum considerandum est de anima, quantum sufficit ad ea quae principaliter quaerimus. Si autem aliquis vellet plus certificare de anima, quam sufficit ad propositum, requireret hoc maius opus quam ea quae in proposito quaeruntur. Et ita est in omnibus aliis quae quaeruntur propter finem, quod eorum quantitas est assumenda secundum quod competit fini.

propre selon leur espèce. Pour Thomas, et en conformité avec l'enseignement aristotélicien, d'une pierre jusqu'à un être humain, une fois insérés dans une réalité fondée de façon téléologique, tous ont une fin qui justifie et ordonne leur existence. C'est pour cela que l'un et l'autre ont une tendance naturelle à se mouvoir vers l'actualisation de leur forme. L'Aquinatense affirme dans l'introduction à son *Commentaire à la physique* :

Tout ce qui est matériel est le lieu de mouvements, de sorte que l'être mobile est le sujet de la philosophie de la nature. Celle-ci porte en effet sur les réalités naturelles dont le principe est la nature, source intime du mouvement et du repos de l'être. Seront donc sujets de la science de la nature les êtres qui ont en eux le principe de leurs mouvements¹⁶⁴.

Mais la pierre et l'homme ne se meuvent pas vers leur fin de la même manière. Tandis qu'à celle-là s'impose uniquement un ordre strictement naturel, à celui-ci l'ordre naturel « pur » est limité à certaines fonctions physiques et végétatives qui ne peuvent pas être contrôlés par la raison. En effet, un ordre naturel dans le sens strict se traduit par une détermination causale, qui ne laisse pas de place au « possible », mais s'épuise dans le nécessaire. Le Docteur angélique explique dans le *Commentaire à l'Éthique à Nicomaque* le caractère invariable d'une action causée naturellement et l'inapplicabilité conséquente de la coutume sur celle-ci.

Parmi les [choses] qui sont par nature, aucune ne varie par raison d'accoutumance. Ce qu'il manifeste par un exemple : la pierre se porte naturellement vers le bas ; aussi, autant de fois qu'on la projette vers le haut, elle ne s'habitue d'aucune manière à se mouvoir vers le haut. Et la raison en est que ce qui agit naturellement, ou bien agit seulement, ou bien agit et subit. Si cela agit seulement, le principe d'action ne se change pas par là en lui. Tant que demeure la même cause, l'inclination au même effet demeurera toujours. Si par ailleurs cela agit de manière à subir aussi, mais ne subisse pas au point que le principe d'action en soit retiré, l'inclination naturelle qui lui appartenait ne sera pas enlevée. Si cependant cela subit au point qu'en soit détruit son principe d'action, il ne sera désormais plus de la même nature. De sorte que ne lui sera pas plus naturel ce qui l'était auparavant. C'est pourquoi aussi on ne se trouve pas transformé quant à son action du fait qu'on agisse naturellement.

¹⁶⁴ Commentaire des Physiques, proème, lib. 1 l. 1 n. 3.

Et quia omne quod habet materiam mobile est, consequens est quod ens mobile sit subiectum naturalis philosophiae. Naturalis enim philosophia de naturalibus est; naturalia autem sunt quorum principium est natura; natura autem est principium motus et quietis in eo in quo est; de his igitur quae habent in se principium motus, est scientia naturalis.

Et il en va semblablement aussi si on est mu contre nature ; à moins peut-être que le mouvement soit au point de corrompre la nature. Mais si le principe naturel d'action demeure, il y aura toujours la même action. Et c'est pourquoi l'habitude n'a aucun effet sur ce qui est fait conformément à la nature et sur ce qui va contre la nature¹⁶⁵.

Thomas ajoute dans le *Commentaire au Traité de l'âme* que la détermination causale qui caractérise l'ordre naturel se fonde justement sur la fin qu'a tout être d'actualiser sa forme. Selon lui, quel que soit l'être, animé ou même inanimé, tous envisagent l'âme, qui est l'acte et la forme du corps¹⁶⁶, comme une fin. Or, bien que l'être ne soit pas doté d'une âme, sa raison d'exister est donnée par l'usage que les êtres animés – qui sont supérieurs aux inanimés – en font. Le Docteur commun dit :

En outre, non seulement l'âme est la fin des corps vivants, mais aussi de tous les corps naturels parmi les inférieurs. Ce qu'il prouve comme suit. Nous observons en effet que tous les corps naturels sont comme des instruments de l'âme, non seulement chez les animaux, mais aussi chez les plantes. Les hommes, observons-nous en effet, se servent à leur profit des animaux, des plantes et des choses inanimées ; les animaux, quant à eux, se servent des plantes et des choses inanimées ; et les plantes se servent des choses inanimées, dans la mesure où elles en tirent aliment et assistance. Par ailleurs, parmi les choses naturelles,

¹⁶⁵ CEN, II, 1, §248.

Nihil eorum quae sunt a natura variatur propter assuetudinem; et hoc manifestat per exemplum: quia cum lapis naturaliter feratur deorsum, quantumcumque proiciatur sursum, nullo modo assuescet sursum moveri, et eadem ratio est de igne et de quolibet eorum quae naturaliter moventur. Et huius ratio est quia ea quae naturaliter agunt, aut agunt tantum aut agunt et patiuntur. Si agunt tantum, ex hoc non immutabitur in eis principium actionis et ideo, manente eadem causa, semper remanet inclinatio ad eundem effectum. Si autem sic agant quod etiam patientur, nisi sit talis passio quae removeat principium actionis, non tolletur inclinatio naturalis quae inerat. Si vero sit talis passio quae auferat principium actionis, iam non erit eiusdem naturae. Et sic non erit sibi naturale quod fuerat prius. Et ideo per hoc quod naturaliter aliquid agit, non immutatur circa suam actionem. Et similiter etiam si moveatur contra naturam; nisi forte sit talis motio quae naturam corrumpat; si vero naturale principium actionis maneat, semper erit eadem actio; et ideo neque in his quae sunt secundum naturam neque in his quae sunt contra naturam consuetudo aliquid facit.

¹⁶⁶ Commentaire au traité de l'âme, II, 2, §242.

« En effet, on a montré que l'âme est l'acte de tout le corps et que ses parties sont les actes des parties de celui-ci ; par ailleurs, l'acte et la forme ne se séparent pas de ce dont ils sont l'acte ou la forme ; par conséquent, il est manifeste que l'âme ne peut se séparer du corps, ni elle toute entière, ni certaines de ses parties, si elle est de nature à avoir des parties de quelque manière. Il est manifeste, en effet, que des parties de l'âme sont les actes de parties du corps, comme on a dit que la vue est l'acte de l'œil. Cependant, quant à certaines parties, rien n'empêche l'âme de se séparer, parce que certaines parties de l'âme ne sont les actes d'aucun corps, comme on le prouvera plus loin de celles qui concernent l'intelligence ».

Deinde cum dicit quod quidem concludit quamdam veritatem ex praemissis: quia enim ostensum est quod anima est actus totius corporis, et partes sunt actus partium, actus autem et forma non separantur ab eo cuius est actus vel forma: manifestum est quod anima non potest separari a corpore, vel ipsa tota, vel aliquae partes eius, si nata est aliquo modo habere partes. Manifestum est enim quod aliquae partes animae sunt actus aliquarum partium corporis, sicut dictum est quod visus est actus oculi. Sed secundum quasdam partes nihil prohibet animam separari, quia quaedam partes animae nullius corporis actus sunt, sicut infra probabitur de his quae sunt circa intellectum.

chaque chose agit selon qu'elle est de nature à agir. Ainsi voit-on que tous les corps inanimés servent d'instruments aux animés, et existent en vue d'eux. Et aussi que les animés moins parfaits existent en vue des animés plus parfaits. Ensuite, il distingue ce en vue de quoi on est comme il l'a fait plus haut.

En troisième (415b21), il montre que l'âme est le principe du corps vivant, comme ce d'où s'origine son mouvement. Et il use d'un raisonnement qui va à peu près comme suit. Toute forme d'un corps naturel est le principe d'un mouvement propre de ce corps ; par exemple, la forme du feu est le principe de son mouvement. Or il existe des mouvements propres aux êtres vivants, par exemple : le mouvement local, par lequel des animaux se meuvent eux-mêmes quant au lieu d'un mouvement progressif, quoique cela n'appartienne pas à tous les vivants ; de même, sentir est une altération qui n'appartient pas à tous ceux qui sont dotés d'âme ; en outre, le mouvement de croissance et de décroissance n'appartient qu'aux êtres qui se nourrissent, et rien ne se nourrit s'il n'a pas d'âme. Il faut donc que l'âme soit le principe de tous ces mouvements¹⁶⁷.

Lorsque Thomas s'occupe de l'âme, là aussi il souligne l'antériorité de la physique. Si l'âme concerne tout être vivant, la matière concerne tout être physique, qu'ils soient animés ou pas. C'est-à-dire qu'une fois que l'âme anime un corps, elle est soumise aux limitations de la matière à laquelle elle donne forme dans la même mesure. Dans ce sens, l'examen de la matière propre à l'âme, qui est la cause de l'être à titre de principe, de fin et de forme¹⁶⁸, ne peut pas rester indifférent aux préceptes originaires de la philosophie naturelle ou physique. Il y a un certain déterminisme qui touche à tous les êtres naturels, bien que variable en degré selon la spécificité de sa forme. C'est la parole de l'Aquinat :

Ensuite, comme il semblait faire des digressions du fait qu'il insiste sur l'examen des

¹⁶⁷ Commentaire au traité de l'âme, II, 7, §322 à 323.

Et ulterius non solum anima est finis viventium corporum, sed etiam omnium naturalium corporum in istis inferioribus: quod sic probat. Videmus enim quod omnia naturalia corpora sunt quasi instrumenta animae, non solum in animalibus, sed etiam in plantis. Videmus enim quod homines utuntur ad sui utilitatem animalibus, et rebus inanimatis: animalia vero plantis et rebus inanimatis; plantae autem rebus inanimatis, inquantum scilicet alimentum et iuvamentum ab eis accipiunt. Secundum autem, quod agitur unumquodque in rerum natura, ita natum est agi. Unde videtur quod omnia corpora inanimata, sint instrumenta animatorum, et sint propter ipsa. Et etiam animata minus perfecta, sint propter animata magis perfecta. Et consequenter distinguit id cuius causa est, sicut et supra.

Tertio ibi at vero ostendit quod anima est principium moventis corporis, sicut unde motus: et utitur quasi tali ratione. Omnis forma corporis naturalis est principium motus proprii illius corporis, sicut forma ignis est principium motus eius. Sed quidam motus sunt proprii rebus viventibus: scilicet motus localis, quo animalia movent seipsa motu processivo secundum locum, licet hoc non insit omnibus viventibus: et similiter sentire est alteratio quaedam: et hoc non inest nisi habentibus animam. Item motus augmenti et decrementi non inest nisi illis quae aluntur, et nihil alitur nisi habens animam: ergo oportet, quod anima sit principium omnium istorum motuum.

¹⁶⁸ Commentaire au traité de l'âme, II, 7, §318 à 323.

définitions, il se revient à sa matière propre, en disant qu'on doit retourner à la matière propre d'où est parti le discours, à savoir que les affections de l'âme, comme l'amour, la crainte et les autres de la sorte, ne sont pas séparables de la matière naturelle des vivants, en tant qu'elles sont de telle nature, à savoir, en tant qu'affections qui ne vont pas sans corps, et ne sont pas comme la ligne et le plan, c'est-à-dire la superficie, qui peuvent être en raison séparés de la matière naturelle. Si donc il en est ainsi, l'examen de ces choses regarde la science naturelle, et aussi celui de l'âme, comme il a été dit¹⁶⁹.

Le déterminisme causal qui caractérise d'une manière générale les êtres naturels est mitigé, comme a été vu, conformément au degré de supériorité de l'être auquel il se rapporte. D'où la nécessité d'introduire le thème de la nature de l'âme, proposée au départ par Aristote et qui est repris par Thomas, pour comprendre l'existence humaine. Or, à l'intérieur de l'« ordre naturel » on distingue les êtres animés des inanimés, mais aussi, entre les animés, ceux qui sont porteurs d'une âme irrationnelle de ceux qui le sont d'une âme rationnelle¹⁷⁰.

On souligne que pour l'Aquinat, « l'âme est le premier principe de la vie dans les vivants qui nous entourent » et donc que ce n'est pas une réalité corporelle, mais qu'elle est forcément l'acte du corps¹⁷¹. Il en découle que la référence à l'« âme irrationnelle » et à l'« âme rationnelle » humaines concernent des « parties » ou aspects d'une même âme, laquelle subsiste en union au corps humain. Le sujet de l'action humaine est un. Dans la première partie de la *Somme théologique*, le Docteur commun approche la question de l'unité de l'âme, bien qu'elle puisse avoir différentes lignes d'analyse, ratifiant de cette façon l'enseignement du Stagirite :

L'âme sensitive, intellectuelle et végétative, ne forme donc dans l'homme qu'une seule et même âme. On comprendra aisément comment cela peut se faire en considérant les différentes espèces ou formes des êtres de la nature.

Elles se distinguent les unes des autres par des degrés de perfection croissante ; les êtres

¹⁶⁹ Commentaire au traité de l'âme, I, 2, §30.

Consequenter cum dicit sed redeundum quia videbatur fecisse quasdam digressiones ex hoc quod institit ad inquisitionem definitionum, reducit se ad materiam propriam, dicens quod redeundum est ad materiam propriam, unde est sermo habitus, scilicet quod passiones animae, ut amor, timor et huiusmodi, non sunt separabiles a physica materia animalium, inquantum tales existunt, scilicet inquantum passiones quae non sunt sine corpore, et non sunt sicut linea et planum, idest superficies, quae ratione possunt separari a materia naturali. Si ergo ita est, ad naturalem spectat consideratio earum, et etiam animae, sicut supra dictum est.

¹⁷⁰ Sachant que l'âme rationnelle garde une « partie » irrationnelle.

¹⁷¹ ST, I, q. 75, a. 1, c.

Quod autem est actu tale, habet hoc ab aliquo principio quod dicitur actus eius.

animés sont plus parfaits que les êtres inanimés, les animaux plus que les plantes, les hommes plus que les animaux. Et il y a encore des degrés à l'intérieur de chacun de ces genres. Voilà pourquoi Aristote, au livre VIII des *Métaphysiques*, compare les espèces dans les êtres aux nombres qui changent d'espèce selon qu'on ajoute ou retranche une unité ; au livre II du traité *De l'âme*, il compare les différentes âmes aux figures géométriques dont l'une contient l'autre comme le pentagone contient le carré et possède un plus grand nombre de côtés. L'âme intellectuelle contient donc en sa perfection toute la réalité de l'âme sensitive des animaux, et de l'âme végétative des plantes. Une surface à cinq côtés n'a pas deux figures, celle d'un pentagone et celle d'un carré ; car la figure à quatre côtés serait inutile puisqu'elle est contenue virtuellement dans celle qui en a cinq. Semblablement, Socrate n'est pas homme par une âme, et animal par une autre, mais par une seule et même âme¹⁷².

Ainsi, l'ordre rationnel est ce qui distingue l'être humain de n'importe quel autre être dans l'univers. Si une pierre tombe naturellement vers le bas et qu'elle ne peut jamais « s'habituer » à se mouvoir autrement, c'est parce que sa détermination est du type causal. L'homme, lui, a rationnellement tendance vers ce qu'il juge être son bien, mais « avoir tendance » vers un bien réel et non pas vers un bien apparent dépend de la manière dont le désir humain et la connaissance de sa fin s'articulent lors de l'action.

La « fin » et le « désir » se mettent en rapport dans la réalisation du bonheur, ayant en vue la définition de l'homme comme être « animal » et « rationnel ». De sa rationalité, il découle qu'il est un être humain et qu'il y a une fin qui lui doit être propre. De son animalité, en outre, découle le mouvement qu'il est capable de déclencher dans la recherche de réalisation de sa fin, qu'il désire comme un bien. En effet, l'ordination vers une fin humaine se fait à partir de la conjonction de deux principes : le rationnel « pratique » et l'appétitif, c'est-à-dire d'un principe proprement originaire de la raison et d'un autre qui, originaire du désir, participe de la raison. Ce que la raison ou l'intellect déclare être bon, l'appétit le

¹⁷² ST, I, q. 76, a. 3, c.

Sic ergo dicendum quod eadem numero est anima in homine sensitiva et intellectiva et nutritiva. Quomodo autem hoc contingat, de facili considerari potest, si quis differentias specierum et formarum attendat. Inveniuntur enim rerum species et formae differre ab invicem secundum perfectius et minus perfectum, sicut in rerum ordine animata perfectiora sunt inanimatis, et animalia plantis, et homines animalibus brutis, et in singulis horum generum sunt gradus diversi. Et ideo Aristoteles, in VIII Metaphys., assimilat species rerum numeris, qui differunt specie secundum additionem vel subtractionem unitatis. Et in II de anima, comparat diversas animas speciebus figurarum, quarum una continet aliam; sicut pentagonum continet tetragonum, et excedit. Sic igitur anima intellectiva continet in sua virtute quidquid habet anima sensitiva brutorum, et nutritiva plantarum. Sicut ergo superficies quae habet figuram pentagonam, non per aliam figuram est tetragona, et per aliam pentagona; quia superflueret figura tetragona, ex quo in pentagona continetur; ita nec per aliam animam Socrates est homo, et per aliam animal, sed per unam et eandem.

cherche comme une fin, ce qu'elle déclare être mauvais, il l'évite¹⁷³. Voilà la thèse qui, bien que de manière générique et naissante, ouvre *l'Éthique à Nicomaque* :

Tout art et toute investigation comme toute action et tout choix tendent vers quelque bien, à ce qu'il semble¹⁷⁴.

Avec l'intention de comprendre ce rapport, il faut comprendre les principes qui déclenchent l'action humaine. Ceux-ci, à leur tour, sont liés à une certaine définition de l'homme donnée par sa forme, qui est l'âme humaine.

2.1. Les principes de l'action humaine

L'action proprement humaine résulte de deux principes qui agissent ensemble. Tous les deux appartiennent à l'homme ; il se meut par lui-même. C'est la forme humaine, son âme, qui permet cette action. Le premier des principes ressort de la « partie irrationnelle » ou « animale » de son âme : il est appelé désir. Le second ressort de la « partie rationnelle » ou « humaine » : il est appelé intellect. Dans l'action humaine, le désir est mu par une représentation intellectuelle de sa fin comme un bien. L'homme agit selon un appétit rationnel, c'est à dire conforme à la détermination de l'intellect : la volonté. Sa spécificité demeure dans la relation qu'il entretient avec la règle. Le désir humain est réfléchi.

L'action humaine se distingue du simple mouvement des autres animaux par le second principe. Un animal se meut par le désir d'un objet particulier et non pas par sa représentation ; il ne le choisit pas. L'homme, au contraire, se meut d'après sa nature propre quand il cherche un objet aperçu comme bon. « Bon » parce que conforme à sa fin, donc aussi désiré. La part de détermination que l'homme subit du point de vue strictement naturel est amoindrie car, ayant une fin qui échappe à l'ordre de la nature au sens propre, il peut choisir divers moyens pour la consécution de sa fin, donc particulariser ses choix ; sa décision est donc contingente. En effet, le libre arbitre découle de la contingence du singulier, c'est-à-dire des moyens pour atteindre la fin. L'Aquinat argumente dans le *De Malo* :

¹⁷³ CEN, VI, 2, §1128.

¹⁷⁴ EN, 1094a1-1094a18.

Pour rendre donc manifeste la vérité sur cette question, il faut remarquer en premier lieu que, de même que dans les autres choses, il y a un principe des actes propres, de même aussi chez les hommes. Or ce principe actif ou moteur est proprement chez les hommes l'intelligence et la volonté, comme on le dit dans le livre *de l'Âme* III, 9. Ce principe, il est vrai, s'accorde en partie avec le principe actif qui existe dans les choses naturelles, et il en diffère en partie. Il s'accorde avec lui car, de même que dans les choses naturelles, on trouve une forme qui est principe de l'action, et une inclination qui suit cette forme, que l'on appelle l'appétit naturel, l'action résultant des deux ; de même on trouve chez l'homme une forme intellectuelle et une inclination de la volonté qui suit la forme ainsi saisie, et l'action extérieure résulte des deux. Mais il y a une différence, parce que la forme de la chose naturelle est une forme individuée par la matière, aussi l'inclination qui la suit est déterminée à une seule chose ; par contre, la forme qui est dans l'intellect est universelle, et elle comprend une multitude de choses. Aussi, comme les actes ne se produisent que dans les cas particuliers, et qu'aucun d'eux ne peut égaler la puissance de l'universel, l'inclination de la volonté demeure dans l'indétermination par rapport à cette multiplicité ; ainsi, si un architecte conçoit une forme de maison dans l'universel, forme sous laquelle sont contenus divers plans de maison, sa volonté peut alors incliner à réaliser une maison carrée, ou ronde, ou d'une autre forme¹⁷⁵.

La relation de la fin et du désir avec les deux principes de l'action humaine, originaires de parties distinctes de l'âme humaine, à savoir de la raison et de l'appétit, œuvre pour la vertu de l'homme et pour son bonheur. En effet, signale Thomas, « le bonheur (*felicitas*) est une opération de l'âme »¹⁷⁶. C'est pour cela que certains aspects de l'âme humaine doivent être examinés.

¹⁷⁵ Questions disputées sur le mal, q. 6, a. unique, c.

Ad evidentiam ergo veritatis circa hanc quaestionem primo considerandum est, quod sicut in aliis rebus est aliquod principium propriorum actuum, ita etiam in hominibus. Hoc autem activum sive motivum principium in hominibus proprie est intellectus et voluntas, ut dicitur in III de anima. Quod quidem principium partim convenit cum principio activo in rebus naturalibus, partim ab eo differt. Convenit quidem, quia sicut in rebus naturalibus invenitur forma, quae est principium actionis, et inclinatio consequens formam, quae dicitur appetitus naturalis, ex quibus sequitur actio; ita in homine invenitur forma intellectiva, et inclinatio voluntatis consequens formam apprehensam, ex quibus sequitur exterior actio: sed in hoc est differentia, quia forma rei naturalis est forma individuata per materiam; unde et inclinatio ipsam consequens est determinata ad unum, sed forma intellecta est universalis sub qua multa possunt comprehendi; unde cum actus sint in singularibus, in quibus nullum est quod adaequet potentiam universalis, remanet inclinatio voluntatis indeterminate se habens ad multa: sicut si artifex concipiat formam domus in universali sub qua comprehenduntur diversae figurae domus, potest voluntas eius inclinari ad hoc quod faciat domum quadratam vel rotundam, vel alterius figurae.

¹⁷⁶ CEN, I, 19, §226.

(...) *felicitas est operatio animae.*

2.2. L'âme et ses parties : l'âme irrationnelle et l'âme rationnelle

Dans le *Commentaire au De anima*, Thomas d'Aquin établit que le genre de tous les êtres « animés », ceux qui se meuvent par principe propre, est donné par leur âme. D'où la caractérisation suivante de ce principe vital :

Par ailleurs, il y a comme un genre pour tous les êtres animés ; c'est pourquoi, en jetant son regard sur les êtres animés, il faut d'abord regarder ce qu'il y a de commun à tout ce qui est animé, et seulement par la suite ce qu'il y a de propre à n'importe quel être animé. Or ce qui est commun à tous les êtres animés, c'est l'âme : en cela, en effet, tous les êtres animés se ressemblent.¹⁷⁷

Selon Thomas, l'âme est responsable du mouvement parmi les êtres qui se meuvent¹⁷⁸. Mais sa caractérisation ne s'arrête pas là, étant donné que tout être animé n'a pas les mêmes formes de mouvement. L'âme peut être le principe des puissances nutritives, sensitives, intellectives et du mouvement¹⁷⁹, et la spécificité de chacun ressort des propriétés de son âme. D'ailleurs, on identifie une espèce naturelle d'après les parties de son âme. Il dit ainsi que « l'âme est l'acte de tout le corps et que ses parties sont les actes des parties de celui-ci », quoique « certaines parties de l'âme ne sont les actes d'aucun corps »¹⁸⁰.

L'Aquinat juge difficile de définir l'âme et d'identifier ses parties et estime qu'il

¹⁷⁷ Commentaire au traité de l'âme, I, 1, §1.

Rerum autem animatarum omnium quoddam genus est; et ideo in consideratione rerum animatarum oportet prius considerare ea quae sunt communia omnibus animatis, postmodum vero illa quae sunt propria cuilibet rei animatae. Commune autem omnibus rebus animatis est anima: in hoc enim omnia animata conveniunt.

¹⁷⁸ Commentaire au traité de l'âme, I, 1, §7.

« (...) l'âme elle-même est source et principe de tout mouvement chez les êtres animés. L'âme 'agit en effet comme principe des vivants'. Ce 'comme' n'indique pas la similitude, mais le titre ».

Ad naturalem vero utilis est, quia magna pars naturalium est habens animam, et ipsa anima est fons et principium omnis motus in rebus animatis. Est enim anima tamquam principium animalium. Ly tamquam non ponitur similitudinarie, sed expressive.

¹⁷⁹ Commentaire au traité de l'âme, I, 1, §1 et §13; II, 2, §244 et 5, §298.

¹⁸⁰ Commentaire au traité de l'âme, II, 2, §242.

Deinde cum dicit quod quidem concludit quamdam veritatem ex praemissis: quia enim ostensum est quod anima est actus totius corporis, et partes sunt actus partium, actus autem et forma non separantur ab eo cuius est actus vel forma: manifestum est quod anima non potest separari a corpore, vel ipsa tota, vel aliquae partes eius, si nata est aliquo modo habere partes. Manifestum est enim quod aliquae partes animae sunt actus aliquarum partium corporis, sicut dictum est quod visus est actus oculi. Sed secundum quasdam partes nihil prohibet animam separari, quia quaedam partes animae nullius corporis actus sunt, sicut infra probabitur de his quae sunt circa intellectum.

vaudrait mieux ne pas chercher une notion convenable à tous les êtres animés et préfère une notion d'espèce propre et indivisible¹⁸¹, présupposée par la compréhension de la fin de l'homme. Ainsi, dans le *Commentaire à l'Éthique à Nicomaque*, Thomas utilise une division utile en ce qui concerne l'analyse des animaux rationnels, à savoir les hommes, quoique limitée, comme Aristote le signalait :

Il faut donc aussi que le politique considère ce qui a rapport à l'âme et que son étude soit faite dans le but que nous avons indiqué, et seulement dans la mesure requise pour ses recherches, car pousser plus loin le souci du détail est sans doute une tâche trop lourde eu égard à ce qu'il se propose¹⁸².

Ce que les hommes ont de propre sont les facultés de connaître et d'agir¹⁸³, toutes les deux liées à la rationalité. Parmi les êtres vivants, il est le seul capable d'appréhender les universaux et, par conséquent, le seul capable de délibération et décision, ce qui sera démontré. La base de cette distinction est la compréhension de l'âme humaine. Elle est divisée en vue d'explicitier sa spécificité en deux parties : une irrationnelle et l'autre rationnelle¹⁸⁴, comme le suggérait Aristote.

¹⁸¹ Commentaire au traité de l'âme, I, 1, §9.

« Il dit donc : bien que la science de l'âme soit utile, il est cependant difficile de savoir de l'âme ce qu'elle est ; et c'est une difficulté en toute chose, comme c'est là une question commune à l'âme et à beaucoup d'autres, celle qui porte sur leur essence et sur ce qu'elles sont. La première difficulté, donc, c'est que nous ne savons pas par quelle voie on doit arriver à la définition, car certains disent que c'est en démontrant, d'autres que c'est en divisant, et d'autres que c'est en composant. Aristote, lui, a voulu que ce soit en composant ».

Dicit ergo: quamvis sit utilis scientia de anima, tamen difficile est scire de anima quid est: et haec est difficultas in qualibet re, cum sit una communis quaestio animae et multis aliis, circa substantiam eorum, et circa quod quid est. Est ergo prima difficultas, quia nos nescimus per quam viam procedendum sit ad definitionem: quia quidam dicunt, quod demonstrando: quidam, quod dividendo: quidam vero, quod componendo. Aristoteles autem voluit, quod componendo.

Commentaire au traité de l'âme, II, 4, 278.

« Il est donc évident que la notion d'âme et celle de figure géométrique auront le même type d'unité. Là, il n'existe pas de figure à part le triangle et celles qui lui font suite, et ici, l'âme n'existe pas à part celles que nous avons énumérées. Mais on pourrait élaborer pour les figures une notion commune qui leur convienne à toutes ; cependant, elle ne conviendrait en propre à aucune d'entre elles. Il en va pareillement des âmes énumérées. Aussi est-il ridicule, en ces cas comme en d'autres, de chercher la notion commune qui ne conviendra en propre à aucun être, et non celle de l'espèce propre et indivisible, en laissant de côté ce genre de définition. Il en va donc à peu près de même de ce qui concerne les figures et de ce qui a rapport à l'âme. Tant pour les figures que pour les animés, en effet, ce qui vient avant se trouve toujours en puissance dans ce qui vient après : par exemple, le triangle dans le quadrangle, le nutritif dans le sensitif ».

Ultimo autem epilogando concludit, quod anima est actus quidam et ratio habentis esse huiusmodi, scilicet potentia viventis.

¹⁸² EN, 1102a23-26 ; 228.

¹⁸³ CEN, VI, 2, 1126.

¹⁸⁴ CEN, I, 19, 20, e VI, 1, 2. Commentaire au traité de l'âme, III, 14, §797.

On traite aussi de l'âme dans les discussions exotériques : certains points y ont été étudiés d'une manière satisfaisante et nous devons en faire notre profit : c'est ainsi que nous admettons qu'il y a dans l'âme la partie irrationnelle et la partie rationnelle¹⁸⁵.

Chacune des parties de l'âme est subdivisée en deux. La partie irrationnelle se subdivise en « irrationnelle végétative » (liée aux fonctions d'assimilation et croissance)¹⁸⁶ et en « irrationnelle appétitive » ou « irrationnelle participante de la raison » (liée à l'appétit sensible et à l'appétit rationnel ou intellectuel, nommé aussi volonté)¹⁸⁷. La partie rationnelle, elle aussi, se subdivise en rationnelle estimative ou raisonnante (liée à la connaissance pratique) et en rationnelle scientifique (liée à la connaissance spéculative)¹⁸⁸. Pourtant, quelques problèmes surgissent si on considère toutes ses parties comme étanches. L'Aquinatense résume :

En effet, il y a quelque chose de seulement irrationnel, comme la partie nutritive de l'âme. Il y a par contre du seulement rationnel, comme l'intelligence et la raison. Mais il y a encore une partie irrationnelle en elle-même, mais rationnelle par participation, comme l'appétit sensible et la volonté¹⁸⁹.

Il faut donc détailler l'une et l'autre partie de l'âme selon les exigences de la matière morale. Nous suivrons la division initialement proposée par Thomas d'Aquin, tout en ajoutant

¹⁸⁵ EN, 1102a26-28 ; 229.

¹⁸⁶ CEN, I, 20, §231.

Irrationabilis autem et cetera. Postquam philosophus divisit partes animae per rationale et irrationale, hic subdividit partem irrationalem. Et primo ponit unum membrum divisionis. Secundo ponit aliud, ibi, videtur utique et alia quaedam et cetera. Circa primum duo facit : primo proponit quandam partem animae irrationalem. Secundo ostendit quod illa pars animae non est proprie humana, ibi: haec quidem igitur et cetera. Dicit ergo primo, quod inter irrationales partes animae una est, quae assimilatur animae plantarum, quae est communis omnibus viventibus hic inferius. Et huiusmodi pars est illa quae est causa nutrimenti et augmenti in hominibus. Et talis pars animae ponitur in omnibus quae nutriuntur, non solum in animalibus, sed in plantis; in animalibus autem invenitur non solum iam natis, sed etiam antequam nascantur, idest in embryonibus, qui manifeste nutriuntur et crescunt.

¹⁸⁷ CEN, I, 20, §236.

Dicit ergo primo quod praeter nutritivam partem animae, videtur esse quaedam alia pars animae, irrationalis quidem sicut et nutritiva, sed aliquid participans rationem; in quo differt a nutritiva, quae omnino est experta humanae virtutis, ut dictum est.

¹⁸⁸ CEN, VI, 1, §1118.

Deinde cum dicit: dicatur autem etc., imponit nomina praedictis partibus. Et dicit quod praedictarum partium rationalis animae una quidem quae speculatur necessaria potest dici scientificum genus animae, quia scientia de necessariis est; alia autem pars potest dici rationativa, secundum quod ratiocinari et consilium pro eodem sumitur.

¹⁸⁹ CEN, I, 20, §242.

Est enim aliquid irrationale tantum, sicut pars animae nutritiva. Quedam vero est rationalis tantum, sicut ipse intellectus et ratio; quaedam vero est secundum se quidem irrationalis, participative autem rationalis.

des considérations critiques qu'il a soulevées dans le *Commentaire au De Anima*.

La partie irrationnelle de l'âme humaine se subdivise en deux : végétative et appétitive. La partie irrationnelle végétative est responsable des fonctions d'assimilation et de croissance, que l'homme partage même avec les plantes. Elle est responsable de la vie organique en général, ne permettant pas d'établir de distinction entre l'homme et d'autres êtres animés. En effet, l'ordre naturel se manifeste notamment dans la partie irrationnelle végétative de l'âme. Il concerne les nécessités primaires de n'importe quel être vivant. C'est grâce à cet ordre qu'il « vit », que ses opérations vitales se produisent. Le mot « nécessité » doit être compris dans son sens le plus fort, car il reflète la condition première de l'être animé, sans laquelle il ne peut avoir aucune sorte de mouvement. Or, les opérations vitales ne dépendent d'aucun commandement originaire de l'être vivant, mais elles constituent précisément son sens existentiel le plus basique. La partie « irrationnelle » appétitive, à son tour, est responsable par la faculté du désir. Elle se subdivise encore en sensitive et en rationnelle. Quoiqu'elle soit irrationnelle, chez l'homme cette partie participe de la raison, étant ainsi mieux nommée « irrationnelle participante de la raison ».

La partie qui traite de l'appétit sensible, qu'il soit de l'ordre de la concupiscence ou de l'irascibilité, est responsable du contrôle des passions intérieures, ce qui permet la distinction entre l'homme continent et l'incontinent. Le premier est celui dont l'appétit sensible obéit à la raison¹⁹⁰. Le deuxième, par exclusion, est celui dont l'appétit sensible ne lui obéit pas.

(...) en effet, l'un et l'autre choisissent de s'abstenir des plaisirs illicites. Mais chez l'un et l'autre aussi, il semble bien y avoir quelque chose d'inné, en dehors de la raison, qui contrarie la raison et lui fait obstruction, c'est-à-dire l'empêche dans l'exécution de son choix. Aussi appert-il qu'il y a quelque chose d'irrationnel, puisque cela est contraire à la raison. Et c'est l'appétit sensible, qui désire ce qui est plaisant au sens, lequel parfois contrarie ce que la raison juge bon absolument. Or cela, chez celui qui est continent, se trouve vaincu par la raison, car le continent a sans doute des désirs dépravés, mais sa raison ne les suit pas. Tandis que chez l'incontinent, cela vainc la raison, qui se trouve entraînée par les désirs dépravés¹⁹¹.

¹⁹⁰ CEN, I, 20, §239.

¹⁹¹ CEN, I, 20, §237.

Primum autem probat ratione sumpta ex parte continentis et incontinentis, in quibus laudamus partem animae quae habet rationem, eo quod ratio eorum recte deliberat et ad optima inducit quasi deprecando vel persuadendo: uterque enim horum eligit abstinere ab illicitis voluptatibus. Sed in utroque eorum videtur esse aliquid naturaliter eis inditum praeter rationem, quod contrariatur rationi et obviat ei, idest impedit ipsam in

L'appétit sensible, en ce qui concerne l'irascibilité, s'attache à la vertu morale du courage, qui contrôle les passions de crainte et d'audace. En ce qui concerne la concupiscence, il s'attache à la tempérance, qui contrôle les passions de plaisir et de souffrance. Les sens servent à connaître ; l'appétit sensible se rapporte à l'appétit rationnel, mais il n'est pas forcément commandé par celui-ci. L'action bonne présuppose néanmoins une telle soumission, car la primauté de la raison est à la base de l'agir humain. Le Docteur commun présente cet enseignement aristotélicien dans la *Somme théologique* :

La raison, qui englobe la volonté, remarque Aristote, meut par son commandement l'irascible et le concupiscible, non « de façon despotique » comme l'esclave est mû par son maître, mais « selon un pouvoir royal et politique », à la manière dont les hommes libres sont conduits par leur gouvernant, tout en gardant la faculté d'agir en sens contraire. De là vient que le concupiscible et l'irascible ont le pouvoir de mouvoir contrairement à la volonté. Et ainsi rien n'empêche que la volonté soit parfois mue par eux¹⁹².

La partie concernant l'appétit rationnel ou intellectuel, à savoir la volonté, est responsable du choix et de l'exécution. Le choix porte sur l'action (*actio*), tandis que l'exécution est l'acte en cours de réalisation (*actus*)¹⁹³. Le choix est un acte de la volonté, un

executione suae electionis, unde patet quod est quiddam irrationale, cum sit rationi contrarium. Et hoc est appetitus sensitivus, qui appetit id quod est delectabile sensui, quod interdum contrariatur ei quod ratio iudicat esse bonum simpliciter. Hoc autem in eo qui est continens vincitur a ratione, nam continens habet quidem concupiscentias pravas, sed ratio eas non sequitur. In incontinente autem vincit rationem, quae deducitur a concupiscentiis pravis.

¹⁹² ST, I-II, q. 9, a. 2, s. 3.

Ad tertium dicendum quod, sicut philosophus dicit in I Polit., ratio, in qua est voluntas, movet suo imperio irascibilem et concupiscibilem, non quidem despotico principatu, sicut movetur servus a domino; sed principatu regali seu politico, sicut liberi homines reguntur a gubernante, qui tamen possunt contra movere. Unde et irascibilis et concupiscibilis possunt in contrarium movere ad voluntatem. Et sic nihil prohibet voluntatem aliquando ab eis moveri.

¹⁹³ CEN, I, 1, §8.

« Comme intelligence ou raison, par ailleurs, on distingue la spéculative et la pratique. Et dans l'appétit rationnel, on distingue le choix et l'exécution. Or tout cela est ordonné à un bien comme à une fin, car le vrai est la fin de la spéculation. Pour l'intelligence spéculative, donc, il parle de l'enseignement, par lequel la science passe du maître au disciple. Pour l'intelligence pratique, ensuite, il parle de l'art, qui est la définition correcte de ce qui est à faire, comme on verra, au sixième livre de ce traité. Pour l'acte de l'appétit rationnel, ensuite, il est question du choix. Pour son exécution, enfin, il est question de l'acte. Il ne fait toutefois pas mention de la prudence, qui, comme l'art, est dans la raison pratique, car c'est proprement par la prudence qu'on dirige le choix. Il affirme donc que chacun de ces principes tend manifestement à un bien comme à sa fin ».

In intellectu autem vel ratione consideratur speculativum et practicum. In appetitu autem rationali consideratur electio et executio. Omnia autem ista ordinantur ad aliquod bonum sicut in finem; nam verum est finis speculationis. Quantum ergo ad intellectum speculativum ponit doctrinam per quam transfunditur scientia a

jugement qui résulte d'une délibération intentionnelle¹⁹⁴. L'exécution est l'action extérieure qui réalise le choix intérieur. D'après Thomas, la vertu morale concerne d'une manière spéciale le bon choix, plus que l'exécution proprement dite, car la volonté de la fin peut ne pas être concrétisée à cause d'un motif étranger au choix de l'agent, ainsi, il aurait pu bien agir par chance. Dans ce sens, il considère la vertu morale comme un *habitus* de choisir correctement les moyens en vue d'une fin, laquelle présuppose le caractère volontaire et par conséquent est nécessairement libre¹⁹⁵. Il énonce que :

Une raison de cette sorte est rendue manifeste parce que, comme, de l'*habitus* de vertu, procède à la fois le choix intérieur et l'action extérieure, les mœurs vertueuses ou vicieuses se jugent davantage par le choix que par les actes extérieurs. En effet, tout vertueux choisit le bien ; mais parfois, il ne le fait pas, à cause d'un empêchement extérieur. Le vicieux, lui, fait parfois œuvre de vertu, non pas cependant par choix vertueux, mais par crainte, ou pour une fin qui ne convient pas, par exemple, par vaine gloire, ou pour une autre chose de la sorte : d'où il appert qu'il appartient à la présente intention de considérer le choix¹⁹⁶.

Or l'intellect interagit avec l'appétit rationnel, étant donné que tous les deux sont ordonnés à un certain bien comme à sa fin¹⁹⁷. Ils s'harmonisent par l'acquiescement du mouvement de l'appétit en relation aux dictées de la raison. Si la détermination intellectuelle est vraie et le désir correct, le choix est bon. Cela ne veut pas encore dire que l'action qui suit est bien effectuée. Le Docteur commun déclare :

Comme, donc, et la raison et l'appétit concourent au choix, si le choix doit être bon, ce qui est requis à la notion de vertu morale, il faut et que la raison soit vraie, et que l'appétit soit droit, de sorte que cela même que la raison dit, c'est-à-dire affirme, l'appétit le

magistro in discipulum. Quantum vero ad intellectum practicum ponit artem, quae est recta ratio factibilium, ut habetur in VI huius; quantum vero ad actum intellectus appetitivi ponitur electio. Quantum vero ad executionem ponitur actus. Non facit autem mentionem de prudentia, quae est in ratione practica sicut et ars, quia per prudentiam proprie dirigitur electio. Dicit ergo quod singulum horum manifeste appetit quoddam bonum tamquam finem.

¹⁹⁴ CEN, III, 9, §486.

¹⁹⁵ CEN, III, 1, §382 et VI, II, §1129.

¹⁹⁶ CEN, III, 5, §433.

Et huius ratio manifestatur ex hoc quod cum ex habitu virtutis procedat et interior electio et exterior operatio, mores virtuosus vel etiam vitiosi magis diiudicantur ex electione quam ex operationibus exterioribus; omnium enim virtuosus eligit bonum; sed quandoque non operatur propter aliquod exterius impedimentum. Et vitiosus quandoque operatur opus virtutis, non tamen ex electione virtuosa, sed ex timore, vel propter aliquem inconvenientem finem, puta propter inanem gloriam, vel propter aliquid aliud huiusmodi: unde patet quod ad praesentem intentionem pertinet considerare de electione.

¹⁹⁷ CEN, I, 1, §8.

poursuive¹⁹⁸.

L'action proprement humaine, objet d'enquête de l'éthique, a son origine dans la raison qui procède par délibération¹⁹⁹, mais elle ne se réalise pas sans qu'il y ait un désir par le bien délibéré. D'un côté, l'homme vertueux a une connaissance rationnelle pratique particulière ; d'un autre, il est motivé à agir selon cette connaissance. La motivation ou le désir, donc le choix, est engendrée à partir de l'idée de bien, de sorte que, en respectant les préceptes de la droite raison, il respecte aussi sa propre nature.

La partie rationnelle ou intellectuelle par nature de l'âme humaine se subdivise en scientifique (*scientificum*) et en estimative ou raisonnante (*rationativa*)²⁰⁰. Elle constitue le premier principe de l'action humaine et se réfère aussi bien à la spéculation qu'à la pratique. Comme aucun organe ne correspond à cette partie, la raison ne peut pas être subordonnée directement à l'action d'aucune faculté corporelle (par exemple, la vue)²⁰¹. La partie

¹⁹⁸ CEN, VI, 2, §1129.

Quia igitur ad electionem concurrunt et ratio et appetitus; si electio debeat esse bona, quod requiritur ad rationem virtutis moralis, oportet quod et ratio sit vera, et appetitus sit rectus, ita scilicet quod eadem quae ratio dicit id est affirmat, appetitus prosequatur. Ad hoc enim quod sit perfectio in actu, oportet quod nullum principiorum eius sit imperfectum. Sed haec mens, scilicet ratio quae sic concordat appetitui recto, et veritas eius, est practica.

¹⁹⁹ Commentaire au traité de l'âme, III, 16, §840.

« L'imagination sensible, commence-t-il, comme il appert de ce qui précède (657 ; 838), est aussi présente chez les autres animaux. Mais celle qui va par délibération est présente seulement chez les animaux rationnels, parce qu'examiner si c'est telle chose qui est à faire ou telle autre, ce qui est délibérer, c'est l'œuvre de la raison ».

Dicit ergo primo, quod phantasia sensibilis, ut ex dictis patet, est etiam in aliis animalibus; sed illa, quae est per deliberationem, est tantum in rationalibus; quia considerare utrum hoc sit agendum, aut hoc quod est deliberare, opus est rationis.

²⁰⁰ CEN, VI, 1, §1118.

« Ensuite (1139a11), il impose des noms aux parties énumérées. Il dit qu'entre les parties énumérées de l'âme rationnelle, l'une, bien sûr, celle qui considère les [choses] nécessaires, peut être appelée le genre scientifique de l'âme, parce qu'elle est la science des [choses] nécessaires. Une autre partie, ensuite, peut être appelée raisonnante, pour autant que raisonner et délibérer sont assimilés ».

Deinde cum dicit: dicatur autem etc., imponit nomina praedictis partibus. Et dicit quod praedictarum partium rationalis animae una quidem quae speculatur necessaria potest dici scientificum genus animae, quia scientia de necessariis est; alia autem pars potest dici rationativa, secundum quod ratiocinari et consilium pro eodem sumitur.

²⁰¹ CEN, I, 20, §241.

« En effet, puisque l'intelligence ou la raison n'est pas une puissance d'un certain organe corporel, elle n'est pas soumise directement à l'action d'une puissance corporelle. Il en est ainsi et pour la même raison de la volonté, qui est dans la raison elle-même, comme on le dit dans le troisième livre de l'âme ».

Cum enim intellectus vel ratio non sit potentia alicuius organi corporalis, non subicitur directe actioni alicuius virtutis corporeae; et eadem ratione nec voluntas, quae est in ratione, ut dicitur in tertio de anima.

Commentaire au traité de l'âme, II, 5, §294.

« En effet, comme l'intelligence n'a pas d'organe corporel, ceux qui ont l'intelligence ne peuvent pas se diversifier d'après une complexion différente de leurs organes, comme les espèces des sensitifs se diversifient d'après différentes complexions selon lesquelles ils se rapportent différemment aux opérations des sens ».

rationnelle ou intellectuelle est propre à l'homme ; elle le distingue des autres êtres finis et le rapproche des êtres supérieurs, puisqu'elle n'existe pas chez les premiers, mais est la forme des derniers.

Thomas affirme que « la forme propre de l'homme est celle dont il tient d'être un animal rationnel »²⁰². Ainsi, l'âme attribue son unité à l'espèce humaine, vu que l'âme chez l'homme est à la fois « animale » et « rationnelle » et qu'« être » et « unité » sont la même chose et ont une nature unique²⁰³. L. Elders signale que :

(...) une pluralité de formes substantielles [en acte] dans l'homme ne peut jamais produire une unité réelle (*ex pluribus actu non fit ens unum*). Parce que l'homme est un, il ne peut avoir qu'une seule forme substantielle. Cette forme doit avoir une telle perfection qu'elle puisse être le principe d'opérations complètement différentes. Parce qu'il y a dans l'homme une activité spirituelle (la connaissance intellectuelle), il faut que la forme substantielle (l'âme) en soit le support, qu'elle soit elle-même immatérielle mais qu'elle puisse en même temps être le sujet des autres opérations de l'homme, comme la vie cognitive sensible et les opérations vitales organiques. Elle doit aussi en raison de sa nature être ordonnée au corps²⁰⁴.

La partie rationnelle par nature, dite scientifique, se réfère à l'intellect spéculatif proprement dit. Elle porte sur l'ordre naturel ou sur l'ordre logique. Responsable de la connaissance des universaux (*rationes*), elle a à sa charge la définition, par moyen de

Cum enim intellectus non habeat organum corporale, non possunt diversificari habentia intellectum secundum diversam complexionem organorum, sicut diversificantur species sensitivorum secundum diversas complexiones, quibus diversimode se habent ad operationes sensus.

²⁰² CEN, II, 2, §257.

Propria autem forma hominis est secundum quam est animal rationale.

²⁰³ Commentaire du traité de la métaphysique d'Aristote, IV, 2, §548.

« Il dit donc en premier que l'être et l'un sont identiques et d'une même nature. Il emploie une double formule parce qu'il y a des choses qui sont numériquement identiques sans être d'une même nature, mais de natures différentes, comme Socrate, et cet homme blanc et ce musicien. L'un et l'être cependant ne signifient pas diverses natures, mais une seule. Ce qui arrive de deux manières. Certaines choses sont une qui sont corrélatives l'une de l'autre de façon convertible, comme le principe et la cause. Certaines autres sont non seulement convertibles pour être identiques par le sujet, mais sont une par la notion, comme vêtement et habillement ».

Dicit ergo primo, quod ens et unum sunt idem et una natura. Hoc ideo dicit, quia quaedam sunt idem numero quae non sunt una natura, sed diversae, sicut Socrates, et hoc album, et hoc musicum. Unum autem et ens non diversas naturas, sed unam significant. Hoc autem contingit dupliciter. Qaedam enim sunt unum quae consequuntur se adinvicem convertibiliter sicut principium et causa. Qaedam vero non solum convertuntur ut sint idem subiecto, sed etiam sunt unum secundum rationem, sicut vestis et indumentum.

²⁰⁴ Nous ajoutons [en acte] au texte.

ÉLDERS, L., *La philosophie de la nature de saint Thomas d'Aquin : la nature, le cosmos, l'homme*, p. 321/2.

l'abstraction, de ce qui est nécessaire. Ainsi, Thomas appelle « scientifique » la connaissance d'origine spéculative²⁰⁵. Dirigée vers ce qui est vrai, cette connaissance est attachée aux vertus intellectuelles de la science, de l'entendement et de la sagesse, qui perfectionnent l'intellect quant aux principes²⁰⁶.

La partie rationnelle dite estimative ou raisonnante se réfère à l'intellect pratique. Elle porte sur l'ordre moral et l'ordre artisanal. Étant responsable à la fois de la connaissance des universaux et de celle des particuliers, lorsque cette partie se rapporte aux « universaux », comme les règles de conduite appliquées aux hommes en général, la connaissance qui en résulte peut aussi être appelée « scientifique », quoique de manière autre que la connaissance en matière d'ordre naturel ou logique. Dans le cas de l'ordre naturel ou logique, la connaissance porte sur le nécessaire. Dans le cas de l'ordre moral et artisanal, la connaissance porte sur le contingent, dont l'observation est nécessaire à la réalisation de la nature humaine, distincte de la nature en général car non soumise à la détermination causale sur un mode absolu. Le domaine humain est marqué par la délibération et par le choix ; il est tourné vers l'exécution de l'action particulière concrète. Donc, l'Aquinat appelle estimative ou raisonnante la connaissance d'origine pratique²⁰⁷. Elle vise le droit, sa fin étant la rectitude. La connaissance pratique est attachée aux vertus intellectuelles de l'art et de la prudence, lesquelles perfectionnent l'intellect quant à la dérivation des principes²⁰⁸. Mais le terme « scientifique » ne s'applique nullement à la connaissance pratique dirigée vers les particuliers. Le Docteur commun déclare dans le *Commentaire au De anima* :

Par ailleurs, la raison pratique est tantôt universelle et tantôt particulière. Universelle, quand elle dit, par exemple, qu'il faut que tel type de personne fasse tel type d'action, par exemple, qu'un fils doit honorer ses parents. Comme raison particulière, elle dit alors que telle personne est telle, et que moi je suis tel, par exemple, que je suis fils et que je dois rendre honneur à mes parents²⁰⁹.

²⁰⁵ CEN, VI, 1, §1118.

²⁰⁶ CEN, VI, 5, §1175.

²⁰⁷ CEN, VI, 1, §1118.

²⁰⁸ CEN, VI, 5, §1175.

²⁰⁹ Commentaire au traité de l'âme, III, 16, §845.

Ratio autem practica, quaedam est universalis, et quaedam particularis. Universalis quidem, sicut quae dicit, quod oportet talem tale agere, sicut filium honorare parentes. Ratio autem particularis dicit quod hoc quidem est tale, et ego talis, puta quod ego filius, et hunc honorem debeo nunc exhibere parenti.

L'introduction de la distinction entre vérité théorique et vérité pratique se fait donc nécessaire. En effet, un jugement théorique est vrai parce qu'il est conforme à la chose. Un jugement pratique est rendu vrai lorsque notre action rend l'état de choses conforme au jugement.

M. Rhonheimer souligne que, d'après Thomas d'Aquin, l'intellect humain est unifié, ce qu'il prouve par la notion d'« extension » (*intellectus extensione fit practicus*), dont la formulation ne rencontre pas de correspondance chez Aristote. L'intellect pratique et l'intellect spéculatif ne sont plus deux puissances différentes, mais des actes d'une même puissance, le premier étant une extension du deuxième²¹⁰. Un intellect se distingue de l'autre par la fin qu'ils visent. C'est-à-dire la puissance intellectuelle peut avoir un acte dont la fin ne soit que spéculative comme un autre dont la fin soit principalement pratique ; tout dépend de l'usage fait de la puissance²¹¹. L'acte de la raison pratique, étant un jugement pratique, n'a pas son origine dans la volonté de l'objet connu théoriquement, ni dans une « extension » pratique d'un jugement théorique. Si l'intellect pratique est une extension de l'intellect théorique et que le jugement pratique est une « extension » de l'acte spéculatif de la raison, il n'est pas une extension du jugement théorique de la raison²¹².

Malgré le caractère invariable de la faculté, se distinguent, donc, les intentions cognitives de l'acte de connaissance. Cette intention (la fin) est, dans un cas, théorique (la simple connaissance, pour la connaissance même, de ce qui est) ; dans l'autre cas, elle est pratique (la détermination de ce qui est bon pratiquement, de ce qui doit se faire). Au premier mode de connaissance correspondent les jugements théoriques ; au deuxième, les jugements pratiques. Les jugements pratiques sont, sans aucun doute, une *extensio* de l'acte spéculatif de la raison : mais en aucun cas ils ne sont l'*extensio* des jugements théoriques de la raison²¹³.

Ainsi, le jugement de vérité s'applique au bien que dirige l'intellect à la fois dans son

²¹⁰ RHONHEIMER, M., *Ley natural y razón práctica : una visión tomista de la autonomía moral*, p. 54.

²¹¹ RHONHEIMER, M., *Ley natural y razón práctica : una visión tomista de la autonomía moral*, p. 55.

²¹² RHONHEIMER, M., *Ley natural y razón práctica : una visión tomista de la autonomía moral*, p. 56/7.

²¹³ "Pese al invariable carácter especulativo de la facultad, se diferencian, entonces, las intenciones cognitivas del acto de conocimiento. Esta intención (el fin) es, en un caso, teórico (el mero conocer, por el conocimiento mismo, de lo que es); en el otro caso, es práctico (la determinación de lo que es bueno prácticamente, de lo que debe hacerse). Al primer modo de conocimiento corresponden juicios teóricos; al segundo, juicios prácticos. Los juicios prácticos son, sin duda, una "extensio" del *acto* especulativo de la razón; pero en *ningún* caso son "extensio" de los *juicios* teóricos de la razón".

RHONHEIMER, M., *Ley natural y razón práctica : una visión tomista de la autonomía moral*, p. 55/6.

acceptation théorique et pratique. Selon M. Rhonheimer, « l'objet de la raison pratique est le bien qui peut être ordonné à l'acte, et il s'agit sans doute du bien sous son aspect de vérité »²¹⁴. Cette conclusion a des conséquences sur la scientificité de l'éthique et de la politique.

Le Docteur commun observe que les parties végétative et sensitive n'appartiennent pas, à la rigueur, à la division de l'âme en rationnelle et irrationnelle. Il signale, en premier lieu, le fait qu'elles ne peuvent manifestement pas être dites rationnelles. En deuxième lieu, il signale le fait de que, pour pouvoir être dites irrationnelles, elles auraient dû remplir aux conditions suivantes : ou bien contrarier la raison²¹⁵, ou bien, ayant besoin par nature de la raison, manquer d'elle²¹⁶. Aucune des deux conditions n'est satisfaite. Donc les parties végétative et sensitive ne sont pas non plus irrationnelles. Pourtant, on observe que, du point de vue de la philosophie morale, ce qui compte est l'identification de l'unité humaine. Par la faculté appétitive, son genre, animal, est donné ; par la faculté intellectuelle, son espèce. D'où l'identification de l'homme à partir de cette dernière faculté, l'objectif étant de séparer ce qui n'appartient qu'à lui de ce qu'il partage avec les autres. L'Aquinate souligne dans le *Commentaire au De Anima* :

Toutefois, qu'aucune d'entre elles ne possède la raison, c'est manifeste. Mais qu'aucune d'entre elles non plus ne soit irrationnelle, cela peut devenir manifeste comme suit : est irrationnel ou bien ce qui est contraire à la raison, ou bien ce qui est de nature à avoir la raison et ne l'a pas. Or ni l'un ni l'autre ne convient aux parties nommées. Si, en effet, on voulait seulement dire la négation de la raison, on ne pourrait poser cela comme genre pour les puissances de l'âme. Aussi, il semble manifeste que les divisions qui précèdent ne conviennent pas pour les puissances de l'âme²¹⁷.

Les parties végétative et sensitive considérées en elles-mêmes ne sont ni rationnelles ni irrationnelles. Elles sont, en principe, deux facultés propres des animaux, qu'ils détiennent

²¹⁴ RHONHEIMER, M., *Ley natural y razón práctica : una visión tomista de la autonomía moral*, p. 55.

²¹⁵ Ce qui est contraire à la raison, sa négation, est ce qu'on peut dire « non rationnel ».

²¹⁶ On peut employer le mot « irrationnel » lorsqu'il y a un manque relatif à ce que la nature exige.

²¹⁷ Commentaire au traité de l'âme, III, 14, §800.

Et quidem quod neutra harum habeat rationem, manifestum est. Sed quod neque etiam aliqua earum sit irrationabilis, ex hoc manifestum esse potest: quia irrationabile est, vel quod est contrarium rationi, vel quod est natum habere rationem et non habet: quorum neutrum contingit dictis partibus. Si enim diceret tantum negationem rationis, non posset poni genus potentiarum animae. Unde manifestum videtur, quod praemissae divisiones potentiarum animae sint inconvenientes.

ou pas la faculté rationnelle. Celle-ci, à son tour, est propre à l'âme humaine. C'est donc seulement dans l'effort d'identification de la particularité humaine que les facultés végétatives et sensibles sont mises dans un pôle opposé à celui de la faculté rationnelle.

Quant à la partie végétative, elle fonctionne de manière analogue parmi tous les êtres animés, quoique adaptée au corps de chacun. Quant à la partie sensitive, elle opère de manière distincte selon que l'animal soit rationnel ou irrationnel. En effet, chez l'animal rationnel les sens peuvent être éduqués, chez l'irrationnel non. Cette éducation permet que parmi les hommes on trouve des « gloutons » et des « gourmets ». Plus grande est son éducation, plus grande sera la similitude entre les désirs rationnels et les sensibles. La partie sensitive peut ainsi s'accorder ou pas avec la rationalité humaine, c'est-à-dire être ou ne pas être « irrationnelle ». Les sens sont contraires à la raison lorsque l'appétit sensible diffère du rationnel, ce qui n'arrive pas forcément. Chez l'homme éduqué, par exemple, l'appétit sensible et le rationnel coïncident habituellement, et plus l'homme est éduqué, moins il y aura de différences. Thomas affirme que, pour quiconque a un *habitus* de vertu morale, « presque tout est en harmonie avec la raison : pas seulement les actes extérieurs, mais aussi les désirs intérieurs »²¹⁸.

Or, si la faculté rationnelle n'était pas supérieure aux autres facultés de l'âme, l'homme resterait immobile face à une situation où la raison et la sensibilité demandent des actions distinctes. De la même manière, si la faculté rationnelle n'était pas suivie de l'appétit, l'homme ne dépasserait pas l'intellection vers l'action, il n'agirait pas rationnellement. C'est l'existence d'une hiérarchie entre appétit rationnel et appétit sensitif, bien établie par l'entretien des bonnes habitudes, qui assure l'harmonie entre eux (les différents appétits), donc la possibilité d'action selon la nature humaine. Sans désir, l'homme n'agirait pas. J. Finnis se sert de l'analogie entre le règlement imposé par la raison et le règlement imposé par l'État pour illustrer l'interaction de la raison et de l'émotion.

Les émotions de quelqu'un sont réglées par la raison de quelqu'un de la même manière que les gens libres sont réglés par leur roi ou un autre dirigeant. Des citoyens libres [*liberi cives*] ou des gens libres en général [*liberi homines*] peuvent s'opposer et résister [*obviare*] à ses directives [*imperium*]. Comme citoyens libres, les émotions peuvent résister à ses

²¹⁸ CEN, I, 20, §239.

Quia in talibus fere omnia consonant rationi; idest non solum exteriores actus, sed etiam interiores concupiscentiae.

règles directives sur ce qui est correct non seulement en les bloquant mais aussi de manière active par une activité guidée par leurs motivations propres. De fait, ils sont capables de faire pencher leur propre dirigeant, la volonté rationnelle, vers les fins par lesquelles ils sont attirés²¹⁹.

Le Docteur commun indique que la règle consiste dans le contrôle de la raison sur les passions²²⁰. Néanmoins, chez l'homme insuffisamment éduqué, à savoir non habitué à agir selon sa fonction propre, la fonction rationnelle, la passion sert de guide. Deux situations sont alors envisageables. Si l'appétit sensitif diffère de la raison mais que celle-ci s'impose, ou même si naturellement l'appétit et la raison ne diffèrent pas, la rationalité prévaut, c'est ce qui est propre à l'homme. Comme la nature ne fait rien en vain²²¹, le cas de la contrariété est l'exception, tandis que celui de la conformité arrive le plus souvent.

(...) l'appétit inférieur, bien qu'il retienne quelque chose de son mouvement propre, se meut cependant d'un ordre naturel par le mouvement de l'appétit supérieur et le mouvement de la raison délibérante. Si, par ailleurs, il arrive l'inverse, et que l'appétit supérieur soit mû par l'inférieur, cela va contre l'ordre naturel²²².

Outre le fait d'être rationnel, l'être humain est un animal, à partir de quoi on introduit la notion de désir. De cette notion dépend sa survie. L'homme est un être qui désire. Sans cela, il n'y aurait pas d'« action extérieure ». L'appréhension de la forme de l'objet désiré génère chez l'homme le désir de l'atteindre.

²¹⁹ “But one’s emotions are ruled by one’s reason in the way that free people are ruled by their king or leader. Free citizens [*liberi cives*] or free people generally [*liberi homines*] can oppose and resist [*obviare*] their ruler’s directives [*imperium*]. Like free citizens, emotions can resist their rightful ruler’s directives not merely by blocking them, but also in an active way by acting on (as) motivations of their own. Indeed, they are capable of inclining their own appointed ruler, the rational will, to the ends to which they are attracted”. FINNIS, J., *Founders of Modern Political and Social Thought: Aquinas. Moral, Political and Legal Theory*, p. 72.

²²⁰ CEN, I, 20, §241.

Il apparaît de cela que la raison n'est pas soumise aux mouvements des passions de l'appétit sensible, mais peut les réprimer.

Et ex hoc apparet, quod ratio non subditur motibus passionum appetitus sensitivi, sed potest eos reprimere.

²²¹ CP, I ; Commentaire au traité de l'âme, III, 13, §794.

²²² Commentaire au traité de l'âme, III, 16, §844.

Et similiter appetitus inferior, etsi aliquid de motu proprio retineat, movetur tamen naturali ordine, motu appetitus superioris, et motu rationis deliberantis. Si autem e converso accidit, quod appetitus superior transmoveatur ab inferiori, hoc est praeter ordinem naturalem. Unde et hoc facit peccatum in moribus, sicut peccata sunt monstra in natura.

2.3. La position de l'homme

L'homme occupe une position spéciale dans l'ordre naturel au sens large, en raison de son insertion dans l'ordre rationnel, qui à la fois appartient à la nature et la transcende. Il est doté d'une âme liée à un corps, celui-ci étant soumis aux règles de la physique et de la biologie, lesquels portent sur l'ordre naturel. Du point de vue de la « matière » – le corps humain – l'homme est gouverné, comme n'importe quel autre être physique, par quelques règles strictement naturelles, liées au principe de causalité : étant donné une certaine cause, il suit un certain effet nécessairement. Nulle « contingence » se présente.

Y. Cattin soutient que la position de Thomas s'éloigne du rationalisme classique en ce qui concerne la limitation et la finitude de la raison humaine. Tandis que chez les rationalistes classiques la raison est seulement accidentellement limitée²²³, car liée à un corps extérieur à elle, chez Thomas l'âme est essentiellement limitée, vu que le corps appartient à son intérieur. Voici l'analogie de Y. Cattin :

Thomas refuserait sans doute cette liaison causale et il préférerait dire que la raison est limitée puisqu'elle a un corps. Le corps n'est pas la limite extérieure, accidentelle, et provisoire de la raison, mais le corps est dans l'âme comme sa limitation interne et essentielle. On le voit, il s'agit ici d'une autre compréhension de l'homme que celle de ce rationalisme spontané et populaire dont beaucoup de philosophes ne se sont pas suffisamment méfiés²²⁴.

D'un autre point de vue, l'homme possède un tel corps car son âme est avant tout rationnelle. La raison transcende la nature, quoique, sans s'y soumettre, elle ne la contredise pas non plus, mais la dépasse. Ainsi, du point de vue de sa « forme », l'âme humaine²²⁵, l'homme ne se gouverne pas seulement « naturellement », mais aussi – et surtout – rationnellement. C'est l'ordre rationnel qui, à partir de ses règles à la fois théoriques et pratiques, l'explique. Tandis qu'une puissance naturelle n'est capable que d'un seul effet, une

²²³ « Dans une philosophie rationaliste, la raison est, *de soi*, illimitée et infinie, et si elle est *en fait* limitée et finie, ce n'est que de façon extérieure et accidentelle. Par exemple, cette limitation viendra du fait que l'âme est liée au corps, mais ce lien est lui-même pensé comme accidentel. La raison est limitée, parce qu'elle a un corps ». CATTIN, Y., *L'anthropologie politique de Thomas d'Aquin*, p. 43.

²²⁴ CATTIN, Y., *L'anthropologie politique de Thomas d'Aquin*, p. 43.

²²⁵ CEN, I, 10, §123.

puissance rationnelle est capable des contraires. Dans ce sens, une règle théorique décrit de manière vraie ou fausse la réalité, tandis qu'une règle pratique commande, avec ou sans succès, l'action humaine. Dans n'importe quel cas, deux possibilités s'ouvrent.

Sur ce point encore, Y. Cattin souligne l'inversion opérée par la pensée de Thomas vis-à-vis de l'opinion commune. D'après le Docteur commun, la raison ne s'explique pas à partir de la sensibilité, mais, au contraire, c'est parce que l'intellect humain est caractérisé d'une certaine manière que les facultés sensibles de l'homme se justifient²²⁶. Y. Cattin soutient :

Il faut peut-être ici renverser l'opinion commune qui comprend la raison à partir de l'activité qui semble première, la sensibilité. Thomas affirme que je pense et que c'est parce que je peux penser que je peux aussi sentir, voir, entendre, goûter. La raison n'est pas la résultante des activités sensibles, comme pourraient le laisser croire certaines descriptions naïves de la connaissance abstraite. La raison est première, parce qu'elle est principe et fin. Comprendre l'activité rationnelle de l'homme, c'est donc aussi comprendre son activité sensible, qui en est l'élément nécessaire. La compréhension de l'homme n'est donc possible qu'à partir de son « esprit » et non de son corps²²⁷.

Il en ressort que la rationalité entre les humains permet un mouvement particulier : l'action humaine. Dans l'action humaine, l'élément rationnel figure à côté des impulsions naturelles. Il est responsable d'un type de représentation propre, qui est double. La représentation est théorique lorsqu'elle se réfère à une notion de vérité. La propriété est vraie

²²⁶ CEN, I, 1, §123.

²²⁶ ST, I, q. 91, a. 3, c.

« C'est ainsi que Dieu a donné à chaque réalité de la nature la disposition la meilleure : non pas dans l'absolu, mais dans la relation à sa fin propre. C'est ce que dit Aristote : 'Et parce que c'est mieux ainsi, non pas absolument, mais relativement à la substance de chaque chose'.

Or, la fin prochaine du corps humain, c'est l'âme raisonnable et ses opérations ; car la matière est pour la forme, et les instruments pour les actions de l'agent principal. Je dis donc que Dieu a établi le corps humain dans la disposition la meilleure pour répondre à une telle forme et à de telles opérations. Si l'on voit quelque défaut dans la disposition du corps humain, il faut considérer que ce défaut découle de la matière, par ailleurs nécessaire aux propriétés requises par un corps pour qu'il soit exactement ajusté à l'âme et à ses opérations ».

Sic igitur Deus unicuique rei naturali dedit optimam dispositionem, non quidem simpliciter, sed secundum ordinem ad proprium finem. Et hoc est quod philosophus dicit, in II Physic., et quia dignius est sic, non tamen simpliciter, sed ad uniuscuiusque substantiam. Finis autem proximus humani corporis est anima rationalis et operationes ipsius, materia enim est propter formam, et instrumenta propter actiones agentis. Dico ergo quod Deus instituit corpus humanum in optima dispositione secundum convenientiam ad talem formam et ad tales operationes. Et si aliquis defectus in dispositione humani corporis esse videtur, considerandum est quod talis defectus sequitur ex necessitate materiae, ad ea quae requiruntur in corpore ut sit debita proportio ipsius ad animam et ad animae operationes.

²²⁷ CATTIN, Y., *L'antropologie politique de Thomas d'Aquin*, p. 42.

si les choses sont ce qu'elle dit qu'elles sont. La représentation est pratique quand elle opère une modification dans le monde. Si la modification correspond à ce qui a été représenté, il y a « succès » et elle est réussie ; si elle ne correspond pas, c'est l'« échec » et elle échoue. Réussir veut dire décider ou faire ce qu'on voulait ; échouer, ne pas réussir à le décider ou à le faire. Représenter, dans ce sens, consiste dans la présentation d'une fin pour l'activité. Ce qui est représenté l'est comme étant un bien. C'est-à-dire que si ce qui est fait n'est pas nécessairement un bien, ce qu'on voulait faire l'était, quoique de manière apparente. Chaque action particulière est orientée vers un bien. La racine de la notion de bien demeure dans la notion de représentation et dans la nature de l'être rationnel. Être rationnel, par définition, signifie produire représentations théoriques ou pratiques.

D'après la pensée de J. Castello Dubra, étant donné l'aspect naturel et le rationnel qui marquent l'existence humaine, l'homme est mis en évidence par rapport à la nature. Or, dit-il, « l'homme peut-être qualifié, ouvertement et sans retouches, comme un être naturel »²²⁸.

Sa qualification, pourtant, ne s'arrête pas là. J. Castello Dubra explique que « l'ordre doit être considérée comme un dédoublement de divers degrés d'*actualité* », c'est pourquoi l'homme occupe le dernier degré en ce qui concerne l'ordre présent dans la nature. Il soutient qu'il existe un « appétit » pour la forme qui caractérise la matière et qui se rapporte intimement à la notion de finalité et de perfection. L'âme humaine, étant une forme subsistante par soi et « émergente » de la matière, donne à l'homme le degré le plus haut possible d'actualité²²⁹. Dans la *Somme contre les gentils*, le Docteur commun expose une telle gradation :

Et, nous l'avons dit, puisque tout mobile, comme tel, tend à la divine ressemblance dans la recherche de sa propre perfection, et que l'actualisation d'un être est la mesure de sa perfection, tout être en puissance par son mouvement doit se porter vers son acte. Plus donc un acte est au sommet de l'échelle des actes et plus il est parfait, plus il retient sur lui

²²⁸ “Por todo ello, el hombre puede ser calificado, abiertamente y sin reparos, como un ‘ser natural’”.

CASTELLO DUBRA, J. A., *Hombre y naturaleza*, p. 623.

²²⁹ “Según vemos, el orden debe considerarse como un despliegue de diversos grados de *actualidad*. Es por ello que el “apetito” inicial de la materia se extiende por sus diversos grados de potencialidad en busca del nivel más alto posible de actualidad, que reside, como ya sabemos, en el alma humana en tanto forma subsistente por sí y “emergente” de la materia. De hecho, la apetencia por la forma con la que se caracteriza a la materia está íntimamente relacionada con la noción de finalidad, y con el término relativo de perfección que ésta implica”.

CASTELLO DUBRA, J. A., *Hombre y naturaleza*, p. 625.

l'appétit de la matière. La conséquence en est que le mouvement par lequel la matière se porte vers sa forme comme à la fin dernière de la génération, tend à l'acte le plus haut et le plus parfait qu'elle est susceptible de recevoir. Or parmi les actes des formes il est des degrés divers. La matière première est d'abord en puissance à la forme de l'élément, puis sous l'emprise de la forme de l'élément elle est en puissance à celle du mixte : les éléments sont en effet la matière du mixte ; puis la matière sous la forme du mixte est en puissance à l'âme végétative : l'âme est en effet l'acte de tel corps. De même l'âme végétative est en puissance à l'âme sensitive, et enfin celle-ci à l'âme intellectuelle. Le développement de la génération le montre : dans la génération le fœtus vit d'abord de la vie de la plante, puis de la vie de l'animal et enfin de celle de l'homme. Au-dessus de la forme humaine dans le monde de la génération et de la corruption, il n'est rien d'autre ni de plus parfait. La fin dernière de toute génération est donc l'âme humaine, et la matière est tendue vers elle comme vers sa forme dernière. Ainsi les éléments ont pour fin les mixtes, ceux-ci les vivants ; parmi ces derniers les plantes sont pour les animaux et à leur tour les animaux pour les hommes. L'homme est donc le terme de tout le mouvement de la génération²³⁰.

En effet, J. Castello Dubra soutient qu'il y a une « continuité » et non pas une de « rupture » entre l'ordre naturel et l'ordre humain. Selon lui, l'homme participe de la nature, tout en la dépassant par sa participation conjointe à l'ordre rationnel²³¹. Et c'est par intermédiaire de la raison qu'il est capable de se distinguer non seulement par son espèce, mais entre toutes les espèces dont il est l'espèce supérieure. En effet, l'homme jouit du privilège d'atteindre la fin ultime de toute la réalité²³². L'Aquinatense explique le degré de perfection humaine à partir de l'idée de perfection du créateur. Dans l'ordre de perfection des créatures, l'homme est la créature la plus parfaite entre les créatures terrestres ; sa perfection n'est inférieure qu'aux créatures célestes.

²³⁰ SCG, III, 22, §7.

Cum vero, ut dictum est, quaelibet res mota, in quantum movetur, tendat in divinam similitudinem ut sit in se perfecta; perfectum autem sit unumquodque in quantum fit actu: oportet quod intentio cuiuslibet in potentia existentis sit ut per motum tendat in actum. Quanto igitur aliquis actus est posterior et magis perfectus, tanto principaliter in ipsum appetitus materiae fertur. Unde oportet quod in ultimum et perfectissimum actum quem materia consequi potest, tendat appetitus materiae quo appetit formam, sicut in ultimum finem generationis. In actibus autem formarum gradus quidam inveniuntur. Nam materia prima est in potentia primo ad formam elementi. Sub forma vero elementi existens est in potentia ad formam mixti: propter quod elementa sunt materia mixti. Sub forma autem mixti considerata, est in potentia ad animam vegetabilem: nam talis corporis anima actus est. Itemque anima vegetabilis est potentia ad sensitivam; sensitiva vero ad intellectivam. Quod processus generationis ostendit: primo enim in generatione est fetus vivens vita plantae, postmodum vero vita animalis, demum vero vita hominis. Post hanc autem formam non invenitur in generabilibus et corruptibilibus posterior forma et dignior. Ultimus igitur finis generationis totius est anima humana, et in hanc tendit materia sicut in ultimam formam. Sunt ergo elementa propter corpora mixta; haec vero propter viventia; in quibus plantae sunt propter animalia; animalia vero propter hominem. Homo igitur est finis totius generationis.

²³¹ Nous pourrions aussi dire que l'homme suppose les exigences de la nature et celles de la raison.

²³² CASTELLO DUBRA, J. A., *Hombre y naturaleza*, p. 624.

À l'homme, cette perfection se communique d'une façon encore inférieure ; en effet il ne possède pas dans sa connaissance naturelle l'idée de toutes les choses de la nature ; mais il est en quelque sorte composé à partir de toutes choses : du genre des substances spirituelles il possède l'âme raisonnable ; à la ressemblance des corps célestes il est maintenu dans l'éloignement des contraires par l'extrême équilibre de sa complexion, les éléments étant en lui selon leur substance même. De telle sorte cependant que, les éléments supérieurs prédominent en lui pour ce qui est de l'énergie, à savoir le feu et l'air, car la vie réside principalement dans le chaud, qui relève du feu, et dans l'humide, qui relève de l'air ; par contre, c'est selon leur substance que les éléments inférieurs abondent en lui ; autrement l'équilibre du mixte ne pourrait se réaliser, à savoir si les éléments inférieurs qui sont de moindre vertu n'abondaient pas dans l'homme par leur quantité. Et c'est pour cela qu'il est dit du corps de l'homme qu'il a été formé du limon de la terre, car on appelle « limon » de la terre mélangée d'eau. C'est pour la même raison aussi qu'on appelle l'homme un microcosme, car toutes les créatures du monde se trouvent de quelque façon en lui.²³³.

Ainsi, l'homme intègre un ordre causal, mais est aussi capable d'être lui-même une cause pour lui-même, vu qu'il n'est pas créé « humain » dans le sens complet du mot mais qu'il peut se rendre humain. C'est l'intentionnalité humaine – au delà de sa finalité – qui le distingue. La fin de l'homme « ordonne » toute sa réalité physique, car la fin de chaque créature est, en dernière instance, justifiée par sa fin. L'homme est la seule créature capable de produire des représentations universelles, donc il est la seule créature terrestre capable de contempler Dieu. Toutes les autres sont inclinées de manière nécessaire et limitée par leur forme. Pourtant, la forme rationnelle de l'âme humaine élève l'homme en degré de perfection et le place à la fois parmi les êtres physiques et au-dessus d'eux. J. Castello Dubra souligne :

Mais l'homme apparaît ou se distingue de l'ordre de la « nature inférieure » – corporelle et sensible – particulièrement en tant que sa fin est la fin de toute la réalité. Toutes les

²³³ ST, I, q. 91, a. 1, c.

Ad hominem vero derivatur inferiori modo huiusmodi perfectio. Non enim in sua cognitione naturali habet omnium naturalium notitiam; sed est ex rebus omnibus quodammodo compositus, dum de genere spiritualium substantiarum habet in se animam rationalem, de similitudine vero caelestium corporum habet elongationem a contrariis per maximam aequalitatem complexionis, elementa vero secundum substantiam. Ita tamen quod superiora elementa praedominantur in eo secundum virtutem, scilicet ignis et aer, quia vita praecipue consistit in calido, quod est ignis, et humido, quod est aeris. Inferiora vero elementa abundant in eo secundum substantiam, aliter enim non posset esse mixtionis aequalitas, nisi inferiora elementa, quae sunt minoris virtutis, secundum quantitatem in homine abundarent. Et ideo dicitur corpus hominis de limo terrae formatum, quia limus dicitur terra aquae permixta. Et propter hoc homo dicitur minor mundus, quia omnes creaturae mundi quodammodo inveniuntur in eo.

créatures tendent à la fin ultime, tendent à ressembler à Dieu, mais y arrivent de manière diverse et dans la mesure de leurs possibilités : en revanche, la fin naturelle de toute substance intellectuelle est de contempler Dieu. La fin de l'âme humaine est de « transcender toute l'ordre des créatures et atteindre la fin suprême qui est Dieu ». En vérité, dans la consécution de sa fin ultime, l'homme non seulement transcende la nature inférieure et jusqu'aux possibilités de sa nature – la détenant maintenant par son essence – vu que pour l'homme l'acquisition de sa fin ultime – la vision béatifique de Dieu – est impossible à atteindre par ses propres facultés naturelles et exige l'influence surnaturelle de Dieu²³⁴.

Tandis que les êtres sont ce qu'ils sont, l'homme est en quelque mesure toutes les choses²³⁵. Il est capable de connaître abstraitement et, donc, d'être aussi tout ce qu'il connaît dans la mesure où ce qu'il connaît est aussi lui-même, car la connaissance en acte est la chose connue même en acte²³⁶. Y. Cattin explique :

²³⁴ “Pero el hombre emerge o se destaca del orden de la ‘naturaleza inferior’ – corporal y sensible – particularmente en cuanto que su fin es el fin último de toda la realidad. Todas las creaturas tienden hacia el fin último, tienden a asimilarse a Dios, pero lo consiguen de diversas maneras y en la medida de sus posibilidades: en cambio, el fin natural de toda substancia intelectual es contemplar a Dios. El fin del alma humana es ‘trascender todo el orden de las creaturas y alcanzar el fin supremo que es Dios’. En verdad, en la consecución de su fin último, el hombre no sólo trasciende la naturaleza inferior, sino hasta las posibilidades de su naturaleza – entendiéndolo ahora por tal su esencia – puesto que para el hombre la adquisición del fin último – la visión beatífica de Dios – es imposible de alcanzar por sus propias facultades naturales y requiere de la influencia sobrenatural de Dios”.

CASTELLO DUBRA, J. A., *Hombre y naturaleza*, p. 623/4.

²³⁵ Voir : ARISTOTE, *Traité de l'âme*, L. III, ch. 8 (431b21).

« Et maintenant, récapitulons ce que nous avons dit au sujet de l'âme, et répétons que l'âme est, en un sens, les êtres-mêmes ».

Commentaire au traité de l'âme, III, 13, §790.

« Par là il appert que l'âme s'assimile à la main. La main, en effet, est l'instrument des instruments, parce que les mains ont été données à l'homme au lieu de tous les instruments qui ont été donnés aux autres animaux pour leur défense, ou pour l'attaque, ou pour leur abri. En effet, toutes ces choses l'homme se les fabrique à la main. Et pareillement, l'âme a été donnée à l'homme au lieu de toutes les formes, de sorte que l'homme soit d'une certaine manière tout être, en tant que par son âme il est d'une certaine manière toutes choses, pour autant que son âme reçoit toutes les formes. En effet, l'intelligence est une forme qui revêt toutes les formes intelligibles, et le sens est une forme qui revêt toutes les formes sensibles ».

Ex quo patet quod anima assimilatur manui. Manus enim est organum organorum, quia manus datae sunt homini loco omnium organorum, quae datae sunt aliis animalibus ad defensionem, vel impugnationem, vel cooperimentum. Omnia enim haec homo sibi manu praeparat. Et similiter anima data est homini loco omnium formarum, ut sit homo quodammodo totum ens, in quantum secundum animam est quodammodo omnia, prout eius anima est receptiva omnium formarum. Nam intellectus est quaedam potentia receptiva omnium formarum intelligibilium, et sensus est quaedam potentia receptiva omnium formarum sensibilium.

²³⁶ Commentaire au traité de l'âme, II, 12, §377.

« Or toute chose est reçue en une autre à la façon de cette dernière et non à sa propre façon. Et toute connaissance se produit du fait que l'objet connu devienne présent de quelque manière en ce qui le connaît, à savoir, par similitude. En effet, la faculté qui connaît en acte est l'objet même connu en acte. Nécessairement, donc, le sens reçoit corporellement et matériellement une similitude de la chose sentie. Et l'intelligence, quant à elle, reçoit incorporellement et immatériellement une similitude de ce qu'elle intelli-ge. Or l'individuation d'une nature commune dans les choses corporelles et matérielles provient de la matière corporelle, du fait qu'elle soit contenue sous des dimensions délimitées ; par contre, l'universel s'obtient par abstraction de pareille matière et des conditions matérielles individuan-tes. Il est donc manifeste que la

Définir le mode d'existence de l'homme comme être intentionnel, c'est donc comprendre l'homme comme un être fini existant dans un monde objectif, affronté à une altérité qu'il ne peut réduire mais qui lui offre la possibilité de surmonter d'une certaine manière sa finitude en étant *omnia alia*²³⁷.

En somme, il y a une règle générale de la physique à laquelle l'homme ne peut pas échapper ; il trouve au-dedans de lui, néanmoins, un espace pour développer sa spécificité. L'homme est soumis à certaines règles générales, mais il se distingue des autres animaux et créatures car il est aussi capable de dicter d'autres règles et d'ordonner à son tour. Il y a une forme qui est le principe de l'action. Elle provoque le désir qui meut tant les animaux rationnels que les irrationnels. Mais étant cette forme intellectuelle chez l'homme, elle permet une différenciation entre les objets. L'action humaine est donc le fruit de son appétit rationnel, vu que l'homme est capable d'appréhender les universaux et il les désire dans la mesure où ils apparaissent comme un bien. En effet, la volonté humaine est déclenchée par l'objet convoité aperçu par une représentation universelle, ce qui distingue son désir de celui d'un animal irrationnel, dont la représentation de l'objet ne peut être que particulière. L'action extérieure découle du désir par l'objet universellement représenté. L'appréhension de l'image ou idée de l'objet passible d'être désiré engendre la volonté de l'avoir.

La capacité humaine de penser les universaux résulte de deux moments : l'un est compris par sa forme intellectuelle ; l'autre par sa capacité de spécification, par l'action orientée par les objets présentés à l'intellect – lesquels ne sont pas seulement des formes individuelles. Par exemple, l'homme peut désirer un endroit pour s'asseoir et le choisir. Son choix est libre à l'égard de ces particularités. L'animal irrationnel, malgré sa capacité de

similitude de la chose reçue dans le sens représente la chose en ce qu'elle est singulière, tandis que celle reçue dans l'intelligence la représente sous la conception de sa nature universelle. C'est pour cela que le sens connaît les singuliers, tandis que l'intelligence connaît les universels, et que c'est sur eux que portent les sciences ».

Unumquodque autem recipitur in aliquo per modum sui. Cognitio autem omnis fit per hoc, quod cognitum est aliquo modo in cognoscente, scilicet secundum similitudinem. Nam cognoscens in actu, est ipsum cognitum in actu. Oportet igitur quod sensus corporaliter et materialiter recipiat similitudinem rei quae sentitur. Intellectus autem recipit similitudinem eius quod intelligitur, incorporaliter et immaterialiter. Individuatio autem naturae communis in rebus corporalibus et materialibus, est ex materia corporali, sub determinatis conditionibus individuans. Manifestum est igitur, quod similitudo rei recepta in sensu repraesentat rem secundum quod est singularis; recepta autem in intellectu, repraesentat rem secundum rationem universalis naturae: et inde est, quod sensus cognoscit singularia, intellectus vero universalia, et horum sunt scientiae.

²³⁷ CATTIN, Y., *L'anthropologie politique de Thomas d'Aquin*, p. 35.

choisir, ne dispose pas pour autant de liberté. Le choix de l'homme est libre parce qu'il est capable de penser l'universel ; il se représente intellectuellement l'idée de lieu. L'animal irrationnel, non²³⁸.

Pourtant, la liberté de choix est fondée à la fois par la forme intellectuelle et par la capacité de spécification. La liberté vient de l'indétermination du choix, une fois que l'homme est capable de penser l'universel, tandis que l'animal n'aperçoit que les particuliers. La liberté dépend de la contingence de la volonté et est engendrée par la forme intellectuelle qui est indéterminée quant aux multiples ; elle est, ainsi, responsable de la représentation universelle du bien. Elle n'est pas une liberté d'accepter ou pas, mais une manière de particulariser le choix. L'homme exerce une détermination intellectuelle : c'est cela sa liberté.

D'après le Docteur commun, c'est parce que l'homme est rationnel qu'il est aussi libre²³⁹. S'« il appartient au sage d'ordonner »²⁴⁰, alors, parallèlement, il est propre à l'intellect d'ordonner, vu que la sagesse se situe dans l'intellect. L'intellect permet à l'homme de choisir, acte qui exige de délibérer, de peser les raisons, ce que seul un être rationnel est capable de faire. Sa liberté concerne l'élection d'une raison au détriment d'une autre, dès lors que la meilleure d'entre elles n'est pas obligatoirement choisie. Délibérer suppose le pouvoir de considérer quelque chose comme un moyen pour atteindre un objectif. L'abstraction permet à l'agent d'évaluer les conséquences de l'adoption d'une série causale ou d'une autre et de décider d'après la meilleure. Or, la délibération opère la spécification de ce qui est le meilleur dans le cas particulier, défini librement, alors qu'il est naturel qu'on désire un tel objet. Il n'y a qu'une volonté faible qui puisse ne pas se mouvoir vers lui, ce que désigne l'incontinence (*akrasia*). Tandis que le continent résiste aux désirs sensibles et agit consciemment (par choix), l'incontinent est dominé par ces désirs et n'agit pas selon sa condition rationnelle.

En effet, d'après l'Aquinat, la volonté n'est pas nécessairement mue par l'objet représenté par l'intellect comme étant bon, mais ne pas l'être représenterait une faiblesse

²³⁸ Voir : ST, I, q. 18, a. 3, c.

²³⁹ « Cette théorie défendue par Thomas est réfutée par Henri de Gand. Tandis que pour Thomas le sommet de l'âme est l'intellect, pour Henri c'est la volonté. Par conséquent, chez le premier, l'homme est libre parce qu'il est rationnel, chez le deuxième, il l'est parce que désirant ». Voir : Henrici de Gandavo, *Quodlibet IX*, q. 6, 146 : *Ex consideratione igitur imperantis ad eum cui imperatur, patet secundo quod imperares sit actus voluntatis.*

²⁴⁰ CEN, I, 1, §1.

Sicut philosophus dicit in principio metaphysicae, sapientis est ordinare.

d'esprit contraire à l'essence humaine. E. Stump souligne qu'il n'y a rien dans l'appréhension intellectuelle qui puisse contraindre la volonté de l'agent à agir toujours dans un même sens, vu qu'appréhension et volonté se réfèrent toujours à des circonstances particulières dans le temps et dans l'espace, différentes de ce qui aurait pu être considéré bon de manière inconditionnelle et abstraite (Dieu et le bonheur)²⁴¹. La position de Thomas signifie que la volonté n'est déterminée par la pensée intellectuelle que vis-à-vis des vérités évidentes, telles que la première vérité théorique (le tout est plus grand que la partie) et la première vérité pratique (il faut faire le bien et éviter le mal) ; autrement, la volonté pourrait faire en sorte de dévier l'attention de l'intellect pour que l'homme ne pense pas aux vérités ; mais s'il les pense, la volonté ne peut que consentir à la pensée. Selon lui, la faculté humaine par excellence est la faculté rationnelle et c'est elle qui distingue, donc, l'homme des autres animaux. Le choix n'est pas un désir sensible, mais un acte de la raison²⁴². L'action pas conforme à la raison n'est pas libre, ou bien parce qu'elle n'est pas volontaire, ou bien parce que, quoique volontaire, elle est déterminée par des désirs sensibles qui se superposent dans le rationnels ; d'où la capacité de figurer parmi vices et vertus. Le Docteur commun soutient au *De Malo* :

Si donc la disposition par laquelle il semble à quelqu'un qu'une chose est bonne et convenable lui est naturelle et non soumise à sa volonté, c'est par nécessité naturelle que la volonté la choisira ; c'est ainsi que tous les hommes désirent naturellement être, vivre et comprendre. Mais si une telle disposition n'est pas naturelle, mais soumise à la volonté, par exemple quand quelqu'un est disposé par un *habitus* ou une passion à ce que telle chose lui paraisse bonne ou mauvaise dans cette circonstance particulière, la volonté ne sera pas mue par la nécessité, parce qu'elle pourra écarter cette disposition, en sorte que cette chose ne lui paraisse plus telle ; ainsi quand quelqu'un calme sa colère, il ne juge plus les choses comme lorsqu'il était irrité. Toutefois, on écarte plus aisément la passion que l'*habitus*.

Ainsi donc, du point de vue de l'objet, la volonté est mue à certaines fins, mais non à toutes, de façon nécessaire ; mais du point de vue de l'exercice de l'acte, elle n'est pas mue de façon nécessaire²⁴³.

²⁴¹ "(...), the intellect is said to move the will not as an efficient cause but as a final cause, because its presenting something as good moves the will as an end moves an appetite. On Aquina's account, the will wills only what the intellect presents at that time as good under some description. Acts of will are for something which is good considered unconditionally or abstractly. But all things (other than God and happiness) are such that they can in principle be considered good under some descriptions and not good under others, so that there is nothing about the intellect's apprehension of them which must constrain the will of any agent always to want them". STUMP, E., *Personal relation and moral residue*, p. 6.

²⁴² CEN, III, 5, §437 e 6, §457.

²⁴³ Questions disputées sur le mal, q. 6, a. unique, c.

Si ergo dispositio, per quam alicui videtur aliquid bonum et conveniens, fuerit naturalis et non subiaccens

Ainsi, la position que l'homme occupe dans l'ordre naturel est privilégiée et, par rapport au degré d'actualisation de sa forme, supérieure. La nature (*physis*) humaine garde la plus haute perfection, car elle est adaptée à sa finalité ordonnatrice dans la réalité terrestre ; ce qui promeut la transcendance de l'homme sur la nature en général. L'âme humaine est dotée de la faculté de désirer une fin sous la représentation d'un bien et d'agir librement dans le sens de sa concrétisation. L'homme « devient » homme, donc, par l'action. Il se perfectionne.

2.4. L'action humaine et le bien

L'action humaine est motivée par l'idée de bien et Thomas d'Aquin a une théorie téléologique du bien : un bien est cherché en raison de son identification comme une fin, alors la fin est la cause du bien, et celui-ci est son effet propre. Ce qui est premier ne peut être compris par rien qui soit antérieur, car cela serait absurde, mais il doit être compris par quelque chose qui lui est consécutif. D'après lui, les causes sont connus par leurs effets propres²⁴⁴, donc pour connaître la fin humaine, on doit rechercher le bien humain. G. Chalmeta remarque :

(...) la condition la plus fondamentale qui doit être satisfaite par n'importe quelle conception de justice politique, pour pouvoir être considérée comme vraie, est d'explicitement la propre nature « humaniste », à savoir la structure téléologique ou éthique-politique.

Cette condition basique est respectée par la théorie sur la justice politique de Thomas d'Aquin : en effet, sa structure est clairement téléologique, comme l'était la philosophie politique d'Aristote, son principal maître sur ce point. De la perspective générale de l'œuvrer humain, l'Aquinat, de manière pourtant plus radicale que son maître Aristote, a cru que la fin ou le bien de chacune des actions qui composent la vie humaine est

voluntati, ex necessitate naturali voluntas praeeligit illud, sicut omnes homines naturaliter desiderant esse, vivere et intelligere. Si autem sit talis dispositio quae non sit naturalis, sed subiacens voluntati, puta, cum aliquid disponitur per habitum vel passionem ad hoc quod sibi videatur aliquid vel bonum vel malum in hoc particulari, non ex necessitate movetur voluntas; quia poterit hanc dispositionem remove, ut sibi non videatur aliquid sic, ut scilicet cum aliquis quietat in se iram, ut non iudicet de aliquo tamquam iratus. Facilius tamen removetur passio quam habitus. Sic ergo quantum ad aliqua voluntas ex necessitate movetur ex parte obiecti, non autem quantum ad omnia; sed ex parte exercitii actus, non ex necessitate movetur.

²⁴⁴ CEN, I, 1, §9.

Prima autem non possunt notificari per aliqua priora, sed notificantur per posteriora, sicut causae per proprios effectus.

évidemment le bonheur (...) ²⁴⁵.

Si traiter de la fin oblige qu'on traite du bien, vu que « le bien de n'importe quoi réside en ce que son opération convienne à sa forme » ²⁴⁶, une investigation sur le bien de l'homme doit se retourner vers l'activité rationnelle (ou intellectuelle). C'est l'activité conforme à la spécificité de son âme qui, répétée, le réalise, qui produit ce qu'on appelle le bonheur humain ou la félicité.

Or la forme de l'homme est son âme, dont on dit que l'acte est de vivre ; non pas, bien sûr, selon que vivre est l'essence du vivant, mais selon qu'on appelle vivre une œuvre de la vie, par exemple comprendre, sentir. De là il est manifeste que le bonheur (*felicitas*) de l'homme consiste en quelque œuvre de la vie ²⁴⁷.

Thomas précise le rapport entre l'action humaine et le bien. Selon lui, la fin prise comme un bien est le principe moteur de l'appétit qui, face à l'ordonnement de la droite raison (raison pratique), donne naissance au choix. Choisir c'est, précisément, désirer ce qui résulte d'un jugement délibératif, c'est-à-dire ce qui est digne d'être désiré. La prudence est l'habitude dirigée par la droite raison qui s'adapte à l'action vers ce qui est bon ou mauvais à l'homme ; à l'origine de cette vertu se trouve l'appétit rationnel ²⁴⁸. D'où la distinction entre le désir uniquement animal et le désir propre à l'homme, la volonté. L'Aquinat reprend la pensée d'Aristote dans son argumentation :

²⁴⁵ “ (...) la condición más fundamental que debe satisfacer cualquier concepción de la justicia política, para tener alguna posibilidad de ser considerada como verdadera, es hacer explícita la propia naturaleza “humanista”, o sea, la estructura teleológica o ético-política.

Esta condición básica es respetada por la teoría sobre la justicia política de Tomás de Aquino: en efecto, su estructura es claramente teleológica, como lo era la filosofía política de Aristóteles, su principal maestro en este punto. De la perspectiva general del obrar humano, el Aquinate, de forma más radical todavía que su maestro Aristóteles, ha creído que el fin o bien de cada una de las acciones que componen la vida humana es evidentemente la felicidad (...).”

CHALMETA, G., *La justicia política en Tomás de Aquino: una interpretación del bien común político*, p. 112.

²⁴⁶ CEN, II, 2, §257 [n. 3].

Cuius ratio est, quia bonum cuiuslibet rei est in hoc quod sua operatio sit conveniens suae formae.

²⁴⁷ CEN, I, 10, §123.

Forma autem hominis est anima, cuius actus dicitur vivere; non quidem secundum quod vivere est esse viventis, sed secundum quod vivere dicitur aliquod opus vitae, puta intelligere vel sentire; unde manifestum est, quod in aliquo opere vitae consistit hominis felicitas.

²⁴⁸ CEN, VI, 4, §1166 et VI, 7, §1200.

CEN, VI, 3, §1143 : La prudence s'insère parmi les vertus intellectuelles.

Il dit que, comme l'objet du choix n'est rien d'autre qu'une chose du nombre de celles qui sont en notre pouvoir, qui est considérée par la délibération (*consilium*), il s'ensuit que le choix ne soit rien d'autre que le désir de ce qui est en notre pouvoir, prenant source dans la délibération (*consilium*). Le choix est, en effet, l'acte de l'appétit rationnel, qu'on appelle la volonté. C'est pourquoi il a dit ensuite que le choix est un désir délibéré (*consiliabile*), parce que c'est du fait que l'on délibère que l'on parvient à juger ce qu'on a trouvé par la délibération (*consilium*). Et c'est certes ce désir qui est le choix²⁴⁹.

Il y a deux manières d'expliquer l'action. Ou bien on prend comme référence le raisonnement ou syllogisme pratique, ou bien on prend comme référence la délibération. Dans le premier cas, on a une fiction explicative formulée par un observateur, pas nécessairement par l'agent. Elle est l'expression théorique de la logique réelle de l'action et consiste dans la déduction de l'action à partir de certaines prémisses. Dans le second cas, on a un agent qui se demande comment arriver à sa fin, quels en sont les moyens. L'agent remonte de condition en condition jusqu'au moment où il arrive à une première action possible. On analyse la fin pour décider de l'action. C'est une recherche consciente sur les moyens, laquelle par ailleurs n'est pas toujours nécessairement menée. C'est pour cela que le choix concerne les choses qui sont ordonnées à une fin²⁵⁰. Repose sur le choix la liberté humaine, étant donné que la raison pratique et l'appétit rationnel ne sont pas déterminés causalement, mais sont le fruit de la délibération. Chacun choisit – selon sa propre idée du bien – les moyens qui par délibération conviennent le mieux à sa fin.

D'après O. Boulnois, Thomas serait en train de rompre de manière discrète mais radicale avec la thèse aristotélicienne selon laquelle la prudence, vertu intellectuelle responsable par la faculté de la raison pratique, est une connaissance réfléchie dans la recherche de la fin. Si d'un côté tous les deux sont d'accord que la prudence ne connaît pas la fin mais concerne l'orientation des moyens, d'un autre Thomas suppose comme une vérité universelle la connaissance des fins ultimes, à savoir des premiers principes moraux,

²⁴⁹ CEN, III, 9, §486.

Et dicit, quod cum eligibile nihil aliud sit, quam quiddam de numero eorum quae sunt in nostra potestate quod ex consilio desideratur, consequens est, quod electio nihil aliud sit, quam desiderium eorum quae sunt in nostra potestate, ex consilio proveniens. Est enim electio actus appetitus rationalis, qui dicitur voluntas. Ideo autem dixit electionem esse desiderium consiliabile, quia ex hoc quod homo consiliatur pervenit ad iudicandum ea quae sunt per consilium inventa, quod quidem desiderium est electio.

²⁵⁰ CEN, III, 9, §487.

« On a donné sur quelle matière elle portait, c'est-à-dire sur ce qui relève de nous. Et plus haut on a aussi donné qu'elle portait sur les moyens, qui sont en même temps objet du conseil ».

Et dictum est circa qualia sit, scilicet circa ea quae sunt in nobis. Et supra etiam dictum est, quod est eorum quae sunt ad finem, de quibus etiam est consilium.

appréhendés sous la forme d'une loi naturelle, morale et rationnelle. La prudence acquiert donc le statut de « connaissance déterminante »²⁵¹.

Le Docteur commun comprend le bien comme « convertible avec l'être »²⁵². Premièrement, le bien ne lui est pas supérieur, comme le veut Platon, car ses effets se trouvent dans l'être, et c'est à partir de ces effets qu'on peut le connaître. Le bien, une fois désiré et atteint, devient l'être. Deuxièmement, le bien n'est pas identique à l'être, car il se peut que le bien ne se réalise pas, de même que l'être peut consister en quelque chose de différent du bien. S'il est vrai que le bien est ce que tous désirent, quelqu'un peut le désirer et ne pas réussir à le réaliser ou désirer un mal en pensant à tort qu'il s'agit d'un bien. C'est le cas du bien simplement apparent. Dans l'un et l'autre cas, il n'y a pas de conversion du bien en être, quoique la faculté existe, ce qui dénote l'autonomie d'un concept en relation à l'autre.

D'après le Philosophe, « le bien est ce que tous désirent »²⁵³ ; le bien se présente comme une fin, quoiqu'il ne soit pas toujours atteint. Le désir du bien ne dépend pas de sa connaissance. Même ceux qui l'ignorent cherchent sa réalisation, dans la mesure où ils subissent une tendance naturelle vers lui. L'Aquinate affirme que « tout désire le bien, en tant qu'il tend au bien »²⁵⁴, l'exemple étant l'image d'une flèche qui avance vers son but selon la direction que l'archer lui a imprimée. De la même manière, la créature penche vers le bien selon la direction que l'intellect divin imprime dans sa nature. Si la créature est irrationnelle, cette tendance se présente causalement ; si elle est rationnelle, intentionnellement. En effet, tandis que l'univers est organisé de manière « aveugle », du point de vue de la motivation pour le mouvement qui le correspond, l'homme est doté de la faculté de connaître l'ordre et, ainsi, de pouvoir ordonner et s'ordonner. D'après Thomas :

Quant à ce qu'il dit : «Ce que tout désire» (1094a3), ce n'est pas à comprendre seulement de ceux qui ont connaissance, et qui appréhendent le bien, mais aussi des choses auxquelles manque la connaissance ; celles-ci tendent au bien par un appétit naturel, non pas comme si

²⁵¹ BOULNOIS, O., *Religions et philosophies dans le christianisme au Moyen Âge : Désir et prudence (XIII^e-XIV^e siècles)*, p. 319/20.

²⁵² EN, 1094a2-3 ; 9-11. CEN, I, 1, §9.

Sed secundum rei veritatem bonum cum ente convertitur.

²⁵³ CEN, I, 1, §9.

Et ideo dicit, quod philosophi bene enunciarunt, bonum esse id quod omnia appetunt.

²⁵⁴ CEN, I, 1, §11.

Ipsum autem tendere in bonum, est appetere bonum, unde et actum dixit appetere bonum in quantum tendit in bonum.

elles connaissent le bien, mais parce qu'elles sont mues vers le bien par quelqu'un qui le connaît, à savoir, par l'ordination de l'intelligence divine : de la façon dont la flèche tend au bien par la direction [que lui donne] l'archer. Or cela même de tendre au bien, c'est désirer le bien²⁵⁵.

On remarque que les choses sont ordonnées à leur fin de manières diverses. Ou bien la chose se détermine elle-même (en qualité d'agent) vers la fin, ou bien la chose est déterminée à la fin par un agent²⁵⁶. Dans le premier cas, lorsqu'elle se meut par soi-même, la faculté de la connaissance est présupposée. Dans le deuxième, lorsqu'elle est mue par un autre, si le mouvement a été déterminé de manière violente, seule la détermination externe est présupposée ; si le mouvement a été déterminé de manière naturelle, la concession d'une forme spécifique à la chose – laquelle détermine sa direction – est aussi supposée. Le Docteur commun explicite son argument dans les *Questions disputées sur la vérité* :

Or, de deux façons une chose se trouve ordonnée ou dirigée comme vers une fin : d'abord par soi-même, comme l'homme qui se dirige lui-même vers le lieu où il tend ; ensuite, par autre chose, comme la flèche qui est envoyée par l'archer vers un lieu déterminé. Seules les choses qui connaissent la fin peuvent être dirigées par elles-mêmes vers une fin ; en effet, il est nécessaire que celui qui se dirige ait connaissance de ce vers quoi il se dirige. Par contre, même les choses qui ne connaissent pas la fin peuvent être dirigées par autre chose vers une fin déterminée, comme cela est clair dans l'exemple de la flèche. Or cela se produit de deux façons. Parfois, la chose qui est dirigée vers la fin est seulement lancée et mue par celui qui envoie, sans qu'elle reçoive de lui aucune forme par laquelle cette direction ou cette inclination lui convienne ; et une telle inclination est violente : ainsi la

²⁵⁵ CEN, I, 1, §11.

Quod autem dicit quod omnia appetunt, non est intelligendum solum de habentibus cognitionem, quae apprehendunt bonum, sed etiam de rebus carentibus cognitione, quae naturali appetitu tendunt in bonum, non quasi cognoscant bonum, sed quia ab aliquo cognoscente moventur ad bonum, scilicet ex ordinatione divini intellectus: ad modum quo sagitta tendit ad signum ex directione sagittantis.

²⁵⁶ Questions disputées sur la vérité, q. 3, a. 1, c.

« En outre, nous constatons qu'une chose a deux façons d'être opérée pour une fin. D'abord, en sorte que l'agent se détermine lui-même la fin, comme il en va de tous ceux qui agissent par leur intelligence. Parfois, au contraire, la fin est déterminée à l'agent par un autre agent, l'agent principal ; cela est clair dans le cas du mouvement de la flèche, qui se meut vers une fin déterminée, mais cette fin lui est déterminée par le lanceur ; et semblablement, l'opération de la nature, qui avance vers une fin déterminée, présuppose une intelligence qui ait déjà fixé une fin à la nature, et qui ordonne la nature à cette fin, et c'est à ce point de vue que l'on appelle toute œuvre de la nature une œuvre d'intelligence ».

Videmus etiam quod aliquod propter finem dupliciter operatur. Uno modo ita quod ipsum agens determinat sibi finem, sicut est in omnibus agentibus per intellectum: aliquando autem agenti determinatur finis ab alio principali agente; sicut patet in motu sagittae, quae movetur ad finem determinatum, sed hic finis determinatur ei a proiciente; et similiter operatio naturae, quae est ad determinatum finem, praesupponit intellectum, praestituentem finem naturae, et ordinantem ad finem illum naturam, ratione cuius omne opus naturae dicitur esse opus intelligentiae.

flèche est-elle inclinée par l'archer vers une cible déterminée. Parfois, au contraire, ce qui est dirigé ou incliné vers une fin obtient de l'envoyeur ou du moteur une forme par laquelle une telle inclination lui convient : aussi une telle inclination sera-t-elle naturelle, ayant pour ainsi dire un principe naturel ; comme celui qui a donné une pesanteur à la pierre, l'a inclinée à ce qu'elle se porte naturellement vers le bas ; et c'est de cette façon que celui qui génère est un moteur pour les lourds et les légers, suivant le Philosophe au huitième livre de la *Physique*. Et c'est ainsi que toutes les réalités naturelles sont inclinées vers les choses qui leur conviennent, ayant en elles-mêmes quelque principe d'inclination grâce auquel leur inclination est naturelle, de sorte qu'elles vont en quelque sorte d'elles-mêmes vers les fins normales, et ne sont pas seulement conduites. En effet, ce sont seulement les réalités violentes qui sont conduites, car elles ne coopèrent en rien au moteur ; mais les réalités naturelles vont aussi vers la fin, en tant qu'elles coopèrent, par le principe mis en elles, à ce qui incline et dirige²⁵⁷.

Si d'un côté Thomas affirme l'existence d'une « tendance naturelle » qui dirige l'être à sa fin, de l'autre il insiste sur l'importance – chez l'homme – de la connaître, car il n'est pas déterminé de manière causale. Or, pour qu'il se meuve en direction de sa fin, sa connaissance est de grand soutien, comme, analogiquement, un archer vise sa cible pour l'atteindre. L'homme peut y arriver sans la connaître, mais il lui sera aussi difficile de le faire qu'à un archer d'atteindre sa cible sans la viser.

Il conclut donc en premier, [partant] de ce qu'il a dit, que, étant donné qu'il existe une fin la meilleure pour les choses humaines, sa connaissance est nécessaire à l'homme, parce que cela comporte un grand apport pour la vie, c'est-à-dire apporte beaucoup d'aide à toute la vie humaine. Et cela, bien sûr, devient évident dans un raisonnement comme le suivant. L'homme ne peut atteindre directement rien de ce qui est dirigé à autre chose sans

²⁵⁷ Questions disputées sur la vérité, q. 22, a. 1, c.

Dupliciter autem contingit aliquid ordinari vel dirigi in aliquid sicut in finem: uno modo per seipsum, sicut homo qui seipsum dirigit ad locum quo tendit; alio modo ab altero, sicut sagitta quae a sagittante ad determinatum locum dirigitur. A se quidem in finem dirigi non possunt nisi illa quae finem cognoscunt. Oportet enim dirigens habere notitiam eius in quod dirigit. Sed ab alio possunt dirigi in finem determinatum etiam quae finem non cognoscunt sicut patet de sagitta. Sed hoc dupliciter contingit. Quandoque enim id quod dirigitur in finem, solummodo impellitur et movetur a dirigente, sine hoc quod aliquam formam a dirigente consequatur per quam ei competat talis directio vel inclinatio; et talis inclinatio est violenta, sicut sagitta inclinatur a sagittante ad signum determinatum. Aliquando autem id quod dirigitur vel inclinatur in finem, consequitur a dirigente vel movente aliquam formam per quam sibi talis inclinatio competat: unde et talis inclinatio erit naturalis, quasi habens principium naturale; sicut ille qui dedit lapidi gravitatem, inclinavit ipsum ad hoc quod deorsum naturaliter ferretur; per quem modum generans est motor in gravibus et levibus, secundum philosophum in Lib. VIII Physic. Et per hunc modum omnes res naturales, in ea quae eis conveniunt, sunt inclinata, habentia in seipsis aliquid inclinationis principium, ratione cuius eorum inclinatio naturalis est, ita ut quodammodo ipsa vadant, et non solum ducantur in fines debitos. Violenta enim tantummodo ducuntur, quia nil conferunt moventi; sed naturalia etiam vadunt in finem, in quantum cooperantur inclinanti et dirigenti per principium eis inditum.

connaître ce à quoi il est à diriger. Et cela devient évident par l'exemple de l'archer, qui envoie directement sa flèche en visant à la cible vers laquelle il la dirige. Or il faut que toute la vie humaine soit ordonnée à la fin la meilleure et ultime de la vie humaine. Il faut donc nécessairement avoir connaissance de la fin ultime et la meilleure de la vie humaine. La raison en est que toujours la raison de ce qui est en vue de la fin doit être tirée de la fin elle-même, comme cela est prouvé aussi au second [livre] de la *Physique* (200a19)²⁵⁸.

La capacité d'agir, propre à l'homme, dépend essentiellement de la représentation d'un bien. Pourtant, selon la valeur de vérité de sa connaissance, il y a ou non une correspondance du bien présenté par l'intellect sous une forme universelle à un bien réel. Le bien est la cause du désir de la fin, le but de l'action. Mais ce qui paraît désirable peut, au delà de l'apparence d'un bien, ne pas l'être en réalité. Les sens de l'homme peuvent se tromper, une faiblesse de sa volonté peut l'empêcher de bien agir. Or, la relation entre la fin et le bien est déterminée par la distinction entre ce qu'on cherche et ce pourquoi on le cherche. L'homme agit vers la fin car il la désire comme un bien. S'il ne sait pas ce qu'il cherche (quelle est sa fin) et la raison de le chercher, ce qu'il fait correspondra plus difficilement à un vrai bien. C'est un choix correct suivi d'un mouvement conforme – réussi – qui perfectionne l'aspect proprement humain chez lui. En effet, R. McInerny distingue deux significations possibles du mot « désirable ». Tout d'abord, « désirable » peut être employé pour signifier le jugement de ce qui est désirable comme l'accomplissement du désirer²⁵⁹. Deuxièmement, « désirable » peut être utilisé pour désigner les objets qui perfectionnent vraiment la formalité de la *ratio bonis*²⁶⁰. Et il conclut :

Si on apprend que désirable₁ n'est pas désirable₂, nous avons encore une raison pour désirer ce qui est vraiment désirable, désirable₂. Cela ne veut pas dire qu'on va nécessairement agir selon notre perception correcte, bien sûr ; la connaissance n'est pas la vertu. En outre,

²⁵⁸ CEN, I, 2, §23.

Concludit ergo primo ex dictis, quod ex quo est aliquis optimus finis rerum humanarum, cognitio eius, habet magnum incrementum ad vitam, idest multum auxilium confert ad totam vitam humanam. Quod quidem apparet tali ratione. Nihil quod in alterum dirigitur potest homo recte assequi nisi cognoscat illud ad quod dirigendum est. Et hoc apparet per exemplum sagittatoris, qui directe emittit sagittam, attendens ad signum ad quod eam dirigit. Sed tota humana vita oportet quod ordinetur in ultimum et optimum finem humanae vitae ; ergo ad rectitudinem humanae vitae necesse est habere cognitionem de ultimo et optimo fine humanae vitae. Et huius ratio est, quia semper ratio eorum quae sunt ad finem, sumenda est ab ipso fine, ut etiam in secundo physicorum probatur.

²⁵⁹ "Desirable₁ involves the judgment that what is desired is perfective of the desirer".

McINERNY, R., *Ethica thomistica: the moral philosophy of Thomas Aquinas*, p. 37.

²⁶⁰ "Let us use desirable₂, to designate objects that truly save that formality, the *ratio boni*".

McINERNY, R., *Ethica thomistica: the moral philosophy of Thomas Aquinas*, p. 37.

aucun cours d'action n'épuise la formalité de bonté. Cela veut dire que le désir simplement factuel (...) n'existe pas. La transition supposément compliquée du Devoir suggère que la formalité de bonté, qui est perfective et accomplissante, n'est pas encore présente dans le désir²⁶¹.

Lorsque le Docteur angélique disserte sur la fin et sur le bien, il suppose la reconnaissance de deux plans : le plan naturel humain ou terrestre et le plan divin. Il se réfère par moments à la fin de l'homme dans cette vie, dans le sens d'un bien humainement réalisable, selon différentes sphères ; en d'autres moments, à la fin de l'homme après la mort, dans le sens d'un bien ultime, non accessible par sa condition humaine mais seulement par la providence divine ou, sinon, sous les nouvelles conditions de l'au-delà. En effet, il y a une fin et un bien qui sont considérés du point de vue humain, étant donné qu'ils concernent l'homme en tant qu'animal rationnel – ils sont étudiés par la politique. Il y a aussi une fin et un bien qui sont considérés du point de vue divin, car ils concernent l'homme en tant que créature de Dieu, à côté de toutes les autres créatures dans l'univers, quoique plus parfaite – ils sont étudiés par la théologie. C'est pour cela que Thomas établit certains degrés de perfection et situe la fin et le bien humains dans un degré inférieur à celui où il place la fin et le bien divins, lequel ne peut pas être dépassé. Il affirme :

On doit savoir, par ailleurs, qu'il dit la politique principalissime non pas simplement, mais dans le genre des sciences actives, qui portent sur les choses humaines, dont la politique considère la fin ultime. Car c'est la science divine qui considère la fin ultime de tout l'univers et c'est elle qui est principalissime en regard de toutes [choses]. Il dit toutefois que la considération de la fin ultime de la vie humaine appartient à la politique ; et c'est elle pourtant qui détermine ce livre-ci, car l'enseignement de ce livre contient les premiers éléments de la science politique²⁶².

²⁶¹ "If we learn that desirable₁ is not desirable₂, we already have a motive for desiring what truly is desirable, desirable₂. This does not mean that we will necessarily act on our corrected perception, of course; knowledge isn't virtue. Besides, no course of action exhausts the formality of goodness. What it does mean in that merely factual desire (...) does not exist. The supposedly troublesome transition from Is to Ought suggests that the formality of goodness, that which is perfective and fulfilling, is not already present in any desire". McINERNEY, R., *Ethica thomistica: the moral philosophy of Thomas Aquinas*, p. 37/8.

²⁶² CEN, I, 2, §31.

Sciendum est autem, quod politicam dicit esse principalissimam, non simpliciter, sed in genere activarum scientiarum, quae sunt circa res humanas, quarum ultimum finem politica considerat. Nam ultimum finem totius universi considerat scientia divina, quae est respectu omnium principalissima. Dicit autem ad politicam pertinere considerationem ultimi finis humanae vitae; de quo tamen in hoc libro determinat, quia doctrina huius libri continet prima elementa scientiae politicae.

Donc, il n'y a pas un bien particulier vers lequel tendent toutes les choses, mais un bien général²⁶³. En ce qui concerne les différentes sphères de réalisation du bien dans le plan terrestre, il est nécessaire de répondre à son caractère individuel, familial et social. Chaque homme a un bien particulier à réaliser, qui lui correspond en tant qu'individu humain ; chaque membre d'une maison a aussi un bien domestique à réaliser, qui lui correspond en tant que membre d'une famille ou d'un groupe domestique ; enfin, chaque citoyen a un bien commun à réaliser, qui lui correspond, comme aux autres citoyens, en tant que membre d'une société ou communauté humaine. Or, le bien particulier ou le bien domestique, dans cette vie, se réalisent à l'intérieur d'une idée de bien plus grande, celle de bien commun, le bien humainement réalisable par excellence. Finalement, en ce qui concerne la réalisation du plan divin, toutes les créatures de l'univers tendent au bien général de tout ce qui a été créé, lequel se réfère à la totalité de l'univers, qui est création divine. Dieu est alors le bien pur, « sans qualification », car à la source de tout bien digne de ce nom.

Malgré les distinctions établies, le bien particulier, le bien domestique, le bien commun et le bien « sans qualification » sont liés par la notion d'ordre. Les premiers, appartenant à un ordre humain, s'organisent en fonction du dernier, propre à un ordre divin. On admet ainsi l'existence d'une hiérarchie entre eux, dans laquelle le bien commun est le plus haut bien que l'homme puisse atteindre par ses propres moyens et le bien « sans qualification » le plus haut dans un sens absolu. Pourtant, il n'est pas donné à l'homme de le réaliser par soi-même dans cette vie, sa réalisation parfaite étant réservée, sauf intervention divine, à une autre.

Il y a une sorte d'indépendance entre les différents biens, vu que la réalisation d'un bien n'est pas présumée par celle d'un autre. Mais ils dépendent les uns des autres en ce qui concerne le bonheur humain (la félicité), lequel consiste dans une idée plus grande du bien donné par la réalisation d'un ensemble de biens ; en effet, le bonheur humain suppose la promotion de l'ensemble qui constitue l'homme et non seulement d'un aspect de sa constitution. Dans ce sens, il est nécessaire, encore, soutient Thomas, d'admettre l'idée d'un

²⁶³ CEN, I, 1, §11.

« Mais il n'y a pas un seul bien auquel toutes les choses tendent, comme on le dira plus bas. Et c'est pourquoi ici dans ce traité on ne décrira pas un bien quelconque mais le bien pris communément ».

Non autem est unum bonum in quod omnia tendunt, ut infra dicitur. Et ideo non describitur hic aliquod unum bonum, sed bonum communiter sumptum.

jugement des actions faites ici bas dans un plan supérieur, après la mort²⁶⁴.

Ainsi, dans un autre sens, on considère la diversité des biens comme apparente, car il y a une idée du bien que les unifie. C'est par la participation au « véritable bien » que les autres « biens » sont dérivés et c'est seulement par la conformité ou, du moins, la non contrariété envers lui que les biens peuvent être cherchés. Le Docteur angélique l'explique :

Comme, par ailleurs, rien n'est bon sinon en tant qu'il est une similitude et participation du bien suprême, le bien suprême lui-même est désiré d'une certaine façon en n'importe quel bien. Ainsi encore, on peut dire que le vrai bien est ce que tous désirent²⁶⁵.

Thomas passe alors de la relative distinction entre les biens à la relative distinction entre les fins. En effet, si tous désirent un bien comme fin, selon le degré du bien on aura un degré de fin qui lui correspond, donc il y aura une multiplicité de fins. Par exemple, si le bien du boulanger est de faire des pains et qu'il le fait avec excellence, on le dit bon, étant donné que le bien, « faire des pains avec excellence », avait été pris comme fin. La même chose n'est pas automatiquement valable comme critère pour un bon musicien, vu que le bien qu'il tient comme sa fin est un autre, à savoir « faire de la musique avec excellence ». Les « biens » particuliers et distincts correspondent à des « fins » aussi particulières et distinctes.

De manière analogue, on assiste au passage de l'idée d'un « bien final » à celle d'une « fin suprême ». Remarquons qu'on prend un bien comme moyen pour atteindre un autre, lequel n'est désiré pour rien d'autre que lui-même ; cela sert aussi à dénouer l'« équivoque » concernant les fins. Celle qui semblait être une fin, à côté d'autres n'est pas, à la rigueur, une fin dans le sens ultime, une fin suprême, unique, mais un moyen en vue de sa réalisation. L'Aquinat signale les limites de la théorie aristotélicienne d'une diversité de fins, puisque, si le bien final vers lequel se dirige chaque chose est sa perfection ultime, la fin qui est désirée universellement comme un bien est la « fin suprême ». En effet, le texte d'Aristote informe qu'il y a « une certaine différence entre les fins : les unes consistent en des activités, et les

²⁶⁴ CEN, III, 2, §395.

²⁶⁵ CEN, I, 1, §11.

Quia autem nihil est bonum, nisi in quantum est quaedam similitudo et participatio summi boni, ipsum summum bonum quodammodo appetitur in quolibet bono et sic potest dici quod unum bonum est, quod omnia appetunt.

autres en certaines œuvres, distinctes des activités elles-mêmes »²⁶⁶. L'Aquinat commente :

(...) on doit considérer que le bien final auquel tend l'appétit de n'importe quel être est sa perfection ultime. Or la première perfection s'obtient par le moyen d'une forme. Et la seconde par le moyen d'une opération. Aussi faut-il qu'il y ait cette différence entre les fins, que certaines fins sont les opérations mêmes, alors que d'autres sont leurs œuvres, c'est-à-dire des résultats à part des opérations²⁶⁷.

La relation entre la fin, le désir et le bien culmine dans la reconnaissance d'une fin suprême. L'action humaine est ordonnée à un bien comme à sa fin²⁶⁸ par une tendance naturelle, appelée le désir du bien²⁶⁹. Elle diffère du mouvement entrepris par la créature irrationnelle dans la mesure où celle-ci se meut de manière « aveugle » vers sa détermination causale. Chez l'être humain, cette détermination n'est pas absolue ; son exercice est contingent. La volonté humaine peut être exercée sur une pluralité d'objets particuliers. L'homme agit selon son propre arbitre. Il est, malgré la soumission à des règles universelles, un être rationnel, donc libre.

Le bien considéré universellement est désiré dans chaque bien particulier, vu qu'il est poursuivi comme la fin suprême. La fin de chaque action est plus proprement dite un moyen pour cette fin plus grande, car, au delà d'être une bonne fin, désirée dans chaque bien, elle est cherchée seulement par elle-même. Le Docteur commun l'explique :

N'importe quelle fin qui est telle que nous voulons les autres [fins] en vue d'elle, et que nous la voulons, elle, pour elle-même et non à cause d'une autre [fin], cette fin non seulement est bonne, mais elle est la meilleure. Et cela appert de ce que toujours la fin en vue de laquelle d'autres fins sont recherchées est principale, comme c'est évident à partir

²⁶⁶ EN, 1094a3-5 ; 12-13.

²⁶⁷ CEN, I, 1, §12.

Deinde cum dicit : differentia vero quaedam etc., ostendit differentiam finium. Circa quod considerandum est, quod finale bonum in quod tendit appetitus uniuscuiusque est ultima perfectio eius. Prima autem perfectio se habet per modum formae. Secunda autem per modum operationis. Et ideo oportet hanc esse differentiam finium quod quidam fines sint ipsae operationes, quidam vero sint ipsa opera, id est opera quaedam praeter operationes.

²⁶⁸ CEN, I, 1, §9.

C'est pour cela qu'Aristote « dit que les philosophes ont correctement affirmé que le bien est ce que tout désire ».

Et ideo dicit, quod philosophi bene enunciauerunt, bonum esse id quod omnia appetunt.

²⁶⁹ CEN, I, 1, §11.

de ce qui précède. Or dans les choses humaines il est nécessaire qu'il existe une telle fin. Donc il y a dans les choses humaines une fin bonne et la meilleure²⁷⁰.

La fin suprême est la dernière limite de l'inclination naturelle du désir. Thomas expose qu'elle exige une forme finie, parfaite, un terme intègre, auto-suffisant²⁷¹. Le bonheur (la félicité) semble avoir cette nature, puisqu'il est toujours cherché pour lui-même, outre être suffisant en tout ce qui est absolument nécessaire²⁷².

3. L'ACTION HUMAINE, LA VERTU ET LE BONHEUR

Une fois établi qu'il y a un bien humain, auquel correspond la fin suprême de l'homme dans cette vie, Thomas peut introduire une première définition du bonheur. Le bonheur consiste dans la perfection humaine, étant ainsi toujours cherché pour lui-même et jamais pour rien d'extérieur à lui. Son investigation concerne donc l'éthique. Or, l'*Éthique à Nicomaque* cherche à identifier la nature spécifique du bonheur. De même, dans son *Commentaire*, l'Aquinat part de l'opinion communément acceptée sur lui :

(...) tous admettent que le bonheur est ce qu'il y a de meilleur, et il convient que le bonheur soit la fin ultime et le bien parfait qui se suffit par soi. Mais il faut parler de manière encore

²⁷⁰ CEN, I, 2, §19.

Quicumque finis est talis quod alia volumus propter illum et ipsum volumus propter se ipsum et non aliquid aliud, iste finis non solum est bonus, sed etiam est optimus, et hoc apparet ex hoc quod semper finis cuius gratia alii fines quaeruntur est principalior, ut ex supra dictis patet; sed necesse est esse aliquem talem finem. Ergo in rebus humanis est aliquis finis bonus et optimus.

²⁷¹ CEN, I, 9, §107.

« (...) Il pose deux conditions de la fin ultime. La première, bien sûr, qu'elle soit parfaite. La seconde, qu'elle soit suffisante en elle-même ».

[Deinde cum dicit: hoc autem adhuc magis explanare etc., ponit duas condiciones ultimi finis: primo quidem quod sit perfectum; secundo quod sit per se sufficiens, ibi, videtur autem et ex per se sufficientia et cetera.

²⁷² CEN, I, 9, §111.

« Ainsi, est parfait de manière absolue ce qui est toujours en soi-même digne de choix et ne l'est jamais pour autre chose. Tel est manifestement le bonheur (la félicité). Jamais nous ne le choisissons pour autre chose, mais toujours pour lui-même ».

Et ita simpliciter perfectum est, quod est semper secundum se eligibile et nunquam propter aliud. Talis autem videtur esse felicitas, quam numquam eligimus propter aliud, sed semper propter seipsam.

CEN, I, 9, 116.

« C'est de cette manière que le bonheur (la félicité) dont on parle maintenant a suffisance de soi, parce qu'il contient en lui tout ce qui est nécessaire en soi, mais pas tout ce qui peut advenir à l'homme ».

Et sic felicitas de qua nunc loquitur habet per se sufficientiam, quia scilicet in se continet omne illud quod est homini necessarium, non autem omne illud quod potest homini advenire.

plus manifeste du bonheur, de manière à savoir ce qu'il est spécifiquement²⁷³.

Le thème du bonheur engendre une certaine tension, étant donnée la nécessité de distinguer deux plans dans sa réalisation. Thomas l'examine en partant de la constatation que l'homme possède une fin naturelle, car il appartient à la nature. L'opération conforme à cette fin lui est propre et constitue son plus grand bien. Thomas argue que la nature spécifique du bonheur humain doit être cherchée dans la réalisation de ce que l'homme garde de plus important. Or, le bonheur humain est reconnu comme la meilleure des choses. Les êtres naturels se distinguent les uns des autres par leur fonction dans l'ordre de la nature, où chacun possède une opération propre ordonnée. À partir de cette opération on l'identifie. Le Docteur de l'Église reproduit à ce sujet la pensée d'Aristote :

Il dit donc en premier que ce qu'est le bonheur pourra devenir manifeste si l'on prend l'opération de l'homme. Car pour toute chose qui a une opération propre, c'est elle qui est son bien, et pour elle être bien consiste en son opération. Ainsi, pour le joueur de flûte, le bien consiste en son opération²⁷⁴.

L'opération propre à l'homme lui permet d'atteindre à sa forme plus parfaite. Thomas fait appel à la distinction entre l'homme tel qu'il doit être et l'homme tel qu'il peut être et indique un chemin qui relie l'un à l'autre. Inséré dans un tout ordonné vers une fin et doté de la faculté de se mouvoir, l'homme – qui est libre – décide d'entreprendre l'opération qui justifie son insertion dans l'ordre ou pas. La forme de l'homme n'est pas dès le principe finie. Il peut la perfectionner, œuvrant selon son opération spécifique. Dans ce sens, sa forme est une perfection première et son opération une perfection seconde, laquelle permet la recherche de son bien, un bien dit final – sa perfection ultime. Si quelque chose d'extérieur est appelé une fin, il l'est seulement en raison de l'opération par laquelle l'homme rejoint son essence. Par conséquent, l'homme ayant une activité caractéristique, son bien final ou bonheur se trouve dans son exercice.

²⁷³ Nous modifions la traduction de Y. Pelletier.
CEN, I, 10, §118.

Dicit ergo primo, quod omnes confitentur felicitatem esse aliquid optimum ad quod pertinet quod felicitas sit ultimus finis et perfectum bonum et per se sufficiens.

²⁷⁴ CEN, I, 10, §119.

Dicit ergo primo, quod quid sit felicitas poterit manifestum esse si sumatur operatio hominis. Cuiuslibet enim rei habentis propriam operationem, bonum suum et hoc quod bene est ei consistit in eius operatione. Sicut tibicinis bonum consistit in eius operatione.

La raison en est que le bien final de n'importe quelle chose est sa perfection ultime. Or sa forme est une première perfection et son opération est une perfection seconde. Si toutefois c'est une chose extérieure qu'on dit sa fin, ce ne sera pas sans le biais d'une opération par laquelle on atteint à cette chose, soit en la faisant, comme le constructeur [fait] la maison, soit qu'on en use ou en jouisse. Aussi reste-t-il que le bien final de n'importe quelle chose est à rechercher dans son opération. Si donc il existe pour l'homme une opération propre, nécessairement c'est dans son opération propre que consiste son bien final même, qui est le bonheur. Et ainsi le bonheur est l'opération propre de l'homme²⁷⁵.

Or, un tel raisonnement peut conduire le lecteur à conclure que le bonheur de l'homme demeure dans la vie contemplative. En effet, l'Aquinate soutient que l'opération propre à chaque chose est donnée par sa forme. Chez l'homme, la forme est rationnelle et lui attribue sa nature spécifique. Il se distingue et s'élève dans l'univers conçu naturellement par la maîtrise de la faculté rationnelle. C'est donc à partir de son exercice qu'on doit chercher la formulation d'une définition plus précise du bonheur. *Grosso modo*, la faculté rationnelle peut être exercée de deux manières : l'une seulement par participation, vu qu'à la base l'activité est irrationnelle, propre à l'appétit, mais obéissante à la raison et ainsi régulée ; l'autre par nature, lorsque la raison par soi n'opère que le raisonnement et la compréhension, soit dans le but de l'action, soit dans le but de la spéculation pure. Selon le Saint Docteur, la forme humaine est donnée, de manière plus exacte, par l'opération proprement rationnelle et, plus encore, lorsque cette opération est tournée plutôt vers la vie de la pensée que vers la vie active.

En effet, l'homme tire justement sa nature de ce qu'il est rationnel. Mais il y a deux sortes de rationnel. L'un, certes, l'est par participation, à savoir pour autant qu'il est persuadé et réglé par la raison. Tandis que l'autre est rationnel par essence : il a de lui-même [l'aptitude à] raisonner et comprendre. C'est celle-ci, bien sûr, qui se dit plus principalement partie rationnelle. Car ce qui est par soi est toujours principal en regard de ce qui est par le biais d'autre chose. Parce que donc le bonheur est le bien principalissime de l'homme, il s'ensuit qu'il consiste davantage en ce qui est rationnel par essence qu'en ce qui est rationnel par

²⁷⁵ CEN, I, 10, §119.

Et huius ratio est, quia bonum finale cuiuslibet rei est ultima eius perfectio. Forma autem est perfectio prima, sed operatio est perfectio secunda. Si autem aliqua res exterior dicatur esse finis, hoc non erit nisi mediante operatione, per quam scilicet homo ad rem illam attingit vel faciendo, sicut aedificator domum, aut utitur seu fruatur ea. Et sic relinquatur quod finale bonum cuiuslibet rei in eius operatione sit requirendum. Si igitur hominis est aliqua operatio propria, necesse est, quod in eius operatione propria consistat finale bonum ipsius, quod est felicitas, et ita genus felicitatis est propria operatio hominis.

participation. De là on peut convenir que le bonheur consiste plus principalement en la vie contemplative qu'en l'active ; et [davantage] dans l'acte de la raison ou de l'intelligence qu'en l'acte de l'appétit réglé par la raison²⁷⁶.

Mais le fait que l'activité contemplative soit plus noble ne signifie pas que l'homme doive se consacrer exclusivement à la contemplation. Thomas atteste que, parmi les différentes activités nécessaires à la perfection humaine, celle qui est plus proche de la raison est la plus haute, quoiqu'elle ne remplace pas les autres. Il attire l'attention sur la liaison qui s'établit entre le bonheur et la vertu.

Dans un premier temps, le Docteur commun soutient que l'opération qui détient le privilège de rendre l'homme heureux est l'opération rationnelle et qu'opérer rationnellement équivaut à bien opérer, ce qui est propre à la vertu. L'homme le plus heureux est celui qui le fait le mieux. Si bien opérer admet certaines gradations – admettant que les différents biens sont différentes valeurs du bien – on admet aussi que des différentes vertus ont une évaluation variable. Dans ce sens, le bonheur que l'homme peut convoiter est celui qui correspond à la plus grande des vertus. Il enseigne :

Si donc l'œuvre de l'homme consiste en une certaine vie, à savoir celle où l'homme opère selon la raison, il s'ensuit qu'il appartient au bien de l'homme de bien opérer selon la raison, et [qu'il appartient] à l'homme le meilleur, à savoir heureux, qu'il le fasse de la meilleure façon. Or il appartient à la définition de la vertu que tout ce qui a une vertu opère bien grâce à elle, comme la vertu du cheval est ce grâce à quoi il court bien. Si donc l'opération du meilleur homme, à savoir de [l'homme] heureux, est d'opérer bien et de la meilleure façon selon la raison, il s'ensuit que le bien humain, à savoir le bonheur, soit d'opérer selon sa vertu : de sorte que, s'il existe une seule vertu de l'homme, l'opération qui se fait selon cette vertu sera le bonheur ; mais que s'il existe plusieurs vertus de l'homme, le bonheur sera l'opération qui sera la meilleure d'entre elles. Car le bonheur non

²⁷⁶ CEN, I, 10, §126.

Post vitam autem nutritivam et sensitivam non relinquitur nisi vita quae est operativa secundum rationem. Quae quidem vita propria est homini. Nam homo speciem sortitur ex hoc quod est rationalis. Sed rationale est duplex. Unum quidem participative, in quantum scilicet persuadetur et regulatur a ratione. Aliud vero est rationale essentialiter, quod scilicet habet ex seipso ratiocinari et intelligere. Et haec quidem pars principaliter dicitur, nam illud quod dicitur per se, semper est principaliter eo quod est per aliud. Quia igitur felicitas est principalissimum bonum hominis, consequens est, ut magis consistat in eo quod pertinet ad id quod est rationale per essentiam quam in eo quod pertinet ad id quod est rationale per participationem. Ex quo potest accipi, quod felicitas principaliter consistit in vita contemplativa quam in activa; et in actu rationis vel intellectus, quam in actu appetitus ratione regulati.

seulement est le bien de l'homme, mais [son bien] le meilleur²⁷⁷.

Étant donné que la vertu humaine perfectionne le travail de l'homme réalisé rationnellement, comme son activité se distingue d'après la partie de l'âme qui se trouve à son origine – rationnelle par participation ou rationnelle par nature – les vertus se distinguent d'après l'identification d'une activité comme bonne du premier ou du second rang. Les vertus liées à la partie rationnelle par participation de l'âme, caractérisées par la pratique régulière de ce qui est véritablement bon, sont dites morales²⁷⁸. Les vertus liées à la partie rationnelle par nature, caractérisées par la connaissance de ce qui fonde cette pratique, sont appelés intellectuelles²⁷⁹. McInerny aborde la distinction des vertus en faisant appel à l'origine de l'activité vertueuse :

Vu que les actions humaines procèdent par définition de la raison et de la volonté et sont aussi bien bonnes que mauvaises, pour qu'elles soient bonnes elles doivent procéder de la raison correcte et de la volonté orientée au bien. Les habitudes qui assurent la connaissance correcte du bien et l'orientation constante de l'appétit vers lui sont vertueuses. Il y a, donc, génériquement parlant, deux endroits ou *loci* de la vertu – raison et appétit. En somme, il y a des vertus intellectuelles et des vertus morales²⁸⁰.

Thomas hiérarchise les vertus analogiquement aux parties de l'âme humaine. C'est-à-dire qu'il accorde aux vertus intellectuelles la même supériorité sur les vertus morales que celle qu'il accorde à la « partie » de l'âme qui est rationnelle par nature (qui porte sur les premières) sur la « partie » qui est appétitive (qui porte sur les secondes). En outre, de la

²⁷⁷ CEN, I, 10, §128.

Si igitur opus hominis consistit in quadam vita, prout scilicet homo operatur secundum rationem, sequitur quod boni hominis sit bene operari secundum rationem, et optimi hominis, scilicet felicitis, optime hoc facere. Sed hoc pertinet ad rationem virtutis, quod unusquisque habens virtutem secundum eam bene operetur sicut virtus equi est secundum quam bene currit. Si ergo operatio optimi hominis, scilicet felicitis, est ut bene et optime operetur secundum rationem, sequitur quod humanum bonum, scilicet felicitas, sit operatio secundum virtutem: ita scilicet quod si est una tantum virtus hominis, operatio quae est secundum illam virtutem, erit felicitas. Si autem sunt plures virtutes hominis, erit felicitas operatio quae est secundum optimam illarum, quia felicitas non solum est bonum hominis, sed optimum.

²⁷⁸ CEN, II, 1, §247.

²⁷⁹ CEN, II, 1, §246.

²⁸⁰ “Since human actions by definition proceed from reason and will and are either good or bad, in order to be good they must proceed from correct reason and from will that is oriented to the good. The habits that guarantee correct knowledge of the good and steady appetitive orientation to it are virtues. There are, then, generally speaking, two seats or loci of virtue – reason and appetite. In short, there are intellectual virtues and there are moral virtues”. McINERNY, R., *Ethica Thomistica : The Moral Philosophy of Thomas Aquinas*, p. 95/6.

même manière qu'il distingue le rationnel par nature scientifique de l'estimatif, il distingue les vertus spécifiquement liées au premier – qui sont prioritaires – des vertus liées au second. La logique qui régit une telle hiérarchisation consiste dans la reconnaissance d'une plus grande importance donnée à ce qui se sépare de la matière et du corps et dépend ainsi moins des sensations. Dans ce sens, on accorde la suprématie aux vertus intellectuelles, qui se réfèrent à la connaissance scientifique désintéressée ou à la contemplation de l'image divine pour la réalisation du bonheur. Mais il ne s'agit pas ici du bonheur humain (*felicitas*) ! Les vertus intellectuelles sont supérieures aux vertus morales si on traite du bonheur divin, appelé aussi béatitude (*beatitudo*). L'Aquinat déclare :

Quoi qu'il en soit, par ailleurs, il est nécessaire, d'après ce qu'on a dit, que le bonheur parfait soit l'opération d'un meilleur de la sorte, en conformité avec sa vertu propre. En effet, l'opération parfaite requise pour le bonheur ne peut être que celle d'une puissance parfaite par un *habitus* qui soit sa propre vertu, moyennant laquelle elle rende bonne son opération²⁸¹.

Pourtant, une telle idée de réalisation peut induire à la conclusion que l'homme ne se réalise que s'il atteint ce plan divin – ce qui est faux. D'un côté, la vertu intellectuelle originaire de l'activité rationnelle contemplative est le bien le plus cher auquel l'homme peut atteindre, car elle définit, par excellence, la spécificité et la supériorité humaines. C'est d'après l'intellect que l'homme peut se dissocier de l'animal, échappant à l'aspect qu'ils partagent. D'un autre, néanmoins, l'homme ne peut pas atteindre à ce bien par ses moyens seuls – il peut consacrer sa vie aux sciences, mais il a besoin de l'intervention divine pour arriver à la contemplation de l'image de Dieu. En outre, sans parler des vertus qu'il ne concrétiserait pas sans se préoccuper de la communauté politique, il s'avère impossible qu'il « vive » exclusivement de l'activité intellectuelle – il serait épuisé par la faim et par la fatigue. La béatitude (*beatitudo*) n'est pas accessible par les moyens humains triviaux ; sa réalisation intéresse notamment une autre vie. M. Villey explique :

Mais pas dans l'« intellect pratique », qui vise une œuvre, et n'est pas arrivé au terme. Le

²⁸¹ CEN, X, 10, §2085.

Quocumque autem modo se habeat, necesse est secundum praedicta, quod perfecta felicitas sit operatio huius optimi secundum virtutem propriam sibi. Non enim potest esse perfecta operatio, quod requiritur ad felicitatem, nisi potentiae perfectae per habitum qui est virtus ipsius secundum quam reddit operationem bonam.

plus grand bonheur est dans l'acte de « l'intellect spéculatif » (*art. 5*). Ce thème occupe une place d'honneur dans l'œuvre de saint Thomas – et déjà celle d'Aristote : primat de la spéculation. Il ne signifie pas négation de la valeur de la pratique. Elle a quelque chose de divin, puisqu'en Dieu nous reconnaissons cet autre attribut, la *bonté*. Œuvrer au service du prochain s'impose à l'homme, en l'état de sa vie présente. Mais l'action elle-même est la *voie*, point l'accomplissement de la béatitude. La spéculation touche au but.

Nous faudra-t-il, à la manière de Hegel ou même d'Aristote (*art.6*), situer le terme du bonheur dans le *bios theoretikos*, la vie scientifique désintéressée : *Utrum beatitudo consistat in consideratione scientiarum speculativarum* ? Là saint Thomas prend ses distances avec Aristote, montre l'incomplétude de ces sciences (la philosophie y comprise). Les spéculations naturelles aux hommes, qui ont toujours leur point de départ dans la sensation, les rattachent à la matière, les orientent vers le monde des corps. Elles restent impuissantes à combler notre intelligence, qui est spirituelle.

Béatitude sera la vision de l'essence divine (*art. 8*). L'homme n'y atteint pas sur cette terre. Il sait ici bas si Dieu est (*an est*), point « ce qu'il est » (*quid sit*). Cette contemplation est promise à l'homme dans un autre état, à venir²⁸².

Or, l'idée que l'homme heureux est celui qui concentre toutes ses énergies dans la contemplation de l'absolu, se détachant ainsi du monde et renonçant à son caractère social et politique est fautive. Un tel bonheur intéresse un plan supérieur au plan terrestre – le plan divin – et s'appelle « béatitude » (*beatitudo*). Celui-ci n'exclut pas la possibilité de réalisation du bonheur humain ici-bas. En tant qu'être humain, l'homme doit réaliser un bien humain et pouvoir envisager une fin également humaine. La négation de la possibilité de l'accomplissement de l'homme en tant qu'homme impliquerait l'affirmation de son inutilité. Pourtant, selon Thomas, l'homme est un être naturel et, en tant que tel, il possède aussi une fin naturelle, qui peut être atteinte naturellement, vu que la nature ne fait rien en vain²⁸³. Ainsi, soutenir que la vertu intellectuelle est supérieure à la vertu morale n'implique pas la réalisation de la première au détriment de la seconde, ni l'annulation de la spéculation proprement scientifique par la contemplation divine.

L'Aquinat conçoit la duplicité de la nature humaine. Admettant que l'âme spécifie la forme humaine, il admet aussi que le corps lui est intrinsèque. L'homme est un être naturellement animal et rationnel. Mais si la raison humaine l'emporte sur l'animalité, elle ne subsiste pas séparément d'elle. L'exercice de la faculté rationnelle spéculative dépend de la

²⁸² VILLEY, M., *Questions de saint Thomas sur le droit et la politique ou le bon usage des dialogues*, p. 12/3.

²⁸³ CEN, I, 2, §21 ; CP, I, 1, §28 ; Commentaire au traité de l'âme, II, 13, §794.

santé physique de l'être. Plus encore, l'homme a besoin de l'autre pour se reconnaître en tant que tel et, étant social, doit nourrir, outre son corps, les bonnes relations avec ses semblables. D'où l'importance, à côté des vertus intellectuelles, des vertus morales. En effet, le Docteur angélique suppose une symétrie entre les différentes vertus et modes de vie. Il analyse la nature du bonheur sur deux niveaux :

De là il appert qu'autant la vertu morale que la prudence portent sur le composé. Les vertus du composé, à proprement parler, sont humaines, en tant que l'homme est composé d'âme et de corps. C'est pourquoi, même la vie qui s'y conforme, à savoir selon la prudence et la vertu morale, qu'on appelle vie active, est humaine. Par conséquent, le bonheur (*felicitas*) qui consiste en cette vie est humain. Mais la vie et le bonheur spéculatif (*felicitas especulativa*), qui est propre à l'intellect, est séparée et divine²⁸⁴.

En effet, le développement des vertus intellectuelles rapproche plus l'homme de ce qu'il a de divin, mais le divin concerne l'au-delà. Ici-bas l'homme est appelé à réaliser sa nature humaine, car les moyens dont il dispose pour sa réalisation sont aussi humains. Ce qu'il a de divin ne suffit pas à sa subsistance, ni à son excellence de vie, car celle-ci dépend encore de la coexistence sociale et de l'activité politique.

La pratique des vertus morales est ainsi partie de la condition humaine et, par conséquent, une condition au bonheur humain. Être rationnel implique aussi bien la distinction du vrai et du faux du point de vue théorique que la distinction de ce qu'on doit faire du point de vue pratique. Mais une telle connaissance serait peu utile si elle n'avait pas de transposition pratique. Quoique Thomas affirme le besoin de la connaissance pour qu'on atteigne le bonheur, il plaide que la connaissance seule n'est pas suffisante pour autant. L'homme n'est pas seulement « raison », mais il est aussi « désir », puisqu'il est animal rationnel. Et si le désir de ce qui est donné à la connaissance rationnelle n'existait pas, il n'y aurait pas d'action adaptée à cette connaissance non plus. Ce qui meut l'homme vers une fin est sa faculté appétitive rationnelle, dans la mesure où il désire cette fin comme un bien. En somme :

²⁸⁴ CEN, X, 12, §2115.

Unde patet, quod tam virtus moralis quam prudentia sunt circa compositum. Virtutes autem compositi proprie loquendo sunt humanae, inquantum homo est compositus ex anima et corpore, unde et vita quae secundum has, id est secundum prudentiam et virtutem moralem, est humana, quae dicitur vita activa. Et per consequens felicitas, quae in hac vita consistit, est humana. Sed vita et felicitas speculativa, quae est propria intellectus, est separata et divina.

(...) la science a peu ou pas d'influence sur ce qui rend l'homme vertueux ; tout consiste dans les autres [conditions], qui adviennent, bien sûr, à l'homme d'une action vertueuse répétée, et qui se tient sans changement²⁸⁵.

Il faut considérer les vertus comme un ensemble où l'intellectuel fonde d'une certaine manière le moral et le moral justifie, à son tour, l'intellectuel. Une vertu intellectuelle complètement indépendante de l'action ne peut être que divine, donc pas l'activité « humaine » par excellence. Si d'un côté l'homme doit se consacrer à la connaissance de la vérité et du bien, ce qui arrive plus par l'apprentissage que par la découverte, car celle-ci, quoique nécessaire, est moins fréquente, il doit aussi agir selon de tels biens. Par conséquent, les vertus ne sont pas innées. C'est la coutume, l'exercice habituel de ce qu'on connaît comme bon (et vrai) qui rend l'homme vertueux. G. Chalmeta évoque Aristote :

(...) il est très manifeste que, chez Aristote, le bien humain consiste à (ou du moins l'exige) atteindre la perfection ou le bonheur qui est le propre de l'homme vertueux, c'est-à-dire de la personne prudente, forte et modérée, qui est et se comporte habituellement de manière juste²⁸⁶.

Thomas d'Aquin souligne que le bonheur, à son tour, est plus proprement « un acte » qu'une habitude²⁸⁷. Or, c'est seulement quand l'habitude est exercée, de manière volontaire, conformément à ce qui est bon et vrai qu'on la dit vertueuse, donc un moyen pour le bonheur. D'après l'Aquinat, « on dit mieux que le bonheur est l'opération en conformité avec la vertu, que la vertu même »²⁸⁸. McInerny déclare :

²⁸⁵ Nous modifions la traduction de Y. Pelletier.
CEN, II, 4, §284.

Potest enim aliquis esse bonus artifex, etiam si nunquam eligat operari secundum artem, vel si non perseveret in suo opere ; sed scientia parvam vel nullam virtutem habet ad hoc quod homo sit virtuosus, sed totum consistit in aliis, quae quidem adveniunt homini ex frequenti operatione virtuosorum operum, quia ex hoc generatur habitus per quem aliquis eligit ea quae conveniunt illi habitui et immobiliter in eis perseverat.

²⁸⁶ “(...) es muy patente que, para Aristóteles, el bien humano consiste en (o al menos lo exige) alcanzar la perfección o felicidad que es propia del hombre virtuoso, o sea, de la persona prudente, fuerte y moderada, que es y se comporta habitualmente de modo justo”. CHALMETA, G., *La justicia política en Tomás de Aquino : una interpretación del bien común político*, p. 86.

²⁸⁷ CEN, X, 9, §2066.

²⁸⁸ CEN, I, 12, §153.

Unde melius dicitur, quod operatio secundum virtutem sit felicitas quam ipsa virtus.

Les vertus qui demeurent dans l'appétit sont des vertus dans un sens plus fort que les vertus intellectuelles. Si la vertu est ce qui confère la possession de son bien et rend son opération bonne, la récurrence du terme « bien », qui est l'objet de l'appétit, indique pourquoi les vertus dont l'objet ou siège est l'appétit sont plus proprement appelées ainsi. Thomas fait parfois le point en disant que les vertus morales assurent le bon usage en tant que tel. Donc, les vertus qui ont leur siège dans l'appétit sont dites morales, prenant le terme originaire *mos* pour suggérer le coutume, ce qui est naturel ou presque naturel de faire. En somme, elles nous fournissent les directives pour agir d'une certaine manière et non pas simplement la capacité de le faire²⁸⁹.

Une certaine tension dans l'établissement d'un ordre d'importance entre les vertus intellectuelles et les vertus morales existe, analogiquement à ce qui arrive lorsqu'on cherche à établir une hiérarchie entre les modes de vie contemplatif et pratique. En effet, l'un dépend de l'autre. Si le bonheur parfait consiste dans l'élection de la vertu la meilleure, à savoir l'intellectuelle – même en détriment de la morale – le bonheur humain consiste dans l'exercice de toutes les deux. Si plusieurs biens participent de l'idée du bien ultime (ou bonheur parfait, divin, la béatitude), pour la réalisation du bien final humain on réalise le plus grand nombre d'entre eux, le bien ultime ou béatitude (*beatitudo*) n'étant pas réalisable ici-bas, sauf intervention divine ; ce qu'on vise dans cette vie est un bonheur humain (*felicitas*). Le Docteur angélique précise que le bonheur humain exige principalement l'activité spéculative, mais pas de manière exclusive, étant donné l'aspect animal de l'homme, quoique par essence il soit rationnel. Cela est manifeste par la comparaison entre ce qui se passe chez les dieux, les hommes et les animaux en général :

Chez les dieux, en effet, c'est-à-dire chez les substances séparées, comme ils ont seulement la vie intellectuelle, toute la vie est bonne. Les hommes, eux, sont heureux dans la mesure où existe en eux une ressemblance d'une telle opération, à savoir spéculative. Mais nul autre animal n'est heureux, parce qu'il ne participe en rien à la spéculation. Et ainsi il apparaît autant s'étend la spéculation, autant s'étend le bonheur (*felicitas*). Mais aucun des

²⁸⁹ “Virtues that have their seat in appetite are virtues in a stronger sense than are the intellectual virtues. If virtue is that which makes the one having it good and renders his operation good, the recurrence of the term ‘good’, which is the object of appetite, indicates why virtues whose subject or seat is appetite are more properly so called. Thomas sometimes makes this point by saying that intellectual virtues give the capacity to act well whereas moral virtues ensure good use as well. This is why virtues that have their seat in appetite are called moral, taking the root term *mos* to suggest custom, what it is natural or quasi-natural for us to do. In short, they give us the readiness to act in a certain way and not simply the capacity to do so”. McINERNEY, R., *Ethica Thomistica : The Moral Philosophy of Thomas Aquinas*, p. 97.

autres animaux n'est heureux, parce qu'ils ne participent en rien à la spéculation. Ainsi devient-il évident que le bonheur ne s'étend qu'autant que la spéculation le fait. À qui appartient de spéculer davantage, il appartient d'être plus heureux ; non seulement par accident, mais en rapport à la spéculation, qui est comme telle honorable. D'où il suit que le bonheur (*felicitas*) est principalement spéculation²⁹⁰.

Derrière cette analyse, nous retrouvons l'idée que l'intellect devient pratique par extension. Le bonheur de l'homme proviendrait donc de la pratique.

Thomas soutient que le bonheur humain (la félicité) suppose, à un certain niveau, continuité et perpétuité²⁹¹. Ces qualités sont désirées par nature par l'appétit de quelqu'un doté de raison, qui appréhende l'être lui-même et non pas seulement un être particulier contingent. Or, il faut que l'homme opère selon les vertus de manière constante tout au long de sa vie. Et même si, en principe, on peut atteindre au bonheur malgré un acte contraire à la vertu²⁹² ou un manque de réalisation d'un bien, on ne conçoit pas que le bonheur puisse se construire par quelques actes peu nombreux et espacés²⁹³. D'après Thomas, le bonheur est l'opération propre de l'homme, orienté selon la vertu, tout au long d'une vie achevée²⁹⁴. Il explique :

Est aussi requise au bonheur, en effet, la continuité et la perpétuité autant qu'elle est possible. En effet, l'appétit de qui a un intellect désire naturellement cela, puisqu'il appréhende non seulement, comme le sens, l'être actuel, mais aussi l'être tout court. Or comme l'être est désirable de lui-même, il s'ensuit que de même que l'animal, qui appréhende par le sens l'être actuel, désire être maintenant, de même aussi l'homme, qui appréhende par son intellect l'être tout court, désire être tout court, et toujours, et pas

²⁹⁰ CEN, X, 12, §2125.

Diis enim, idest substantiis separatis, quia habent solam intellectualem vitam, tota eorum vita est beata, homines autem in tantum sunt beati, inquantum existit in eis quaedam similitudo talis operationis, scilicet speculativae. Sed nullum aliorum animalium est felix, quia in nullo communicant speculatione. Et sic patet, quod quantum se extendit speculatio, tantum se extendit felicitas. Et quibus magis competit speculari, magis competit esse felices, non secundum accidens, sed secundum speculationem, quae est secundum se honorabilis. Unde sequitur, quod felicitas principaliter sit quaedam speculatio.

²⁹¹ Mais c'est le bonheur ultime (la béatitude) qui suppose une continuité et une perpétuité absolues.

²⁹² Cela dépend de la vérification de la qualité de l'acte, des circonstances de sa réalisation et de ses conséquences.

²⁹³ Dans ce sens, un certain nombre de biens externes est exigé, même si c'est en petite quantité, car ils sont condition d'exercice des vertus comme la libéralité, par exemple.

Sur le caractère naturel du droit de propriété (privée) chez Thomas, voir : STORCK, A., « Direito subjetivo e propriedade. Sobre o tomismo de Michel Villey », p. 57/65.

²⁹⁴ CEN, I, 10, §130.

Sic ergo patet, quod felicitas est operatio propria hominis secundum virtutem in vita perfecta.

seulement maintenant. Et c'est pourquoi, bien que cependant la vie présente ne le permette pas, la continuité et la perpétuité appartiennent à la définition du bonheur parfait. C'est pourquoi le bonheur ne peut être parfait en la vie achevée. Il faut toutefois que le bonheur, tel qu'il est possible en la vie présente, s'accompagne d'une vie parfaite, c'est-à-dire qu'il dure toute la vie de l'homme. De même en effet qu'une hirondelle ne fait pas le printemps, ni non plus une journée de belle température, de même non plus une seule opération bien faite ne rend pas l'homme heureux ; [l'homme n'est heureux] que lorsqu'il continue toute sa vie à opérer bien²⁹⁵..

On observe que le bonheur n'est pas identique à la vertu, il ne se réduit pas à l'action vertueuse. Celle-ci est à la rigueur une instance pour lui. On ne réalise pas une action vertueuse pour être heureux, on choisit la vertu pour elle-même²⁹⁶. Mais le bonheur est, en quelque sorte, présent dans l'action. Un ensemble d'actions vertueuses est nécessaire pour arriver au bonheur. L'action vertueuse est une condition du bonheur, un moyen pour l'obtenir. Il n'y a néanmoins pas de formule magique dont l'application permette d'être heureux²⁹⁷. Quoiqu'un ensemble d'actions soit nécessaire au bonheur, l'action n'est pas choisie comme

²⁹⁵ Nous corrigeons la traduction de Y. Pelletier : nous traduisons *intellectum* par « intellect ».
CEN, I, 10, §129.

Requiritur enim ad felicitatem continuitas et perpetuitas quantum possibile est. Hoc enim naturaliter appetitus habentis intellectum desiderat, utpote apprehendens non solum esse ut nunc sicut sensus, sed etiam esse simpliciter. Cum autem esse sit secundum seipsum appetibile, consequens est, quod sicut animal per sensum apprehendens esse ut nunc, appetit nunc esse, ita etiam homo per intellectum apprehendens esse simpliciter, appetit esse simpliciter et semper et non solum ut nunc. Et ideo de ratione perfectae felicitatis est continuitas et perpetuitas, quam tamen praesens vita non patitur. Unde in praesenti vita non potest esse perfecta felicitas. Oportet tamen quod felicitas qualem possibile est esse praesentis vitae, sit in vitam perfectam, id est per totam hominis vitam. Sicut enim una hirundo veniens non demonstrat ver, nec una dies temperata, ita etiam nec una operatio semel facta facit hominem felicem, sed quando homo per totam vitam continuat bonam operationem.

²⁹⁶ CEN, II, 4, §283.

« (...) mais que l'on agisse par choix, et de manière que le choix de l'acte vertueux ne vise pas autre chose, comme lorsque c'est par gain ou par vaine gloire que l'on pose un acte de vertu. Mais que ce soit pour cela, à savoir pour l'acte même de la vertu, qui plaît en lui-même à celui qui a l'*habitus* de vertu, en ceci qu'il lui convient ».

Quorum unum est, ut non operetur ex passione, puta cum quis facit ex timore aliquod opus virtutis, sed operetur ex electione ; aliud autem est ut electio operis virtuosus non sit propter aliquid aliud, sicut cum quis operatur opus virtutis propter lucrum, vel propter inanem gloriam, sed sit propter hoc, id est propter ipsum opus virtutis, quod secundum se placet ei qui habet habitum virtutis, tamquam ei conveniens.

²⁹⁷ L'éthique thomiste s'éloigne substantiellement de la théorie utilitariste de J. S. Mill, selon laquelle G. Chalmers dit, « le principe éthique-politique capital sera 'le principe du bonheur général ou de l'utilité', selon lequel une société politique est juste quand elle est ordonnée de mode à permettre l'obtention de la quantité maximale de tous les aspects du bonheur, selon un *calcul de nature mathématique* qui consiste essentiellement dans la somme du bonheur que les citoyens qui lui appartiennent ont réussi à avoir ensemble ».

« (...) el principio ético-políticocapital será el 'principio de la felicidad general o de la utilidad', según el cual una sociedad política es justa cuando está ordenada de un modo tal que permite obtener la máxima cantidad de todos los aspectos de la felicidad, según un *cálculo de naturaleza matemática* que consiste esencialmente en la suma de la felicidad que han conseguido, en su conjunto, los ciudadanos que pertenecen a ella".
CHALMETA, G., *La justicia política en Tomás de Aquino : una interpretación del bien común político*, p. 18.

un élément en plus. L'action vertueuse a une valeur intrinsèque.

En effet, Thomas présente deux thèses. En premier lieu, il soutient que toute action a une fin²⁹⁸ et que la fin ultime de toute action est le bonheur²⁹⁹. Donc, dans toutes les actions humaines, on cherche le bonheur. En second lieu, il défend qu'une des conditions de vertu morale est l'appétit ou désir, lequel s'exprime par le choix de quelque chose par lui-même et non pas par quelque chose d'autre. C'est-à-dire que l'action vertueuse est pratiquée en vue de la vertu elle-même³⁰⁰. Les deux thèses sont compatibles car vertu et bonheur sont liés – on atteint le bonheur par la vertu. Le bonheur ne se trouve pas précisément dans l'action vertueuse – qui est externe – mais c'est à partir de l'assimilation de la vertu qu'on est heureux. L'action vertueuse produit une habitude vertueuse ; « vertueuse » parce que conforme au bien humain intellectuellement appréhendé³⁰¹. C'est l'intégration de cette bonne habitude – « l'*habitus* » – par l'homme qui est essentiel à son humanisation, donc à sa réalisation, son bonheur ici-bas.

Or, le concept de bonheur existe *a priori*, mais la manière dont ce concept est appréhendé se fait *a posteriori*. Le bien humain est naturellement donné à l'homme comme sa fin, mais il ne peut être connu que de manière approximative, vu que sa détermination dépend de l'individu, de la situation, de l'endroit et du moment. La vertu morale est un « moyen terme » relatif au cas concret. Elle dépend de l'intellect, car celui-ci opère et détermine la configuration du désir et, par conséquent, du caractère humain. Elle est liée à la vertu intellectuelle. Le comportement ne se combine pas avec une conception utilitariste, mais téléologique, attachée aux valeurs.

CEN, I, 1, §2.

« Ainsi donc, la philosophie morale dont nous avons précisément l'intention de parler, considère proprement les opérations humaines en tant qu'elles sont ordonnées les unes par rapport aux autres et par rapport à la fin ».

Sic igitur moralis philosophiae, circa quam versatur praesens intentio, proprium est considerare operationes humanas, secundum quod sunt ordinatae adinvicem et ad finem.

²⁹⁹ CEN, I, 9, §106.

« Et cette fin ultime de l'homme on l'appelle le bien humain, qui est la félicité ».

(...) et iste unus ultimus finis hominis dicitur humanum bonum, quod est felicitas.

³⁰⁰ Quoique la vertu soit condition pour le bonheur, elle ne l'est pas dans le sens de moyen ou d'instrument, puisque exercées par elle-même, et c'est dans la mesure où on la désire par elle-même qu'on se dirige au bonheur. A. Macintyre dit : « (...) ce qui constitue le bien pour l'homme est une vie humaine complète vécue au mieux, et l'exercice des vertus est une partie nécessaire et centrale de cette vie, et non pas seulement un exercice préparatoire pour l'assurer ».

“(...) what constitutes the good for man is a complete human life lived at its best, and the exercise of the virtues is a necessary and central part of such a life, not a mere preparatory exercise to secure such a life”.
MACINTYRE, A., *After virtue*, p. 149.

³⁰¹ Aristote affirme : « (...) la vertu est une disposition à agir d'une façon délibérée consistant en un juste milieu relatif à nous, [1107a] laquelle est rationnellement déterminée et comme la déterminerait l'homme prudent ». EN, 1106b36-1107a2 ; 322-323. Cette définition est reprise par Thomas dans le CEN, II, 7, à partir du §322.

Vertu et bonheur s'associent dans la détermination du caractère humain. Toutefois celui qui est vertueux est loué même s'il n'est pas heureux. C'est ainsi que l'homme doit s'orienter, prenant la vertu comme une « fin en soi ». L'être humain forme son caractère par l'action. S'il cherche à agir vertueusement, il peut se rendre heureux, mais pas nécessairement. Agir implique une représentation de quelque chose (un bien) comme fin de l'action et sa recherche, qui aboutira oui ou non.

La vertu morale, dérivée d'une pratique habituelle, réside dans la partie appétitive de l'âme humaine. Elle produit une certaine inclination vers quelque chose de désirable³⁰², pas proprement naturelle mais acquise par la constance de son activité. Il est possible de régler la façon qui a l'agent rationnel de désirer les choses. L'action dépend d'une liaison avec le désir par son objet. Celui-ci se présente à l'agent de manière intellectuelle. En effet, la vertu intellectuelle, dérivée de la connaissance retrouvée dans la partie rationnelle de l'âme humaine, révèle ce qui est digne de désir. L'action rationnelle présuppose une certaine représentation de sa fin. L'appétit, à son tour, meut vers cette fin l'agent, qui reste libre. L'acte dépend donc de la raison et de la volonté.

Dans la base d'une théorie morale on soutient que les êtres humains possèdent certains désirs qui peuvent être réglés, donc éduqués. L'éducation d'un désir peut être interprétée de deux manières. La première réclame l'éducation du désir à certains objets. Il y a un désir mais aussi une règle qui détermine les objets désirables et indésirables. La seconde, plus profonde, réclame l'éducation de la manière de désirer un objet. Il y a des objets plus dignes de désir que d'autres. Il ne suffit pas de les réaliser, mais il est nécessaire aussi de les désirer – il faut l'adhésion de l'esprit. Les règles n'imposent pas *stricto sensu* une conduite. Le désir trouve sa satisfaction par l'atteinte d'objets dignes, mais des objets dignes peuvent ne pas être désirés par l'agent s'il ne les connaît pas ou si son caractère n'est pas éduqué dans leur direction. Former le caractère d'un agent moral signifie l'éduquer pour qu'il désire ce qui est digne de désir et non pas seulement pour qu'il agisse dans ce sens, ce qui peut constituer une étape pour le bonheur, néanmoins insuffisante. Le problème va au delà du premier niveau interprétatif. Il porte sur l'investigation de l'être humain en tant qu'être désirant. Une théorie morale ne traite pas de l'imposition de règles, mais de l'accomplissement spontané de

³⁰² CEN, II, 1, §247.

Sed moralis virtus fit ex more, idest ex consuetudine. Virtus enim moralis est in parte appetitiva. Unde importat quamdam inclinationem in aliquid appetibile.

l'homme.

Or, l'agent moral est celui qui trouve satisfaction de ses désirs dans les objets qui sont dignes ; c'est le modèle. Par conséquent, il est nécessaire, pour former des citoyens, de travailler sur le caractère des êtres humains. L'agent mûr s'adapte sans doute au système, mais tout agent n'est pas forcément mûr. Plus que connaître ce qui est correct, il est nécessaire d'apprendre à le désirer. Il faut qu'on éduque les désirs vers les vrais biens. Par l'activité habituelle de ce qui est bon, la répétition de certaines pratiques, on atteint le modèle. On ne cherche pas proprement une vérité, mais, à partir de celle-ci, une action. La vérité est présumée une fois que les vertus doivent s'accorder avec la droite raison. L'homme dont le caractère est fondé dans l'exercice des vertus et qui développe, ainsi, son opération propre dans l'ordre humain, réunit les conditions nécessaires au bonheur.

II. LA VERTU DE JUSTICE

1. LES VERTUS ET SES TYPES

La conception thomasienne de la vertu distingue les vertus infuses ou théologiques (surnaturelles), ordonnées au bien selon les règles de la loi divine¹, et les vertus acquises ou humaines (naturelles), ordonnées au bien selon la règle de la raison humaine². Or, l'objet des vertus infuses ou théologiques appartient au domaine surnaturel : Dieu lui-même. La vertu infuse est un don. L'objet des vertus acquises, pour sa part, appartient au domaine naturel : Dieu en tant qu'il se présente à la raison humaine, ainsi que tout ce qui est naturellement saisi par l'homme. En effet, la vertu acquise est intégrée par l'homme d'après l'activité que lui est propre. Thomas d'Aquin rend compte de reconnaître les vertus d'après leur objet comme suit :

D'après ce que nous avons dit précédemment, les *habitus* se distinguent spécifiquement selon la différence formelle des objets. Or l'objet des vertus théologiques, c'est Dieu même, fin ultime des choses, en tant qu'il dépasse la connaissance de notre raison. Au contraire, l'objet des vertus intellectuelles et des vertus morales, c'est quelque chose que la raison humaine peut saisir. Par conséquent les vertus théologiques sont spécifiquement distinctes des vertus morales et des vertus intellectuelles³.

Thomas s'appuie sur les idées d'Augustin et d'Aristote pour définir les vertus infuses ou théologiques et les vertus acquises ou morales. Tout d'abord, dans livre II de ses *Commentaires aux Sentences de Pierre Lombard*, l'Aquinate reprend la définition augustinienne de la vertu, présentée par Lombard, et en conclut qu'il s'agit de la vertu infuse. Il déclare :

¹ Cette notion de loi divine sera définie plus précisément ci-dessous chapitre III 2.1.

² E.-S. SON aborde cette distinction dans sa thèse « *Misericordia non tollit iustitiam*. L'enjeu épistémologique de la question de la justice divine chez Thomas d'Aquin », p. 24/32.

³ ST, I-II, q. 62, a. 2, c.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, habitus specie distinguuntur secundum formalem differentiam obiectorum. Obiectum autem theologiarum virtutum est ipse Deus, qui est ultimus rerum finis, prout nostrae rationis cognitionem excedit. Obiectum autem virtutum intellectualium et moralium est aliquid quod humana ratione comprehendi potest. Unde virtutes theologicae specie distinguuntur a moralibus et intellectualibus.

Il faut dire qu'ici Augustin n'entend pas définir n'importe quelle vertu, mais la vertu infuse ; et il la définit de la manière la plus complète, en posant ses caractéristiques formelles, à savoir le genre et la différence, quand il dit « bonne qualité » ; et le sujet, qui est la matière dans laquelle la vertu se trouve, quand il dit « de l'entendement » ; et l'acte qui est aussi la fin de la vertu, quand il dit « par laquelle on vit droitement, et dont personne ne peut faire mauvais usage » ; et la cause efficiente, quand il dit « que Dieu opère en nous sans nous »⁴.

La définition de la vertu comprend ainsi toutes ses causes. Selon Thomas, la cause formelle de la vertu est donnée à la fois par son genre, qui est une qualité – l'*habitus* – et sa différence, le bien. La cause matérielle est le sujet « sur quoi » elle s'exerce, « en quoi » elle réside, à savoir l'objet de la vertu, une bonne qualité « d'esprit ». La cause finale consiste dans l'activité même. Enfin, la cause efficiente de la vertu est ou bien Dieu, pour les vertus infuses, ou bien l'action humaine, pour les vertus acquises. L. J. Elders résume cette idée :

La vertu est une bonne qualité de l'âme humaine, grâce à laquelle on vit correctement, que personne n'emploie pour quelque chose de mauvais et que Dieu fait en nous, mais sans nous⁵.

Ensuite, dans les *Questions disputées sur la vertu*⁶ et dans la *Somme*

⁴ *Scriptum super libros Sententiarum* (Commentaire aux Sentences de Pierre Lombard, dorénavant cité comme Sent.), II, 27, q. 1, a. 2, c.

Respondeo dicendum, quod Augustinus hic non intendit definire quamlibet virtutem, sed virtutem infusam; et hanc completissime definit, ponendo formalia ipsius, scilicet genus, et differentiam, cum dicit, bona qualitas; et subjectum, quod est materia in qua, cum dicit, mentis; et actum, qui est etiam finis virtutis, cum dicit: qua recte vivitur, et qua nullus male utitur; et causam efficientem, cum dicit: quam deus in nobis sine nobis operatur.

⁵ D'après J. L. Elders, Thomas s'oriente vers un texte d'Augustin et une description de la vertu par Pierre Lombard (voir : Sent., II, d. 27, ch. 3). ELDERS, L. J., *La vie morale selon Saint Thomas d'Aquin : Une éthique des vertus*, p. 136.

⁶ Questions disputées sur la vertu, q. 1, a. 2, c.

« Or, tout cela convient autant à la vertu morale, à la vertu théologale, à la vertu acquise ou à la vertu infuse. Mais ce que Augustin ajoute : « Que Dieu réalise en nous sans nous, convient seulement à la vertu infuse ».

Haec autem omnia conveniunt tam virtuti morali quam intellectuali, quam theologicae, quam acquisitae, quam infusae. Hoc vero quod Augustinus addit quam in nobis sine nobis Deus operatur, convenit solum virtuti infusae.

*théologique*⁷, il soutient que cette même définition pourrait s'appliquer aussi bien aux vertus infuses qu'aux vertus acquises, à l'exception de la dernière partie. En effet, mis à part le fait que les vertus infuses portent sur une qualité d'origine exclusivement divine, alors que les vertus acquises portent sur une qualité des actes humains⁸, les deux types partagent les caractéristiques fondamentales présentées par Augustin. Selon E. S. Son, dans ses œuvres de maturité, Thomas ne se contenterait plus de distinguer les vertus infuses des vertus acquises, mais entendrait aussi les articuler⁹. L'Aquinat signale :

Les vertus acquises en effet perfectionnent l'homme de façon à lui permettre de se conduire conformément à la lumière de la raison ; et les vertus infuses perfectionnent l'homme pour qu'il se conduise conformément à la lumière de la grâce¹⁰.

Les vertus infuses sont la foi, l'espérance et la charité ; les vertus acquises, la prudence, la justice, la tempérance et le courage. L. Sentis explique que, chez Thomas, à chaque vertu acquise correspond une vertu infuse, quoique « l'une et l'autre tout en se ressemblant ne sauraient se confondre »¹¹. D'après l'Angélique, par les vertus infuses,

⁷ ST, I-II, q. 55, a. 4, c.

« La cause efficiente de la vertu infuse, laquelle est visée par notre définition, c'est Dieu. Voilà pourquoi l'on dit que « Dieu l'opère en nous sans nous ». Si vous ôtez ce membre de phrase, le reste de la définition sera commun à toutes les vertus acquises et infuses ».

Causa autem efficiens virtutis infusae, de qua definitio datur, Deus est. Propter quod dicitur, quam Deus in nobis sine nobis operatur. Quae quidem particula si auferatur, reliquum definitionis erit commune omnibus virtutibus, et acquisitis et infusis.

⁸ ST, I-II, q. 63, a. 2, c.

« Donc la vertu de l'homme ordonnée au bien qui est mesuré selon la règle de la raison humaine, peut être causée par des actes humains, en tant que ces actes procèdent de la raison sous le pouvoir et la règle de laquelle se réalise le bien envisagé. - Au contraire, la vertu qui ordonne l'homme au bien mesuré par la loi divine et non plus par la raison humaine, cette vertu ne peut être causée par des actes humains, dont le principe est la raison ; mais elle est causée en nous uniquement par l'opération divine. Et c'est pour définir cette sorte de vertu que S. Augustin a mis dans sa définition de la vertu : 'Dieu l'opère en nous sans nous' ».

Virtus igitur hominis ordinata ad bonum quod modificatur secundum regulam rationis humanae, potest ex actibus humanis causari, in quantum huiusmodi actus procedunt a ratione, sub cuius potestate et regula tale bonum consistit. Virtus vero ordinans hominem ad bonum secundum quod modificatur per legem divinam, et non per rationem humanam, non potest causari per actus humanos, quorum principium est ratio, sed causatur solum in nobis per operationem divinam. Et ideo, huiusmodi virtutem definiens, Augustinus posuit in definitione virtutis, quam Deus in nobis sine nobis operatur.

⁹ SON, E.-S., « *Misericordia non tollit iustitiam*. L'enjeu épistémologique de la question de la justice divine chez Thomas d'Aquin », p. 31.

¹⁰ ST, I-II, q. 110, a. 3, c.

Sicut enim virtutes acquisitae perficiunt hominem ad ambulandum congruenter lumini naturali rationis; ita virtutes infusae perficiunt hominem ad ambulandum congruenter lumini gratiae.

¹¹ SENTIS, L., *De l'utilité des vertus*, p. 78.

« les hommes sont bien ordonnés à être ‘concitoyens des saints et membres de la famille de Dieu’ (Ep. 2, 9) ; par les autres vertus acquises, l’homme est bien ordonné aux affaires humaines »¹².

La division de la vertu en infuse et acquise relève de la distinction que Thomas établit entre la fin ultime et la fin prochaine, ainsi qu’entre le bien universel et le bien particulier. Or, les vertus infuses concernent la béatitude, laquelle n’a lieu qu’au-delà, tandis que les vertus acquises touchent au bonheur humain, celui auquel l’homme peut aspirer et jouir dès ici-bas. Ainsi, on introduit l’idée de la charité ; sans elle, la vertu – quoique véritable – reste imparfaite, car restreinte au bonheur humain. Il n’y a que la charité qui puisse conduire l’homme à la béatitude, car c’est elle la vertu théologale qui atteint Dieu en unissant l’homme à lui¹³. Le Docteur commun explique :

La vertu est ordonnée au bien, nous l’avons vu antérieurement. Or le bien c’est, à titre principal, la fin, car les moyens ne sont appelés bons qu’en raison de leur ordre à la fin. Donc, de même qu’il y a deux sortes de fins : l’une ultime, l’autre prochaine, de même il y a deux sortes de biens : l’un ultime et universel, et l’autre prochain et particulier. Mais le bien ultime et principal de l’homme est de jouir de Dieu, selon la parole du *Psaume* (73, 28) : « Pour moi, adhérer à Dieu est mon bien. » Et c’est à cela que l’homme est ordonné par la charité.

Quant au bien secondaire et pour ainsi dire particulier de l’homme, il peut être double : l’un qui est un véritable bien, du fait qu’il a en lui-même de quoi être ordonné au bien principal, qui est la fin ultime ; l’autre qui n’est qu’un bien apparent et non véritable, car il s’éloigne du bien final.

Ainsi donc, il est clair que la vertu absolument véritable est celle qui ordonne au bien principal de l’homme ; ainsi Aristote définit-il la vertu « La disposition de ce qui est parfait à ce qu’il y a de meilleur. » En ce sens, il ne peut y avoir de vertu véritable sans la charité.

Mais, si l’on envisage la vertu par rapport à une fin particulière, on peut dire alors qu’il y a une certaine vertu sans charité, en tant qu’une telle vertu est ordonnée à un

¹² ST I-II, q. 63, a. 4, c.

Et per hunc etiam modum differunt specie virtutes morales infusae, per quas homines bene se habent in ordine ad hoc quod sint cives sanctorum et domestici Dei; et aliae virtutes acquisitae, secundum quas homo se bene habet in ordine ad res humanas.

¹³ ST, II-II, q. 23, a. 3, c.

« Donc, puisque la charité atteint Dieu en nous unissant à lui, ainsi que l’affirme S. Augustin dans le texte cité (en sens contraire), il s’ensuit que la charité est une vertu ».

Unde, cum caritas attingit Deum, quia coniungit nos Deo, ut patet per auctoritatem Augustini inductam; consequens est caritatem esse virtutem.

bien particulier.

Toutefois si ce bien particulier n'est pas un vrai bien, mais un bien apparent, la vertu qui s'y ordonne ne sera pas une vertu véritable, mais un faux-semblant de vertu. Ainsi, dit S. Augustin: « On ne tiendra pas pour vraie vertu la prudence des avarés combinant leurs petits profits ; la justice des avarés qui leur fait dédaigner le bien par crainte de plus graves pertes ; la tempérance des avarés qui leur fait réprimer leur appétit, parce qu'il leur coûte trop cher ; la force des avarés qui, selon la parole d'Horace, les fait passer, pour fuir la pauvreté, à travers la mer, les rochers et les flammes. »

Mais si ce bien particulier est un bien véritable, comme la défense de la cité ou quelque œuvre de ce genre, il y aura vertu véritable, mais imparfaite, à moins qu'elle ne soit référée au bien final et parfait. De la sorte, une vertu véritable ne peut absolument pas exister sans la charité¹⁴.

Seule la vertu théologale infuse dans l'âme a la puissance de guider l'homme à une action absolument bonne. La vertu acquise est une disposition au bien terrestre, mais ne peut en aucun cas franchir le cap du bonheur ici-bas. C'est ainsi puisque, chez Thomas, les actes humains sont réglés à la fois par la raison divine et par la raison humaine. Or, tandis que les vertus théologales, infuses, cherchent à répondre à la première règle, les vertus intellectuelles et morales, acquises, cherchent à répondre à la deuxième. Les vertus humaines concordent avec les théologales, mais, quoique dans le chemin qui mène au bien humain, se trouvent encore éloignées du bien universel. En effet, l'excellence d'une vertu est mesurée par rapport à la proximité qu'elle entretient

¹⁴ ST, II-II, q. 23, a. 7, c.

Respondeo dicendum quod virtus ordinatur ad bonum, ut supra habitum est. Bonum autem principaliter est finis, nam ea quae sunt ad finem non dicuntur bona nisi in ordine ad finem. Sicut ergo duplex est finis, unus ultimus et alius proximus, ita etiam est duplex bonum, unum quidem ultimum, et aliud proximum et particulare. Ultimum quidem et principale bonum hominis est Dei fruitio, secundum illud Psalm., mihi adhaerere Deo bonum est, et ad hoc ordinatur homo per caritatem. Bonum autem secundarium et quasi particulare hominis potest esse duplex, unum quidem quod est vere bonum, utpote ordinabile, quantum est in se, ad principale bonum, quod est ultimus finis; aliud autem est bonum apparens et non verum, quia abducit a finali bono. Sic igitur patet quod virtus vera simpliciter est illa quae ordinat ad principale bonum hominis, sicut etiam philosophus, in VII Physic., dicit quod virtus est dispositio perfecti ad optimum. Et sic nulla vera virtus potest esse sine caritate. Sed si accipiatur virtus secundum quod est in ordine ad aliquem finem particularem, sic potest aliqua virtus dici sine caritate, in quantum ordinatur ad aliquod particulare bonum. Sed si illud particulare bonum non sit verum bonum, sed apparens, virtus etiam quae est in ordine ad hoc bonum non erit vera virtus, sed falsa similitudo virtutis, sicut non est vera virtus avarorum prudentia, qua excogitant diversa genera lucellorum; et avarorum iustitia, qua gravium damnorum metu contemnunt aliena; et avarorum temperantia, qua luxuriae, quoniam sumptuosa est, cohibent appetitum; et avarorum fortitudo, qua, ut ait Horatius, per mare pauperiem fugiunt, per saxa, per ignes, ut Augustinus dicit, in IV Lib. contra Iulian. Si vero illud bonum particulare sit verum bonum, puta conservatio civitatis vel aliquid huiusmodi, erit quidem vera virtus, sed imperfecta, nisi referatur ad finale et perfectum bonum. Et secundum hoc simpliciter vera virtus sine caritate esse non potest.

avec Dieu. Selon l'Aquinate :

Puisque les actes humains sont bons pour autant qu'ils sont conformes à la règle requise, il est nécessaire que la vertu humaine, principe des actes bons, consiste à atteindre la règle des actes humains. Or nous l'avons dit plus haut : il y a une double règle pour les actes humains : la raison humaine et Dieu. Mais Dieu est la règle première sur laquelle la raison humaine doit être réglée. C'est pourquoi les vertus théologales, qui consistent à atteindre cette règle première, puisque leur objet est Dieu, sont plus excellentes que les vertus morales ou intellectuelles, qui consistent à atteindre la raison humaine. C'est pourquoi il faut aussi que, parmi les vertus théologales, celle-là soit la plus excellente, qui atteint Dieu davantage.

Toujours, ce qui existe par soi est supérieur à ce qui existe par un autre. La foi et l'espérance atteignent Dieu sans doute, en ce que de lui nous proviennent ou la connaissance de la vérité, ou la possession du bien ; mais la charité atteint Dieu en tant qu'il subsiste en lui-même, et non pas en tant que nous recevons quelque chose de lui.

C'est pourquoi la charité est plus excellente que la foi et l'espérance, et par conséquent que toutes les autres vertus. De même, la prudence, qui atteint la raison en elle-même, est aussi plus excellente que les autres vertus morales, qui atteignent la raison en tant qu'elle établit le juste milieu dans les opérations ou les passions humaines¹⁵.

L. Sentis souligne que « la vertu acquise permet à un homme qui ne serait pas en état de grâce d'accomplir des actes bons, mais dans un tel cas la vertu reste imparfaite et l'acte n'est pas parfaitement bon »¹⁶. Il entend que :

¹⁵ ST, II-II, q. 23, a. 6, c.

Respondeo dicendum quod, cum bonum in humanis actibus attendatur secundum quod regulantur debita regula, necesse est quod virtus humana, quae est principium bonorum actuum, consistat in attingendo humanorum actuum regulam. Est autem duplex regula humanorum actuum, ut supra dictum est, scilicet ratio humana et Deus, sed Deus est prima regula, a qua etiam humana ratio regulanda est. Et ideo virtutes theologicae, quae consistunt in attingendo illam regulam primam, eo quod earum obiectum est Deus, excellentiores sunt virtutibus moralibus vel intellectualibus, quae consistunt in attingendo rationem humanam. Propter quod oportet quod etiam inter ipsas virtutes theologicas illa sit potior quae magis Deum attingit. Semper autem id quod est per se magis est eo quod est per aliud. Fides autem et spes attingunt quidem Deum secundum quod ex ipso provenit nobis vel cognitio veri vel adeptio boni, sed caritas attingit ipsum Deum ut in ipso sistat, non ut ex eo aliquid nobis proveniat. Et ideo caritas est excellentior fide et spe; et per consequens omnibus aliis virtutibus. Sicut etiam prudentia, quae attingit rationem secundum se, est excellentior quam aliae virtutes morales, quae attingunt rationem secundum quod ex ea medium constituitur in operationibus vel passionibus humanis.

¹⁶ SENTIS, L., *De l'utilité des vertus*, p. 78.

(...) la vertu infuse, même peu enracinée, se manifeste à la conscience avec une force suffisante pour permettre un acte bon accompli avec aisance, ce qui n'est pas le cas lorsque l'homme ne dispose que d'un germe de vertu insuffisamment enraciné¹⁷.

On ne peut s'empêcher d'associer l'approche thomassienne de la vertu à un certain contexte historique et religieux dans lequel Thomas était baigné et qu'il a cherché lui-même de comprendre. Dans ce sens, V. Hoch soutient une tentative de la part de l'Aquinat « d'éclairer la démarche de pensée d'une théologie de la communion entre le divin et le humain (théologie de la grâce) et en même temps, de manière corrélatrice, sa réciprocité philosophique »¹⁸. Il s'agit de la jonction du divin à l'existant humain, qui s'exprime « de manière permanente et invisible au cœur de l'activité humaine de tous les jours » par ce que Thomas appelle un *habitus*¹⁹. L'infus serait donc encadré par l'acquis, le théologal par le naturel, la vie vertueuse étant le lieu de rencontre du théologique et du philosophique. D'après V. Hoch, « la nature s'insère dans la norme – et c'est leur réciprocité qui est le cœur de l'existence vertueuse : la vertu est à elle-même sa propre norme, elle lui est immanente, et non extérieure »²⁰.

Le rapport entre la vertu et la nature rationnelle de l'homme renvoie à l'étude de l'âme. En effet, « nature » rappelle « forme », et la forme humaine est son âme rationnelle. La question de la nature revient à plusieurs reprises chez Thomas d'Aquin. É. Gilson reproduit son point de vue. Il définit la nature comme « ce qui situe un être dans son espèce propre et, par conséquent, c'en est la forme » – la forme de l'homme étant « son âme raisonnable » – il montre que le caractère proprement humain est la raison. Donc, la vertu et le bien moral sont « ce qui s'accorde avec la raison » ; le vice ou le péché qui en découlent, sont « des manques de rationalité dans l'acte ou dans l'habitude »²¹.

¹⁷ SENTIS, L., *De l'utilité des vertus*, p. 79.

¹⁸ HOCH, V., *La connexion des vertus ou l'incarnation du théologal dans la vie humaine chez saint Thomas d'Aquin*, p. 2.

¹⁹ HOCH, V., *La connexion des vertus ou l'incarnation du théologal dans la vie humaine chez saint Thomas d'Aquin*, p. 2.

²⁰ HOCH, V., *La connexion des vertus ou l'incarnation du théologal dans la vie humaine chez saint Thomas d'Aquin*, p. 2.

²¹ GILSON, É., *L'esprit de la philosophie médiévale*, p. 307.

Thomas, à la suite d'Aristote, considère que les vertus intimement liées au bonheur ici-bas sont classifiées selon la partie de l'âme à laquelle se réfèrent et exercent un rôle plus ou moins important dans la réalisation de l'homme. Si l'exercice d'un nombre considérable de vertus est primordial, certaines d'entre elles ne peuvent pas être délaissées. Il y a une hiérarchie entre les vertus de la même manière qu'il y a une hiérarchie entre les parties de l'âme ; les vertus intellectuelles sont supérieures aux vertus morales, même si l'exercice des deux sortes de vertus est indispensable à la possibilité d'accomplissement humain.

Dans le livre I de son *Commentaire à l'Éthique à Nicomaque*, Thomas décrit la vertu humaine comme celle par laquelle l'œuvre de l'homme est bien accomplie ; et comme cette œuvre humaine se conforme à la raison, il ajoute que la vertu humaine doit porter sur quelque chose de l'ordre du rationnel²². Or, c'est pour cela que la vertu chez Thomas se divise d'après la différence faite entre les parties de l'âme. L'âme surnommée « rationnelle » se divise en deux parties : l'une rationnelle en essence, « scientifique », responsable de la connaissance spéculative ; l'autre rationnelle par participation, « estimative » ou « raisonnante », responsable de la connaissance pratique. Donc, la vertu aussi se divise en essentiellement rationnelle, et compose le groupe de vertus appelées par Thomas « intellectuelles », ou en rationnelle par participation, et compose le groupe de vertus qu'il appelle « morales ».

Ensuite, il divise la vertu d'après la différence faite entre les parties de l'âme. Et il dit qu'on détermine, c'est-à-dire divise, la vertu d'après la différence faite entre les parties de l'âme. En effet, comme la vertu humaine est celle par laquelle on accomplit bien l'œuvre de l'homme, qui se conforme à la raison, il est nécessaire que la vertu humaine porte sur quelque chose de rationnel. Aussi, comme le rationnel est double, à savoir par essence et par participation, il s'ensuit que la vertu humaine soit double. L'une d'elles est en ce qui est rationnel par soi, et on l'appelle intellectuelle ; tandis que l'autre est en ce qui est rationnel par participation, c'est-à-dire dans la partie affective de l'âme, et on appelle celle-là morale. Et c'est pourquoi il dit que nous disons que certaines des vertus sont intellectuelles, tandis que d'autres sont morales²³.

²² CEN, I, 20, §243.

²³ CEN, I, 20, §243.

Deinde cum dicit determinatur autem virtus etc., dividit virtutem secundum praedictam differentiam potentialium animae. Et dicit quod virtus determinatur, idest dividitur, secundum praedictam

Le dédoublement de la vertu en intellectuelle et morale²⁴ est au cœur de la discussion sur l'ordre et son accomplissement, le bonheur. De fait, l'orchestration des vertus constitue la clé dont l'homme dispose pour sa réalisation en tant qu'homme et une telle maîtrise atteste sa perfection.

Dans la *Somme théologique*, Thomas présente les vertus naturelles acquises comme une partie essentielle de la vie morale de l'homme. L. J. Elders souligne que, chez l'Aquinat, ces vertus acquises aideraient l'homme à déterminer la nature et le fonctionnement des vertus infuses, qui sont essentielles à notre vie surnaturelle²⁵. L. J. Elders rappelle que :

En accord avec les conceptions de Platon et Aristote, il faut garder à l'esprit qu'acquérir les vertus n'est pas seulement l'affaire des citoyens privés. Un ordre moralement acceptable et bon dans la société n'est disponible que lorsque ses membres sont honnêtes, c'est-à-dire qu'ils sont des citoyens vertueux²⁶.

J. L. Elders affirme qu'en passant par les *Catégories* d'Aristote²⁷, « Thomas montre qu'une vertu est un *habitus*, au sens positif du mot : une chose qui a de la valeur et qui est une amélioration ou un perfectionnement de nos puissances »²⁸. D'après l'Aquinat, « la fin, pour une puissance, c'est l'acte » et, par conséquent, « une

differentiam partium animae. Cum enim virtus humana sit per quam bene perficitur opus hominis quod est secundum rationem, necesse est quod virtus humana sit in aliquo rationali ; unde, cum rationale sit duplex, scilicet per essentiam et per participationem, consequens est quod sit duplex humana virtus. Quarum quaedam sit in eo quod est rationale per seipsum, quae vocatur intellectualis ; quaedam vero est in eo quod est rationale per participationem, idest in appetitiva animae parte, et haec vocatur moralis.

²⁴ CEN, II, 1, § 246 et ST, I-II, q. 57 et 58.

²⁵ ELDERS, L. J., *La vie morale selon Saint Thomas d'Aquin : Une éthique des vertus*, p. 131.

²⁶ ELDERS, L. J., *La vie morale selon Saint Thomas d'Aquin : Une éthique des vertus*, p. 131.

²⁷ ARISTOTE, *Catégories*, 8b29.

« Une première espèce de qualité peut être appelée état et disposition. Mais l'état diffère de la disposition en ce qu'il a beaucoup plus de durée et de stabilité : sont des états les sciences et les vertus, car la science semble bien être au nombre des choses qui demeurent stables et sont difficiles à mouvoir, même si l'on n'en possède qu'un faible acquis, à moins qu'un grand changement ne se produise en nous à la suite d'une maladie ou de quelque autre cause de ce genre. De même aussi la vertu (par exemple, la justice, la tempérance, et toute qualité de cette sorte) ne semble pas pouvoir aisément être mue ni changée ».

²⁸ ELDERS, L. J., *La vie morale selon Saint Thomas d'Aquin : Une éthique des vertus*, p. 135.

puissance est parfaite suivant qu'elle est déterminée à son acte »²⁹.

Selon J. L. Elders, nos facultés spirituelles ne sont pas limitées à une seule espèce d'actes – contrairement aux fonctions naturelles de l'organisme et aux sens externes – mais peuvent se déployer dans des directions opposées. Il dit que « grâce à des *habitus*, elles sont déterminées, de sorte que nous pouvons nous ordonner plus facilement à certaines catégories d'actions »³⁰. C'est l'enseignement de Thomas :

Or il y a des puissances qui sont par elles-mêmes déterminées à leurs actes. Telles sont les puissances naturelles actives. C'est pourquoi l'on dit qu'elles sont par elles-mêmes des vertus. - Mais les puissances raisonnables, qui sont les puissances propres de l'homme, ne sont pas déterminées à une seule chose ; elles se prêtent de façon indéterminée à beaucoup de choses. Or c'est par moyen des *habitus* qu'elles sont déterminées à certains actes, comme nous l'avons montré. Et voilà pourquoi les vertus humaines sont des *habitus*³¹.

L. J. Elders rappelle qu'Augustin d'Hippone voyait surtout l'amour à l'œuvre pour déterminer nos facultés et qu'il a défini la vertu comme « un ordre ou une ordination que l'amour établit »³². Thomas s'accorde avec Augustin en soulignant que « la vertu est l'ordre ou la mise en ordre de l'amour parce que c'est à cela qu'elle tend ; c'est par elle en effet que l'amour trouve en nous son ordre »³³.

Dans la *Somme théologique*, Thomas concilie l'enseignement d'Aristote à celui d'Augustin en établissant le siège des vertus humaines dans les facultés qui ont leurs

²⁹ ST, I-II, q. 55, a. 1, c.

Finis autem potentiae actus est. Unde potentia dicitur esse perfecta, secundum quod determinatur ad suum actum.

³⁰ ELDERS, L. J., *La vie morale selon Saint Thomas d'Aquin : Une éthique des vertus*, p. 135.

³¹ ST, I-II, q. 55, a. 1, c.

Sunt autem quaedam potentiae quae secundum seipsas sunt determinatae ad suos actus ; sicut potentiae naturales activae. Et ideo huiusmodi potentiae naturales secundum seipsas dicuntur virtutes. Potentiae autem rationales, quae sunt propriae hominis, non sunt determinatae ad unum, sed se habent indeterminate ad multa, determinantur autem ad actus per habitus, sicut ex supradictis patet. Et ideo virtutes humanae habitus sunt.

³² ELDERS, L. J., *La vie morale selon Saint Thomas d'Aquin : Une éthique des vertus*, p. 135.

³³ ST, I-II, q. 55, a. 1, s. 4.

Ad quartum dicendum quod virtus dicitur ordo vel ordinatio amoris, sicut id ad quod est virtus, per virtutem enim ordinatur amor in nobis.

racines dans l'âme spirituelle de l'homme³⁴, car les vertus sont la perfection d'une puissance, outre le fait qu'elles soient un *habitus* actif disposé au meilleur³⁵. Selon Thomas, « il appartient à l'essence de la vertu humaine d'être un *habitus* actif »³⁶. L. J. Elders observe que « c'est en effet dans la partie spirituelle de notre être que la ressemblance avec Dieu doit être perfectionnée » et que « cela se fait par des actes de sagesse et d'amour »³⁷.

C'est l'analyse des vertus acquises qui intéresse l'étude de la justice et du bonheur humains, quoiqu'il soit indispensable d'avoir un aperçu du tableau général des vertus chez Thomas. Or, aussi bien que la justice humaine dérive de la justice divine et s'accorde à elle, les vertus acquises se rattachent aux vertus infuses et n'existent qu'en accord avec ces dernières. Certes, chez Thomas, rien dans sa pensée proprement philosophique n'est complètement isolé de sa doctrine théologique. Mais, désormais, on se concentrera sur les vertus acquises et les appellera vertus tout court.

La vertu est, chez Thomas, une habitude durable dirigée vers l'action, causée ou amoindrie par une action ou inaction, et qui se trouve et perfectionne des puissances rationnelles et appetitives de l'âme. Elle est l'*habitus* par lequel nous vivons correctement et duquel personne ne peut faire mauvaise usage³⁸.

À son tour, L. J. Elders souligne, chez Thomas, « la différence entre les *habitus*

³⁴ ST, I-II, q. 55, a. 1 et 2.

³⁵ ST, I-II, q. 56, a. 1, c.

« Que la vertu appartienne aux puissances de l'âme, c'est un point qui peut être rendu évident par trois raisons. 1° Par la notion même de vertu qui implique la perfection d'une puissance. 2° Par le fait que la vertu est un *habitus* actif : toute activité vient de l'âme par le moyen d'une puissance. 3° Par le fait que la vertu est une disposition au meilleur ; or, le meilleur, c'est la fin qui est soit l'activité même d'un être, soit le résultat obtenu par l'activité émanant de la puissance. La vertu humaine a donc bien pour siège les puissances de l'âme ».

Respondeo dicendum quod virtutem pertinere ad potentiam animae, ex tribus potest esse manifestum.

Primo quidem, ex ipsa ratione virtutis, quae importat perfectionem potentiae, perfectio autem est in eo cuius est perfectio. Secundo, ex hoc quod est habitus operativus, ut supra dictum est, omnis autem operatio est ab anima per aliquam potentiam. Tertio, ex hoc quod disponit ad optimum, optimum autem est finis, qui vel est operatio rei, vel aliquid consecutum per operationem a potentia egredientem. Unde virtus humana est in potentia animae sicut in subiecto.

³⁶ ST, I-II, q. 55, a. 2, c.

Et ideo de ratione virtutis humanae est quod sit habitus operativus.

³⁷ ELDERS, L. J. *La vie morale selon Saint Thomas d'Aquin : Une éthique des vertus*. p. 135.

³⁸ D. M. Nelson affirme: "(...) a virtue is a special kind of habit that, in the Aristotelian scheme of classifying things according to their ultimate genera, is a durable 'quality' that disposes a thing for better or worse with respect to itself or something else". NELSON, D. M., *The priority of prudence: Virtue and natural law in Thomas Aquinas and the implications for modern ethics*, p. 73.

(vertus) intellectuelles, d'une part, et l'agir moral, d'autre part », en effet, « avoir maîtrisé une science ne veut pas dire qu'on est une bonne personne »³⁹. Selon lui, « chaque puissance a sa nature spécifique, la volonté étant ordonnée au bien, l'intellect à l'être »⁴⁰.

D'après Thomas d'Aquin, on peut trouver, suivant un ordre, plusieurs vertus au sein d'une puissance. Dans la volonté peuvent être présentes la justice, la piété, la miséricorde. D'ailleurs, une puissance enrichie par une vertu peut exercer son influence sur d'autres puissances. Thomas explique :

Une chose peut être en deux ou plusieurs sujets d'une autre façon, quand c'est non à titre égal mais suivant un ordre. En ce sens une vertu peut appartenir à plusieurs puissances, de telle sorte qu'elle soit dans l'une à titre principal, et s'étende aux autres par mode de diffusion ou par mode de préparation, selon qu'une faculté est mue par une autre, et selon qu'une faculté est tributaire d'une autre⁴¹.

Il ressort, en ce qui concerne les vertus humaines, deux types : des vertus intellectuelles et des vertus morales. Ces vertus se distinguent de la même manière qu'on distingue les parties de l'âme en deux : l'une « en essence rationnelle » et l'autre « rationnelle par participation ». Les vertus intellectuelles, essentiellement rationnelles, sont des vertus théoriques par excellence. Elles sont liées par les premiers principes et dépendent de ceux-ci. La hiérarchie normative qui s'impose résulte de la proximité aux premiers principes : plus la vertu se rapproche d'eux, plus elle est élevée. C'est pour cela que, chez Thomas, les vertus intellectuelles l'emportent – de façon absolue – sur les vertus morales. Celles-ci, jugées rationnelles par participation, sont des vertus pratiques par excellence. Pour l'Aquinate, le rationnel par essence est plus noble que le rationnel par participation et c'est pour cela qu'il considère la vertu intellectuelle comme plus noble que la vertu morale⁴². Pourtant, il pondère la question de la

³⁹ ELDERS, L. J., *La vie morale selon Saint Thomas d'Aquin : Une éthique des vertus*, p. 137.

⁴⁰ ELDERS, L. J., *La vie morale selon Saint Thomas d'Aquin : Une éthique des vertus*, p. 137.

⁴¹ ST, I-II, q. 56, a. 2.

Alio modo potest esse aliquid in duobus vel pluribus, non ex aequo, sed ordine quodam. Et sic una virtus pertinere potest ad plures potentias; ita quod in una sit principaliter, et se extendat ad alias per modum diffusionis, vel per modum dispositionis; secundum quod una potentia movetur ab alia, et secundum quod una potentia accipit ab alia.

⁴² ST, I-II, q. 66, a. 3, s.c.

supériorité de la vertu intellectuelle en expliquant que, relativement à l'action humaine, la vertu morale est tout de même plus noble qu'elle, vu qu'il n'y a pas de mouvement sans appétit et pas d'acte bon sans volonté pour le bien. D'après Thomas :

Quelque chose peut être dite plus ou moins grande de deux manières : absolument et relativement. Car rien n'empêche que quelque chose soit meilleur absolument, comme « philosopher vaut mieux que s'enrichir », sans que ce soit meilleur relativement, ainsi « pour le nécessaire ».

Or, on envisage chaque chose d'une manière absolue quand on l'envisage selon la raison propre de son espèce. Mais la vertu, nous l'avons dit, est spécifiée par l'objet. Dès lors, à parler absolument, la vertu la plus noble est celle qui a l'objet le plus noble. Or, il est évident que l'objet de la raison est plus noble que celui de l'appétit ; car la raison saisit quelque chose dans l'universel, tandis que l'appétit se porte vers les réalités qui ont une existence particulière. Aussi, à parler absolument, les vertus intellectuelles qui perfectionnent la raison sont plus nobles que les vertus morales qui perfectionnent l'appétit.

Mais si l'on considère la vertu par rapport à l'acte, alors la vertu morale est plus noble, puisqu'elle perfectionne l'appétit, auquel il appartient de porter à l'acte les autres puissances, nous l'avons dit. Et, comme la vertu reçoit son nom du fait qu'elle est le principe d'un acte, parce qu'elle est la perfection de la puissance, il suit de là également que la raison formelle de vertu convient davantage aux vertus morales qu'aux vertus intellectuelles, bien que celles-ci soient de façon absolue des *habitus* plus nobles⁴³.

Selon Thomas, toutes les vertus acquises par nos actes, tant intellectuelles que

Sed contra, virtus moralis est in rationali per participationem; virtus autem intellectualis in rationali per essentiam, sicut dicitur in I Ethic. Sed rationale per essentiam est nobilius quam rationale per participationem. Ergo virtus intellectualis est nobilior virtute morali.

⁴³ ST, I-II, q. 66, a. 3, c.

Respondeo dicendum quod aliquid potest dici maius vel minus, dupliciter, uno modo, simpliciter; alio modo, secundum quid. Nihil enim prohibet aliquid esse melius simpliciter, ut philosophari quam ditari, quod tamen non est melius secundum quid, id est necessitatem patienti. Simpliciter autem consideratur unumquodque, quando consideratur secundum propriam rationem suae speciei. Habet autem virtus speciem ex obiecto, ut ex dictis patet. Unde, simpliciter loquendo, illa virtus nobilior est quae habet nobilius obiectum. Manifestum est autem quod obiectum rationis est nobilius quam obiectum appetitus, ratio enim apprehendit aliquid in universalis; sed appetitus tendit in res, quae habent esse particulare. Unde, simpliciter loquendo, virtutes intellectuales, quae perficiunt rationem, sunt nobiliores quam morales, quae perficiunt appetitum. Sed si consideretur virtus in ordine ad actum, sic virtus moralis, quae perficit appetitum, cuius est movere alias potentias ad actum, ut supra dictum est, nobilior est. Et quia virtus dicitur ex eo quod est principium alicuius actus, cum sit perfectio potentiae, sequitur etiam quod ratio virtutis magis competat virtutibus moralibus quam virtutibus intellectualibus, quamvis virtutes intellectuales sint nobiliores habitus simpliciter.

morales, découlent de certains principes naturels qui préexistent en nous⁴⁴. Elles sont ordonnées au bien qu'on peut chercher à obtenir dans les réalités humaines et se réfèrent au bonheur terrestre.

L'idée de syndérèse est introduite pour signifier la disposition naturelle qui se manifeste dans notre appréhension la plus élémentaire des préceptes du droit naturel. Elle est présupposée par toute activité pratique et désigne ce qui est indélébile. Selon A. MacIntyre, elle « survit même chez l'être le plus vil »⁴⁵. En opposition à la syndérèse, un autre concept est encore introduit, celui de « conscience ». Si la syndérèse est infaillible, la conscience de ce qui est le bien et le mal peut être dans l'erreur. A. MacIntyre explique que l'application des principes fondamentaux à une situation particulière requiert d'autres capacités, telle celle de déduire de principes plus spécifiques ayant une application plus immédiate à des situations particulières et extraire de tous ces principes plus ou moins fondamentaux les jugements pratiques particuliers sur ce qui doit être fait dans un moment donné⁴⁶. En réalité, la syndérèse ressemble beaucoup à ce que les modernes (comme Rousseau) appellent conscience morale, tandis que la *conscientia* (thomiste) est son appellation faillible aux cas particuliers.

Chez Thomas d'Aquin, les vertus intellectuelles et morales sont connexes. Dans ce sens, V. Hoch souligne que les vertus morales dépendent de la prudence pour être dites véritables et que, réciproquement, la prudence dépend des vertus morales ; mais les vertus intellectuelles ne sont liées par aucune vertu, mais par les premiers principes⁴⁷. En effet, la vertu de la prudence exerce un rôle particulier vis-à-vis des autres vertus intellectuelles. Elle assure la connexion de toutes les vertus morales. Sans elle, nulle vertu morale n'est parfaite. L'Aquinatense affirme :

La vertu morale peut bien exister sans certaines vertus intellectuelles, par exemple sans la sagesse ni la science ni l'art ; mais elle ne peut exister sans l'intelligence ni

⁴⁴ ST, I-II, q. 63, a. 3, c.

Omnes autem virtutes tam intellectuales quam morales, quae ex nostris actibus acquiruntur, procedunt ex quibusdam naturalibus principiis in nobis praeexistentibus, ut supra dictum est.

⁴⁵ MACINTYRE, A., *Quelle justice ? Quelle rationalité ?*, p. 200.

⁴⁶ MACINTYRE, A., *Quelle justice ? Quelle rationalité ?*, p. 201.

⁴⁷ HOCH, V., *La connexion des vertus ou l'incarnation du théologal dans la vie humaine chez saint Thomas d'Aquin*, p. 7.

la prudence. Sans prudence il ne peut vraiment pas y avoir de vertu morale, car la vertu morale est l'*habitus* de faire de bons choix. Or, pour qu'un choix soit bon, il faut deux choses : 1° qu'on ait à l'égard de la fin l'intention requise, et cela est l'œuvre de la vertu morale qui incline l'appétit vers un bien en harmonie avec la raison, qui est la fin requise ; 2° qu'on prenne correctement les moyens en vue de la fin, et cela ne peut se faire qu'au moyen d'une raison qui sache bien conseiller, juger et commander, ce qui est l'œuvre de la prudence et des vertus annexes. Donc la vertu morale ne peut exister sans la prudence. Ni par conséquent sans intelligence. C'est en effet par simple intelligence que sont connus les principes naturellement évidents, tant dans l'ordre spéculatif que dans l'ordre pratique. Aussi, de même que la droite règle en matière spéculative, en tant qu'elle découle des principes connus naturellement, présuppose l'intelligence de ceux-ci, de même la prudence, qui est la droite règle de l'action⁴⁸.

La vertu morale est l'*habitus* du bon choix, et pour que le choix soit bon, il dépend de la prudence. La prudence, à son tour, étant la droite règle de l'action, dépend des fins de la conduite humaine, auxquels on est disposé que grâce aux vertus morales. La sagesse se réfère à la connaissance des causes ultimes, mais il revient à chaque science d'en tirer des conclusions par l'intermédiaire de l'intelligence. Il n'y a qu'une sagesse, mais différentes intellections d'après lesquelles surgissent différentes sciences. Mais les premiers principes se suffisent et existent quoique aucune conclusion n'en soit tirée. Les premiers principes ne dépendent pas des conclusions des sciences, seulement les sciences dépendent des premiers principes. Or, V. Hoch mentionne qu'« un homme peut avoir une science sans avoir à toutes les posséder », « un mathématicien peut ignorer la chimie », mais un homme ne peut être véritablement tempérant, ni fort, ni juste sans modération, rectitude et discernement⁴⁹. Thomas ajoute :

⁴⁸ ST, I-II, q. 58, a. 4, c.

Respondeo dicendum quod virtus moralis potest quidem esse sine quibusdam intellectualibus virtutibus, sicut sine sapientia, scientia et arte, non autem potest esse sine intellectu et prudentia. Sine prudentia quidem esse non potest moralis virtus, quia moralis virtus est habitus electivus, idest faciens bonam electionem. Ad hoc autem quod electio sit bona, duo requiruntur. Primo, ut sit debita intentio finis, et hoc fit per virtutem moralem, quae vim appetitivam inclinat ad bonum conveniens rationi, quod est finis debitus. Secundo, ut homo recte accipiat ea quae sunt ad finem, et hoc non potest esse nisi per rationem recte consiliantem, iudicantem et praecipientem; quod pertinet ad prudentiam et ad virtutes sibi annexas, ut supra dictum est. Unde virtus moralis sine prudentia esse non potest. Et per consequens nec sine intellectu. Per intellectum enim cognoscuntur principia naturaliter nota, tam in speculativis quam in operativis. Unde sicut recta ratio in speculativis, in quantum procedit ex principiis naturaliter cognitis, praesupponit intellectum principiorum; ita etiam prudentia, quae est recta ratio agibilium.

⁴⁹ HOCH, V., *La connexion des vertus ou l'incarnation du théologal dans la vie humaine chez saint Thomas d'Aquin*, p. 7.

Les vertus intellectuelles concernent des matières variées, sans lien entre elles, comme le montre la diversité des sciences et des arts. C'est pourquoi on n'y trouve pas la connexion qui se rencontre dans les vertus morales concernant les passions et les opérations, lesquelles ont manifestement un lien entre elles. Car toutes les passions découlent de quelques-unes qui sont premières, à savoir l'amour et la haine, pour se terminer à quelques autres, à savoir la délectation et la tristesse. Et pareillement, toutes les opérations qui sont matière de la vertu morale ont un lien entre elles et aussi avec les passions. Et c'est pourquoi toute la matière des vertus morales tombe sous une seule raison de prudence. - Cependant, tous les objets intelligibles ont un lien avec les premiers principes. C'est par là que toutes les vertus intellectuelles dépendent de l'intelligence des principes, au même titre, avons-nous dit, que la prudence dépend des vertus morales. Mais les principes universels, objets de simple intelligence, ne dépendent pas des conclusions dont s'occupent les autres vertus intellectuelles, comme les vertus morales dépendent de la prudence, du fait que d'une certaine manière l'appétit meut la raison et la raison l'appétit, comme nous l'avons dit plus haut⁵⁰.

Il y a encore une autre manière de distinguer ces deux types de vertus, intellectuelles et morales, elle consiste en établir la manière d'acquérir les unes et les autres. Thomas soutient que « les vertus morales sont plus connues et que par elles nous nous disposons aux intellectuelles »⁵¹. De fait, la compréhension et l'assimilation des vertus intellectuelles ne se fait pas de la même manière que celle des vertus morales.

En ce qui concerne les vertus intellectuelles, il est question surtout d'apprentissage. On peut les « découvrir » soit-même, mais on ne découvrira jamais

⁵⁰ ST, I-II, q. 65, a. 1, s. 3.

Ad tertium dicendum quod virtutes intellectuales sunt circa diversas materias ad invicem non ordinatas, sicut patet in diversis scientiis et artibus. Et ideo non invenitur in eis connexio quae invenitur in virtutibus moralibus existentibus circa passiones et operationes, quae manifeste habent ordinem ad invicem. Nam omnes passiones, a quibusdam primis procedentes, scilicet amore et odio, ad quasdam alias terminantur, scilicet delectationem et tristitiam. Et similiter omnes operationes quae sunt virtutis moralis materia, habent ordinem ad invicem, et etiam ad passiones. Et ideo tota materia moralium virtutum sub una ratione prudentiae cadit. Habent tamen omnia intelligibilia ordinem ad prima principia. Et secundum hoc, omnes virtutes intellectuales dependent ab intellectu principiorum; sicut prudentia a virtutibus moralibus, ut dictum est. Principia autem universalialia, quorum est intellectus principiorum, non dependent a conclusionibus, de quibus sunt reliquae intellectuales virtutes; sicut morales dependent a prudentia, eo quod appetitus movet quodammodo rationem, et ratio appetitum, ut supra dictum est.

⁵¹ CEN, II, 1, §245.

Et ratio ordinis est, quia virtutes morales sunt magis notae, et per eas disponimur ad intellectuales.

autant sur elles que par l'enseignement, car le propre de ces vertus est de l'ordre de la connaissance. Thomas affirme dans ses *Commentaires à l'Éthique à Nicomaque* :

(...) la plupart du temps, la vertu intellectuelle à la fois s'engendre et s'augmente par l'enseignement. Et la raison en est que la vertu intellectuelle est ordonnée à la connaissance. Or celle-ci, bien sûr, nous est acquise davantage par l'enseignement que par la découverte. Il y en a plus, en effet, qui peuvent connaître la vérité en l'apprenant d'autres qu'en la découvrant par eux-mêmes. Et même pour ceux qui font des découvertes, chacun en apprend plus de quelqu'un d'autre qu'il n'en découvre lui-même. Mais comme dans l'apprentissage on ne remonte pas à l'infini, il faut bien que les hommes connaissent beaucoup de [choses] en les découvrant. Or comme toute notre connaissance tire son origine des sens, et qu'à force de sentir plusieurs fois quelque chose une expérience se forme, il s'ensuit que la vertu intellectuelle a besoin d'un long temps d'expérience⁵².

En ce qui concerne les vertus morales, au contraire, la découverte l'emporte sur l'apprentissage théorique, car elles se caractérisent par le trait de la répétition – au fur et à la mesure qu'on met en pratique des actions qui sont bonnes, on crée une habitude vertueuse qui s'installe et qui peut alors être reconnue. Le propre des vertus morales est de l'ordre de l'action. Le Docteur commun dit que :

(...) la vertu morale se forme par les mœurs, c'est-à-dire par l'habitude. En effet, la vertu morale se situe dans la partie appetitive. Aussi implique-t-elle une inclination à quelque [bien] appetible. Or pareille inclination procède ou bien d'une nature qui incline à ce qui lui convient, ou bien d'une habitude qui se change en nature⁵³.

⁵² Nous modifions la traduction de Y. Pelletier.

CEN, II, 1, §246.

Dicit ergo primo quod, cum duplex sit virtus, scilicet intellectualis et moralis, intellectualis virtus secundum plurimum et generatur et augetur ex doctrina. Cuius ratio est, quia virtus intellectualis ordinatur ad cognitionem, quae quidem acquiritur nobis magis ex doctrina quam ex inventione. Plures enim sunt, qui possunt cognoscere veritatem ab aliis addiscendo quam per se inveniendo. Plura etiam unusquisque inveniens ab alio didicit quam per seipsum inveniatis. Sed quia in addiscendo non proceditur in infinitum, oportet quod multa cognoscant homines inveniendo. Et quia omnis cognitio nostra ortum habet a sensu et ex multotiens sentire aliquid fit experimentum. Ideo consequens est quod intellectualis virtus indigeat experimento longi temporis.

⁵³ Nous corrigeons la traduction de Y. Pelletier, nous traduisons *vertitur* par « se change ».

CEN, II, 1, §247.

Sed moralis virtus fit ex more, idest ex consuetudine. Virtus enim moralis est in parte appetitiva. Unde importat quamdam inclinationem in aliquid appetibile. Quae quidem inclinatio vel est a natura quae inclinatur in id quod est sibi conveniens, vel est ex consuetudine quae vertitur in naturam.

On traitera d'abord des vertus intellectuelles, lesquelles se divisent selon le type de connaissance concerné, spéculative ou pratique. Puis on traitera des vertus morales, lesquelles se divisent selon les exigences de la pratique – une maîtrise des passions internes ou des actions externes à l'agent. Finalement, on abordera une autre classification possible des vertus, celle qui regroupe les vertus cardinales.

1.1. Les vertus intellectuelles

Les vertus intellectuelles concernent la connaissance. Or, la connaissance se divise en spéculative et en pratique, donc les vertus intellectuelles se divisent aussi selon qu'elles se réfèrent à l'un ou à l'autre type de connaissance. Les vertus intellectuelles liées à la connaissance spéculative sont au nombre de trois : la science, l'intelligence et la sagesse ; celles qui sont liées à la connaissance pratique sont en nombre de deux : l'art et la prudence.

On remarque que la vertu repose toujours sur une activité. V. Hoch nous dit que la vertu de type intellectuel, dans ce sens, se réfère à « un certain type d'activité vécue selon une modalité intellectuelle »⁵⁴. Le caractère « intellectuel » étant intrinsèquement lié à la différence spécifique de l'homme implique la supériorité de la vertu que lui est la plus proche.

1.1.1. Les vertus intellectuelles liées à la connaissance spéculative : la science, l'intelligence et la sagesse

Les vertus intellectuelles liées à la connaissance dite spéculative ou théorique sont au nombre de trois : la science, l'intelligence et la sagesse. L'intelligence est l'*habitus* des principes théoriques, la connaissance de la vérité. À chaque domaine d'études correspond une science ; celle-ci parfait l'intelligence. Enfin, la sagesse est la

⁵⁴ HOCH, V., *La connexion des vertus ou l'incarnation du théologal dans la vie humaine chez saint Thomas d'Aquin*, p. 8.

connaissance des causes les plus hautes, celles qui sont les moins connues par nous, mais qui sont plus connues par nature.

La connaissance spéculative ou théorique concerne le vrai. La science, l'intelligence et la sagesse se distinguent selon la manière dont la vérité est connue par l'homme, le vrai pouvant être perçu par soi, comme un principe, ou par autre chose, comme un terme. La première manière d'accéder à la vérité correspond à une démarche propre à l'intelligence et d'elle dépend la connaissance scientifique⁵⁵ ; la deuxième correspond à une démarche propre à la sagesse. Les vertus intellectuelles spéculatives participent toutes à la démarche épistémologique, mais pas de la même façon. Thomas affirme :

(...) la vertu intellectuelle spéculative est celle qui perfectionne l'intellect spéculatif dans la connaissance du vrai, car c'est là son œuvre bonne. Or le vrai peut être envisagé de deux façons : comme connu par soi, et comme connu par autre chose. Connu par soi, il se présente comme un principe et il est immédiatement perçu par l'intelligence. C'est pourquoi l'*habitus* qui perfectionne l'esprit dans cette façon de connaître le vrai est appelé simple intelligence, et il est l'*habitus* des principes. Quand le vrai est connu par autre chose, il n'est pas perçu immédiatement par l'intelligence mais par une enquête de la raison, et il se présente comme un terme. Ce qui peut signifier ou qu'il est ultime dans un genre donné, ou qu'il l'est par rapport à toute connaissance humaine. Et comme « les choses qui sont connues en dernier lieu par rapport à nous sont premières et plus connues selon la nature », il s'ensuit que ce qui est ultime par rapport à toute connaissance humaine, c'est ce qu'il y a de premier et de plus connaissable par nature. Et c'est à cela que s'applique « la sagesse qui considère les causes les plus hautes ». Aussi convient-il qu'elle juge et règle tout, parce qu'un jugement définitif et universel ne peut avoir lieu qu'en remontant aux causes premières. - Quant à ce qui est ultime en tel ou tel genre de connaissance, c'est la science qui parfait l'intelligence. Et voilà pourquoi les

⁵⁵ ST, I-II, q. 57, a. 4, c.

« Or la perfection et rectitude de la raison en matière spéculative dépend des principes à partir desquels elle fait ses déductions ; aussi la science dépend-elle, avons-nous dit, de cette simple intelligence qu'est l'*habitus* des principes, et le présuppose ».

Perfectio autem et rectitudo rationis in speculativis, dependet ex principiis, ex quibus ratio syllogizat, sicut dictum est quod scientia dependet ab intellectu, qui est habitus principiorum, et praesupponit ipsum.

ST, II-II, q. 25, a. 4, c.

« De même encore n'a-t-on pas de science concernant les principes, mais quelque chose de supérieur : leur intelligence immédiate ».

Sicut etiam de principiis non habetur scientia, sed aliquid maius, scilicet intellectus.

sciences comportent autant d'*habitus* différents qu'il y a de genres différents dans les choses à savoir, alors qu'il n'y a cependant qu'une seule sagesse⁵⁶.

La supériorité des vertus intellectuelles – notamment de celles liées à la connaissance spéculative – porte sur leur proximité aux premiers principes et non pas sur une influence exercée sur les autres. La science dépend de l'intelligence au même temps qu'elle le perfectionne, et tous les deux dépendent de la sagesse, comme du principe suprême. Ainsi, cette dernière est la vertu intellectuelle supérieure. Thomas l'explique :

(...) ce sont là trois vertus qui se distinguent les unes des autres non à titre égal mais suivant un ordre, comme il arrive dans ce qu'on appelle « un tout potentiel » dont une partie est plus parfaite qu'une autre ; ainsi l'âme raisonnable est plus parfaite que l'âme sensible, et celle-ci que l'âme végétative. De cette manière en effet la science dépend de la simple intelligence comme d'un principe supérieur, et l'une comme l'autre dépendent de la sagesse comme du principe suprême, puisque la sagesse contient au-dessous d'elle et l'intelligence et la science, ayant qualité pour juger des conclusions des sciences et de leurs principes⁵⁷.

La sagesse est en quelque sorte la science la plus parfaite. Or, sagesse et science

⁵⁶ ST, I-II, q. 57, a. 2, c.

Respondeo dicendum quod, sicut iam dictum est, virtus intellectualis speculativa est per quam intellectus speculativus perficitur ad considerandum verum, hoc enim est bonum opus eius. Verum autem est dupliciter considerabile, uno modo, sicut per se notum; alio modo, sicut per aliud notum. Quod autem est per se notum, se habet ut principium; et percipitur statim ab intellectu. Et ideo habitus perficiens intellectum ad huiusmodi veri considerationem, vocatur intellectus, qui est habitus principiorum. Verum autem quod est per aliud notum, non statim percipitur ab intellectu, sed per inquisitionem rationis, et se habet in ratione termini. Quod quidem potest esse dupliciter, uno modo, ut sit ultimum in aliquo genere; alio modo, ut sit ultimum respectu totius cognitionis humanae. Et quia ea quae sunt posterius nota quoad nos, sunt priora et magis nota secundum naturam, ut dicitur in I Physic.; ideo id quod est ultimum respectu totius cognitionis humanae, est id quod est primum et maxime cognoscibile secundum naturam. Et circa huiusmodi est sapientia, quae considerat altissimas causas, ut dicitur in I Metaphys. Unde convenienter iudicat et ordinat de omnibus, quia iudicium perfectum et universale haberi non potest nisi per resolutionem ad primas causas. Ad id vero quod est ultimum in hoc vel in illo genere cognoscibile, perficit intellectum scientia. Et ideo secundum diversa genera scibilium, sunt diversi habitus scientiarum, cum tamen sapientia non sit nisi una.

⁵⁷ ST, I-II, q. 57, a. 2, s. 2.

Unde, si quis recte consideret, istae tres virtutes non ex aequo distinguuntur ab invicem, sed ordine quodam; sicut accidunt in totis potentialibus, quorum una pars est perfectior altera, sicut anima rationalis est perfectior quam sensibilis, et sensibilis quam vegetabilis. Hoc enim modo, scientia dependet ab intellectu sicut a principaliori. Et utrumque dependet a sapientia sicut a principalissimo, quae sub se continet et intellectum et scientiam, ut de conclusionibus scientiarum diiudicans, et de principiis earundem.

procèdent toutes deux de la démonstration des conclusions à partir des principes, mais il n'appartient qu'à la sagesse de procéder au jugement des principes lui-mêmes. L'Aquinate affirme :

La sagesse est une science en ce qu'elle possède ce qui est commun à toutes les sciences : une démonstration des conclusions à partir des principes. Mais parce qu'elle a quelque chose de plus que les autres sciences, en tant qu'elle porte un jugement sur tout, et pas seulement sur les conclusions mais aussi sur les principes, elle est par là même une vertu essentiellement plus parfaite que la science⁵⁸.

Thomas d'Aquin soutient que la sagesse est appelée science d'après sa méthode, mais elle se distingue des sciences d'après son objet. Tandis que la sagesse concerne la connaissance que l'homme peut naturellement avoir de Dieu, la science concerne la connaissance que l'homme possède des choses naturelles en général.

Donc, puisque le nom de science implique une certitude dans le jugement, comme nous l'avons dit, si cette certitude est produite par le moyen de la plus haute cause, elle a un nom spécial qui est celui de sagesse. En effet, on appelle sage dans n'importe quel genre l'homme qui connaît la plus haute cause de ce genre-là, celle qui permet de pouvoir juger de tout. Or, on appelle sage de façon absolue celui qui connaît la cause absolument la plus haute, à savoir Dieu. C'est pourquoi la connaissance des choses divines est appelée sagesse. En revanche, la connaissance des réalités humaines est appelée science ; c'est pour ainsi dire le nom commun, qui implique la certitude du jugement, approprié au jugement réalisé par les causes secondaires. C'est pourquoi, en prenant en ce sens le nom de science, on pose un don distinct du don de sagesse. Par suite, le don de science concerne seulement les réalités humaines ou les réalités créées⁵⁹.

⁵⁸ ST, I-II, q. 57, a. 2, s. 1.

Ad primum ergo dicendum quod sapientia est quaedam scientia, in quantum habet id quod est commune omnibus scientiis, ut scilicet ex principiis conclusiones demonstret. Sed quia habet aliquid proprium supra alias scientias, in quantum scilicet de omnibus iudicat; et non solum quantum ad conclusiones, sed etiam quantum ad prima principia, ideo habet rationem perfectioris virtutis quam scientia.

⁵⁹ ST, II-II, q. 9, a. 2, c.

Quia igitur nomen scientiae importat quandam certitudinem iudicii, ut dictum est; si quidem certitudo iudicii fit per altissimam causam, habet speciale nomen, quod est sapientia, dicitur enim sapiens in unoquoque genere qui novit altissimam causam illius generis, per quam potest de omnibus iudicare. Simpliciter autem sapiens dicitur qui novit altissimam causam simpliciter, scilicet Deum. Et ideo cognitio divinarum rerum vocatur sapientia. Cognitio vero rerum humanarum vocatur scientia, quasi communi nomine importante certitudinem iudicii appropriato ad iudicium quod fit per causas

Il faut observer que Thomas d'Aquin distingue les vertus intellectuelles des vertus théologiques dans la I^a-II^{ae} part de la *Somme théologique*, mais il les réunit dans la II^a-II^{ae}, plus précisément dans le chapitre dédié à la charité, lorsqu'il est question d'un « don du Saint-Esprit »⁶⁰. Le Docteur commun introduit une subtile distinction entre l'usage parfait de la raison, ce qui caractérise la vertu intellectuelle de la sagesse, et une certaine connaturalité avec le divin donnée en nous par la charité, ce qui relève du don de la sagesse⁶¹. L'essence de la sagesse serait toujours dans l'intelligence, dont l'acte est de bien juger, mais la cause pourrait être, à la place d'un appétit naturel du bien dans la volonté (c'est le cas pour les vertus humaines), la charité qui est infuse dans la volonté (c'est le cas pour les vertus théologiques)⁶². Ainsi, ajoute-il :

secundas. Et ideo, sic accipiendo scientiae nomen, ponitur donum distinctum a dono sapientiae. Unde donum scientiae est solum circa res humanas, vel circa res creatas.

⁶⁰ ST, II-II, q. 45, a. 2, c.

« La sagesse, nous venons de le dire, implique que l'on juge avec une certaine rectitude selon les raisons divines. Mais cette rectitude de jugement peut exister de deux façons : ou bien en raison d'un usage parfait de la raison ; ou bien en raison d'une certaine connaturalité avec les choses sur lesquelles porte le jugement. Ainsi, en ce qui regarde la chasteté, celui qui apprend la science morale juge-t-il bien par suite d'une enquête rationnelle ; tandis que celui qui a l'habitus de chasteté en juge bien par une certaine connaturalité avec elle. Ainsi donc, en ce qui regarde le divin, avoir un jugement correct, en vertu d'une enquête de la raison, relève de la sagesse, qui est une vertu intellectuelle. Mais bien juger des choses divines par mode de connaturalité relève de la sagesse en tant qu'elle est un don du Saint-Esprit. Denys, parlant d'Hiérophane, dit de lui qu'il est parfait en ce qui concerne le divin 'non seulement parce qu'il l'a appris, mais parce qu'il l'a éprouvé'. Cette sympathie ou connaturalité avec le divin nous est donnée par la charité qui nous unit à Dieu selon S. Paul (1 Co 6, 17) : 'Celui qui s'unit à Dieu est avec lui un seul esprit'. Ainsi donc, la sagesse qui est un don a pour cause la charité qui réside dans la volonté ; mais elle a son essence dans l'intelligence, dont l'acte est de bien juger, comme on l'a vu antérieurement ».

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, sapientia importat quandam rectitudinem iudicii secundum rationes divinas. Rectitudo autem iudicii potest contingere dupliciter, uno modo, secundum perfectum usum rationis; alio modo, propter connaturalitatem quandam ad ea de quibus iam est iudicandum. Sicut de his quae ad castitatem pertinent per rationis inquisitionem recte iudicat ille qui didicit scientiam moralem, sed per quandam connaturalitatem ad ipsa recte iudicat de eis ille qui habet habitum castitatis. Sic igitur circa res divinas ex rationis inquisitione rectum iudicium habere pertinet ad sapientiam quae est virtus intellectualis, sed rectum iudicium habere de eis secundum quandam connaturalitatem ad ipsa pertinet ad sapientiam secundum quod donum est spiritus sancti, sicut Dionysius dicit, in II cap. de Div. Nom., quod Hierotheus est perfectus in divinis non solum discens, sed et patiens divina. Huiusmodi autem compassio sive connaturalitas ad res divinas fit per caritatem, quae quidem unit nos Deo, secundum illud I ad Cor. VI, qui adhaeret Deo unus spiritus est. Sic igitur sapientia quae est donum causam quidem habet in voluntate, scilicet caritatem, sed essentiam habet in intellectu, cuius actus est recte iudicare, ut supra habitum est.

⁶¹ ST, II-II, q. 45, a. 2, c.

⁶² ST, II-II, q. 45, a. 2, c.

ST I-II, q. 63, a. 1, c.

« Ainsi donc il est évident que les vertus sont en nous par nature à l'état d'aptitude et de commencement, mais non à l'état de perfection, sauf les vertus théologiques qui nous viennent totalement du dehors ».

Sic ergo patet quod virtutes in nobis sunt a natura secundum aptitudinem et inchoationem, non autem secundum perfectionem, praeter virtutes theologicas, quae sunt totaliter ab extrinseco.

L'intelligence a deux activités : elle perçoit et elle juge. À la première de ces activités est ordonné le don d'intelligence ; à la seconde, selon les valeurs divines, le don de sagesse, et, en ce qui concerne les valeurs humaines, le don de science⁶³.

En effet, Thomas est constamment appelé à harmoniser la pensée des Pères de l'Église et celle d'Aristote. C'est pourquoi il doit justifier l'idée de sagesse dans un contexte et dans l'autre. C'est clair par rapport à la double acception de la sagesse, à savoir vertu intellectuelle ou don divin ; il distingue ce que l'homme peut connaître de Dieu par ses propres moyens et ce qu'il ne peut pas sans l'intervention de l'au-délà. Il dit :

La sagesse, dont le Philosophe fait une vertu intellectuelle, considère les choses divines selon qu'elles se prêtent aux investigations de la raison humaine. Mais la vertu théologique les regarde selon qu'elles dépassent la raison humaine⁶⁴.

V. Hoch fait allusion à la question du rôle de la connaissance spéculative et reprend l'idée générale qu'a véhiculée Thomas. Selon lui, notre époque est marquée par une spécialisation toujours plus précise des savoirs d'ordre épistémique : « les vertus intellectuelles sont nivelées pour ainsi dire par le haut, restant le caractère normatif et hiérarchique des sciences »⁶⁵. Pourtant, d'après elle :

(...) la science est également une manière de se produire dans un type d'être-au-monde, d'ouvrir intellectuellement un monde. Elle est donc prise d'une part par les premiers principes (*prima principia*), auxquels elle doit adhérer – quels qu'ils soient, même s'ils ont quelque peu changé depuis le XIII^{ème} siècle – et d'autre part par la finalité inhérente à toute vie humaine qui est la Béatitude finale, puisqu'en tant

⁶³ ST, II-II, q. 45, a. 2, s. 3.

Ad tertium dicendum quod intellectus habet duos actus, scilicet percipere, et iudicare. Ad quorum primum ordinatur donum intellectus, ad secundum autem, secundum rationes divinas, donum sapientiae; sed secundum rationes humanas, donum scientiae.

⁶⁴ ST, I-II, q. 62, a. 2, s. 2.

Ad secundum dicendum quod sapientia quae a philosopho ponitur intellectualis virtus, considerat divina secundum quod sunt investigabilia ratione humana. Sed theologica virtus est circa ea secundum quod rationem humanam excedunt.

⁶⁵ HOCH, V., *La connexion des vertus ou l'incarnation du théologal dans la vie humaine chez saint Thomas d'Aquin*, p. 7.

qu'activité, la vertu intellectuelle participe de part en part à cette odologie existentielle vers Dieu⁶⁶.

1.1.2. Les vertus intellectuelles liées à la connaissance pratique : l'art et la prudence

Les vertus intellectuelles liées à la connaissance pratique sont au nombre de deux : l'art et la prudence. En effet, la connaissance pratique relève de l'activité et se distingue selon que l'acte exprime un « faire » (*facere*), un acte qui sert de moyen à atteindre un but qui est extérieur à l'acte, ou un « agir » (*agere*), un acte dont la fin est l'action elle-même. Ainsi, d'après Thomas d'Aquin, « l'art est la droite règle dans les choses à fabriquer »⁶⁷, son bien étant quelque chose d'autre que l'action, mais qui en résulte ; « la prudence est la droite règle dans l'action »⁶⁸, son bien étant dans l'agent lui-même. Il est précis :

Pour ce qui est de l'art, il ne confère que la capacité de bien faire, puisqu'il n'a rien à voir avec l'appétit. La prudence au contraire confère non seulement la capacité de bien faire, mais aussi l'usage de cette capacité ; en effet, elle concerne l'appétit, étant donné précisément qu'elle en présuppose la rectitude.

Le motif de cette différence, c'est que l'art est la droite règle dans les choses à fabriquer (*factibilium*), tandis que la prudence est la droite règle dans les choses à faire (*agibilium*). C'est toute la différence entre faire et agir selon la *Métaphysique* – le premier est un acte qui passe dans une matière extérieure, comme bâtir, tailler, etc. ; le second un acte qui demeure dans l'agent lui-même, comme voir, vouloir, etc. Ainsi donc, la prudence se comporte à l'égard de cette activité humaine qu'est l'usage des puissances et des *habitus* comme l'art à l'égard des fabrications extérieures ; de part et d'autre, c'est la raison qui est parfaite dans les choses auxquelles elle s'applique⁶⁹.

⁶⁶ HOCH, V., *La connexion des vertus ou l'incarnation du théologal dans la vie humaine chez saint Thomas d'Aquin*, p. 8.

⁶⁷ ST, I-II, q. 57, a. 4, c.

⁶⁸ ST, I-II, q. 57, a. 4, c.

⁶⁹ Nous corrigeons la traduction des éditions du Cerf, nous traduisons *agibilium* par « à faire ». ST, I-II, q. 57, a. 4, c.

Respondeo dicendum quod ubi invenitur diversa ratio virtutis, ibi oportet virtutes distingui. Dictum est autem supra quod aliquis habitus habet rationem virtutis ex hoc solum quod facit facultatem boni operis, aliquis autem ex hoc quod facit non solum facultatem boni operis, sed etiam usum. Ars autem

L'art est une vertu qui diffère de la vertu de prudence car son bien ne regarde pas l'appétit humain. Selon l'Aquinat, son bien consiste « en ce qui rend bon en soi l'ouvrage que l'on fait »⁷⁰. La prudence, à son tour, suppose un appétit réglé, son bien étant d'ordre rationnel. Il continue :

(...) dans les actes humains les fins ont le même rôle que les principes dans la spéculation, dit le Philosophe. Et c'est pourquoi la prudence, qui est la droite règle de l'action exige qu'on soit bien disposé à l'égard des fins. Cela suppose un appétit réglé. Et voilà pourquoi la prudence exige la vertu morale, puisque c'est par la vertu morale que l'appétit est rectifié.

Mais dans les œuvres d'art le bien n'est pas celui de la puissance appétitive de l'artisan, mais celui des œuvres elles-mêmes. Et c'est pourquoi l'art ne présuppose pas de sentiments droits. De là vient qu'on félicitera beaucoup plus l'artisan qui fait des fautes exprès que celui qui en fait sans le vouloir ; en revanche, il est beaucoup plus contraire à la prudence de pécher exprès que de pécher sans le faire exprès, parce que la rectitude de la volonté est essentielle à la prudence et non à l'art. - Il est donc par là même évident que la prudence est une vertu distincte de l'art⁷¹.

Thomas d'Aquin définit le « prudent » (*prudens*) comme Isidore – le « voyant loin » (*porro videns*) –, l'acte de voir appartenant à la puissance cognitive. Il « voit » le

facit solum facultatem boni operis, quia non respicit appetitum. Prudentia autem non solum facit boni operis facultatem, sed etiam usum, respicit enim appetitum, tanquam praesupponens rectitudinem appetitus. Cuius differentiae ratio est, quia ars est recta ratio factibilium; prudentia vero est recta ratio agibilium. Differt autem facere et agere quia, ut dicitur in IX Metaphys., factio est actus transiens in exteriorem materiam, sicut aedificare, secare, et huiusmodi; agere autem est actus permanens in ipso agente, sicut videre, velle, et huiusmodi. Sic igitur hoc modo se habet prudentia ad huiusmodi actus humanos, qui sunt usus potentiarum et habituum, sicut se habet ars ad exteriores factiones, quia utraque est perfecta ratio respectu illorum ad quae comparatur.

⁷⁰ ST, I-II, q. 57, a. 3, c.

Respondeo dicendum quod ars nihil aliud est quam ratio recta aliquorum operum faciendorum. Quorum tamen bonum non consistit in eo quod appetitus humanus aliquo modo se habet, sed in eo quod ipsum opus quod fit, in se bonum est.

⁷¹ ST, I-II, q. 57, a. 4, c.

In humanis autem actibus se habent fines sicut principia in speculativis, ut dicitur in VII Ethic. Et ideo ad prudentiam, quae est recta ratio agibilium, requiritur quod homo sit bene dispositus circa fines, quod quidem est per appetitum rectum. Et ideo ad prudentiam requiritur moralis virtus, per quam fit appetitus rectus. Bonum autem artificialium non est bonum appetitus humani, sed bonum ipsorum operum artificialium, et ideo ars non praesupponit appetitum rectum. Et inde est quod magis laudatur artifex qui volens peccat, quam qui peccat nolens ; magis autem contra prudentiam est quod aliquis peccet volens, quam nolens, quia rectitudo voluntatis est de ratione prudentiae, non autem de ratione artis. Sic igitur patet quod prudentia est virtus distincta ab arte.

futur à partir du présent et du passé, cette démarche exigeant une certaine confrontation⁷². En effet, la connaissance de ce qui n'a pas été et qui ne l'est toujours pas concerne l'ordre rationnel.

Le Docteur commun intègre à ce sujet l'enseignement d'Aristote et explique que la prudence appartient à la raison pratique. Selon lui, quoique la prudence soit une vertu intellectuelle, c'est-à-dire proprement dans la raison⁷³, elle concerne la délibération ou le conseil sur ce qu'il y a à faire par rapport à une fin, donc la pratique⁷⁴.

Comme dit le Philosophe, « il appartient au prudent de pouvoir bien délibérer ». Or la délibération ou conseil porte sur ce que nous avons à faire par rapport à une fin. Mais la raison relative aux actions en vue d'une fin est la raison pratique. D'où il est évident que la prudence ne consiste en rien d'autre que la raison pratique⁷⁵.

Pourtant, en ce qui concerne la prudence, la frontière existant entre la vertu intellectuelle et la vertu morale n'est pas toujours très nette. La prudence, quoique vertu intellectuelle, assure le passage aux vertus morales. Dans la *I^a-II^{ae}* part de la *Somme théologique*, Thomas dit qu'elle est une vertu intellectuelle dans la raison, qui donne à l'homme assez de perfection pour bien se comporter à l'égard des moyens à prendre et

⁷² ST, II-II, q. 47, a. 1, c.

« Comme dit Isidore : 'Le prudent est ainsi appelé comme voyant loin (*prudens = porro videns*) ; il est perspicace en effet et voit les vicissitudes des choses incertaines'. Or, l'acte de voir n'appartient pas à la puissance appétitive mais à la puissance cognitive. Il est donc évident que la prudence concerne directement la faculté cognitive. Non toutefois la faculté sensible : par celle-ci en effet l'on connaît seulement les choses présentes et proposées aux sens. Tandis que connaître le futur à partir du présent et du passé, ce qui est le fait de la prudence, appartient proprement à la raison ; on y procède en effet par le moyen d'une certaine confrontation. Il reste que la prudence est proprement dans la raison ».

Respondeo dicendum quod, sicut Isidorus dicit, in libro Etymol., prudens dicitur quasi porro videns, perspicax enim est, et incertorum videt casus. Visio autem non est virtutis appetitivae, sed cognoscitivae. Unde manifestum est quod prudentia directe pertinet ad vim cognoscitivam. Non autem ad vim sensitivam, quia per eam cognoscuntur solum ea quae praesto sunt et sensibus offeruntur. Cognoscere autem futura ex praesentibus vel praeteritis, quod pertinet ad prudentiam, proprie rationis est, quia hoc per quandam collationem agitur. Unde relinquitur quod prudentia proprie sit in ratione.

⁷³ ST, II-II, q. 47, a. 1, c.

⁷⁴ ST, II-II, q. 47, a. 2, c.

⁷⁵ ST, II-II, q. 47, a. 2, c.

Respondeo dicendum quod, sicut philosophus dicit, in VI Ethic., prudentis est bene posse consiliari. Consilium autem est de his quae sunt per nos agenda in ordine ad finem aliquem. Ratio autem eorum quae sunt agenda propter finem est ratio practica. Unde manifestum est quod prudentia non consistit nisi in ratione practica.

ainsi pour bien vivre⁷⁶. Dans la *II^a-II^{ae}* part, il explique la confusion :

(...) la prudence ne vérifie pas seulement la raison de vertu que possèdent les autres vertus intellectuelles, mais elle possède en outre la raison de vertu que possèdent les vertus morales, au nombre desquelles elle figure aussi⁷⁷.

Ainsi, la prudence est à la fois intellectuelle et morale. Or, d'après Thomas, la prudence est une vertu spéciale, distinguée de toutes les autres vertus⁷⁸. En tant que

⁷⁶ ST, I-II, q. 57, a. 5, c.

« La prudence est la vertu la plus nécessaire à la vie humaine. Bien vivre consiste en effet à bien agir. Or pour bien agir, il faut non seulement faire quelque chose, mais encore comme il faut, c'est-à-dire qu'il faut agir selon un choix bien réglé et non seulement par impulsion ou passion. Mais, comme le choix porte sur des moyens en vue d'une fin, sa rectitude exige deux choses : la fin qui est due, et des moyens adaptés à cette fin. Pour ce qui est de la fin qui est due, on y est justement disposé par la vertu qui perfectionne la partie appétitive de l'âme, dont l'objet est le bien et la fin. Mais, pour ce qui est des moyens ordonnés à cette fin, il faut qu'on y soit directement préparé par un habitus de la raison, car délibérer et choisir, qui sont les opérations relatives aux moyens, sont des actes de la raison. Et c'est pourquoi il est nécessaire qu'il y ait dans la raison une vertu intellectuelle qui lui donne assez de perfection pour bien se comporter à l'égard des moyens à prendre. Cette vertu est la prudence. Aussi la prudence est-elle une vertu nécessaire pour bien vivre ».

Respondeo dicendum quod prudentia est virtus maxime necessaria ad vitam humanam. Bene enim vivere consistit in bene operari. Ad hoc autem quod aliquis bene operetur, non solum requiritur quid faciat, sed etiam quomodo faciat; ut scilicet secundum electionem rectam operetur, non solum ex impetu aut passione. Cum autem electio sit eorum quae sunt ad finem, rectitudo electionis duo requirit, scilicet debitum finem; et id quod convenienter ordinatur ad debitum finem. Ad debitum autem finem homo convenienter disponitur per virtutem quae perficit partem animae appetitivam, cuius obiectum est bonum et finis. Ad id autem quod convenienter in finem debitum ordinatur, oportet quod homo directe disponatur per habitum rationis, quia consiliari et eligere, quae sunt eorum quae sunt ad finem, sunt actus rationis. Et ideo necesse est in ratione esse aliquam virtutem intellectualem, per quam perficiatur ratio ad hoc quod convenienter se habeat ad ea quae sunt ad finem. Et haec virtus est prudentia. Unde prudentia est virtus necessaria ad bene vivendum.

⁷⁷ ST, II-II, a. 47, a. 4, c.

Et ideo prudentia non solum habet rationem virtutis quam habent aliae virtutes intellectuales; sed etiam habet rationem virtutis quam habent virtutes morales, quibus etiam connumeratur.

⁷⁸ ST, II-II, q. 47, a. 5, c.

« On dira que la prudence, étant dans la raison, nous l'avons dit, se distingue des autres vertus intellectuelles selon la diversité matérielle des objets. Car la sagesse, la science et l'intelligence concernent les réalités nécessaires ; l'art et la prudence, les réalités contingentes ; mais l'art a pour objet les choses fabriquées, c'est-à-dire constituées dans une matière extérieure, comme une maison, un couteau, etc., tandis que la prudence concerne les actions, lesquelles ont leur existence dans l'agent lui-même, nous l'avons montré. Mais par rapport aux vertus morales, la prudence se distingue selon la raison formelle qui fonde la distinction des puissances : d'une part la puissance intellectuelle, sujet de la prudence ; d'autre part la puissance appétitive, sujet de la vertu morale. D'où il est évident que la prudence est une vertu spéciale, distinguée de toutes les autres vertus ».

Sic igitur dicendum est quod cum prudentia sit in ratione, ut dictum est, diversificatur quidem ab aliis virtutibus intellectualibus secundum materialem diversitatem obiectorum. Nam sapientia, scientia et intellectus sunt circa necessaria; ars autem et prudentia circa contingentia; sed ars circa factibilia, quae scilicet in exteriori materia constituuntur, sicut domus, cultellus et huiusmodi; prudentia autem est circa agibilia, quae scilicet in ipso operante consistunt, ut supra habitum est. Sed a virtutibus moralibus distinguitur prudentia secundum formalem rationem potentiarum distinctivam, scilicet intellectivi, in quo est prudentia; et appetitivi, in quo est virtus moralis. Unde manifestum est

vertu intellectuelle, elle se distingue des vertus liées à la connaissance spéculative, car, avec l'art, elle se tourne vers des réalités contingentes, la prudence, elle, concernant les actions ; elle se distingue des vertus morales, car la raison formelle de la puissance qui caractérise la prudence est intellectuelle⁷⁹. La prudence doit maîtriser à la fois la connaissance des principes universels de la raison et les singuliers, objets des opérations⁸⁰. Or, les fins des vertus morales préexistent dans la raison pratique, elles sont connues naturellement sous la forme des principes. La prudence établit les moyens d'atteindre ces fins car elle est en mesure d'utiliser ces principes pour construire des conclusions relatives à ce qui est ordonné à la fin. Thomas déclare :

La fin des vertus morales est le bien humain. Or, le bien de l'âme humaine est d'être conformée à la raison, comme le montre Denys. Aussi est-il nécessaire que les fins des vertus morales préexistent dans la raison. Mais comme il y a dans la raison spéculative certaines connaissances naturelles, relevant de l'intelligence et certaines connaissances obtenues par le moyen de celles-là, à savoir les conclusions, relevant de la science ; ainsi préexistent dans la raison pratique certaines connaissances naturelles au titre de principes et telles sont les fins des vertus morales car la fin dans l'action tient la place du principe dans la spéculation comme nous l'avons montré ; et certaines connaissances sont dans la raison pratique comme des conclusions ; et telles sont les connaissances relatives à ce qui est ordonné à la fin, auxquelles nous parvenons à partir des fins elles-mêmes. La prudence concerne ces connaissances-là, puisqu'elle applique les principes universels aux conclusions particulières en matière d'action. C'est pourquoi il n'appartient pas à la prudence de fournir leur fin aux vertus morales, mais seulement d'organiser ce qui est en vue de la fin⁸¹.

prudentiam esse specialem virtutem ab omnibus aliis virtutibus distinctam.

⁷⁹ ST, II-II, q. 47, a. 5, c.

⁸⁰ ST, II-II, a. 47, a. 3, c.

« Nous l'avons dit plus haut, il revient à la prudence, non seulement de considérer selon la raison, mais encore de s'appliquer à l'œuvre, ce qui est la fin de la raison pratique. Or, personne ne peut appliquer convenablement une chose à une autre s'il ne les connaît toutes deux : ce qu'il faut appliquer, et ce à quoi il faut l'appliquer. Mais les actions ont lieu dans le singulier. Et c'est pourquoi il est nécessaire que le prudent connaisse et les principes universels de la raison et les singuliers, objets des opérations ».

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, ad prudentiam pertinet non solum consideratio rationis, sed etiam applicatio ad opus, quae est finis practicae rationis. Nullus autem potest convenienter aliquid alteri applicare nisi utrumque cognoscat, scilicet et id quod applicandum est et id cui applicandum est. Operationes autem sunt in singularibus. Et ideo necesse est quod prudens et cognoscat universalia principia rationis, et cognoscat singularia, circa quae sunt operationes.

⁸¹ ST, II-II, q. 47, a. 6, c.

Respondeo dicendum quod finis virtutum moralium est bonum humanum. Bonum autem humanae animae est secundum rationem esse; ut patet per Dionysium, IV cap. de Div. Nom. Unde necesse est quod fines moralium virtutum praexistant in ratione. Sicut autem in ratione speculativa sunt quaedam ut naturaliter nota, quorum est intellectus; et quaedam quae per illa innotescunt, scilicet conclusiones,

Nous soulignons que Thomas fait des premiers principes des sortes d'axiomes présents à la conscience naturellement – et que c'est une modification radicale. Pour Aristote, la raison pratique n'en discute pas parce qu'elle part de nos désirs naturels (qui sont des désirs de bonheur).

A. Raulin soutient que la prudence se trouve « impliquée dans un dynamisme intégralement humain (et pas seulement rationnel) » et « prégnante de tout l'acquis des vertus morales »⁸². En effet, Thomas argumente qu'il appartient à la prudence définir comment et par quelles voies l'agent peut atteindre le juste milieu ; selon lui « bien qu'atteindre le milieu soit la fin de la vertu morale, cependant ce milieu n'est trouvé que par la droite disposition de ce qui est ordonné à la fin »⁸³. Or, celui qui est prudent sait, dans les circonstances singulières relatives à l'action, appliquer sa connaissance des principes universels :

(...) la prudence inclut la connaissance des principes universels et aussi des circonstances singulières relatives à l'action, l'homme prudent appliquant à celles-ci les principes universels⁸⁴.

L'Aquinat établit un parallélisme entre la prudence et la science spéculative : d'après lui, toutes les deux connaissent par nature les premiers principes universels. Ce parallélisme de la raison pratique et de la raison théorique n'est pourtant pas aristotélicien. Thomas cherche à bien fonder la rationalité de la vie pratique, car, comme nous rappelle J. H. J. Schneider, il faut savoir les choses qu'il faut accomplir

quarum est scientia, ita in ratione practica praeexistunt quaedam ut principia naturaliter nota, et huiusmodi sunt fines virtutum moralium, quia finis se habet in operabilibus sicut principium in speculativis, ut supra habitum est; et quaedam sunt in ratione practica ut conclusiones, et huiusmodi sunt ea quae sunt ad finem, in quae pervenimus ex ipsis finibus. Et horum est prudentia, applicans universalia principia ad particulares conclusiones operabilium. Et ideo ad prudentiam non pertinet praestituere finem virtutibus moralibus, sed solum disponere de his quae sunt ad finem.

⁸² RAULIN, Albert. In : ST, II-II, q. 47, a. 6, note de bas de page.

⁸³ ST, II-II, q. 47, a. 7, c.

Sed qualiter et per quae homo in operando attingat medium rationis pertinet ad dispositionem prudentiae. Licet enim attingere medium sit finis virtutis moralis, tamen per rectam dispositionem eorum quae sunt ad finem medium invenitur.

⁸⁴ ST, II-II, q. 47, a. 15, c.

Respondeo dicendum quod, sicut ex praemissis patet, prudentia includit cognitionem et universalium et singularium operabilium, ad quae prudens universalia principia applicat.

pour atteindre la félicité et il faut les accomplir, la raison y étant active par invention, c'est-à-dire en ajoutant au premier principe quelque chose. Ce qu'elle y ajoute, dit-il, « c'est ce qui à l'origine n'est pas dans le premier principe de la raison pratique, mais dans les expériences humaines »⁸⁵. De fait, Thomas continue son exposé :

En ce qui regarde par conséquent la connaissance universelle, il en va de même pour la prudence et pour la science spéculative. Car l'une et l'autre connaissent par nature les premiers principes universels, selon ce qu'on a dit plus haut ; avec cette différence que les principes communs de la prudence sont plus connaturels à l'homme ; comme dit en effet le Philosophe : « La vie spéculative est au-dessus de la nature de l'homme ». Mais les principes universels postérieurs, soit de la raison spéculative soit de la raison pratique, on ne les possède pas par nature : on les découvre par l'expérience, ou par l'enseignement⁸⁶.

J. H. J. Schneider souligne que la prudence « s'interpose entre les premiers principes de la raison pratique et ce qu'il faut faire, en tenant compte des exigences particulières de l'agir, des circonstances et de la fin ultime de l'homme »⁸⁷. Elle n'est pas naturelle, car elle a pour objet les moyens en vue de la fin, et ceux-ci ne sont pas pré-déterminés, ils varient autant que les cas particuliers. C'est ce qui nous apprend le Docteur commun :

En ce qui regarde la connaissance particulière de ce que l'opération concerne, il faut de nouveau distinguer. Car l'opération a rapport ou à la fin ou à ce qui est en vue de la fin. Or les fins droites de la vie humaine sont déterminées. Il peut donc y avoir une inclination naturelle à l'égard de ces fins ; ainsi a-t-on dit précédemment que certains, par disposition naturelle, possèdent certaines vertus les inclinant vers des fins droites, et donc possèdent par nature aussi un jugement droit relatif à ces fins. Mais les moyens de réaliser la fin, dans le domaine des choses humaines, ne sont pas déterminés ; ils sont sujets à toute sorte de variations selon la diversité des personnes

⁸⁵ SCHNEIDER, J. H. J., *L'unité de la raison humaine selon Thomas d'Aquin et Al-Farabi*.

⁸⁶ ST, II-II, q. 47, a. 15, c.

Quantum igitur ad universalem cognitionem, eadem ratio est de prudentia et de scientia speculativa. Quia utriusque prima principia universalis sunt naturaliter nota, ut ex supradictis patet, nisi quod principia communia prudentiae sunt magis connaturalia homini; ut enim philosophus dicit, in X Ethic., vita quae est secundum speculationem est melior quam quae est secundum hominem. Sed alia principia universalis posteriora, sive sint rationis speculativae sive practicae, non habentur per naturam, sed per inventionem secundum viam experimenti, vel per disciplinam.

⁸⁷ SCHNEIDER, J. H. J., *L'unité de la raison humaine selon Thomas d'Aquin et Al-Farabi*.

et des affaires. Aussi, parce que l'inclination de la nature se porte toujours vers du déterminé, une telle connaissance ne peut être innée par nature chez l'homme ; toutefois, l'un peut être naturellement plus apte que l'autre à discerner ce genre d'actions, comme il arrive aussi pour les conclusions des sciences spéculatives. Donc, parce que la prudence n'a pas pour objet les fins mais les moyens en vue de la fin, comme on l'a établi plus haut, elle n'est pas non plus naturelle à l'homme⁸⁸.

Thomas explique qu'une chose est naturelle à l'homme selon deux critères : par la nature de l'espèce et par la nature de l'individu⁸⁹. La prudence n'est pas naturelle à l'homme dans l'état de perfection, mais en état d'aptitude si, selon la distinction réalisée par le Philosophe et laquelle est reprise par l'Aquinat :

⁸⁸ ST, II-II, q. 47, a. 15, c.

Quantum autem ad particularem cognitionem eorum circa quae operatio consistit est iterum distinguendum. Quia operatio consistit circa aliquid vel sicut circa finem; vel sicut circa ea quae sunt ad finem. Fines autem recti humanae vitae sunt determinati. Et ideo potest esse naturalis inclinatio respectu horum finium, sicut supra dictum est quod quidam habent ex naturali dispositione quasdam virtutes quibus inclinantur ad rectos fines, et per consequens etiam habent naturaliter rectum iudicium de huiusmodi finibus. Sed ea quae sunt ad finem in rebus humanis non sunt determinata, sed multipliciter diversificantur secundum diversitatem personarum et negotiorum. Unde quia inclinatio naturae semper est ad aliquid determinatum, talis cognitio non potest homini inesse naturaliter, licet ex naturali dispositione unus sit aptior ad huiusmodi discernenda quam alius; sicut etiam accidit circa conclusiones speculativarum scientiarum. Quia igitur prudentia non est circa fines, sed circa ea quae sunt ad finem, ut supra habitum est; ideo prudentia non est naturalis.

Note par Albert Raulin: « Le paradoxe de la prudence est qu'elle est une vertu stable alors qu'il lui faut sans cesse inventer du nouveau, dans la mesure où les situations concrètes sont fluctuantes. Mais le paradoxe n'est pas plus grand que celui que nous découvrons chez ces gens qui sont *constamment* capables de répondre du *tac au tac*. Ils ont en permanence cette vivacité de la répartie qui fait qu'ils improvisent sans cesse. Sans doute ont-ils un don naturel en ce sens, mais il est certain qu'ils peuvent aussi s'exercer à cet art. Ainsi en est-il de la prudence, disposition stable qui, outre de bonnes dispositions naturelles, se renforce par l'exercice, ce qui lui permet de faire face aux situations les plus déroutantes et de fournir les réponses adéquates qui ne sont pas données par la nature ».

⁸⁹ ST, I-II, q. 63, a. 1, c.

« D'autres enfin ont prétendu que les sciences et les vertus sont en nous par nature à l'état d'aptitude mais non à l'état de perfection, comme dit le Philosophe. Et cela est plus vrai.

Pour le faire comprendre, il faut considérer qu'une chose est naturelle à un homme de deux façons : par la nature de l'espèce, et par celle de l'individu. Et, parce que chaque être a son espèce d'après sa forme, tandis qu'il est individué d'après la matière; parce que d'autre part la forme de l'homme est l'âme raisonnable, et sa matière, le corps; ce qui convient à quelqu'un selon l'âme rationnelle lui est naturel en raison de l'espèce, tandis que ce qui lui convient d'après la complexion déterminée du corps est naturel chez lui à titre individuel. En effet, ce qui est naturel à l'homme du côté du corps, à titre spécifique, on le rapporte à l'âme d'une certaine manière, en tant que tel corps est proportionné à telle âme ».

Alii vero dixerunt quod secundum aptitudinem scientiae et virtutes sunt in nobis a natura, non autem secundum perfectionem, ut philosophus dicit, in II Ethic. Et hoc verius est. Ad cuius manifestationem, oportet considerare quod aliquid dicitur alicui homini naturale dupliciter, uno modo, ex natura speciei; alio modo, ex natura individui. Et quia unumquodque habet speciem secundum suam formam, individuatur vero secundum materiam; forma vero hominis est anima rationalis, materia vero corpus, id quod convenit homini secundum animam rationalem, est ei naturale secundum rationem speciei; id vero quod est ei naturale secundum determinatam corporis complexionem, est ei naturale secundum naturam individui. Quod enim est naturale homini ex parte corporis secundum speciem, quodammodo refertur ad animam, in quantum scilicet tale corpus est tali animae proportionatum.

(...) les vertus aussi bien intellectuelles que morales sont en nous par nature, comme un commencement d'aptitude, mais non pas dans leur état accompli, car la nature est déterminée à une seule chose. Or, cet accomplissement des vertus ne se produit pas selon un seul mode d'action mais selon des modes divers, d'après la diversité des matières où elles opèrent, et d'après la diversité des circonstances⁹⁰.

J. Porter rappelle que le principe qui dit que le bien doit être fait et que le mal doit être évité est connu de tous sans que la signification substantielle de ce qui est le bien humain soit auto-évidente, mais dépendante d'une réflexion théorique sur l'expérience humaine⁹¹. De ce fait, lorsque Thomas affirme que le bien préexiste dans la raison⁹², il soutient que ce qui est propre à l'être humain est de poursuivre son bien spécifique et de se diriger vers lui dans et par l'activité rationnelle, et non pas qu'il y a un seul et unique bien connu de tous. Au contraire, souligne J. Porter, Thomas attire l'attention sur les différentes sortes de bien que l'être humain peut être appelé à rechercher⁹³.

(...) il [Thomas] nous rappelle que l'âme humaine doit être rationnelle si l'individu cherche à atteindre n'importe quel bien, et la rationalité, en retour, est assurée par les vertus morales, qui dirigent les différents désirs de l'être humain pour qu'il y ait un accord avec ce que la rationalité appréhende comme bon (II-II. 47. 7)⁹⁴.

En somme, J. Porter conclut que, quoique Thomas soutienne qu'il est évident que le bien doit être poursuivi et le mal évité, ce principe n'engage aucun contenu

⁹⁰ ST, I-II, q. 63, a. 1, c.

Et his modis tam virtutes intellectuales quam morales, secundum quandam aptitudinis inchoationem, sunt in nobis a natura. Non autem consummatio earum. Quia natura determinatur ad unum, consummatio autem huiusmodi virtutum non est secundum unum modum actionis, sed diversimode, secundum diversas materias in quibus virtutes operantur, et secundum diversas circumstantias.

⁹¹ PORTER, J., *The Recovery of Virtue: The Relevance of Aquinas for the Christian Ethics*, p. 160.

⁹² ST, II-II, q. 47, a. 6, c.

⁹³ PORTER, J., *The Recovery of Virtue: The Relevance of Aquinas for the Christian Ethics*, p. 161.

⁹⁴ "(...) he reminds us that the human soul must be rational if the individual is to attain any good at all, and rationality, in turn, is secured by the moral virtues, which direct the various desires of the human person to be in accordance with what she intellectually apprehends as good (II-II. 47. 7)". PORTER, J., *The Recovery of Virtue: The Relevance of Aquinas for the Christian Ethics*, p. 161.

substantiel susceptible d'exclure tel ou tel bien de l'être humain dans un cas concret⁹⁵. J. Porter affirme :

La raison naturelle, fonctionnant par syndérèse, gère le principe que le bien de l'être humain s'accorde avec la raison. La prudence, qui considère les spécificités du caractère propre de l'individu et les circonstances, détermine ce que signifie concrètement pour cet individu s'accorder avec la raison ; la prudence fait cela dans et par la détermination des vertus relatives à l'individu et en fonction des exigences d'égalité et de bien commun. Cela veut dire que la prudence détermine ce qui représente une théorie substantielle du bien humain, du moins comme cela s'applique à cet individu dans son cadre particulier, bien qu'il soit clair que l'individu peut ne pas être en mesure de formuler cette théorie dans un mode systématique⁹⁶.

La syndérèse est l'*habitus* des principes pratiques, la connaissance de ce qui est bon et de ce qui est mauvais en général, et concerne les vertus morales. Nonobstant, la prudence, dit A. MacIntyre, « est la vertu sans laquelle le jugement et l'action dans des cas particuliers n'ont d'autre ressource que celles qui lui sont fournies au simple niveau de la *synderesis* »⁹⁷. Mais, J. Porter le souligne, résumer le rôle de la prudence à la détermination des moyens vers la fin établie par syndérèse est une interprétation de la théorie morale thomassienne qui ne rencontre pas forcément d'appui textuel. Selon lui, la prudence applique des principes universels aux conclusions particulières des opérations, mais son rôle ne se restreint pas à cette tâche rationnelle. J. Porter insiste sur la distinction existante entre identifier les moyens en vue de la fin et réaliser quelques déterminations générales de ce qui appartient à la fin ; il soutient que l'expression « les fins des vertus morales » est ambiguë⁹⁸. On revient à la question de ce qui est un moyen

⁹⁵ PORTER, J., *The Recovery of Virtue: The Relevance of Aquinas for the Christian Ethics*, p. 161.

⁹⁶ “Natural reason, functioning as synderesis, generates the principle that the good of the human person is to be in accordance with reason. Prudence, which takes account of the specifics of an individual's own character and circumstances, determines what, concretely, it means for this individual to be in accordance with reason; prudence does this in and through determining the mean of the virtues relative to the individual and to the demands of equality and the common good. This is to say, prudence determines what amounts to a substantive theory of the human good, at least as it applies to this individual in his particular setting, although of course the individual may not be able to formulate that theory in any systematic way”. PORTER, J., *The Recovery of Virtue: The Relevance of Aquinas for the Christian Ethics*, p. 162.

⁹⁷ MACINTYRE, A., *Quelle justice? Quelle rationalité?*, p. 213.

⁹⁸ “In order to appreciate the significance of this distinction (between discerning the means toward an end, and making some more general sort of determination of what pertains to that end], it must be noted

et de ce qui est une fin, une fin pouvant se montrer dans un deuxième temps un moyen pour atteindre une fin plus élevée. Le but de l'action vertueuse ne peut être déterminé indépendamment d'une considération sur les types d'action qui peuvent mener le sujet à l'accomplir :

(...) quelqu'un qui souhaite agir vertueusement doit avant tout déterminer quel est le type d'action qui peut compter comme un acte de vertu dans la situation en question. Une fois que cette détermination est faite, il sera question de calculer les meilleurs moyens pour parvenir à la fin d'une telle action. Ces calculs peuvent être fréquemment nécessaires lorsque la vertu en question est la justice, qui exige que certains types objectivement vérifiables de relations entre individus soient conservés si ses exigences doivent être satisfaites. Mais ce type de raisonnement moyens/fin sera secondaire dans la détermination de la sorte d'action qui est nécessaire dans une situation particulière pour réaliser les exigences de la vertu qu'il faut. En effet, le raisonnement moyens/fin n'est pas toujours fondamental. Quel type de raisonnement moyens/fin dois-je adopter une fois que j'ai déterminé que pour réaliser les exigences de la tempérance je dois refuser de prendre un troisième gâteau au chocolat ? La seule chose que je dois faire est de refuser le gâteau⁹⁹.

1.2. Les vertus morales

Les vertus morales concernent l'action humaine, sachant que celui qui dit action dit aussi appétit – sensitif, les passions, et rationnel, la volonté. Elles se divisent donc en deux genres, suivant que l'action regarde l'agent lui-même (ses passions internes) ou autrui (l'action accomplie). Les vertus morales qui concernent l'agent lui-même, liées aux passions, sont la tempérance et la force. La vertu morale qui concerne quelqu'un d'autre que l'agent, liée à l'action accomplie, est la justice. Thomas énonce :

that the expression 'the ends of the moral virtues' is ambiguous, taken by itself". PORTER, J., *The Recovery of Virtue: The Relevance of Aquinas for the Christian Ethics*, p. 159.

⁹⁹ "(...) the person who wants to act virtuously must first of all determine what sort of action would count as an act of virtue in this particular situation. Once that determination has been made, then there may be room for a calculation has been made, then there may be room for a calculation of the best means to bring about the end of acting in this way. Such calculations would often be necessary when the virtue in question is justice, which demands that certain objectively ascertainable sorts of relationships between individuals be maintained if its demands are to be satisfied. But this sort of means/ end reasoning do I need to undertake once I have determined that in order to meet the demands of temperance I need to refuse to take a third brownie? All I need to do is to refuse the brownie". PORTER, J., *The Recovery of Virtue: The Relevance of Aquinas for the Christian Ethics*, p. 159.

L'opération peut être rattachée à la vertu morale comme la matière que celle-ci concerne. Et de ce point de vue, il faut des vertus morales concernant les opérations, différentes de celles qui concernent les passions. La raison en est que réellement, dans certaines opérations, le bien et le mal dépendent des opérations elles-mêmes, quels que soient les sentiments qu'on y apporte ; c'est-à-dire que dans ces cas-là le bien comme le mal est pris selon une raison de juste adaptation à autrui. Et dans ces conditions, il faut qu'il y ait une vertu capable de diriger pour elles-mêmes des opérations comme l'achat et la vente, et toutes celles du même genre où l'on tient compte de ce qui est dû ou non, à soi ou à autrui. C'est pour cela que la justice et ses différentes parties sont appliquées à juste titre à des opérations comme à leur matière propre. - En revanche, dans certaines opérations, le bien, comme le mal, dépend uniquement d'une juste adaptation à celui qui opère. Et c'est pourquoi il faut alors considérer le bien et le mal d'après les dispositions affectives bonnes ou mauvaises qu'on y apporte. À cause de cela aussi, il faut que les vertus en pareille matière soient occupées principalement de ces affections intérieures qu'on appelle les passions de l'âme, comme on le voit pour la tempérance, la force et les autres du même genre¹⁰⁰.

Les vertus morales ont pour matière aussi bien les passions que les opérations. Mais l'action humaine est une opération déclenchée par un désir rationnel, c'est à dire conforme au bien. Or toutes les actions ne touchent pas à un même type de bien. Certaines actions ne concernent que le bien de l'agent lui-même et relèvent de l'éducation de l'appétit sensible éduqué ; d'autres concernent plutôt le bien de son entourage et relèvent de la correction de l'action vis-à-vis des autres.

La vertu morale perfectionne la puissance appétitive de l'âme en l'ordonnant au bien

¹⁰⁰ ST, I-II, q. 60, a. 2, c.

Alio modo potest comparari operatio ad virtutem moralem, sicut materia circa quam est. Et secundum hoc, oportet alias esse virtutes morales circa operationes, et alias circa passionem. Cuius ratio est, quia bonum et malum in quibusdam operationibus attenditur secundum seipsas, qualitercumque homo afficiatur ad eas, in quantum scilicet bonum in eis et malum accipitur secundum rationem commensurationis ad alterum. Et in talibus oportet quod sit aliqua virtus directiva operationum secundum seipsas, sicut sunt emptio et venditio, et omnes huiusmodi operationes in quibus attenditur ratio debiti vel indebiti ad alterum. Et propter hoc, iustitia et partes eius proprie sunt circa operationes sicut circa propriam materiam. In quibusdam vero operationibus bonum et malum attenditur solum secundum commensurationem ad operantem. Et ideo oportet in his bonum et malum considerari, secundum quod homo bene vel male afficitur circa huiusmodi. Et propter hoc, oportet quod virtutes in talibus sint principaliter circa interiores affectiones, quae dicuntur animae passionem, sicut patet de temperantia, fortitudine et aliis huiusmodi.

de la raison. Mais ce bien est ce qui est modéré et ordonné selon la raison. Aussi, dans tout ce qui se trouve être ordonné et modéré par la raison, il se trouve de la vertu morale. Or, la raison ne met pas seulement de l'ordre dans les passions de l'appétit sensible, elle en met aussi dans les opérations de cet appétit intellectuel qui est la volonté, laquelle n'est pas, nous l'avons dit, le siège de la passion. Et voilà pourquoi les vertus morales n'ont pas toutes pour matière les passions, mais certaines les passions, certaines les opérations¹⁰¹.

La vertu morale est la disposition gravée dans l'âme par la répétition d'une « bonne action » jusqu'à ce qu'elle devienne un *habitus* de bien agir. Selon Thomas, la volonté se dirige naturellement vers le bien de la raison proportionnée à nos désirs, n'ayant donc pas besoin que la vertu vienne la parfaire tant que ce bien ne dépasse pas ces désirs. Cela peut être le cas lorsqu'il s'agit de vouloir le bien du prochain ou le bien divin, qui dépassent le bien individuel. C'est pourquoi les vertus qui ordonnent l'affection de l'homme vers le prochain (la justice) et vers Dieu (la charité) ont leur siège dans la volonté. Il explique :

Comme l'*habitus* est ce qui perfectionne la puissance pour agir, la puissance a besoin qu'un *habitus* lui apporte ce perfectionnement pour bien agir – et c'est cet *habitus* qui est la vertu –, chaque fois que sa propre essence n'y suffit pas. Or on envisage toujours l'essence propre d'une puissance par son ordre envers l'objet. Aussi, puisque l'objet de la volonté, nous l'avons dit, est le bien de la raison proportionné à nos vouloirs, la volonté n'a pas besoin que la vertu vienne la parfaire. Mais s'il arrive que nous ayons à vouloir un bien qui dépasse la proportion de nos vouloirs soit quant à l'espèce humaine tout entière, le bien divin par exemple qui transcende les limites de notre nature, soit quant à l'individu, le bien du prochain par exemple, alors la volonté a besoin de la vertu. Et c'est pourquoi ces sortes de vertus, charité, justice, etc., qui ordonnent l'affection de l'homme vers Dieu ou vers le prochain, ont réellement leur siège dans la volonté¹⁰².

¹⁰¹ ST, I-II, q. 59, a. 4, c.

Respondeo dicendum quod virtus moralis perficit appetitivam partem animae ordinando ipsam in bonum rationis. Est autem rationis bonum id quod est secundum rationem moderatum seu ordinatum. Unde circa omne id quod contingit ratione ordinari et moderari, contingit esse virtutem moralem. Ratio autem ordinat non solum passiones appetitus sensitivi; sed etiam ordinat operationes appetitus intellectivi, qui est voluntas, quae non est subiectum passionis, ut supra dictum est. Et ideo non omnis virtus moralis est circa passiones; sed quaedam circa passiones, quaedam circa operationes.

¹⁰² ST, I-II, q. 56, a. 6, c.

Respondeo dicendum quod, cum per habitum perficiatur potentia ad agendum, ibi indiget potentia habitu perficiente ad bene agendum, qui quidem habitus est virtus, ubi ad hoc non sufficit propria ratio

Aussi bien que la fin des vertus intellectuelles est établie par l'intelligence simple (raison théorique), la fin des vertus morales est établie par la syndérèse (raison pratique), par la connaissance habituelle des premiers principes pratiques auto-évidents. Thomas insiste sur le fait de que celle-ci est un *habitus* naturel. C'est-à-dire que la nature rationnelle de l'homme opère à partir des termes connus sans l'engagement d'une démarche intellectuelle et s'achève par l'articulation des conclusions trouvées à l'aide des principes naturels. La « syndérèse » est pour les principes pratiques ce que l'« intelligence des principes » est aux principes spéculatifs : un « *habitus* spécial ». Elle incite l'homme au bien, de même que l'intelligence des principes incite l'homme à la vérité. Thomas argumente :

La syndérèse n'est pas une puissance, mais un *habitus*. Pourtant, certains l'ont considérée comme une puissance supérieure à la raison, et d'autres ont dit que c'était la raison, non comme raison mais comme nature. Pour comprendre qu'elle est un *habitus*, il faut remarquer, comme on l'a dit plus haut, que le raisonnement humain, étant une sorte de mouvement, procède de la simple appréhension de quelques termes, à savoir de termes naturellement connus sans recherche rationnelle, comme d'un principe immobile ; et qu'il s'achève également dans un acte simple de l'intellect, lorsque nous jugeons, à l'aide de principes naturellement connus, les conclusions trouvées en raisonnant. Mais nous le savons, de même que la raison spéculative travaille sur des connaissances théoriques, la raison pratique s'attache aux vérités qui ont rapport à l'action. De même donc que nous avons naturellement en nous des principes pour l'ordre spéculatif, il en faut aussi pour l'ordre de l'action. Or, les premiers principes spéculatifs qui sont naturellement en nous n'appartiennent pas à une puissance spéciale, mais à un *habitus* spécial qui est appelé « l'intelligence des principes ». De même, les principes pratiques que nous possédons par nature ne relèvent pas d'une puissance spéciale, mais d'un *habitus* naturel distinct, que nous nommons syndérèse. C'est pourquoi l'on dit que la syndérèse incite au bien, et proteste contre le mal, lorsque nous nous mettons, à l'aide des premiers principes pratiques, à la recherche de ce qu'il faut faire, et que nous jugeons ce que nous

potentiae. Omnis autem potentiae propria ratio attenditur in ordine ad obiectum. Unde cum, sicut dictum est, obiectum voluntati sit bonum rationis voluntati proportionatum, quantum ad hoc non indiget voluntas virtute perficiente. Sed si quod bonum immineat homini volendum, quod excedat proportionem volentis; sive quantum ad totam speciem humanam, sicut bonum divinum, quod transcendit limites humanae naturae, sive quantum ad individuum, sicut bonum proximi; ibi voluntas indiget virtute. Et ideo huiusmodi virtutes quae ordinant affectum hominis in Deum vel in proximum, sunt in voluntate sicut in subiecto; ut caritas, iustitia et huiusmodi.

avons trouvé. Il est donc clair que la syndérèse n'est pas une puissance, mais un *habitus* naturel¹⁰³.

L. J. Elders remarque que « les vertus morales sont par nature ordonnées au bien et le recherchent »¹⁰⁴, elles « ont donc leur siège dans la puissance appétitive »¹⁰⁵. En effet, Thomas l'affirme : « la vertu morale réside essentiellement dans l'appétit »¹⁰⁶. Or, d'après lui, sa fin étant établie par syndérèse (connaissance habituelle naturelle), c'est naturellement que la vertu morale s'incline au bien et entraîne l'action dans sa direction, et toute puissance mise en action appartient à l'appétit.

Or le nom de vertu morale vient de mœurs (*mores*) au sens d'inclination naturelle ou quasi naturelle à une action. De cette signification l'autre est du reste toute proche, celle qui veut dire coutume, car la coutume devient en quelque sorte une nature, et produit un penchant qui ressemble à une inclination naturelle. Or il est évident que l'inclination à l'acte appartient en propre à la puissance appétitive puisque c'est elle qui met toutes nos puissances en action (...) ¹⁰⁷.

¹⁰³ ST, I, q. 79, a. 12, c.

Respondeo dicendum quod synderesis non est potentia, sed habitus, licet quidam posuerint synderesim esse quandam potentiam ratione altiore; quidam vero dixerint eam esse ipsam rationem, non ut est ratio, sed ut est natura. Ad huius autem evidentiam, considerandum est quod, sicut supra dictum est, ratiocinatio hominis, cum sit quidam motus, ab intellectu progreditur aliquorum, scilicet naturaliter notorum absque investigatione rationis, sicut a quodam principio immobili, et ad intellectum etiam terminatur, in quantum iudicamus per principia per se naturaliter nota, de his quae ratiocinando invenimus. Constat autem quod, sicut ratio speculativa ratiocinatur de speculativis, ita ratio practica ratiocinatur de operabilibus. Oportet igitur naturaliter nobis esse indita, sicut principia speculabilium, ita et principia operabilium. Prima autem principia speculabilium nobis naturaliter indita, non pertinent ad aliquam specialem potentiam; sed ad quendam specialem habitum, qui dicitur intellectus principiorum, ut patet in VI Ethic. Unde et principia operabilium nobis naturaliter indita, non pertinent ad specialem potentiam; sed ad specialem habitum naturalem, quem dicimus synderesim. Unde et synderesis dicitur instigare ad bonum, et murmurare de malo, in quantum per prima principia procedimus ad inveniendum, et iudicamus inventa. Patet ergo quod synderesis non est potentia, sed habitus naturalis.

¹⁰⁴ ELDERS, L. J., *La vie morale selon Saint Thomas d'Aquin : Une éthique des vertus*, p. 137.

¹⁰⁵ ELDERS, L. J., *La vie morale selon Saint Thomas d'Aquin : Une éthique des vertus*, p. 138.

¹⁰⁶ ST, I-II, q. 56, a. 2, s. 2.

Sed essentialiter in appetendo virtus moralis consistit.

¹⁰⁷ ST, I-II, q. 58, a. 1, c.

Dicitur autem virtus moralis a more, secundum quod mos significat quandam inclinationem naturalem, vel quasi naturalem, ad aliquid agendum. Et huic significationi moris propinqua est alia significatio, qua significat consuetudinem, nam consuetudo quodammodo vertitur in naturam, et facit inclinationem similem naturali. Manifestum est autem quod inclinatio ad actum proprie convenit appetitivae virtuti, cuius est movere omnes potentias ad agendum, ut ex supradictis patet. Et ideo non omnis virtus dicitur moralis, sed solum illa quae est in vi appetitiva.

Chez l'homme, les facultés sensibles ne sont pas isolées des facultés intellectuelles. Au contraire, elles permettent la mise en œuvre de ce que la raison présente comme étant bien. Ainsi les vertus morales surgissent de cette pratique qui matérialise constamment une volonté rationnelle. L. J. Elders soulève cet aspect d'ensemble qui forme l'être humain :

(...) en considérant les facultés sensibles pour ce qu'elles sont – des puissances sur le plan organique et matériel –, il ne peut y avoir de qualités spirituelles comme les vertus ; mais, en tant qu'elles sont subordonnées à l'intellect et collaborent avec lui, on peut parler d'une certaine présence des vertus en elles. À cause de l'unité de l'homme, ces puissances sensibles ont une disposition naturelle à se conformer à certaines vertus¹⁰⁸.

J. Porter soulève qu'en dépit du rôle fondamental que la prudence exerce sur les vertus morales, elle ne détermine pas leur fin. Celle-ci est établie préalablement par syndérèse, c'est-à-dire par la connaissance habituelle des premiers principes auto-évidents.

D'après J. Porter, l'exigence thomassienne, selon laquelle la syndérèse inclut le principe que le bien humain consiste à agir en accord avec la raison, ne signifie pas que tout le monde formule naturellement la substance de son anthropologie, car cela présuppose une connaissance théorique qui n'est pas à la portée de tous¹⁰⁹. Savoir que « le bien doit être poursuivi et le mal évité » n'implique pas un contenu nominal séparé du calcul sur quel est le bien spécifique concret de la créature humaine¹¹⁰. C'est pourquoi il revient à la prudence de déterminer ce que veut dire, concrètement, pour un

¹⁰⁸ ELDERS, L. J., *La vie morale selon Saint Thomas d'Aquin : Une éthique des vertus*, p. 138.

¹⁰⁹ "Further, from Aquinas' claim that synderesis includes the principle that the human good consists in acting in accordance with reason, we should not conclude that Aquinas holds that all persons naturally know the substance of his anthropology. This principle is universally known. Not everyone could formulate it (that would indeed presuppose theoretical knowledge that not everyone shares), but everyone necessarily acts upon it. That is, everyone who acts at all necessarily does so out of intellectual apprehension of something as a good, and therefore embodies, as it were, the principle that the good of the human soul as the source of all properly human action is to be in accordance with reason". PORTER, J., *The Recovery of Virtue: The Relevance of Aquinas for the Christian Ethics*, p. 160-1.

¹¹⁰ "(...) while Aquinas holds that it is self-evidently true that the good is to be pursued, and evil is to be avoided, this principle does not take on substantive content apart from an account of what the concrete specific good of the human creature is". PORTER, J., *The Recovery of Virtue: The Relevance of Aquinas for the Christian Ethics*, p. 161.

individu, être en accord avec la raison, une fois relevée la spécificité du caractère de l'agent et les circonstances de l'action ; elle n'établit que les moyens vers la fin selon le canon des vertus relatives à l'individu et aux demandes d'équité et du bien commun¹¹¹. C'est aux vertus morales, néanmoins, qui revient l'inclinaison de l'individu à sa fin ; sans disposer de la fin de la conduite humaine, donc sans les vertus morales, la prudence ne peut pas intervenir.

1.2.1. Les vertus morales liées aux passions : la tempérance et la force

Les vertus morales liées aux passions sont au nombre de deux : la tempérance et la force (ou courage). La tempérance règle l'appétit concupiscible. La force ou courage se réfère à l'appétit irascible. D'après Thomas, le bien humain ne peut pas être dissocié de la raison, la tempérance et la force étant les deux vertus qui conduisent la volonté à ce véritable bien qui est rationnel, malgré les tentations et difficultés. Il énonce :

(...) le bien de l'homme consiste à se régler sur la raison, selon Denys. Il revient donc à la vertu de rendre l'homme bon et de rendre raisonnable son action. (...) Or la volonté humaine est empêchée de suivre la rectitude de la raison de deux façons. 1° Parce qu'un bien délectable l'attire hors de ce que requiert la rectitude de la raison, et cet empêchement est supprimé par la vertu de tempérance. 2° Parce qu'une difficulté qui survient détourne la volonté de faire ce qui est raisonnable. Pour supprimer cet obstacle, il faut la force d'âme qui permet de résister à de telles difficultés, de même que par sa force physique l'homme domine et repousse les empêchements corporels. Aussi est-il évident que la force est une vertu, en tant qu'elle permet à l'homme d'agir conformément à la raison¹¹².

¹¹¹ "Prudence, which takes account of the specifics of an individual's own character and circumstances, determines what, concretely, it means for this individual to be in accordance with reason; prudence does this in and through determining the mean of the virtues relative to the individual and to the demands of equality and the common good". PORTER, J., *The Recovery of Virtue: The Relevance of Aquinas for the Christian Ethics*, p. 162.

¹¹² ST, II-II, q. 123, a. 1, c.

Bonum autem hominis est secundum rationem esse, secundum Dionysium, IV cap. de Div. Nom. Et ideo ad virtutem humanam pertinet ut faciat hominem et opus eius secundum rationem esse. Quod quidem tripliciter contingit. (...) Dupliciter autem impeditur voluntas humana ne rectitudinem rationis sequatur. Uno modo, per hoc quod attrahitur ab aliquo delectabili ad aliud quam rectitudo rationis requirat, et hoc impedimentum tollit virtus temperantiae. Alio modo, per hoc quod voluntatem repellit ab eo quod est secundum rationem, propter aliquid difficile quod incumbit. Et ad hoc impedimentum

L. Sentis trace un parallèle entre l'idée de courage chez Thomas et chez Aristote. À propos des vertus morales liées aux passions il en ressort que l'accent mis par le Stagirite sur l'idée de moyen terme bascule chez Thomas vers une opposition entre raison et passion. L. Sentis affirme :

En ce qui concerne le courage (*ST, IIa IIae, q. 123*), Thomas reprend les analyses d'Aristote. Mais, tandis qu'Aristote voyait le courage comme un juste milieu entre un excès et un défaut, Thomas conformément à ses principes généraux, souligne la résistance que la vertu oppose à la passion. Le courage est la vertu dans laquelle se manifeste de façon éminente le rôle affermissant de la vertu morale par rapport à la crainte et plus spécialement au moment où cette passion se manifeste de la façon la plus nette : face à un péril de mort¹¹³.

Thomas suit l'*Éthique à Nicomaque*, mais en traitant la force ou courage comme une vertu cardinale, qui garde donc en elle ce qui appartient en général aux vertus¹¹⁴, il

tollendum requiritur fortitudo mentis, qua scilicet huiusmodi difficultatibus resistat, sicut et homo per fortitudinem corporalem impedimenta corporalia superat et repellit. Unde manifestum est quod fortitudo est virtus, inquantum facit hominem secundum rationem esse.

Puis, Thomas rajoute sur la tempérance : *ST, II- II, q. 141, a. 1, c.*

« On l'a dit le propre de la vertu est d'incliner l'homme au bien. Or le bien de l'homme est "d'être selon la raison", dit Denys. C'est pourquoi la vertu humaine est celle qui incline à suivre la raison. C'est surtout le cas pour la tempérance car, son nom même l'indique, elle comporte une certaine modération, un "tempérament", qui est un effet de la raison. C'est pourquoi la tempérance est une vertu ».

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, de ratione virtutis est ut inclinet hominem ad bonum. Bonum autem hominis est secundum rationem esse, ut Dionysius dicit, IV cap. de Div. Nom. Et ideo virtus humana est quae inclinat ad id quod est secundum rationem. Manifeste autem ad hoc inclinat temperantia, nam in ipso eius nomine importatur quaedam moderatio seu temperies, quam ratio facit. Et ideo temperantia est virtus.

¹¹³ SENTIS, L., *De l'utilité des vertus*, p. 107.

¹¹⁴ *ST, II-II, q. 123, a. 11, c.*

« Comme on l'a déjà dit, on appelle vertus cardinales ou primordiales, celles qui revendiquent surtout pour elles ce qui appartient en général aux vertus. Parmi d'autres conditions communes à la vertu, l'une consiste à 'agir avec fermeté' d'après Aristote. Or la force revendique hautement pour elle le mérite de la fermeté. En effet, on loue d'autant plus celui qui tient fermement qu'il est plus fortement poussé à tomber ou à reculer. Or, ce qui pousse l'homme à s'écarter de ce qui est conforme à la raison, c'est le bien qui réjouit et le mal qui afflige. Mais la douleur physique pousse plus énergiquement que le plaisir, car S. Augustin nous dit : 'Il n'y a personne qui ne fuie la douleur plus qu'il n'est attiré par le plaisir'. Car nous voyons les bêtes les plus cruelles s'écarter des plus grands plaisirs par la crainte de la douleur'. Et parmi les douleurs de l'âme et les périls, on craint surtout ceux qui conduisent à la mort, et c'est contre eux que l'homme fort tient bon. Donc la force est une vertu cardinale ».

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, virtutes cardinales seu principales dicuntur quae praecipue sibi vindicant id quod pertinet communiter ad virtutes. Inter alias autem communes virtutis conditiones, una ponitur firmiter operari, ut patet in II Ethic. Laudem autem firmitatis potissime sibi

dépasse Aristote. Si les vertus doivent être telles, et si elles doivent s'appliquer dans une vie morale, chaque vertu doit agir avec la stabilité que seul le courage peut garantir. En effet, la force permet à l'homme de tenir une conduite conforme à la raison malgré les passions suscitées par le bien qui réjouit et le mal qui afflige.

J. Porter définit la force comme un ensemble de traits de caractère marqués par des actions qui font preuve d'auto-contrôle dans des situations dans lesquelles quelqu'un est tenté par les désirs (cas de tempérance) ou est confronté à un sentiment d'aversion ou de peur (cas de la force) qui auraient pu le mener à agir contre ses objectifs et engagements généraux¹¹⁵.

La tempérance et la force font intrinsèquement référence au bien de l'agent¹¹⁶. Elles dépendent d'une certaine connaissance des règles universelles de justice établissant les fins vers lesquels elles doivent se diriger¹¹⁷. J. Porter souligne :

(...) les vertus individuelles de tempérance et de fortitude doivent recevoir leur ordre et leur contenu plus précis de la justice, qui dirige l'individu dans la direction de l'ordre idéal d'égalité plutôt que dans la direction des coutumes de sa société particulière, et de la prudence, qui freine toutes les actions et réactions de l'individu selon sa vision du bien humain¹¹⁸.

1.2.2. La vertu morale liée à l'action : la justice

vindicat fortitudo. Tanto enim magis laudatur qui firmiter stat, quanto habet gravius impellens ad cadendum vel retrocedendum. Impellit autem hominem ad discedendum ab eo quod est secundum rationem et bonum delectans et malum affligens, sed gravius impellit dolor corporis quam voluptas, dicit enim Augustinus, in libro octoginta trium quaest., nemo est qui non magis dolorem fugiat quam affectat voluptatem, quandoquidem videmus et immanissimas bestias a maximis voluptatibus exterreri dolorum metu. Et inter dolores animi et pericula maxime timentur ea quae ducunt ad mortem, contra quae firmiter stat fortis. Unde fortitudo est virtus cardinalis.

¹¹⁵ PORTER, J., *The Recovery of Virtue: The Relevance of Aquinas for the Christian Ethics*, p. 111.

¹¹⁶ PORTER, J., *The Recovery of Virtue: The Relevance of Aquinas for the Christian Ethics*, p. 116.

¹¹⁷ PORTER, J., *The Recovery of Virtue: The Relevance of Aquinas for the Christian Ethics*, p. 122.

¹¹⁸ "(...) the individual virtues of temperance and fortitude must be given order and more definite content by justice, which directs the individual toward the ideal order of equality rather than toward the customs of his particular society, and by prudence, which grounds all the actions and reactions of the individual in his vision of the human good". PORTER, J., *The Recovery of Virtue: The Relevance of Aquinas for the Christian Ethics*, p. 121.

Thomas d'Aquin définit la justice en intégrant l'enseignement des Pères de l'Église, qui s'attachent particulièrement à l'exposé de Cicéron, mais aussi d'Ulpian, avec celui d'Aristote. En s'efforçant de résorber toute contradiction, il donne cohérence logique et appui historico-juridique à la pensée catholique. F. Senn résume son cheminement. Selon lui, l'Aquinat reprend la définition d'Ulpian, à laquelle il ajoute celle d'Aristote. Il cite encore Cicéron en disant de la justice qu'elle est une vertu qui s'applique uniquement aux rapports avec autrui¹¹⁹. Il reprend à la fois Aristote et Cicéron lorsqu'il dit qu'elle est une vertu générale ayant pour effet de coordonner vers le bien commun les actes de toutes les vertus¹²⁰. Citant encore Cicéron, il ajoute qu'elle est la plus élevée de toutes les vertus morales, car elle réside dans la volonté et son acte propre est de rendre à chacun ce qui lui appartient¹²¹. A.-D. Sertillanges présente la définition de la vertu de la justice chez Thomas comme « une disposition de l'âme selon laquelle, d'une volonté constante et perpétuelle, on traite chacun selon son droit »¹²².

La particularité de la justice vis-à-vis d'autres vertus repose sur son aspect altruiste. La justice humaine est une vertu qui se réfère à autrui et ne fait pas de sens en dehors de la vie associative.

¹¹⁹ SENN, F., *De la justice et du droit*, p. 51, note 1 (suite).

¹²⁰ SENN, F., *De la justice et du droit*, p. 51/2, note 1 (suite).

¹²¹ SENN, F., *De la justice et du droit*, p. 52, note 1 (suite).

Ulpian, Justinien : La justice comme volonté – « *Iustitia est constans et perpetua voluntas ius suum cuique tribuendi* ». p. 1.

Cicéron : La justice comme habitude – « *Iustitia est habitus animi, communi utilitate conservata, suam cuique tribuens dignitatem* ». p. 3.

« Mais l'influence d'Aristote, qui est prépondérante dans les art. 6 à 11 de la *quaestio* 58, se fait particulièrement sentir dans la manière dont il ordonne les diverses parties de la justice. Dans l'enseignement des sages antiques, des stoïciens, de Cicéron, des Pères de l'Église qui adoptent leurs classifications (V. ci-dessous Tertullien, S. Ambroise, S. Augustin, etc., et leurs divisions de la justice), le droit de par nature est fondé sur l'*aequum* ; attribuer à chacun ce qu'il mérite, ce qui lui appartient suppose qu'on se trouve en présence d'êtres différents, entre lesquels n'existe qu'une égalité fondée sur la proportion : dans ces conditions, on dira que l'homme doit à Dieu le culte et l'hommage et qu'il est justice que ces culte et hommage soient rendus à Dieu ; qu'il est justice que des devoirs d'affection soient rendus par les enfants aux parents ; qu'il est justice que le promettant exécute sa promesse à l'égard du stipulant, etc. Cependant, Aristote, qui dissertait en quelques passages sur cette égalité dite géométrique (...), développait par ailleurs d'intéressantes considérations sur « grec », sur le *medium virtutis*, qu'il déclarait être de proportion arithmétique (*Ethic. Nicom.*, 2, 6 (5), 7...). Et c'est cette leçon du *medium virtutis*, appliquée à la vertu de justice, qui guidera S. Thomas dans sa manière d'ordonner les différentes parties de la justice (qu. 58, art. 10...). En effet, il ne se contente plus de déclarer que le droit est ce qui est conforme à l'*aequum*, au rapport de proportionnalité qui doit exister entre deux êtres placés en des plans différents. Il déclare au contraire que le milieu de la justice consiste dans une certaine égalité proportionnelle non plus entre deux êtres, mais entre la chose extérieure que nous devons et la personne extérieure à laquelle nous devons (qu. 58, art. 10...) ». p. 52.

¹²² SERTILLANGES, A.-D., *La Philosophie Morale de saint Thomas d'Aquin*, p. 171.

Tout ce qui peut être rectifié par la raison constitue la matière d'une vertu morale, laquelle se définit par la droite raison, selon le Philosophe. Or les passions intérieures de l'âme, les actions extérieures, et même les biens extérieurs qui sont à l'usage de l'homme sont susceptibles de cette rectification rationnelle, avec cette différence que, dans les actions et les choses extérieures par quoi les hommes peuvent communiquer entre eux, on prend garde à l'ordination d'un homme à l'égard d'un autre, tandis que dans les passions intérieures, on ne considère que sa propre rectification en lui-même. Et puisque la justice a pour objet d'ordonner envers autrui, elle n'embrasse pas toute la matière de la vertu morale, mais seulement les actions et les choses extérieures, sous une raison d'objet qui est spéciale, c'est-à-dire en tant que par elles un homme est mis en relation avec un autre¹²³.

A.-D. Sertillanges déclare en outre que la justice est le bien des autres¹²⁴, *ad alterum*, qu'elle produit quelque chose d'extérieur aux sujets concernés par l'action juste. Or, des relations régies par cette vertu il ressort la chose juste, le droit. Selon A.-D. Sertillanges :

Il s'ensuit que l'œuvre propre de la justice, c'est de réaliser une *chose*, plutôt que d'assurer l'harmonie d'une *personne*. La chose que réalise la justice, c'est *ce qui* est juste ; ce qui convient aux êtres en rapport avec nous, selon leurs rapports avec nous ; c'est, dans l'acception la plus générale de ce terme, le *droit*¹²⁵.

J. Porter nous rappelle que, tandis que la tempérance et la force font référence au bien de l'agent lui-même, la justice s'oriente au bien des autres et à celui de la communauté comme à un ensemble. C'est pourquoi on place les vertus de tempérance

¹²³ ST, II-II, q. 58, a. 8, c.

Respondeo dicendum quod omnia quaecumque rectificari possunt per rationem sunt materia virtutis moralis, quae definitur per rationem rectam, ut patet per philosophum, in II Ethic. Possunt autem per rationem rectificari et interiores animae passiones, et exteriores actiones, et res exteriores quae in usum hominis veniunt, sed tamen per exteriores actiones et per exteriores res, quibus sibi invicem homines communicare possunt, attenditur ordinatio unius hominis ad alium; secundum autem interiores passiones consideratur rectificatio hominis in seipso. Et ideo, cum iustitia ordinetur ad alterum, non est circa totam materiam virtutis moralis, sed solum circa exteriores actiones et res secundum quandam rationem obiecti specialem, prout scilicet secundum eas unus homo alteri coordinatur.

¹²⁴ SERTILLANGES, A.-D., *La Philosophie Morale de saint Thomas d'Aquin*, p. 174.

¹²⁵ SERTILLANGES, A.-D., *La Philosophie Morale de saint Thomas d'Aquin*, p. 168.

et de force dans les passions et la justice dans la volonté humaine. Et il affirme :

(...) c'est précisément parce que la justice dirige la volonté, et ainsi la personne entière, aux plus grands biens d'autres personnes et à la vie partagée par la communauté, que la volonté sert à établir les normes par lesquelles la vraie tempérance et fortitude peuvent être distinguées de la forme incomplète et fautive de ces vertus (II-II. 58. 5, 6). La volonté prend ses normes ultimes de la prudence et de la charité, mais vu que la dernière est une vertu théologique, Thomas d'Aquin dit que la justice est la plus excellente des vertus morales proprement dites (II-II. 58. 1, 2)¹²⁶.

D'après J. Porter, l'anthropologie de Thomas doit à Aristote la thèse que l'être humain est intrinsèquement social, qu'il ne peut exister et s'épanouir en dehors du contexte de la communauté. Il soulève l'idée que la justice transforme et complète la tempérance et la force en les orientant vers un bien qui transcende le bien de l'individu¹²⁷.

Quelques divergences surgissent à propos de la justice parmi les commentateurs modernes de Thomas d'Aquin. Il est nécessaire de clarifier la question afin de bien comprendre le texte de Thomas pour être en mesure de faire la part entre ce qu'il a dit, ce que les autres disent qu'il a dit et ce qu'il aurait pu dire (ce qui est compatible avec son discours).

M. Villey affirme que le problème de la justice « se pose sous des termes nouveaux à l'occasion de chaque acte humain et qu'à chaque fois il doit recevoir une réponse un peu différente dont les termes changent avec les circonstances de l'acte, les intérêts qu'il met en cause, ou même son auteur »¹²⁸. Même si chez Thomas les règles de conduite sont données par les lois et que la justice les exécute, M. Villey soutient

¹²⁶ "(...) it is precisely because justice orients the will, and thereby the whole person, to the wider goods of other persons and the shared life of the community, that it serves to set the norms by which true temperance and fortitude can be distinguished from incomplete or counterfeit forms of these virtues (II-II.58.5, 6). It takes its ultimate norms from prudence and charity, but since the former is, strictly speaking, an intellectual virtue, and the latter is a theological virtue, Aquinas says that justice is the greatest of the moral virtues properly so called (II-II. 58.1, 2)". PORTER, J., *The Recovery of Virtue: The Relevance of Aquinas for the Christian Ethics*, p. 124/5.

¹²⁷ PORTER, J., *The Recovery of Virtue: The Relevance of Aquinas for the Christian Ethics*, p. 126.

¹²⁸ VILLEY, M., « Abrégé du droit naturel classique », p. 35.

que :

(...) l'intention de la justice n'est point seulement de respecter (comme disent les traductions modernes) les prérogatives d'autrui, mais d'abord (car il le faut bien) de mesurer ces prérogatives, puis d'assurer effectivement la part qui revient à chacun de ces biens disputés ; d'évaluer la part convenable ni trop grande ni trop petite, mais qui se tient dans un juste milieu entre ces deux excès ; voilà pourquoi, dans son vocabulaire technique, Saint Thomas pose que la justice recherche un milieu objectif, un milieu dans les choses mêmes, *medium rei*. Pour autant que la justice comporte, d'abord, une œuvre intellectuelle (avant le stade ultérieur de l'exécution) elle cherche donc à déterminer un *rappor*t, le rapport convenable, entre des choses distribuées entre des personnes¹²⁹.

M. Villey insiste sur la réalité objective de la justice contre tout droit naturel subjectif. La justice n'est pas un idéal, mais un secteur de la réalité. Elle ne peut se réaliser que dans les partages toujours particuliers, effectués dans le concret des circonstances ; il n'y a pas de justice universelle¹³⁰. Il refuse ainsi « les droits de l'homme » et s'oppose à l'individualisme jusnaturaliste qui serait le fruit de la philosophie politique moderne.

M. Villey exhausse le rôle que la justice assume dans la philosophie morale et politique de Thomas. S'il est vrai que cette vertu constitue une pièce maîtresse pour la réalisation humaine, elle ne se substitue pas à la prudence, la loi et le droit. L. Lachance rappelle l'enseignement du Stagirite. En somme, c'est la prudence et la loi qui déterminent l'égalité. La justice l'exécute. Si elle y arrive, le droit – son objet – est atteint¹³¹.

Dans le même sens, O. Lottin explique que formellement « tous les actes de vertu sont dictés par la raison naturelle et donc par la loi naturelle. Car un acte est vertueux grâce à sa conformité avec la raison, forme de l'activité humaine »¹³². Mais

¹²⁹ VILLEY, M., « Abrégé du droit naturel classique », p. 36.

¹³⁰ Selon M. Villey, « les choses humaines sont mouvantes et imprévisibles. La justice qui les concerne et doit s'adapter à leur infinie variété ne se laisse capter dans aucun texte ». VILLEY, M., « Abrégé du droit naturel classique », p. 34.

¹³¹ LACHANCE, L. *Le concept de droit selon Aristote et S. Thomas*, p. 212.

¹³² LOTTIN, O., *Le Droit naturel chez saint Thomas et ses prédecesseurs*, p. 366.

matériellement, tous les actes ne sont pas dictés par la seule raison naturelle¹³³ :

Car à côté de celle-ci, il faut ranger la raison prudentielle de chaque homme, qui détermine la manière concrète dont un acte est vertueux ; ajoutez-y la raison prudentielle des législateurs qui, par les lois positives, déterminent les directives de la loi naturelle¹³⁴.

Au demeurant, la justice réalise la loi et la prudence afin de produire la chose juste, à savoir, le droit. Toutefois, la loi ne crée pas le droit de manière originelle, mais c'est parce qu'il y a la chose juste que la loi est telle qu'elle est. Il y a donc bien un réalisme moral chez l'Aquinate, dans lequel s'insère la justice.

Confondre la justice, la prudence et la loi est une erreur. Une justice toute puissante, qui est à la fois loi et prudence, légitime un État dont le système de droit est contingent, où le juge décide selon ses propres convictions et non pas appuyé sur le résultat de la science juridique, la loi.

¹³³ ST, I-II, q. 94, a. 3, c.

« Nous pouvons parler des actes des vertus de deux façons : en tant qu'ils sont vertueux ; et en tant qu'ils sont tels actes déterminés par leur espèce propre. Si nous parlons des actes vertueux en tant que vertueux, ils relèvent tous de la loi naturelle. Nous avons prouvé en effet que relèvent de la loi naturelle toutes les inclinations que l'homme tient de sa nature. Mais chacun est incliné naturellement à l'activité qui convient à sa forme, comme le feu est incliné à chauffer. Aussi, puisque l'âme raisonnable est la forme propre de l'homme, il y a en tout humain une inclination naturelle à agir selon la raison. À ce point de vue, par conséquent, les actes des vertus sont tous régis par la loi naturelle ; la raison de chacun édicte en effet qu'il faut agir vertueusement. Mais, si nous parlons des actes des vertus considérés en eux-mêmes, dans leur espèce particulière, alors ces actes ne relèvent pas tous de la loi naturelle. Il y a en effet beaucoup de choses qui se font selon la vertu, auxquelles pourtant la nature ne donne de prime abord aucune inclination. C'est par une investigation de la raison que les hommes les découvrent, et les reconnaissent utiles pour vivre bien ».

Respondeo dicendum quod de actibus virtuosis dupliciter loqui possumus, uno modo, inquantum sunt virtuosus; alio modo, inquantum sunt tales actus in propriis speciebus considerati. Si igitur loquamur de actibus virtutum inquantum sunt virtuosus, sic omnes actus virtuosus pertinent ad legem naturae. Dictum est enim quod ad legem naturae pertinet omne illud ad quod homo inclinatur secundum suam naturam. Inclinatur autem unumquodque naturaliter ad operationem sibi convenientem secundum suam formam, sicut ignis ad calefaciendum. Unde cum anima rationalis sit propria forma hominis, naturalis inclinatio inest cuilibet homini ad hoc quod agat secundum rationem. Et hoc est agere secundum virtutem. Unde secundum hoc, omnes actus virtutum sunt de lege naturali, dictat enim hoc naturaliter unicuique propria ratio, ut virtuose agat. Sed si loquamur de actibus virtuosis secundum seipsos, prout scilicet in propriis speciebus considerantur, sic non omnes actus virtuosus sunt de lege naturae. Multa enim secundum virtutem fiunt, ad quae natura non primo inclinatur; sed per rationis inquisitionem ea homines adinvenerunt, quasi utilia ad bene vivendum.

LOTTIN, O., *Le Droit naturel chez saint Thomas et ses prédécesseurs*, p. 366.

¹³⁴ LOTTIN, O., *Le Droit naturel chez saint Thomas et ses prédécesseurs*, p. 366.

À la différence de l'analyse que Thomas offre dans les *Commentaires des Sentences*, plutôt éthique, l'analyse proposée par la *Somme théologique* souligne notamment l'idée d'une justice politique. En tant que commentateur de P. Lombard, Thomas insistait sur l'aspect divin de la créature humaine, l'homme venant de Dieu « à sa ressemblance, comme d'une cause en quelque sorte univoque »¹³⁵. Une fois auteur de sa *Somme*, il développe des idées propres ; de là ressort, au delà de sa pensée morale, sa pensée proprement politique. En effet, R. R.-B. Cabanillas affirme :

L'Aquinate centre son analyse sur l'étude de cette justice qui ne s'occupe pas autant du salut ou du bonheur de l'humanité, mais du bon partage des biens matériels et adhère, préférentiellement, à la doctrine païenne¹³⁶.

Le critère de la justice se trouve dans l'homme lui-même, une fois doté de la faculté rationnelle. D'après É. Gilson, l'homme peut devenir juste ou injuste selon le rapport qu'il entretient avec « l'ordre prescrit par la droiture de la raison »¹³⁷ : ou bien il l'accomplit, ou bien il l'abandonne. De fait, la justice sollicite l'appétit rationnel ; l'action (humaine) est juste parce qu'elle est le résultat d'une volonté d'accomplir les préceptes de la raison en vue du bien commun dans une situation précise.

En ce sens, la justice est établie au cas par cas. La formule qui mesure ce qui est juste varie selon les sujets concernés (distinction entre la justice commutative et la justice distributive) et la nature du bien à rendre (distinction entre la justice particulière et la justice générale), d'où l'identification de différentes espèces de justice.

1.3. Les vertus cardinales

Parmi les vertus humaines, les vertus cardinales sont appelées aussi premières ou

¹³⁵ CS, II, d. 17, q. 1, prologue.

Ostenso quod homo prodit a Deo in similitudinem ejus, sicut a causa quodammodo univoca (...).

¹³⁶ «El Aquinate centra su análisis en el estudio de aquella justicia que se ocupa no tanto de la salvación o de la felicidad de la humanidad, sino del bien reparto de los bienes materiales y se adhiere, preferentemente, a la doctrina pagana». CABANILLAS, R. R.-B., *La filosofía jurídica de Michel Villey*, p. 253.

¹³⁷ GILSON, É., *L'Esprit de la philosophie médiévale*, p. 321.

principales, car, outre la faculté de bien agir, elles causent l'exercice même de l'œuvre bonne, c'est-à-dire la rectitude de l'appétit. Elles conjuguent les vertus morales à la vertu intellectuelle de la prudence – qui est donc identifiée dans ce contexte aux vertus morales. En effet, la division des vertus entre les intellectuelles (la prudence, l'art, la science, l'intelligence et la sagesse) et les morales (la tempérance, la force et la justice) n'est pas étanche. La prudence, vertu proprement intellectuelle, s'exerce parmi les vertus morales ; il y a une dépendance mutuelle entre elles. Depuis Platon¹³⁸ les vertus cardinales sont au nombre de quatre : les trois vertus morales, à savoir la tempérance, la force et la justice, et la vertu intellectuelle de la prudence. Thomas explique :

Quand nous parlons de la vertu sans plus, il est entendu que nous parlons de la vertu humaine. Or on appelle vertu humaine dans la parfaite acception du terme, avon-nous dit, celle qui requiert la rectitude de l'appétit ; en effet, cette vertu-là ne produit pas seulement la faculté de bien agir, mais elle cause aussi l'exercice même de l'œuvre bonne. Au contraire, dans le sens imparfait du mot, on appelle vertu celle qui ne requiert pas la rectitude de l'appétit, parce qu'elle produit seulement la faculté de bien agir, mais ne cause pas l'exercice même de l'œuvre bonne.

Or il est certain que le parfait est plus primordial que l'imparfait. Voilà pourquoi les vertus qui assurent la rectitude de l'appétit sont appelées principales. Mais telles sont les vertus morales ; et parmi les vertus intellectuelles, la prudence seule, parce qu'elle aussi est en quelque façon une vertu morale par sa matière, comme on l'a montré plus haut. C'est donc parmi les vertus morales que se placent à juste titre celles qu'on appelle principales ou cardinales¹³⁹.

J. Porter insiste sur le fait que la prudence est une vertu intellectuelle, quoique

¹³⁸ Platon, *La République*, livre IV, 427e.

D'après Robert Baccou, traducteur lui aussi de la *République*, « le passage qui suit est un exposé de la théorie des quatre vertus cardinales. Bien que platonicienne dans sa forme, cette théorie pourrait être d'origine pythagoricienne. Le choix du nombre carré quatre paraît en effet dénoter un certain souci de symbolisme mathématique ».

¹³⁹ ST, I-II, q. 61, a. 1, c.

Respondeo dicendum quod, cum simpliciter de virtute loquimur, intelligimur loqui de virtute humana. Virtus autem humana, ut supra dictum est, secundum perfectam rationem virtutis dicitur, quae requirit rectitudinem appetitus, huiusmodi enim virtus non solum facit facultatem bene agendi, sed ipsum etiam usum boni operis causat. Sed secundum imperfectam rationem virtutis dicitur virtus quae non requirit rectitudinem appetitus, quia solum facit facultatem bene agendi, non autem causat boni operis usum. Constat autem quod perfectum est principaliter imperfecto. Et ideo virtutes quae continent rectitudinem appetitus, dicuntur principales. Huiusmodi autem sunt virtutes morales ; et inter intellectuales, sola prudentia, quae etiam quodammodo moralis est, secundum materiam, ut ex supradictis patet, unde convenienter inter virtutes morales ponuntur illae quae dicuntur principales, seu cardinales.

dépendante des vertus morales pour son exercice¹⁴⁰. En effet, la prudence relève de la partie intellectuelle de l'âme, mais figure depuis l'antiquité comme une vertu cardinale. Selon Thomas :

Les autres vertus intellectuelles peuvent exister sans la vertu morale, mais non la prudence. La cause en est que la prudence est la droite règle de l'action, et non seulement en général mais aussi dans les cas particuliers, où s'exerce l'action. Or une droite règle exige préalablement des principes, et c'est d'eux qu'elle découle. Mais il faut que la raison descende jusqu'aux cas particuliers, non seulement à partir des principes généraux mais aussi de principes particuliers¹⁴¹.

L'Aquinat place la prudence parmi les vertus intellectuelles et explique que la bonté de l'action réside dans la conformité de l'acte au choix droit ; la prudence, qui dirige la raison à l'égard des moyens à prendre, perfectionne l'acte. Selon lui, elle est indispensable au bien vivre :

La prudence est la vertu la plus nécessaire à la vie humaine. Bien vivre consiste en effet à bien agir. Or pour bien agir, il faut non seulement faire quelque chose, mais encore comme il faut, c'est-à-dire qu'il faut agir d'après un choix bien réglé et non seulement par impulsion ou passion. Mais, comme le choix porte sur des moyens en vue d'une fin, sa rectitude exige deux choses : la fin qui est due, et des moyens adaptés à cette fin. Pour ce qui est de la fin qui est due, on y est justement disposé par la vertu qui perfectionne la partie appétitive de l'âme, dont l'objet est le bien et la fin. Mais, pour ce qui est des moyens ordonnés à cette fin, il faut qu'on y soit directement préparé par un *habitus* de la raison, car délibérer et choisir, qui sont les opérations relatives aux moyens, sont des actes de la raison. Et c'est pourquoi il est nécessaire qu'il y ait dans la raison une vertu intellectuelle qui lui donne assez de perfection pour bien se comporter à l'égard des moyens à prendre. Cette vertu est la

¹⁴⁰ Prudence "is strictly speaking an intellectual virtue (I-II.57.4, 5; II-II.47.1), although it requires the moral virtues for its exercise (I-II.58.5) and is accordingly ranked among them. Furthermore, even though prudence is the highest of the cardinal virtues, it does not stand in precisely the same relation to them as justice does to temperance and fortitude". PORTER, J., *The Recovery of Virtue: The Relevance of Aquinas for the Christian Ethics*, p. 155.

¹⁴¹ ST, I-II, q. 58, a. 5, c.

Respondeo dicendum quod aliae virtutes intellectuales sine virtute morali esse possunt, sed prudentia sine virtute morali esse non potest. Cuius ratio est, quia prudentia est recta ratio agibilium; non autem solum in universalis, sed etiam in particulari, in quibus sunt actiones. Recta autem ratio praeexigit principia ex quibus ratio procedit. Oportet autem rationem circa particularia procedere non solum ex principiis universalibus, sed etiam ex principiis particularibus.

prudence. Aussi la prudence est-elle une vertu nécessaire pour bien vivre¹⁴².

On pourrait dire, d'après J. Porter, que la prudence régule les autres vertus parce qu'elle les dirige vers sa fin véritable et, dans ce sens, qu'elle est considérée comme la vertu cardinale la plus haute¹⁴³. En effet, la vertu morale dépend de la conformité à la raison droite et c'est la prudence qui leur permet de disposer des moyens d'atteindre le moyen terme raisonnable. Thomas soutient que :

La conformité à la raison droite est la fin propre de toute vertu morale ; car l'intention de la tempérance est que l'homme ne s'écarte pas de la raison sous l'effet des convoitises ; pareillement, celle de la force est qu'il ne s'écarte pas du droit jugement de la raison sous l'effet de la crainte ou de l'audace. Et cette fin est assignée à l'homme selon la raison naturelle, car celle-ci dicte à chacun d'agir selon la raison. Mais comment et par quelles voies l'homme qui agit peut atteindre le milieu raisonnable, cela appartient à la disposition de la prudence. En effet, bien qu'atteindre le milieu soit la fin de la vertu morale, cependant ce milieu n'est trouvé que par la droite disposition de ce qui est ordonné à la fin¹⁴⁴.

Le bien spécifiquement humain sert de norme de moralité. Celui qui agit vertueusement agit orienté par et vers cette fin. Dans le cas particulier, il faut donc que l'homme sache quelle action compte comme une action vertueuse, comme une action

¹⁴² ST, I-II, q. 57, a. 5, c.

Respondeo dicendum quod prudentia est virtus maxime necessaria ad vitam humanam. Bene enim vivere consistit in bene operari. Ad hoc autem quod aliquis bene operetur, non solum requiritur quid faciat, sed etiam quomodo faciat; ut scilicet secundum electionem rectam operetur, non solum ex impetu aut passione. Cum autem electio sit eorum quae sunt ad finem, rectitudo electionis duo requirit, scilicet debitum finem; et id quod convenienter ordinatur ad debitum finem. Ad debitum autem finem homo convenienter disponitur per virtutem quae perficit partem animae appetitivam, cuius obiectum est bonum et finis. Ad id autem quod convenienter in finem debitum ordinatur, oportet quod homo directe disponatur per habitum rationis, quia consiliari et eligere, quae sunt eorum quae sunt ad finem, sunt actus rationis. Et ideo necesse est in ratione esse aliquam virtutem intellectualem, per quam perficiatur ratio ad hoc quod convenienter se habeat ad ea quae sunt ad finem. Et haec virtus est prudentia. Unde prudentia est virtus necessaria ad bene vivendum.

¹⁴³ PORTER, J., *The Recovery of Virtue: The Relevance of Aquinas for the Christian Ethics*, p. 155.

¹⁴⁴ ST, II-II, q. 47, a. 7, c.

Respondeo dicendum quod hoc ipsum quod est conformari rationi rectae est finis proprius cuiuslibet moralis virtutis, temperantia enim hoc intendit, ne propter concupiscentias homo divertat a ratione; et similiter fortitudo ne a recto iudicio rationis divertat propter timorem vel audaciam. Et hic finis praestitutus est homini secundum naturalem rationem, naturalis enim ratio dictat unicuique ut secundum rationem operetur. Sed qualiter et per quae homo in operando attingat medium rationis pertinet ad dispositionem prudentiae. Licet enim attingere medium sit finis virtutis moralis, tamen per rectam dispositionem eorum quae sunt ad finem medium invenitur.

susceptible de le mener à sa fin. S'agissant d'une action « tempérante » ou « forte », ce discernement peut être plus ou moins évident. Pourtant, s'agissant d'une action « juste », cette prise de position peut, au contraire, entraîner tout un calcul sur les meilleurs moyens de procéder pour que la fin puisse être réellement atteinte par l'action. Or, c'est la prudence – la droite disposition de ce qui est ordonné à la fin – qui a la charge de trouver le « juste milieu », lequel doit être réalisé par la justice. J. Porter explique que :

(...) lorsque Thomas dit que la prudence détermine les choses qui sont dirigées vers les fins des vertus morales, ce qu'il dit est que la prudence détermine quels cours d'activité et quelles situations spécifiques accomplissent la vie humaine¹⁴⁵.

Les vertus cardinales sont les vertus morales primaires ; elles représentent les quatre modes fondamentaux par lesquels l'individu s'approprie un bien humain tel que la raison le présente. La prudence s'approprie un tel bien directement par l'action de l'intellect, qui détermine le meilleur moyen d'actualiser le bien spécifique à chacun ; elle concerne le commandement par lequel la raison meut l'individu à l'action¹⁴⁶. La justice dirige les actions externes de façon à les conformer à la raison (elle accorde la volonté à un bien plus large que celui propre à l'individu) ; elle concerne les relations correctes entre égaux. La force et la tempérance modèrent l'irascible et les passions liées aux désirs pour que l'individu désire spontanément faire ce qui est véritablement en accord avec le bien humain et éviter ce qui n'est pas en accord avec ce bien ; la force concerne le courage face à la mort et la tempérance l'attitude correcte envers les plaisirs du toucher¹⁴⁷. Les vertus cardinales sont ainsi des vertus générales sous lesquelles d'autres vertus sont classées¹⁴⁸.

Le nombre de certaines choses peut être établi soit d'après les principes formels soit d'après les sujets. D'une manière comme de l'autre on trouve quatre vertus

¹⁴⁵ “(...) when Aquinas says that prudence determines the things that are directed toward the ends of the moral virtues, what he is saying is that prudence determines which courses of activity and specific situations that make up our lives”. PORTER, J., *The Recovery of Virtue : The Relevance of Aquinas for the Christian Ethics*, p. 159.

¹⁴⁶ ST, I-II, q. 17, a. 1.

¹⁴⁷ ST, I-II, q. 61, a. 3.

¹⁴⁸ PORTER, J., *The Recovery of Virtue: The Relevance of Aquinas for the Christian Ethics*, p. 166.

cardinales.

Le principe formel de la vertu dont nous parlons pour le moment, c'est le bien de la raison. Bien qui peut être envisagé de deux façons. 1° Selon qu'il consiste dans l'application même de la raison ; et on a ainsi une vertu principale qui s'appelle la prudence. - 2° Selon qu'il y a dans une matière donnée un ordre de raison. Et cela, soit en matière d'opérations, et ainsi c'est la justice ; soit en matière de passions, et à cet égard il est nécessaire qu'il y ait deux vertus. Car, pour mettre un ordre de raison dans les passions, il est nécessaire de considérer leur opposition envers la raison. Cette opposition peut exister de deux manières : selon que la passion pousse à quelque chose de contraire à la raison ; alors il est nécessaire que la passion soit réprimée, de là vient le nom de la tempérance ; ou selon que la passion éloigne de ce qui est dicté par la raison, comme fait la peur du péril ou de la peine ; dans ce cas il est nécessaire qu'on soit bien affermi dans ce qui convient à la raison, pour ne pas s'en éloigner ; et de là vient le nom de la force¹⁴⁹.

Une différence se fait évidente : tandis que chez Thomas la justice siège dans la volonté (*voluntas*), c'est-à-dire dans un pouvoir intellectuel, chez Aristote elle siège dans le volontaire (*voluntarium*)¹⁵⁰, dans « ce qui est accompli en connaissance de cause »¹⁵¹. Thomas transforme l'appétit rationnel (*appetitus rationalis*) d'Aristote en volonté, sa théorie du vouloir extrapole celle du Stagirite. Il agrège une dimension supérieure à la puissance appétitive rationnelle de l'âme – qui renvoie à sa nature divine – auparavant inexistante¹⁵². De fait, le Docteur angélique continue :

¹⁴⁹ ST, I-II, q. 61, a. 2, c.

Respondeo dicendum quod numerus aliquorum accipi potest aut secundum principia formalia aut secundum subiecta, et utroque modo inveniuntur quatuor cardinales virtutes. Principium enim formale virtutis de qua nunc loquimur, est rationis bonum. Quod quidem dupliciter potest considerari. Uno modo, secundum quod in ipsa consideratione rationis consistit. Et sic erit una virtus principalis, quae dicitur prudentia. Alio modo, secundum quod circa aliquid ponitur rationis ordo. Et hoc vel circa operationes, et sic est iustitia, vel circa passiones, et sic necesse est esse duas virtutes. Ordinem enim rationis necesse est ponere circa passiones, considerata repugnantia ipsarum ad rationem. Quae quidem potest esse dupliciter. Uno modo secundum quod passio impellit ad aliquid contrarium rationi, et sic necesse est quod passio reprimatur, et ab hoc denominatur temperantia. Alio modo, secundum quod passio retrahit ab eo quod ratio dictat, sicut timor periculorum vel laborum, et sic necesse est quod homo firmetur in eo quod est rationis, ne recedat ; et ab hoc denominatur fortitudo.

¹⁵⁰ D'après Thomas, le mot « volontaire » provient de « volonté ». CEN, III, 4, §426.

¹⁵¹ EN, V, 10, 1135a23. Voir aussi : CEN, V, 13 §1037.

¹⁵² « La volonté obéit au mobile que la raison approuve. Le bien est commandé par Dieu, parce que c'est le bien, et que sa sagesse lui reconnaît ce caractère de bonté. La volonté est un pouvoir intellectuel, qui doit appartenir à Dieu. Dieu a créé le vouloir de l'homme, et il le met en branle ; mais uniquement dans le sens du bien. Le Docteur angélique observe avec beaucoup de finesse que Dieu ébranle la volonté de l'homme en qualité de moteur universel, et sans cette motion universelle l'homme ne peut rien vouloir ; mais en même temps l'homme se détermine lui-même, en appliquant sa raison à une volition particulière. Il arrive parfois, dit-il, que Dieu détermine l'homme à vouloir un bien particulier, et tel est le cas selon lui lorsque Dieu agit sur l'homme par la grâce ; mais même alors la grâce, quoique motrice, n'agit pas fatalement ». JAMES, L., « La philosophie de saint Thomas ».

Pareillement, d'après les sujets, on trouve le même nombre. Car il n'y a pas moins de quatre sujets à cette vertu dont nous parlons. Ce sont le rationnel par essence, dont la perfection est assurée par la prudence ; et le rationnel par participation qui se divise en trois, c'est-à-dire en volonté, siège de la justice ; en concupiscible, siège de la tempérance ; et en irascible, siège de la force¹⁵³.

Une fois établi que les vertus cardinales sont les plus importantes en ce qui concerne le bien proprement humain, Thomas d'Aquin établit l'ordre d'importance des vertus cardinales entre elles. Le critère est toujours le même : le bien de l'homme est celui qui le réalise en tant que tel. Or, l'homme étant un animal rationnel, le bien de la raison est le bien humain. C'est pourquoi, d'après A. MacIntyre, « quelqu'un dont la raison et les passions sont en bon ordre sera par conséquent pourvu des quatre vertus cardinales »¹⁵⁴. L'Aquinat explique :

Comme le dit S. Augustin « dans les choses où la quantité n'a pas d'importance, le plus grand est identique au meilleur ». Aussi une vertu est-elle d'autant plus grande qu'elle est meilleure. Or le bien de la raison est le bien de l'homme, pour Denys. Ce bien est possédé essentiellement par la prudence, qui est la perfection de la raison. Quant à la justice, elle réalise le bien en ce qu'il lui revient d'établir l'ordre de la raison dans toutes les affaires humaines. Et les autres vertus ont pour rôle de conserver ce bien, en ce qu'elles modèrent les passions, pour que celles-ci ne détournent pas l'homme du bien de la raison. Et à ce rang, la force occupe la première place, parce que la crainte du danger de mort est particulièrement efficace pour détourner du bien de la raison. Après elle vient la tempérance, parce que les plaisirs du toucher sont, plus que les autres, ce qui fait obstacle au bien de la raison. Or ce qui est attribué à titre essentiel est plus important que ce qui est attribué à titre de réalisation, et cela est plus important que ce qui a un office de conservation par éloignement d'un obstacle. Aussi, parmi les vertus cardinales, la plus importante est la prudence ; la deuxième la justice ; la troisième la force ; la quatrième, la

¹⁵³ ST, I-II, q. 61, a. 2, c.

Similiter secundum subiecta, idem numerus invenitur. Quadruplex enim invenitur subiectum huius virtutis de qua nunc loquimur, scilicet rationale per essentiam, quod prudentia perficit ; et rationale per participationem, quod dividitur in tria ; idest in voluntatem, quae est subiectum iustitiae ; et in concupiscibilem, quae est subiectum temperantiae ; et in irascibilem, quae est subiectum fortitudinis.

¹⁵⁴ MACINTYRE, A., *Quelle justice ? Quelle rationalité ?*, p. 215.

tempérance. Et après elles les autres vertus¹⁵⁵.

Comme nous venons de le voir, la classification des vertus cardinales chez Thomas d'Aquin obéit à deux références, à savoir leur principe formel et le sujet dont elles traitent. A. MacIntyre en conclut :

Saint Thomas expose et explique le système des quatre vertus morales cardinales en examinant la façon dont les vertus peuvent être classées d'abord en fonction de leur principe formel, de ce que chacune est, et ensuite en fonction du sujet dont elles traitent. Il s'avère que les deux classifications coïncident. La prudence est à la fois un exercice de la raison et touche à la façon dont la raison doit opérer dans la pratique. La justice est l'application de la raison à la conduite et traite de la façon d'orienter rationnellement la volonté vers la conduite droite. La tempérance est la vertu qui maîtrise les passions contraires à la raison, et son sujet est « l'appétit concupiscible » qui nous pousse à agir contre la raison, tandis que le courage consiste à contrôler les passions selon les exigences de la raison, lorsque la peur du danger ou les privations nous poussent dans un sens opposé, et il a pour sujet « l'appétit irascible » qui nous pousse ainsi (*Somme Ia-IIae*, 61, 2)¹⁵⁶.

Les vertus cardinales sont dites connexes et distinctes entre-elles par une double raison. D'un côté, les vertus cardinales sont liées par des conditions communes ; toute vertu réunit la fermeté, la modération, la rectitude et le discernement, telles la force, la tempérance, la justice et la prudence, quoique l'une ait affaire plus spécialement avec une telle caractéristique qu'avec une autre. Thomas le démontre :

¹⁵⁵ ST, II-II, q. 123, a. 12, c.

Respondeo dicendum quod, sicut Augustinus dicit, in VI de Trin., in his quae non mole magna sunt, idem est esse maius quod melius. Unde tanto aliqua virtus maior est quanto melior est. Bonum autem rationis est hominis bonum, secundum Dionysium, IV cap. de Div. Nom. Hoc autem bonum essentialiter quidem habet prudentia, quae est perfectio rationis. Iustitia autem est huius boni factiva, in quantum scilicet ad ipsam pertinet ordinem rationis ponere in omnibus rebus humanis. Aliae autem virtutes sunt conservativae huius boni, in quantum scilicet moderantur passiones, ne abducant hominem a bono rationis. Et in ordine harum fortitudo tenet locum praecipuum, quia timor periculorum mortis maxime est efficax ad hoc quod hominem faciat recedere a bono rationis. Postquam ordinatur temperantia, quia etiam delectationes tactus maxime inter cetera impediunt bonum rationis. Id autem quod essentialiter dicitur, potius est eo quod dicitur effective, et hoc etiam potius est eo quod dicitur conservative, secundum remotionem impediendi. Unde inter virtutes cardinales prudentia est potior; secunda, iustitia; tertia, fortitudo; quarta, temperantia. Et post has, ceterae virtutes.

¹⁵⁶ MACINTYRE, A., *Quelle justice ? Quelle rationalité ?*, p. 214/5.

Certains en effet, nous l'avons dit, les distinguent comme autant de conditions communes aux vertus, en ce sens que tout discernement ressortit à la prudence, toute rectitude à la justice, toute modération à la tempérance, toute fermeté d'âme à la force, en quelque domaine que l'on considère ces choses. À ce point de vue, la raison de la connexion apparaît manifestement : on ne peut pas reconnaître de la vertu dans la fermeté si elle ne s'accompagne pas de modération, de rectitude, de discernement ; et il en est de même des autres conditions. C'est ce motif que S. Grégoire assigne à la connexion des vertus lorsqu'il dit que « si elles sont disjointes, elles ne peuvent être parfaites en tant que vertus, parce que la prudence n'est pas véritable si elle n'est pas juste, tempérante et forte ». Et il continue ainsi à propos des autres vertus. S. Augustin, au livre VI sur la Trinité, donne une raison semblable¹⁵⁷.

De l'autre, les vertus cardinales sont liées d'après leur matière ; dans ce cas, c'est la prudence qui assume la connexion en tant que droite raison. La vertu morale apporte une inclination à la fin requise ; la prudence, le choix des bons moyens pour l'atteindre. En effet, toute vertu morale dépend de la prudence, qui à son tour dépend des vertus morales. L'Aquinate poursuit sa démonstration :

D'autres au contraire distinguent ces vertus d'après leurs matières. À ce point de vue la raison de la connexion est indiquée par Aristote au livre VI de l'*Éthique*. Elle est dans ce fait expliqué plus haut, qu'on ne peut avoir aucune vertu morale sans la prudence. Car le propre de la vertu morale, puisqu'elle est l'*habitus* du choix, c'est de faire des bons choix. Or, pour un bon choix, il ne suffit pas seulement d'une

¹⁵⁷ ST, I-II, q. 65, a. 1, c.

Respondeo dicendum quod virtus moralis potest accipi vel perfecta vel imperfecta. Imperfecta quidem moralis virtus, ut temperantia vel fortitudo, nihil aliud est quam aliqua inclinatio in nobis existens ad opus aliquod de genere bonorum faciendum, sive talis inclinatio sit in nobis a natura, sive ex assuetudine. Et hoc modo accipiendo virtutes morales, non sunt connexae, videmus enim aliquem ex naturali complexione, vel ex aliqua consuetudine, esse promptum ad opera liberalitatis, qui tamen non est promptus ad opera castitatis. Perfecta autem virtus moralis est habitus inclinans in bonum opus bene agendum. Et sic accipiendo virtutes morales, dicendum est eas connexas esse; ut fere ab omnibus ponitur. Cuius ratio duplex assignatur, secundum quod diversimode aliqui virtutes cardinales distinguunt. Ut enim dictum est, quidam distinguunt eas secundum quasdam generales conditiones virtutum, utpote quod discretio pertineat ad prudentiam, rectitudo ad iustitiam, moderantia ad temperantiam, firmitas animi ad fortitudinem, in quacumque materia ista considerentur. Et secundum hoc, manifeste apparet ratio connexionis, non enim firmitas habet laudem virtutis, si sit sine moderatione, vel rectitudine, aut discretione; et eadem ratio est de aliis. Et hanc rationem connexionis assignat Gregorius, XXII Moral., dicens quod virtutes, si sint disiunctae, non possunt esse perfectae, secundum rationem virtutis, quia nec prudentia vera est quae iusta, temperans et fortis non est; et idem subdit de aliis virtutibus. Et similem rationem assignat Augustinus, in VI de Trin.

inclination à la fin requise, ce qui est directement recherché par l'*habitus* de la vertu morale ; mais en outre on devra choisir les justes moyens, ce qui est l'oeuvre de la prudence, laquelle a pour fonction de discuter, juger et commander les moyens en vue de la fin. - Pareillement, on ne peut pas non plus avoir la prudence sans avoir les vertus morales. Car la prudence est la droite règle de l'action. Cette règle de raison découle, comme de ses principes, des fins mêmes de la conduite humaine. Et si l'on est bien disposé à l'égard de ces fins, c'est grâce aux vertus morales. Aussi, pas plus qu'on ne peut avoir une science spéculative sans l'intelligence des principes, ne peut-on avoir la prudence sans les vertus morales. Il s'ensuit manifestement que les autres vertus morales sont connexes¹⁵⁸.

Les vertus cardinales – vertus morales de tempérance, force et justice et vertu intellectuelle de la prudence – sont ainsi connexes, les unes dépendent des autres. La prudence relie les vertus morales par la matière même de leurs actes, à savoir toute opération morale. Pourtant, mise à part la prudence, qui dépend en quelque sorte des conclusions des vertus morales (c'est la vertu morale qui se penche vers la fin, la prudence n'opérant que sur les moyens de l'atteindre), les vertus intellectuelles ne dépendent que des premiers principes, lesquels sont à son tour indépendants des conclusions de la science (*scientia*). C'est pourquoi chez Thomas la vertu intellectuelle prime sur la vertu morale¹⁵⁹, ce qui n'est pas tranché chez Aristote.

2. LA JUSTICE ET SES TYPES

Thomas d'Aquin réserve la question 58 de la partie *II^a-II^{ae}* de la *Somme théologique* à l'étude de la justice. D'après lui, elle est la vertu morale selon laquelle on traite chacun selon son droit, « chacun » étant un individu particulier ou un groupe

¹⁵⁸ ST, I-II, q. 65, a. 1, c. (suite)

Alii vero distinguunt praedictas virtutes secundum materias. Et secundum hoc assignatur ratio connexionis ab Aristotele, in VI Ethic. Quia sicut supra dictum est, nulla virtus moralis potest sine prudentia haberi, eo quod proprium virtutis moralis est facere electionem rectam, cum sit habitus electivus; ad rectam autem electionem non solum sufficit inclinatio in debitum finem, quod est directe per habitum virtutis moralis; sed etiam quod aliquis directe eligat ea quae sunt ad finem, quod fit per prudentiam, quae est consiliativa et iudicativa et praeceptiva eorum quae sunt ad finem. Similiter etiam prudentia non potest haberi nisi habeantur virtutes morales, cum prudentia sit recta ratio agibilium, quae, sicut ex principiis, procedit ex finibus agibilium, ad quos aliquis recte se habet per virtutes morales. Unde sicut scientia speculativa non potest haberi sine intellectu principiorum, ita nec prudentia sine virtutibus moralibus. Ex quo manifeste sequitur virtutes morales esse connexas.

¹⁵⁹ ST, I-II, q. 66, a. 3, s.c.

d'individus. La nature des rapports avec autrui varie selon l'identité de ce dernier. Il reprend la considération de la relation des parties entre elles et avec l'ensemble pour justifier cette distinction qui entraîne la division de la justice en deux catégories : la justice particulière, dont l'objet premier est un bien particulier, et la justice légale (générale ou totale), dont l'objet est le bien commun.

La justice a pour but de régler nos rapports avec autrui, et cela de deux manières : soit avec autrui considéré individuellement (*ad alium singulariter*), soit avec autrui considéré socialement (*ad alium in communi*), c'est-à-dire en tant que le serviteur d'une communauté sert tous les hommes qui en font partie. Sous ce double aspect la justice peut intervenir selon sa raison propre. Il est manifeste, en effet, que tous ceux qui vivent dans une société sont avec elle dans le même rapport que des parties avec un tout. Or la partie, en tant que telle, est quelque chose du tout; d'où il résulte que n'importe quel bien de la partie doit être subordonné au bien du tout. C'est ainsi que le bien de chaque vertu, de celles qui ordonnent l'homme envers soi-même, ou de celles qui l'ordonnent envers d'autres individus, doit pouvoir être rapporté au bien commun auquel nous ordonne la justice. De cette manière les actes de toutes les vertus peuvent relever de la justice en ce que celle-ci ordonne l'homme au bien commun. Et en ce sens la justice est une vertu générale. Et parce que c'est le rôle de la loi de nous ordonner au bien commun, nous l'avons vu, cette justice dite générale est appelée justice légale (*iustitia legalis*) : car, par elle, l'homme s'accorde avec la loi qui ordonne les actes de toutes les vertus au bien commun¹⁶⁰.

De ce fait, il n'y a pas tant entre la justice particulière et la légale une distinction dans le sens d'une opposition qu'une continuité. La justice particulière est tout aussi bien que d'autres vertus particulières liée à cette vertu générale appelée justice légale et elle s'y relie intimement. Thomas affirme :

¹⁶⁰ ST, II-II, q. 58, a. 5, c.

Respondeo dicendum quod iustitia, sicut dictum est, ordinat hominem in comparatione ad alium. Quod quidem potest esse dupliciter. Uno modo, ad alium singulariter consideratum. Alio modo, ad alium in communi, secundum scilicet quod ille qui servit alicui communitati servit omnibus hominibus qui sub communitate illa continentur. Ad utrumque igitur se potest habere iustitia secundum propriam rationem. Manifestum est autem quod omnes qui sub communitate aliqua continentur comparantur ad communitatem sicut partes ad totum. Pars autem id quod est totius est, unde et quodlibet bonum partis est ordinabile in bonum totius. Secundum hoc igitur bonum cuiuslibet virtutis, sive ordinantis aliquem hominem ad seipsum sive ordinantis ipsum ad aliquas alias personas singulares, est referibile ad bonum commune, ad quod ordinat iustitia. Et secundum hoc actus omnium virtutum possunt ad iustitiam pertinere, secundum quod ordinat hominem ad bonum commune. Et quantum ad hoc iustitia dicitur virtus generalis. Et quia ad legem pertinet ordinare in bonum commune, ut supra habitum est, inde est quod talis iustitia, praedicto modo generalis, dicitur iustitia legalis, quia scilicet per eam homo concordat legi ordinanti actus omnium virtutum in bonum commune.

Ce qui nous concerne personnellement peut être ordonné à autrui, surtout en raison du bien commun. De là vient que la justice légale (*iustitia legalis*), qui a le bien commun pour objet, peut être qualifiée de vertu générale¹⁶¹.

Ce qui est propre à toute idée de justice est l'altérité ; elle est la vertu altruiste par excellence. A.-D. Sertillanges soulève cette spécificité qui permet à la fois de la distinguer de toute autre vertu morale et de la subdiviser en différents types de justice. En effet, à partir de la détermination de cet « autre » on identifie deux sortes de justice. A.-D. Sertillanges remarque :

L'idée de justice répond à celle d'une égalité ou équité à l'égard d'autrui. Or, *autrui*, cela peut vouloir dire un individu pris au singulier, et l'on aura alors la *justice particulière*. Mais cela peut vouloir dire aussi une collectivité, dont chaque membre profitera ou pâtira de ce qui est fait au groupe. Il s'ensuivra qu'en un sens la justice comprendra toutes les autres vertus, non plus pour s'y confondre, comme tout à l'heure ; mais pour les utiliser et les orienter vers sa fin propre. Car la justice que la partie doit au tout, dans une collectivité, exige, d'une part, la justice à l'égard des autres parties qui intègrent ce tout, et, d'autre part, la bonne disposition de la partie envisagée, telle que la procurent d'autres vertus¹⁶².

La justice légale ou générale est – d'après son essence – considérée comme une vertu spéciale. Cette justice réunit d'une certaine manière toutes les vertus morales, mais a quand même un objet propre, à savoir le bien commun. C'est à la justice légale qu'il revient de diriger les vertus particulières vers le bien commun car, en elles-mêmes, ces vertus particulières ne seraient pas forcément en mesure de s'accorder à une fin supérieure à la sienne¹⁶³. Thomas enseigne :

¹⁶¹ ST, II-II, q. 58, a. 5, s. 3.

Ad tertium dicendum quod illa quae sunt ad seipsum sunt ordinabilia ad alterum, praecipue quantum ad bonum commune. Unde et iustitia legalis, secundum quod ordinat ad bonum commune, potest dici virtus generalis; (...).

Nous verrons que la justice légale est la vertu dont la réalisation cherche à garantir la loi positive. En effet, cette loi dirige l'homme vers le bien commun.

¹⁶² SERTILLANGES, A.-D., *La Philosophie Morale de saint Thomas d'Aquin*, p. 171/2.

¹⁶³ ST, II-II, q. 58, a. 6, s. 4.

« Chaque vertu, selon sa raison propre, ordonne son acte à sa propre fin. Mais que, toujours ou

C'est précisément dans ce sens, d'après ce qui a été dit plus haut, qu'on donne le nom de vertu générale (*virtus generalis*) à la justice légale (*iustitia legalis*) : en tant qu'elle ordonne les actes des autres vertus à sa fin, ce qui revient à les mouvoir par son commandement. De même en effet que la charité peut être qualifiée de vertu générale en tant qu'elle ordonne les actes de toutes les vertus au bien divin, ainsi la justice légale qui ordonne leurs actes au bien commun. Cependant cela n'empêche pas la charité, qui a pour objet propre le bien divin, d'être par essence une vertu spéciale ; pareillement la justice légale demeure une vertu spéciale, du fait qu'elle a pour objet propre le bien commun. Ainsi elle réside dans le prince à titre de principe, dotée d'une qualité architectonique, ne se trouvant chez les sujets que de façon secondaire, comme agents d'exécution.

Néanmoins n'importe quelle vertu peut être appelée justice légale en ce qu'elle est ordonnée au bien commun par la vertu dont nous venons de parler, laquelle est à la fois spéciale par son essence, et générale par sa puissance motrice. Alors, d'après cette façon de parler, il n'y aurait entre n'importe quelle vertu et la justice légale qu'une différence de raison. Et c'est ainsi que parle Aristote¹⁶⁴.

Thomas compare la justice légale (vertu générale) à la charité car toutes les deux rassemblent d'autres vertus et les guident vers une fin supérieure. Ainsi, la justice

quelquefois, cet acte soit ordonné à une fin supérieure, cela ne provient pas de cette vertu sous sa raison propre, mais il faut que cela vienne d'une autre vertu supérieure par qui elle est ordonnée à cette fin. Ainsi faut-il qu'une vertu supérieure ordonne au bien commun toutes les vertus ; et elle n'est autre que la justice légale, essentiellement différente de toute autre vertu ».

Ad quartum dicendum quod quaelibet virtus secundum propriam rationem ordinat actum suum ad proprium finem illius virtutis. Quod autem ordinetur ad ulteriorem finem, sive semper sive aliquando, hoc non habet ex propria ratione, sed oportet esse aliam superiorem virtutem a qua in illum finem ordinetur. Et sic oportet esse unam virtutem superiorem quae ordinet omnes virtutes in bonum commune, quae est iustitia legalis, et est alia per essentiam ab omni virtute.

¹⁶⁴ ST, II-II, q. 58, a. 6, c.

Alio modo dicitur aliquid generale secundum virtutem, sicut causa universalis est generalis ad omnes effectus, ut sol ad omnia corpora, quae illuminantur vel immutantur per virtutem ipsius. Et hoc modo generale non oportet quod sit idem in essentia cum his ad quae est generale, quia non est eadem essentia causae et effectus. Hoc autem modo, secundum praedicta, iustitia legalis dicitur esse virtus generalis, inquantum scilicet ordinat actus aliarum virtutum ad suum finem, quod est movere per imperium omnes alias virtutes. Sicut enim caritas potest dici virtus generalis inquantum ordinat actus omnium virtutum ad bonum divinum, ita etiam iustitia legalis inquantum ordinat actus omnium virtutum ad bonum commune. Sicut ergo caritas, quae respicit bonum divinum ut proprium obiectum, est quaedam specialis virtus secundum suam essentiam; ita etiam iustitia legalis est specialis virtus secundum suam essentiam, secundum quod respicit commune bonum ut proprium obiectum. Et sic est in principe principaliter, et quasi architectonice; in subditis autem secundario et quasi ministrative. Potest tamen quaelibet virtus, secundum quod a praedicta virtute, speciali quidem in essentia, generali autem secundum virtutem, ordinatur ad bonum commune, dici iustitia legalis. Et hoc modo loquendi iustitia legalis est idem in essentia cum omni virtute, differt autem ratione. Et hoc modo loquitur philosophus.

particulière et la légale à la fois se distinguent et se rejoignent. La justice particulière participe à la réalisation de la justice légale, dès lors que celle-ci la guide à sa fin, le bien commun. Mais la justice particulière se singularise pour réaliser essentiellement sa fin propre, le bien particulier, quoique par rapport à autrui (individu particulier ou représentant de la communauté vis-à-vis d'un individu particulier).

D'après J. Porter, l'État (la cité chez Thomas) est une collectivité qui dépasse tout individu. Il est le seul agent proprement dit pour la conservation et la promotion du bien commun, de même que l'individu est l'agent proprement dit pour la conservation et la promotion du bien privé¹⁶⁵. Justice particulière et justice générale conservent donc, chacune d'après sa raison, leur autonomie.

Nous venons de voir que la justice légale ne se confond pas essentiellement avec n'importe quelle vertu. Il faut donc qu'en plus de cette vertu générale qui ordonne l'homme de façon immédiate au bien commun, il y en ait d'autres qui l'ordonnent immédiatement aux biens particuliers. Les uns peuvent nous concerner personnellement, ou bien regarder un autre individu. Donc, de même qu'en dehors de la justice légale il faut qu'il existe des vertus particulières qui ordonnent l'homme en lui-même, telles la tempérance et la force, ainsi une justice particulière est encore requise pour l'ordonner au sujet de ce qui appartient à d'autres personnes que lui¹⁶⁶.

La justice en tant que vertu particulière se divise, depuis Aristote, en deux espèces selon la nature du rapport existant entre les deux pôles. Selon Thomas, la justice commutative concerne les échanges mutuels entre deux personnes ; la justice distributive, la répartition du bien commun de la société¹⁶⁷. Dans les deux cas, il s'agit de la réalisation d'un bien particulier. Cependant, dans le premier, il s'agit d'une

¹⁶⁵ PORTER, J., *The Recovery of Virtue: The Relevance of Aquinas for the Christian Ethics*, p. 137.

¹⁶⁶ ST, II-II, q. 58, a. 7, c.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, iustitia legalis non est essentialiter omnis virtus, sed oportet praeter iustitiam legalem, quae ordinat hominem immediate ad bonum commune, esse alias virtutes quae immediate ordinant hominem circa particularia bona. Quae quidem possunt esse vel ad seipsum, vel ad alteram singularem personam. Sicut ergo praeter iustitiam legalem oportet esse aliquas virtutes particulares quae ordinant hominem in seipso, puta temperantiam et fortitudinem; ita etiam praeter iustitiam legalem oportet esse particularem quandam iustitiam, quae ordinet hominem circa ea quae sunt ad alteram singularem personam.

¹⁶⁷ Aristote divise la justice (*dikaion*, δίκαιον) en « distributive » (*to dianemétikon*, τὸ διανεμητικόν) et « corrective » (*to diorthótikon*, τὸ διορθωτικόν) – il n'emploie pas le mot « commutative ». EN, V [4], 1131b25-27.

relation de coordination entre deux parties égales ; dans le second, il s'agit d'une relation de subordination d'une partie face à une autre qui lui est supérieure. Ainsi, la justice commutative regarde une dette ordinaire ou une simple transaction commerciale, tandis que la justice distributive regarde le partage des avantages et des charges dans une société. L'Aquinate souligne :

Ainsi que nous l'avons dit, la justice particulière (*iustitia particularis*) s'ordonne à une personne privée (*privatam personam*), qui est avec la société dans un rapport comparable à celui de la partie avec le tout. Or une partie comporte une double relation : d'abord celle de partie à partie, à laquelle correspond dans la société la relation d'individu à individu. C'est cet ordre de relations que dirige la justice commutative (*commutativa iustitia*), qui a pour objet les échanges mutuels entre deux personnes.

Entre le tout et les parties on envisage un autre ordre, auquel ressemble l'ordre de ce qui est commun aux individus. Cet ordre est celui que dirige la justice distributive (*iustitia distributiva*), appelée à répartir proportionnellement le bien commun de la société. Il y a donc bien deux espèces de justice, l'une distributive, l'autre commutative¹⁶⁸.

Une fois de plus, aussi bien un type de justice particulière que l'autre, c'est-à-dire la justice commutative et la justice distributive, cherchent à rendre à chacun ce qui lui est dû, chacun étant un particulier. Néanmoins, pour la première, celui qui rend est aussi un particulier, donc le dû résultera d'une proportion arithmétique ; pour la seconde, celui qui rend est un représentant de la communauté, donc le dû résultera d'une proportion géométrique et dépendra de la fonction que le particulier exerce dans la communauté¹⁶⁹.

De sérieuses divergences surgissent si on prend en considération la manière dont

¹⁶⁸ ST, II-II, q. 61, a. 1, c.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, iustitia particularis ordinatur ad aliquam privatam personam, quae comparatur ad communitatem sicut pars ad totum. Potest autem ad aliquam partem duplex ordo attendi. Unus quidem partis ad partem, cui similis est ordo unius privatae personae ad aliam. Et hunc ordinem dirigit commutativa iustitia, quae consistit in his quae mutuo fiunt inter duas personas ad invicem. Alius ordo attenditur totius ad partes, et huic ordini assimilatur ordo eius quod est commune ad singulas personas. Quem quidem ordinem dirigit iustitia distributiva, quae est distributiva communium secundum proportionalitatem. Et ideo duae sunt iustitiae species, scilicet commutativa et distributiva.

¹⁶⁹ Voir : note de Carlos-J. Pinto de Oliveira à la ST, II-II, q. 61, a 1, c. ; voir aussi : a. 2, c.

certain commentateurs de Thomas d'Aquin ont interprété sa division de la justice. J. Finnis indique que l'origine de cette analyse (d'une première tradition d'interprétation) remonte au commentaire à la *Somme théologique* de Thomas par le cardinal Cajetan, qui date du début du XVI^{ème} siècle¹⁷⁰. Tandis que l'Aquinatense divise la justice en deux espèces, à savoir, commutative et distributive¹⁷¹, plaçant la justice générale ou légale dans le cadre d'une vertu spéciale, Cajetan synthétise la matière et lui donne une nouvelle interprétation, quoique apparemment basée sur le raisonnement de Thomas et lui étant parfaitement symétrique. Selon Cajetan :

Il y a trois espèces de justice, aussi bien qu'il y a trois types de relation avec 'l'ensemble' : des relations des parties entre elles, des relations de l'ensemble avec les parties, et des relations des parties avec l'ensemble. Et de la même manière il y a trois justices : légale, distributive et commutative. Car la justice légale oriente les parties vers l'ensemble, la justice distributive l'ensemble vers les parties, tandis que la justice commutative oriente les parties entre elles¹⁷².

J. Finnis raconte que, très vite, la logique intérieure de la synthèse de Cajetan était mise au point. Un représentant moderne de la tradition post-Cajetan, B.-H. Merkelbach, le montrerait ainsi :

Trois types d'ordre sont exigés [par la justice] : l'ordre des parties vers l'ensemble, l'ordre de l'ensemble vers les parties et l'ordre d'une partie vers l'autre. La justice légale appartient à la première sorte, vu qu'elle gouverne la relation des sujets face à l'État. La justice distributive appartient à la seconde sorte, vu qu'elle gouverne la relation de l'État face aux sujets. La justice commutative appartient à la troisième, vu qu'elle gouverne la relation d'une personne privée ou entité face à une autre¹⁷³.

¹⁷⁰ FINNIS, J., *Natural law and natural rights*, p. 185.

¹⁷¹ ST, II-II, q. 61, a. 1.

¹⁷² Cajetan (Thomas de Vio), *Commentaria in Secundam Secundae Divi Thomae de Aquino* (1518), In II-II, q. 61, a. 1. In: FINNIS, J., *Natural law and natural rights*, p. 185.

¹⁷³ *Triplex exigitur ordo: ordo partium ad totum, ordo totius ad partes, ordo partis ad partem. Primum respicit iustitia legalis quae ordinat subditos ad rempublicam; secundum, iustitia distributiva, quae ordinat rempublicam ad subditos; tertium, iustitia commutativa quae ordinat privatum ad privatum.* B.-H. Merkelbach, *Summa theologiae moralis* (Paris: 1938), vol. II, nos 252, 253. In: FINNIS, J., *Natural law and natural rights*, p. 185.

Pourtant, la tripartition de la justice n'est pas conforme à la pensée de Thomas d'Aquin. Au contraire, chez lui, justice commutative, distributive et légale ne sont pas examinées côte à côte. Les deux premières se réfèrent à un même bien, tandis que la troisième se réfère à un autre qui le comprend et le dépasse. J. Finnis synthétise la question en soulignant que :

Dans la vision de Thomas d'Aquin (...) 'la justice légale' est la forme fondamentale de *toute* justice, la base de toute obligation, distributive ou commutative ; car elle est le devoir sous-jacent de respecter et d'avancer le bien commun. Dans la nouvelle vision, la justice légale n'est qu'un peu plus que le devoir du citoyen d'allégeance à l'État et ses lois¹⁷⁴.

En effet, le passage de deux à trois parties change l'idée même de justice et la place occupée par la loi dans la théorie morale et politique proposée par Thomas. La division de la justice (vertu morale particulière à côté d'autres vertus morales) en deux parties et la conséquente introduction de deux niveaux d'analyse de la vertu accentuent l'étendu de la loi. La justice légale (vertu générale) est mise au premier plan ; la justice particulière, aussi bien commutative que distributive, se trouve dans un second plan. La justice légale regarde toute vertu morale, une fois qu'elle engage à son exercice le respect du bien commun ; elle est en fait une vertu spéciale qui réunit les vertus morales particulières et les dirige à une fin supérieure. Il en découle un passage de la dimension morale, avec la justice particulière, la force et la tempérance, à la dimension politique, avec cette justice légale ou générale.

J. Finnis présente encore d'autres distorsions imputées à la division thomasiennne de la justice par la nouvelle division, appelée « traditionnelle ». Tout d'abord, dit-il, chez Thomas, n'importe qui serait en charge d'un objet issu du « stock commun », aurait des obligations de justice distributive sur ce bien, car les biens terrestres doivent être exploités et utilisés en vue du bien de tous. Pourtant, dans la nouvelle version, les charges de la justice distributive ne reviennent qu'à l'État ou à la personnification de

¹⁷⁴ "On Aquinas view (...) 'legal justice' is the fundamental form of *all* justice, the basis of all obligations, distributive or commutative; for it is the underlying duty to respect and advance the common good. In the newer view, legal justice is little more than the citizen's duty of allegiance to the State and its laws". FINNIS, J., *Natural law and natural rights*, p. 186. Nous remarquons que l'État moderne n'est apparu qu'entre-temps.

l'« ensemble » (communauté). Deuxièmement, dans la vision de Thomas, l'État et ses officiers ont des charges dans la justice commutative concernant la matière publique (les punitions, par exemple), alors que dans la nouvelle vision la justice commutative ne concerne que les transactions privées¹⁷⁵.

De fait, la tripartition de la justice minimise la nécessité d'engagement du particulier vis-à-vis du bien commun, car, n'étant pas la justice particulière et les autres vertus morales reliées par la justice légale (vertu générale), cette charge ne reviendrait qu'au citoyen vis-à-vis de la cité. En outre, morale et politique ne communiqueraient guère. Les biens particuliers seraient complètement détachés de l'intérêt général, seulement les biens communs d'emblée seraient revêtus de cet impératif commun. Cela ne correspond pas à l'idée thomasiennne, selon laquelle tout bien qui se veut comme tel doit se coordonner en dernière instance au bien commun. En outre, même concernant la matière publique, il y a chez Thomas place pour la justice particulière commutative, comme nous le rappelle J. Finnis, alors qu'une division tripartite ne reconnaît, pour cette partie de la justice, que des relations établies entre particuliers.

J. Finnis a raison de signaler la nouveauté qui implique diviser la justice en trois espèces par rapport à la division de la justice en deux de la *Somme théologique*¹⁷⁶. Pourtant, en introduisant la figure de l'État moderne, personnifié par l'action de son représentant, dans son analyse de la doctrine thomasiennne, J. Finnis suppose une non identification de cet État ou communauté et des citoyens, alors que pour Thomas la cité est elle-même les citoyens qui la constituent ; de même, il y a un refus de toute identification du représentant de l'État ou communauté à l'individu. Or, le citoyen intègre le groupe nommé société ou communauté politique en même temps qu'il reste un individu particulier. Or, les différentes sphères dans lesquelles il doit se réaliser se distinguent mais, chez Thomas, ne cessent jamais de se rejoindre. A.-D. Sertillanges remarque :

Ce qu'on doit à un particulier, c'est à lui, simplement, qu'on le doit. Ce qu'on doit à un citoyen comme tel, c'est à la cité, en lui, que cela est dû. Dans le premier cas, on

¹⁷⁵ Voir notamment : ST, II-II, q. 62, a. 3, c.; q. 80, a. un., s. 1; q. 108, a. 2, s. 1. FINNIS, J., *Natural law and natural rights*, p. 186.

¹⁷⁶ ST, II-II, q. 61, a. 1.

argue du bien propre ; dans le second du bien commun. Le titre est différent, donc aussi le devoir, et, ultérieurement, la vertu qui le commande¹⁷⁷.

J. L. Elders aborde la question de la division de la justice et remarque une « omission » de la part de Thomas concernant la justice légale. Selon J. L. Elders, l'Aquinat ne la mentionne pas dans la division de la justice présentée dans la *Somme théologique*, partie *II^a-II^{ae}*, q. 61, ce qu'il tente de justifier :

Ceux qui sont chargés du gouvernement ou de l'administration d'une entreprise ou société doivent posséder la première [la justice distributive] qui les meut à faire parvenir à chacun ce qui lui revient. La justice commutative, au contraire, concerne les rapports des hommes entre eux. Thomas ne mentionne pas ici la justice légale, qu'il avait traitée dans la Question 58, article 6. Grâce à cette vertu, les citoyens ordonnent leurs activités au bien commun. Cette omission s'explique peut-être par le fait que la justice commutative amènera aussi les gens à ordonner certaines de leurs activités à la fin commune de toute la société. Dans la justice distributive, on considère les personnes et leur position dans la communauté selon leurs besoins [Q. 61, 1 & 2]¹⁷⁸.

Il faut donc, d'après le texte de la *Somme*, analyser, à chaque fois, ou bien le binôme justice commutative-justice distributive (même niveau d'analyse, elles correspondent aux deux espèces de justice particulière), ou bien le binôme justice particulière-justice légale (niveaux différents d'analyse, il y a une hiérarchie entre les deux types, le premier étant subordonnée au second). La tripartition prête à confusion. Surtout, il ne faut pas oublier que les différents ordres d'action, à savoir particulier, domestique et politique, sont distincts (à chacun correspond une science propre, d'après leur méthode et leur objet), mais n'existent pas isolés les uns des autres ; ce qui leur apporte du sens c'est justement leur coordination. Ignorer les différentes sphères d'analyse de la vertu, à savoir la générale et la particulière, et donc les différents ordres d'action, nous conduit à minimiser le bien commun dans la doctrine de l'action chez Thomas d'Aquin, ainsi que le rôle joué par la justice légale (et la loi) en ce qui concerne la réalisation humaine ici-bas. Assurément, l'étendue de la justice légale permet à

¹⁷⁷ SERTILLANGES, A.-D., *La Philosophie Morale de saint Thomas d'Aquin*, p. 177.

¹⁷⁸ ELDERS, L. J., *La vie morale selon Saint Thomas d'Aquin : Une éthique des vertus*, p. 249.

l'homme de se diriger non seulement en tant qu'individu au bien, mais aussi en tant que membre d'une communauté humaine, sans laquelle il ne pourrait pas exercer toutes les vertus dans lesquelles il est appelé à se réaliser.

La justice particulière est une vertu morale qui se divise selon la spécificité de la relation entre les parties : un échange de biens ou une distribution de richesses. Dans les deux cas, le bien visé est particulier, mais pas la nature de la dette qui les concerne : dans le premier cas, on doit un bien particulier, mais dans le second un bien commun.

La justice distributive et la justice commutative ne se distinguent pas seulement par leur objet un et multiple, mais par la nature même de la dette qui les concerne : devoir à quelqu'un un bien commun est autre chose que lui devoir un bien qui lui est propre¹⁷⁹.

La justice légale (générale) est à proprement parler une vertu spéciale chez l'Aquinat¹⁸⁰. La relation en question concerne la société, elle met le bien commun en exergue. D'après Thomas, c'est la fin qui détermine le mouvement exercé par l'homme, l'action. La justice générale ordonne les biens particuliers au bien commun, réunissant donc en elle toutes les vertus. Il énonce :

Tout mouvement est spécifié par son terme final.

C'est pourquoi il appartient à la justice légale d'ordonner au bien commun les biens particuliers ; mais inversement, ordonner le bien commun au bien des individus en le leur distribuant concerne la justice particulière¹⁸¹.

La justice particulière a affaire à un particulier ; la justice légale (générale), à un ensemble. Aussi bien dans la justice particulière appelée commutative que dans celle

¹⁷⁹ ST, II-II, q. 61, a. 1, s. 5.

Ad quintum dicendum quod iustitia distributiva et commutativa non solum distinguuntur secundum unum et multa, sed secundum diversam rationem debiti, alio enim modo debetur alicui id quod est commune, alio modo id quod est proprium.

¹⁸⁰ ST, II-II, q. 58, a. 6, c.

¹⁸¹ ST, II-II, q. 61, a. 1, s. 4.

Ad quartum dicendum quod motus accipiunt speciem a termino ad quem. Et ideo ad iustitiam legalem pertinet ordinare ea quae sunt privatarum personarum in bonum commune, sed ordinare e converso bonum commune ad personas particulares per distributionem est iustitiae particularis.

appelée distributive, l'objet consiste à rendre au particulier ce qui lui revient. Cependant, dans la justice commutative (justice particulière) c'est un particulier qui doit à un particulier, alors que dans la justice distributive (justice particulière) c'est l'ensemble qui doit au particulier. A.-D. Sertillanges souligne :

C'est en effet du côté de l'objet qu'on regarde pour qualifier une vertu, comme c'est du terme qu'on fait état pour qualifier un mouvement.

Gardant le même point de vue finaliste, si l'on envisage la *justice particulière*, on devra la diviser à son tour en deux espèces. En effet, l'individu, dont la justice particulière a souci, peut être en relation soit avec un autre individu, qui le traite ou refuse de le traiter selon son droit ; soit avec le groupe ou les représentants du groupe, qui le traitent ou refusent de le traiter selon ce qui convient à sa place dans ce groupe. Le premier rapport donne lieu à la justice des échanges, ou justice commutative ; le second à la justice des répartitions, ou *justice distributive*. La première est exercée par les particuliers ou par les chefs en tant que particuliers ; la seconde est exercée par les chefs, ou par les particuliers en tant qu'ils acceptent l'action des chefs ou jouent eux-mêmes, à l'égard d'un groupe enclavé dans le premier, le rôle de chefs¹⁸².

La distinction entre l'individu et le groupe dépasse la distinction entre l'un et le multiple ; le groupe est une entité nouvelle spécifique, dont les membres en tant que membres possèdent un statut différent de celui d'un particulier. Ils sont eux-mêmes le groupe. De même, la chose juste concernant un particulier diffère essentiellement de la chose juste concernant un membre du groupe politique ou citoyen.

Le bien commun de la cité et le bien particulier d'une personne diffèrent entre eux formellement, et non pas seulement en quantité. La notion de bien commun et celle de bien individuel diffèrent en effet entre elles comme celles de tout et de partie. C'est pourquoi le Philosophe blâme ceux qui n'admettent entre la cité, la maison, et autres choses du même ordre, qu'une différence selon le grand ou le petit nombre, et non selon l'espèce¹⁸³.

¹⁸² SERTILLANGES, A.-D., *La Philosophie Morale de saint Thomas d'Aquin*, p. 176.

¹⁸³ ST, II-II, q. 58, a. 7, s. 2.

Ad secundum dicendum quod bonum commune civitatis et bonum singulare unius personae non differunt solum secundum multum et paucum, sed secundum formalem differentiam, alia enim est ratio boni communis et boni singularis, sicut et alia est ratio totius et partis. Et ideo philosophus, in I Polit., dicit

Thomas d'Aquin identifie un ordre moral, dont le bien est individuel, et un ordre politique, dont le bien est commun. Il en va de même pour la justice : la justice morale ou particulière (en opposition à la légale ou générale ou totale), se divise en commutative et distributive ; la justice légale ou totale, à son tour, abrite toutes les vertus confondues, y compris celles-là. Le Saint Docteur l'explique du fait que la volonté cherche à atteindre un objet tel que la raison le présente, donc l'individu a tendance à se diriger vers un bien particulier, mais un citoyen vers un bien commun. Ainsi, la justice particulière, qui concerne des échanges mutuels (commutative) ou la distribution de biens de la communauté (distributive), vise dans l'un ou l'autre cas un bien particulier, même si considéré vis-à-vis d'autrui (individu particulier ou groupe d'individus). C'est la justice légale (générale) qui rejoint le but de tout citoyen et dirige le mouvement de l'homme vers le bien commun quand il aurait pu, de lui même, s'en tenir à sa raison individuelle (et la loi viendra à cadrer ce genre de situation). Thomas expose cette problématique dans la partie *I^a-II^{ae}* de la *Somme théologique*, introduisant une distinction entre le bien que peut vouloir l'homme et le bien que Dieu veut que l'homme veuille :

Or, puisque la volonté suit la perception de la raison ou de l'intelligence, plus l'idée d'un bien perçu par la raison est générale, plus le bien embrassé par la volonté sera général, comme on le voit dans l'exemple cité : le juge a la charge du bien commun, c'est-à-dire de la justice, et c'est pourquoi il veut l'exécution du bandit, laquelle a raison de bien en relation avec l'ordre social ; tandis que l'épouse du bandit doit considérer le bien privé de la famille, et pour cette raison elle veut que son mari ne soit pas exécuté.

Or, le bien de tout l'univers est celui que considère Dieu, son créateur et gouverneur ; aussi tout ce que Dieu veut, il le veut sous la raison du bien commun, qui est sa bonté, laquelle est le bien de tout l'univers. Tandis que la créature ne saisit, selon sa nature, qu'un bien particulier qui lui est proportionné. Or, il arrive que telle chose soit un bien sous une raison particulière, et ne le soit pas sous la raison universelle, et inversement. Cela explique qu'une volonté particulière est bonne lorsqu'elle veut une chose considérée sous un rapport particulier, alors que Dieu qui la considère à un plan universel, ne la veut pas, ou inversement. De là vient

quod non bene dicunt qui dicunt civitatem et domum et alia huiusmodi differre solum multitudine et paucitate, et non specie.

aussi que les volontés de plusieurs hommes peuvent être bonnes, même si elles s'opposent par leurs objets parce qu'elles veulent que ceci soit ou ne soit pas selon des rapports différents et particuliers¹⁸⁴.

Cela dit, la justice particulière touche au premier abord un bien particulier, mais doit dans un second temps toucher aussi un bien commun, car l'ordre qui régit l'univers (et la description que nous faisons de cet ordre) demande que l'un s'accorde à l'autre. L'Aquinate établit des distinctions en fonction des niveaux de rationalité humaine, mais l'homme est appelé à s'orienter toujours vers le bien commun et toute vertu vers une fin politique. En effet, le bien commun est la manière propre à l'homme d'atteindre sa fin ; il est l'image du bien divin. Thomas relie par la suite le bien commun et le bien divin, ce qu'il ne fait qu'une seule fois dans la *Somme*, mais ceci suffit pour élucider la question de leur rapport :

Néanmoins la volonté qui se porte vers un bien particulier n'est droite qu'à la condition de le rapporter au bien commun comme à sa fin, ainsi qu'il est naturel à la partie de désirer le bien du tout et de s'y ordonner. Or, c'est la fin qui fournit la raison formelle de vouloir tout ce qui est ordonné à cette fin. **Par suite, la volonté d'un bien particulier (*particulare bonum*), pour être droite, doit avoir pour objet matériel ce bien particulier (*particulare bonum*), et pour objet formel le bien commun voulu par Dieu (*bonum autem commune divinum*).** La volonté humaine est donc tenue de se conformer formellement à la volonté divine quant à l'objet, car elle est tenue de vouloir le bien commun et divin ; mais non matériellement, pour le motif que nous venons de dire. Toutefois la volonté humaine se conforme sous ces deux rapports à la volonté divine d'une certaine manière ; en se conformant à la volonté divine dans une raison de vouloir commune, elle lui est

¹⁸⁴ ST, I-II, q. 19, a. 10, c.

Cum autem voluntas sequatur apprehensionem rationis vel intellectus, secundum quod ratio boni apprehensi fuerit communior, secundum hoc et voluntas fertur in bonum communius. Sicut patet in exemplo proposito, nam iudex habet curam boni communis, quod est iustitia, et ideo vult occisionem latronis, quae habet rationem boni secundum relationem ad statum communem; uxor autem latronis considerare habet bonum privatum familiae, et secundum hoc vult maritum latronem non occidi. Bonum autem totius universi est id quod est apprehensum a Deo, qui est universi factor et gubernator, unde quidquid vult, vult sub ratione boni communis, quod est sua bonitas, quae est bonum totius universi. Apprehensio autem creaturae, secundum suam naturam, est alicuius boni particularis proportionati suae naturae. Contingit autem aliquid esse bonum secundum rationem particularem, quod non est bonum secundum rationem universalem, aut e converso, ut dictum est. Et ideo contingit quod aliqua voluntas est bona volens aliquid secundum rationem particularem consideratum, quod tamen Deus non vult secundum rationem universalem, et e converso. Et inde est etiam quod possunt diversae voluntates diversorum hominum circa opposita esse bonae, prout sub diversis rationibus particularibus volunt hoc esse vel non esse.

conforme quant à la fin ultime ; et alors même qu'elle ne se conforme pas à la volonté divine quant à l'objet considéré matériellement, elle se rapporte à elle comme à sa cause efficiente ; car cette inclination particulière qui résulte de sa nature ou de l'appréhension de la chose vers laquelle elle se porte, elle la tient de Dieu comme de sa cause efficiente. De là cette maxime : la volonté de l'homme se conforme à la volonté divine parce qu'elle veut ce que Dieu veut qu'elle veuille.

Il y a encore une autre espèce de conformité sous l'angle de la cause formelle, lorsque par exemple la charité porte un homme à vouloir comme Dieu veut. Cette conformité rentre dans la conformité formelle qui résulte du rapport qu'elle introduit avec la fin ultime, rapport qui est l'objet propre de la charité¹⁸⁵.

Il en ressort que la justice légale a un rôle qui transcende le bien terrestre et s'inscrit dans la béatitude même de l'homme. Cela vient à corroborer l'importance de la justice légale dans le plan thomasien. Établissant une distinction entre l'objet matériel et formel de la volonté, Thomas harmonise la volonté humaine à la divine. C'est la justice légale qui intervient afin de rendre toute volonté formellement droite, même si matériellement la volonté de l'individu peut être autre que la volonté de Dieu. Il y a donc, chez l'Aquinat, outre des biens particuliers, un bien commun qui est lui-même divin.

2.1. La justice particulière

Thomas d'Aquin aborde le sujet de la justice particulière et la divise en deux –

¹⁸⁵ ST, I-II, q. 19, a. 10, c. (suite)

Non est autem recta voluntas alicuius hominis volentis aliquod bonum particulare, nisi referat illud in bonum commune sicut in finem, cum etiam naturalis appetitus cuiuslibet partis ordinetur in bonum commune totius. Ex fine autem sumitur quasi formalis ratio volendi illud quod ad finem ordinatur. Unde ad hoc quod aliquis recta voluntate velit aliquod particulare bonum, oportet quod illud particulare bonum sit volitum materialiter, bonum autem commune divinum sit volitum formaliter. Voluntas igitur humana tenetur conformari divinae voluntati in volito formaliter, tenetur enim velle bonum divinum et commune, sed non materialiter, ratione iam dicta. Sed tamen quantum ad utrumque, aliquo modo voluntas humana conformatur voluntati divinae. Quia secundum quod conformatur voluntati divinae in communi ratione voliti, conformatur ei in fine ultimo. Secundum autem quod non conformatur ei in volito materialiter, conformatur ei secundum rationem causae efficientis, quia hanc propriam inclinationem consequentem naturam, vel apprehensionem particularem huius rei, habet res a Deo sicut a causa effectiva. Unde consuevit dici quod conformatur, quantum ad hoc, voluntas hominis voluntati divinae, quia vult hoc quod Deus vult eum velle. Est et alius modus conformitatis secundum rationem causae formalis, ut scilicet homo velit aliquid ex caritate, sicut Deus vult. Et ista etiam conformitas reducit ad conformitatem formalem quae attenditur ex ordine ad ultimum finem, quod est proprium obiectum caritatis.

Les caractères gras sont de nous.

commutative et distributive – dans la question 61 de la partie *I^a-II^{ae}* de la *Somme théologique*. La justice particulière s'exerce à l'égard des particuliers et appartient donc au domaine de l'éthique. Quelqu'un – un autre individu ou un groupe (citoyen ou représentant de la communauté) – est en position de lui accorder ou refuser ce qui lui revient de droit.

La division de la justice particulière (*iustitia particularis*) en deux espèces, la justice commutative (*iustitia commutativa*) et la justice distributive (*iustitia distributiva*), selon le sujet qui envisage l'action vers un individu particulier (un autre individu ou un groupe d'individus), est inspirée d'Aristote¹⁸⁶. Dans le cas où un individu particulier doit réaliser une action juste vis-à-vis d'un autre individu particulier, un rapport d'échange est établi ; la vertu concernée est la justice commutative. Dans le cas où un groupe d'individus ou un représentant de ce groupe doit le réaliser vis-à-vis d'un individu particulier, un rapport de répartition est établi ; la vertu concernée est la justice distributive.

Dans la justice commutative, ce qui est juste se calcule de manière arithmétique, il est question d'un échange mutuel, car les deux pôles se trouvent en relation d'égalité. Dans la justice distributive, ce qui est juste se calcule de manière géométrique, il est question d'une distribution de biens de la communauté, car les deux pôles se trouvent en relation de subordination. C'est pourquoi, en principe, un individu doit à l'autre un traitement équivalent, alors que la cité lui attribue ce dont il a besoin et lui exige ce dont il est capable, selon la condition propre à chacun. Il en ressort que l'idée de « réciprocité » (*contrapassum*) est propre à la première¹⁸⁷. D'après L. J. Elders :

La justice distributive et la justice commutative peuvent concerner les mêmes objets, comme des sommes d'argent ou des objets usuels, mais leurs actes spécifiques sont bien différents. Dans la justice commutative, on échange des biens ; dans la justice distributive on distribue des biens ou des aides selon une valeur fixée auparavant. Thomas termine cette question en introduisant le concept de réciprocité (*contrapassum*). Celui qui a causé du tort à un autre devrait lui-même subir un

¹⁸⁶ EN, V [4], 1131b25-27.

¹⁸⁷ Néanmoins, suivant l'enseignement du Stagirite, Thomas refuse la possibilité de l'application systématique de l'idée de « réciprocité » à la justice commutative. Voir : CEN, V, 8-9 (notamment les §§968-970), et ST, II-II, q. 61, a. 4.

préjudice égal. Cependant, dans beaucoup de cas, équivalence ne veut pas dire égalité mathématique. Ainsi des personnes fortunées contribueront plus à l'État qu'elles ne reçoivent en retour [Loc. cit., 3 & 4]¹⁸⁸.

De même, J. Porter souligne qu'aussi bien la justice commutative que la justice distributive relèvent de la norme générale d'égalité, mais que chacune exprime cette égalité d'une forme différente. La justice commutative preserve l'égalité dans les échanges, donc dans un échange entre deux personnes, aucune ne subit les frais de l'autre. À son tour, la justice distributive preserve la proportion propre entre ce qu'un individu mérite de la communauté et ce qu'il reçoit d'elle¹⁸⁹.

D'après Thomas d'Aquin, la justice particulière, aussi bien commutative que distributive, est une vertu morale qui l'emporte sur la force et la tempérance, parce qu'elle siège dans l'appétit rationnel, alors que les autres siègent dans l'appétit sensible. D'ailleurs, la justice particulière dépasse le bien de l'agent pour réaliser le bien d'un autre, ce qu'une vertu limitée aux passions ne peut pas atteindre¹⁹⁰.

¹⁸⁸ ELDERS, L. J., *La vie morale selon Saint Thomas d'Aquin : Une éthique des vertus*, p. 249/50.

¹⁸⁹ PORTER, J., *The Recovery of Virtue : The Relevance of Aquinas for the Christian Ethics*, p. 153.

¹⁹⁰ ST, II-II, q. 58, a. 12, c.

« Mais, si nous parlons de la justice particulière, elle dépasse en excellence les autres vertus morales pour deux raisons. La première, prise du côté du sujet, est que la justice a son siège dans la partie la plus noble de l'âme, c'est-à-dire l'appétit rationnel ou la volonté, alors que les autres vertus morales ont pour siège l'appétit sensible et pour matière les passions qui s'y rapportent, lesquelles sont la matière des autres vertus morales. La seconde raison se prend du côté du sujet. Car les vertus morales autres que la justice sont louées seulement à cause du bien qu'elles réalisent dans l'homme vertueux, tandis que la justice est louée en outre pour le bien que l'homme vertueux réalise dans ses rapports avec autrui, de telle sorte qu'elle est d'une certaine manière le bien d'autrui, dit Aristote. C'est pourquoi il remarque que 'les plus grandes vertus sont nécessairement les plus honorables pour autrui, puisque la vertu est une puissance bienfaisante. C'est pourquoi on honore davantage les forts et les justes, la force étant utile aux autres dans la guerre, et la justice dans la guerre et dans la paix' ».

Sed etiam si loquamur de iustitia particulari, praecellit inter alias virtutes morales, duplici ratione. Quarum prima potest sumi ex parte subiecti, quia scilicet est in nobiliori parte animae, idest in appetitu rationali, scilicet voluntate; aliis virtutibus moralibus existentibus in appetitu sensitivo, ad quem pertinent passiones, quae sunt materia aliarum virtutum moralium. Secunda ratio sumitur ex parte obiecti. Nam aliae virtutes laudantur solum secundum bonum ipsius virtuosus. Iustitia autem laudatur secundum quod virtuosus ad alium bene se habet, et sic iustitia quodammodo est bonum alterius, ut dicitur in V Ethic. Et propter hoc philosophus dicit, in I Rhet., necesse est maximas esse virtutes eas quae sunt aliis honestissimae, siquidem est virtus potentia benefactiva. Propter hoc fortes et iustos maxime honorant, quoniam fortitudo est utilis aliis in bello, iustitia autem et in bello et in pace.

2.1.1. La justice commutative

La justice commutative concerne les échanges ; un individu particulier donne à un autre quelque chose en retour de ce qu'il avait reçu en premier. L'échange est juste quand il y a une certaine équivalence arithmétique entre ce qui est donné et ce qui est rendu, ce qui promet une égalité quantitative. Thomas explique :

(...) dans les échanges, on rend à une personne particulière quelque chose en remplacement de ce que l'on a reçu d'elle ; ce qui est évident dans l'achat et la vente, qui nous donnent la définition élémentaire de l'échange. Il faut égaler objet à objet, de telle façon que, tout ce que l'un a reçu en plus en prenant sur ce qui est à l'autre, il le lui restitue en égale quantité. Et ainsi l'égalité s'établit selon une moyenne arithmétique que fixe un excédent quantitatif égal : ainsi, 5 est le milieu entre 6 et 4 ; il dépasse l'un des deux nombres d'une unité et est dépassé par l'autre d'autant. Si donc, avant tout échange, les deux parties avaient 5 et que l'une d'elles reçoit 1 de ce qui appartient à l'autre, elle aura 6 et il ne restera à l'autre que 4. Pour revenir au juste milieu, il faudra, en justice, que la partie qui a 6 donne 1 à celle qui a 4 ; en effet, l'une et l'autre auront ainsi 5 qui est le milieu¹⁹¹.

Ce calcul n'est pourtant pas toujours de stipulation facile. La justice commutative s'applique aussi bien aux contrats par l'équivalence des charges stipulées qu'aux obligations nées d'un délit ou d'un crime. Thomas rappelle que « la réciprocité implique la compensation exacte de ce qu'on a subi, par rapport à l'action antérieure »¹⁹². C'est plus simple de l'établir lorsque quelqu'un frappe un autre (qu'il soit lui aussi à son tour frappé) ou le vole (qu'il rende cinq bœufs pour un bœuf, par exemple). En effet, cette égalité de compensation exige que « la passion subie soit

¹⁹¹ ST, II-II, q. 61, a. 2, c.

Sed in commutationibus redditur aliquid alicui singulari personae propter rem eius quae accepta est, ut maxime patet in emptione et venditione, in quibus primo invenitur ratio commutationis. Et ideo oportet adaequare rem rei, ut quanto iste plus habet quam suum sit de eo quod est alterius, tantundem restituat ei cuius est. Et sic fit aequalitas secundum arithmetica medietatem, quae attenditur secundum parem quantitatis excessum, sicut quinque est medium inter sex et quatuor, in unitate enim excedit et exceditur. Si ergo a principio uterque habebat quinque, et unus eorum accepit unum de eo quod est alterius; unus, scilicet accipiens, habebit sex, et alii relinquentur quatuor. Erit ergo iustitia si uterque reducatur ad medium, ut accipiatur unum ab eo qui habet sex, et detur ei qui habet quatuor, sic enim uterque habebit quinque, quod est medium.

¹⁹² ST, II-II, q. 61, a. 4, c.

Respondeo dicendum quod hoc quod dicitur contrapassum importat aequalem recompensationem passionis ad actionem praecedentem.

compensée exactement par l'action », mais, souligne l'Aquinate, « cette égalité ne serait pas toujours réalisée si un coupable avait à subir une souffrance spécifiquement semblable à celle qu'il a causée »¹⁹³. Ainsi, selon la hiérarchie existante entre les sujets de l'action et le caractère volontaire ou pas de l'échange¹⁹⁴, le mode de rétablissement d'une « égalité » initial présumée varie¹⁹⁵. On conclut qu'on est quand même assez distant du simple calcul mathématique d'une moyenne.

2.1.2. La justice distributive

¹⁹³ ST, II-II, q. 61, a. 4, c. (suite)

« En tout cela, le principe de la justice commutative exige une égalité de compensation : il faut que la passion subie soit compensée exactement par l'action. Mais cette égalité ne serait pas toujours réalisée si un coupable avait à subir une souffrance spécifiquement semblable à celle qu'il a causée ».

In omnibus autem his debet fieri, secundum rationem iustitiae commutativae, recompensatio secundum aequalitatem, ut scilicet passio recompensata sit aequalis actioni. Non autem semper esset aequalis si idem specie aliquis pateretur quod fecit.

¹⁹⁴ ST, II-II, q. 61, a. 3, c.

« De ces échanges, les uns sont involontaires, les autres volontaires. Ils sont involontaires quand quelqu'un se sert du bien, de la personne ou de l'action d'un autre contre son gré, ce qui peut se faire, soit secrètement par fraude, soit au grand jour par violence ; et cet abus peut avoir pour objet un bien, une personne libre, ou une personne liée à une autre. (...) Les échanges sont appelés volontaires quand quelqu'un transfère volontairement sa propriété à autrui ».

Quarum quaedam sunt involuntariae; quaedam vero voluntariae. Involuntariae quidem, quando aliquis utitur re alterius vel persona vel opere, eo invito. Quod quidem contingit quandoque occulte per fraudem; quandoque etiam manifeste per violentiam. Utrumque autem contingit aut in rem aut in personam propriam, aut in personam coniunctam. (...) Voluntariae autem commutationes dicuntur quando aliquis voluntarie transfert rem suam in alterum.

¹⁹⁵ ST, II-II, q. 61, a. 4, c. (suite)

« Ainsi, quelqu'un qui blesse injustement une personne plus élevée que lui, commet une action plus grave que ne serait la punition par laquelle il souffrirait la même douleur. C'est pourquoi celui qui frappe le prince n'est pas seulement frappé : il est châtié beaucoup plus sévèrement. Pareillement, lorsqu'on inflige à quelqu'un un tort involontaire dans ses biens, l'action est plus grave que la passion de même espèce que le coupable aurait à subir lui-même ; car celui qui a fait du tort à autrui n'en subirait aucun dans son propre bien. C'est pourquoi il est puni en restituant davantage, parce qu'il n'a pas fait tort seulement à un individu, mais à l'autorité publique en détruisant la sécurité qu'elle est chargée d'assurer. De même encore, dans les échanges volontaires, la parfaite égalité ne serait pas réalisée toujours si quelqu'un transmettait son bien en retour du bien d'autrui parce que ce bien peut être plus considérable que le sien. Et c'est pourquoi il faut, dans tous les échanges, que ce que l'on reçoit soit égal, suivant une mesure proportionnelle, à ce que l'on a donné. La monnaie a été inventée à cette fin. Ainsi, la réciprocité est un principe exact de justice commutative ».

Nam primo quidem, cum quis iniuriose laedat alterius personam maiorem, maior est actio quam passio eiusdem speciei quam ipse pateretur. Et ideo ille qui percutit principem non solum repercutitur, sed multo gravius punitur. Similiter etiam cum quis aliquem involuntarium in re sua damnificat, maior est actio quam esset passio si sibi sola res illa auferretur, quia ipse qui damnificavit alium, in re sua nihil damnificaretur. Et ideo punitur in hoc quod multiplicius restituat, quia etiam non solum damnificavit personam privatam, sed rempublicam, eius tutelae securitatem infringendo. Similiter etiam nec in commutationibus voluntariis semper esset aequalis passio si aliquis daret rem suam, accipiens rem alterius, quia forte res alterius est multo maior quam sua. Et ideo oportet secundum quandam proportionatam commensationem adaequare passionem actioni in commutationibus, ad quod inventa sunt numismata. Et sic contrapassum est commutativum iustum.

La justice distributive concerne la répartition des honneurs, richesses et avantages entre les membres de la communauté ; un groupe d'individus ou un représentant de ce groupe donne à un individu particulier ce qui lui revient. La répartition est juste quand une proportion géométrique est établie entre choses et personnes, ce qui promet une égalité proportionnelle. Selon Thomas d'Aquin :

(...) il appartient à la justice distributive de donner quelque chose à une personne privée pour autant que ce qui appartient au tout est dû à la partie. Mais ce dû est d'autant plus considérable que la partie occupe dans le tout une plus grande place. Et c'est pourquoi, en justice distributive, il est donné d'autant plus des biens communs à une personne que sa place dans la communauté est prépondérante. Dans les communautés à régime aristocratique, cette prépondérance est donnée à la vertu ; dans les oligarchies, à la richesse ; dans les démocraties, à la liberté ; et sous d'autres régimes, d'autres façons. C'est pourquoi, dans la justice distributive, le juste milieu vertueux ne se détermine pas par une égalité de chose à chose, mais selon une proportion des choses aux personnes ; de telle sorte que si une personne est supérieure à une autre, ce qui lui est donné doit dépasser ce qui est donné à l'autre. Et c'est pourquoi le Philosophe dit qu'un tel milieu vertueux s'établit selon une proportion géométrique, où l'égalité n'est pas une égalité de quantité, mais une égalité proportionnelle. Nous disons ainsi que 6 est à 4 comme 3 est à 2, parce que nous y trouvons la même proportion sesquialtère, c'est-à-dire telle que le plus grand nombre égale une fois et demie le plus petit. Cette égalité n'est pas, comme on le voit, une égalité de différences entre les quantités comparées, puisque la différence entre 6 et 4 est 2, et celle entre 3 et 2 est 1¹⁹⁶.

La justice distributive cherche à établir une égalité proportionnelle : la communauté doit un bien particulier à l'individu selon la place qu'il y occupe. Le juste

¹⁹⁶ ST, II-II, q. 61, a. 2, c.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, in distributiva iustitia datur aliquid alicui privatae personae in quantum id quod est totius est debitum parti. Quod quidem tanto maius est quanto ipsa pars maiorem principalitatem habet in toto. Et ideo in distributiva iustitia tanto plus alicui de bonis communibus datur quanto illa persona maiorem principalitatem habet in communitate. Quae quidem principalitas in aristocratica communitate attenditur secundum virtutem, in oligarchica secundum divitias, in democratica secundum libertatem, et in aliis aliter. Et ideo in iustitia distributiva non accipitur medium secundum aequalitatem rei ad rem, sed secundum proportionem rerum ad personas, ut scilicet, sicut una persona excedit aliam, ita etiam res quae datur uni personae excedit rem quae datur alii. Et ideo dicit philosophus quod tale medium est secundum geometricam proportionalitatem, in qua attenditur aequale non secundum quantitatem, sed secundum proportionem. Sicut si dicamus quod sicut se habent sex ad quatuor, ita se habent tria ad duo, quia utrobique est sesquialtera proportio, in qua maius habet totum minus et mediam partem eius, non autem est aequalitas excessus secundum quantitatem, quia sex excedunt quatuor in duobus, tria vero excedunt duo in uno.

se trouve dans la distribution des ressources d'un groupe entre les individus qui directement ou indirectement ont participé à leur constitution ou en dépendent. Les normes de justice distributive ne consistent pas en un rapport objectif aux choses, mais traduisent un rapport subjectif aux individus, une manière de les reconnaître et de promouvoir une façon d'agir. La justice distributive réside dans la proportionnalité entre ce qu'un individu mérite et ce qu'il reçoit de la communauté. L'idée d'un principe unique de justice animant les acteurs dans toutes les situations évolue vers l'idée que l'exigence de justice prend des formes variables selon les contextes. En effet, il n'est pas possible préciser d'avance les règles qui doivent guider chaque cas concret.

J. Porter soutient que la justice distributive ne peut être envisagée, chez Thomas, sans la prudence. La prudence détermine les moyens vers une fin. En effet, il n'est pas possible d'établir à l'avance des règles pour toutes les questions qui se posent face à un cas concret en vue d'une distribution équitable des biens de la société. D'après J. Porter :

(...) on ne sera jamais capable de formuler les instructions qui pourraient déterminer à l'avance toutes les questions pratiques qui surgissent lorsqu'on rentre dans le royaume de la justice distributive (II-II. 120.1, 2). C'est pourquoi ni un législateur ni un citoyen particulier ne peuvent vraiment être justes à moins qu'il ne possède en outre la vertu de la prudence, qui donne un contenu déterminé aux principes de justice dans les circonstances concrètes de la vie¹⁹⁷.

2.1.3. La justice, la prudence et l'équité

La raison est responsable de trois actes : délibérer, juger et commander. La délibération concerne le conseil ; le jugement, le bon sens et l'équité ; le commandement, la jurisprudence et la prudence. Le conseil délibère sur les moyens en

¹⁹⁷ "(...) we will never be able to formulate guide-lines that will settle in advance all the practical questions that arise when we enter into the realm of distributive justice (II-II. 120.1, 2). That is why a legislator, or indeed, a private citizen, cannot be truly just unless he also possesses the virtue of prudence, which gives determinate content to the principles of justice in the concrete circumstances of our lives". PORTER, J., *The Recovery of Virtue: The Relevance of Aquinas for the Christian Ethics*, p. 154.

vue d'une fin. Le bon sens juge suivant une loi ordinaire tandis que l'équité, dans les cas où la loi ordinaire ne suffit pas, le fait suivant la raison naturelle elle-même¹⁹⁸. La jurisprudence commande en matière légale tandis que la prudence le fait quand la loi adéquate n'existe pas, s'adressant à l'intellect pratique. Thomas déclare :

Toutes les fois que des puissances sont liées entre elles, la principale est celle qui est ordonnée à l'acte le plus important. Or dans l'action humaine on trouve trois actes de la raison, dont le premier est de délibérer, le second de juger, le troisième de commander. Les deux premiers répondent aux actes de l'intellect spéculatif qui consistent à enquêter et à juger, car la délibération ou conseil est une enquête. Mais le troisième acte est propre à l'intellect pratique en tant que cet intellect est fait pour l'action, car la raison n'a pas à commander ce qui ne peut pas être réalisé par l'homme. Or il est évident que dans les choses faites par l'homme, l'acte principal est de commander, et tous les autres lui sont ordonnés. C'est pourquoi à cette vertu du bon gouvernement qu'est la prudence, comme à une vertu principale, s'adjoignent comme vertus secondaires le bon conseil, qui aide à bien délibérer, puis le bon sens et l'équité qui intéressent le jugement et dont on va discuter la distinction¹⁹⁹.

L'équité ne se confond donc pas avec la jurisprudence, la première étant plus large que la seconde. L'équité ne se confond pas non plus avec la prudence, la première appartenant à l'intellect spéculatif, au jugement de la bonne règle, la seconde à l'intellect pratique, au commandement de son application.

¹⁹⁸ ST, I-II, q. 57, a. 6, s. 3.

« Le bon sens et l'équité se distinguent d'après les diverses règles suivant lesquelles on juge, car le bon sens fait juger de l'action suivant la loi ordinaire, et l'équité fait juger suivant la raison naturelle elle-même, dans les cas où la loi ordinaire ne suffit plus, comme on le verra amplement plus loin ».

Distinguuntur autem synesis et gnome secundum diversas regulas quibus iudicatur, nam synesis est iudicativa de agendis secundum communem legem; gnome autem secundum ipsam rationem naturalem, in his in quibus deficit lex communis ; sicut plenius infra patebit.

¹⁹⁹ ST, I-II, q. 57, a. 6, c.

Respondeo dicendum quod in omnibus potentiis ordinatis illa est principalior, quae ad principaliorem actum ordinatur. Circa agibilia autem humana tres actus rationis inveniuntur, quorum primus est consiliari, secundus iudicare, tertius est praecipere. Primi autem duo respondent actibus intellectus speculativi qui sunt inquirere et iudicare, nam consilium inquisitio quaedam est. Sed tertius actus proprius est practici intellectus, in quantum est operativus, non enim ratio habet praecipere ea quae per hominem fieri non possunt. Manifestum est autem quod in his quae per hominem fiunt, principalis actus est praecipere, ad quem alii ordinantur. Et ideo virtuti quae est bene praeceptiva, scilicet prudentiae, tanquam principaliori, adiunguntur tanquam secundariae, eubulia, quae est bene consiliativa, et synesis et gnome, quae sunt partes iudicativae ; de quarum distinctione dicitur.

Puisque les cas concrets sont imprévisibles, les lois établies dans le but de les régler sont souvent approximatives. Ainsi, il est possible que la solution à une situation particulière n'ait pas été prévue par le législateur ou qu'elle ait été prévue de manière insuffisamment précise pour répondre aux exigences de l'égalité et du bien commun. Dans ces conditions, la justice relève, outre de la prudence, de l'équité, considérée par Thomas, comme une vertu aussi. Il argumente :

(...) parce que les actes humains pour lesquels on porte des lois consistent en des cas singuliers et contingents, variables à l'infini, il a toujours été impossible d'instituer une règle légale qui ne serait jamais en défaut. Mais les législateurs, attentifs à ce qui se produit le plus souvent, ont porté des lois en ce sens. Cependant, en certains cas, les observer va contre l'égalité de la justice, et contre le bien commun, visé par la loi. Ainsi la loi statue que les dépôts doivent être rendus, parce qu'elle est juste dans la plupart des cas. Il arrive pourtant parfois que ce soit dangereux, par exemple si un furieux a mis une épée en dépôt et la réclame pendant une crise, ou encore si quelqu'un réclame une somme qui lui permettra de combattre sa patrie. En ces cas et d'autres semblables, le mal serait de suivre la loi établie ; le bien est, en négligeant la lettre de la loi, d'obéir aux exigences de la justice et du bien public. C'est à cela que sert l'*épikie*, que l'on appelle chez nous l'équité. Aussi est-il clair que l'*épikie* est une vertu²⁰⁰.

L'équité est une vertu qui fait partie de la justice générale ou légale dans le sens subjectif, selon lequel on attribue le tout à une partie. C'est l'équité qui, avec la prudence, dirige la justice légale. D'après Thomas :

(...) une « partie » d'une vertu peut se dire en trois sens : partie subjective, partie intégrante et partie potentielle. La partie subjective est celle à laquelle on attribue

²⁰⁰ ST, II-II, q. 120, a. 1, c.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, cum de legibus ageretur, quia humani actus, de quibus leges dantur, in singularibus contingentibus consistunt, quae infinitis modis variari possunt, non fuit possibile aliquam regulam legis institui quae in nullo casu deficeret, sed legislatores attendunt ad id quod in pluribus accidit, secundum hoc legem ferentes; quam tamen in aliquibus casibus servare est contra aequalitatem iustitiae, et contra bonum commune, quod lex intendit. Sicut lex instituit quod deposita reddantur, quia hoc ut in pluribus iustum est, contingit tamen aliquando esse nocivum, puta si furiosus deposuit gladium et eum reposcat dum est in furia, vel si aliquis reposcat depositum ad patriae impugnationem. In his ergo et similibus casibus malum esset sequi id quod poscit iustitiae ratio et communis utilitas. Et ad hoc ordinatur epieikeia, quae apud nos dicitur aequitas. Unde patet quod epieikeia est virtus.

essentiellement le tout dont elle n'est qu'une partie. Et cela peut se faire de deux façons. Parfois en effet on attribue le tout aux parties selon une seule raison, comme on attribue le genre « animal » au cheval et au bœuf ; mais parfois l'attribution est faite à l'une des deux parties par priorité : c'est ainsi que l'être est attribué d'abord à la substance et ensuite à l'accident. Donc l'*épikie* fait partie de la justice prise en général, comme « une sorte de réalisation de la justice », dit Aristote. Il est donc clair que l'*épikie* est une partie subjective de la justice. Mais on l'appelle justice en priorité par rapport à la justice légale, car celle-ci se dirige selon l'*épikie*. Aussi celle-ci est-elle comme la règle supérieure des actes humains²⁰¹.

J. Porter rappelle que, chez Thomas, les normes fondamentales de la justice sont données par le *Décatalogue*, l'égalité étant le principe de justice le plus basique – égalité entendue à la fois comme une sorte d'immunité au préjudice et à certains types de coercition et une revendication de l'équité dans les affaires avec les autres²⁰².

2.2. La justice générale (ou totale ou légale)

La justice générale s'exerce à l'égard de la communauté ou d'un de ses membres ou représentants et appartient au domaine de la politique. Elle vise le bien commun et peut – ainsi – se confondre avec n'importe quelle vertu morale dirigée dans le même sens²⁰³.

²⁰¹ ST, II-II, q. 120, a. 2, c.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, virtus aliqua habet triplicem partem, scilicet partem subiectivam, integram et quasi potentialem. Pars autem subiectiva est de qua essentialiter praedicatur totum, et est in minus. Quod quidem contingit dupliciter, quandoque enim aliquid praedicatur de pluribus secundum unam rationem, sicut animal de equo et bove; quandoque autem praedicatur secundum prius et posterius, sicut ens praedicatur de substantia et accidente. Epieikeia ergo est pars iustitiae communiter dictae, tanquam iustitia quaedam existens, ut philosophus dicit, in V Ethic. Unde patet quod epieikeia est pars subiectiva iustitiae. Et de ea iustitia per prius dicitur quam de legali, nam legalis iustitia dirigitur secundum epieikeiam. Unde epieikeia est quasi superior regula humanorum actuum.

²⁰² PORTER, J., *The Recovery of Virtue: The Relevance of Aquinas for the Christian Ethics*, p. 135/6.

²⁰³ Thomas trace un parallèle entre la justice légale et la prudence politique.

ST, II-II, q. 47, a. 10, s. 1

« Et de même que toute vertu morale rapportée au bien commun se nomme justice légale, ainsi la prudence rapportée au bien commun est appelée prudence politique ; de sorte que la politique est avec la justice légale dans le même rapport que la prudence entendue absolument avec la vertu morale ».

Sicut autem omnis virtus moralis relata ad bonum commune dicitur legalis iustitia, ita prudentia relata ad bonum commune vocatur politica, ut sic se habeat politica ad iustitiam legalem, sicut se habet prudentia simpliciter dicta ad virtutem moralem.

Le bien de chaque individu consiste dans le bien particulier qui lui est propre et dans le bien commun qui est aussi le sien ; pas dans le bien particulier d'un autre individu. Ainsi, Thomas d'Aquin remarque que la justice légale, qui vise le bien commun de chaque citoyen, touche plus aux passions intérieures de l'individu que la justice particulière, qui vise le bien particulier de quelqu'un d'autre. Par rapport aux autres vertus morales, qui concernent à leur tour les passions, mais pas l'action, la justice légale sert de guide. De fait, selon Thomas, la justice légale s'étend comme principe aux vertus de force et tempérance dans leurs activités extérieures. Il explique :

Le bien commun est la fin de chacune des personnes vivant en communauté, comme le bien du tout est la fin de chacune des parties. Or le bien d'une personne en particulier n'est pas la fin d'une autre. C'est pourquoi la justice légale qui a le bien commun pour objet peut s'étendre davantage aux passions intérieures, par quoi l'homme est plus ou moins déterminé en lui-même, plus que ne fait la justice particulière qui est ordonnée au bien d'une autre personne en particulier. Ce qui n'empêche pas la justice légale de s'étendre à titre de principe aux autres vertus considérées dans leurs activités extérieures, c'est-à-dire en tant que « la loi ordonne d'accomplir les œuvres qui conviennent à l'homme fort, tempérant et doux », dit Aristote²⁰⁴.

D'après Thomas, la justice légale est la plus haute des vertus morales puisque son objet, le bien commun, contient en quelque sorte l'objet des autres, les biens particuliers²⁰⁵. Elle invite toute vertu morale à dépasser son caractère particulier et à rejoindre le domaine public, dans lequel tout être humain est invité à s'accomplir.

²⁰⁴ ST, II-II, q. 58, a. 9, s. 3.

Ad tertium dicendum quod bonum commune est finis singularum personarum in communitate existentium, sicut bonum totius finis est cuiuslibet partium. Bonum autem unius personae singularis non est finis alterius. Et ideo iustitia legalis, quae ordinatur ad bonum commune, magis se potest extendere ad interiores passiones, quibus homo aequaliter disponitur in seipso, quam iustitia particularis, quae ordinatur ad bonum alterius singularis personae. Quamvis iustitia legalis principaliter se extendat ad alias virtutes quantum ad exteriores operationes earum, in quantum scilicet praecipit lex fortis opera facere, et quae temperati, et quae mansueti, ut dicitur in V Ethic.

²⁰⁵ ST, II-II, q. 58, a. 12, c.

« Si nous parlons de la justice légale, il est manifeste qu'elle dépasse en valeur toutes les vertus morales, du fait que le bien commun l'emporte sur le bien particulier d'un individu. C'est en ce sens qu'Aristote nous dit que 'la plus éclatante des vertus paraît être la justice, et que ni l'étoile du soir, ni celle du matin ne sont aussi admirables' ».

Respondeo dicendum quod si loquamur de iustitia legali, manifestum est quod ipsa est praeclarior inter omnes virtutes morales, in quantum bonum commune praeminet bono singulari unius personae. Et secundum hoc philosophus, in V Ethic., dicit quod praeclarissima virtutum videtur esse iustitia, et neque est Hesperus neque Lucifer ita admirabilis.

Assurément, c'est par son intermédiaire que l'éthique individuelle rejoint la politique, que l'ordre privé rejoint l'ordre social, afin de permettre à l'homme d'atteindre son bien suprême en tant que tel, le bonheur ici-bas ou félicité.

III. LA JUSTICE, LE DROIT ET LA LOI

1. LE DROIT COMME OBJET DE LA JUSTICE

Thomas d'Aquin commence le traité de la justice de la *Somme théologique* par la question de son objet¹. Selon lui, le droit est l'objet de la justice. À la différence des autres vertus, dont l'objet se limite à la vertu elle-même, donc au bien particulier de l'agent, l'objet de la justice dépasse le bien de l'agent pour atteindre la chose juste et gérer le bien d'autrui. D'après lui :

(...) l'objet de la justice, contrairement à celui des autres vertus, se détermine en lui-même, spécialement, et porte le nom de juste. Et c'est précisément le droit. Celui-ci est donc bien l'objet de la justice².

L. Lachance expose la division de l'objet de la vertu en matériel et formel, et la subdivision de ceci en *quod* et *quo*³ ; la distinction entre *quod* et *quo* est invoquée par Thomas dans le *De veritate*⁴ : *quod* exprime la réalité fondamentale et constitutive, alors que *quo* exprime l'acte même par lequel cette réalité existe. D'après L. Lachance, l'objet matériel de la vertu « est tout ce qu'elle atteint »⁵. En ce qui concerne la justice, cela « est l'opération extérieure et tout ce que cette opération atteint »⁶. Leur objet formel *quod* « est une délimitation » par rapport à l'objet matériel. Pour la justice, il « est l'action extérieure en tant

¹ Thomas consacre une seule question de la *Somme* au droit. C'est pourquoi G. Graneris distingue le « Thomas commentateur » du « Thomas auteur » pour justifier le développement synthétique du sujet par rapport à ce qu'il réserve à la loi (comprise comme morale) et à la justice. Pour G. Graneris, il a développé le sujet concernant le droit dans le *Commentaire à l'Éthique* et à la *Politique* d'Aristote, mais il n'a pas trouvé pertinent de le faire en tant qu'auteur de la *Somme* ou des *Questions disputées*, par exemple. GRANERIS, G., *Contributi tomistici alla filosofia del diritto*, p. 14.

² ST, II-II, q. 57, a. 1, c.

Et propter hoc specialiter iustitiae prae aliis virtutibus determinatur secundum se obiectum, quod vocatur iustum. Et hoc quidem est ius. Unde manifestum est quod ius est obiectum iustitiae.

³ LACHANCE, L., *Le concept de droit selon Aristote et S. Thomas*, p. 210.

⁴ *De veritate*, q. 4, a. 2, ad 3.

« (...) la conception de l'intelligence est non seulement ce **qui** est pensé, mais aussi ce **par quoi** la réalité est pensée (...) ».

*Et ideo conceptio intellectus non solum est id **quod** intellectum est, sed etiam id **quo** res intelligitur (...).*

Les caractères gras sont à nous.

⁵ LACHANCE, L., *Le concept de droit selon Aristote et S. Thomas*, p. 211.

⁶ LACHANCE, L., *Le concept de droit selon Aristote et S. Thomas*, p. 211.

qu'elle doit être ordonnée à autrui »⁷. Dans les vertus morales, leur objet formel *quod* « est la rectitude spéciale qu'elles introduisent dans leur matière propre »⁸. Pour la justice, il « est l'égalité »⁹. L. Lachance remarque :

Objet formel *quod* et *quo* s'intègrent, ne forment qu'un seul objet formel. Cela est tout naturel puisqu'ils en sont des parties. Or, la « rectitude spéciale » que la justice introduit dans l'acte extérieur, en relation avec autrui, est l'égalité. Par conséquent, réaliser l'égalité, voilà la perfection ultime à laquelle elle tend !¹⁰

Quoique l'idée de L. Lachance ne soit pas incompatible avec la définition thomasiennne de la justice, le Docteur commun n'a pas appliqué ce vocabulaire dans la *Somme*. Thomas soutient que « la justice, parmi les autres vertus, a pour fonction propre d'ordonner l'homme en ce qui est relatif à autrui »¹¹, et ajoute qu'elle « envisage comme sa matière propre tout ce qui est relation avec autrui »¹². Selon lui, « la justice n'est pas non plus essentiellement une rectitude, elle ne l'est qu'à titre de cause ; elle est un *habitus* qui rend droites l'action et la volonté »¹³. La rectitude est, en effet, l'objet de la justice : le droit.

L. Lachance résume la distinction entre la loi, la justice et le droit proposée par Thomas : c'est la prudence et la loi (ou prudence individuelle et prudence législative selon O. Lottin) qui déterminent l'égalité (proportionnelle) ; la justice l'exécute ; si elle y arrive, le droit – son objet – est atteint¹⁴. On en déduit que chaque vertu a un rôle précis, intellectuel, en ce qui concerne la prudence (individuelle et législative), ou pratique, en ce qui concerne la justice, et que la chose juste est le résultat de ces opérations : le droit.

Thomas définit le droit en s'inspirant à la fois d'Aristote et des juristes romains. Il y a

⁷ LACHANCE, L., *Le concept de droit selon Aristote et S. Thomas*, p. 211.

⁸ LACHANCE, L., *Le concept de droit selon Aristote et S. Thomas*, p. 212.

⁹ LACHANCE, L., *Le concept de droit selon Aristote et S. Thomas*, p. 212.

¹⁰ LACHANCE, L., *Le concept de droit selon Aristote et S. Thomas*, p. 212.

¹¹ ST, II-II, q. 57, a. 1, c.

Respondeo dicendum quod iustitiae proprium est inter alias virtutes ut ordinet hominem in his quae sunt ad alterum.

¹² ST, II-II, q. 58, a. 1, c.

Est autem iustitia circa ea quae ad alterum sunt sicut circa propriam materiam, ut infra patebit.

¹³ ST, II-II, q. 58, a. 1, s. 2.

Ad secundum dicendum quod neque etiam iustitia est essentialiter rectitudo, sed causaliter tantum, est enim habitus secundum quem aliquis recte operatur et vult.

¹⁴ LACHANCE, L., *Le concept de droit selon Aristote et S. Thomas*, p. 212.

un rapprochement de la justice à la loi, pas une confusion. J.-M. Aubert analyse cette définition. Selon lui, « il aurait été étonnant que saint Thomas, qui a largement utilisé les sources juridiques, n'ait pas été influencé par le langage courant en ces matières »¹⁵. Définir le droit de manière originale ne lui a pas paru utile. J.-M. Aubert profère :

Toute vertu a un objet ; celui de la justice est le droit. Mais comment définir le droit ? Les textes romains n'offraient ici aucune formule utilisable. En effet, saint Thomas, dans la ligne de sa philosophie réaliste, ne veut pas définir le droit, comme le pouvoir moral d'agir ou d'exiger quelque chose ou même comme l'ensemble des règles juridiques. Pour exprimer la pensée d'Aristote il recourt à une source du droit romain quelque peu détournée, à Isidore de Séville : « *ius dictum est quia iustum* ». Le droit est ce que recherche la justice (SENN, *De la Justice et du droit*, Paris, Rec. Sirey, 1927, p. 52 ; voir aussi L. LACHANCE, *Le concept de droit selon Aristote et S. Thomas*, Paris, Rec. Sirey, 1932), c'est-à-dire une certaine égalité proportionnelle non plus entre deux êtres, mais entre la chose extérieure que nous devons et la personne extérieure à laquelle nous devons (SENN, *De la justice*, p. 52)¹⁶.

J.-M. Aubert explicite ainsi le rapport existant entre le droit et la loi chez Thomas d'Aquin. Selon lui, le Docteur commun n'aurait pas voulu définir le *ius* comme loi ou comme pouvoir subjectif moral de faire ou d'exiger quelque chose, ni comme l'ensemble de règles juridiques. L'Aquinate opte pour répertorier les significations suivantes du mot droit :

Il a été utilisé d'abord pour signifier la chose juste elle-même, puis il a désigné l'art de discerner le juste ; ensuite le lieu même où se rend la justice, comme quand on dit de quelqu'un qu'il a comparu en justice ; et enfin l'arrêt, fût-il inique, rendu par celui qui est chargé de faire justice¹⁷.

Ainsi, J.-M. Aubert argue que des commentateurs ont prétendu que l'Aquinate n'aurait jamais utilisé ce terme pour désigner la loi ou le pouvoir subjectif moral de faire ou d'exiger

¹⁵ AUBERT, J.-M., *Le droit romain dans l'œuvre de saint Thomas*, p. 91.

¹⁶ AUBERT, J.-M., *Le droit romain dans l'œuvre de saint Thomas*, p. 90.

¹⁷ ST, II-II, a. 57, a. 1, s. 1.

Ita etiam hoc nomen ius primo impositum est ad significandum ipsam rem iustam; postmodum autem derivatum est ad artem qua cognoscitur quid sit iustum; et ulterius ad significandum locum in quo ius redditur, sicut dicitur aliquis comparere in iure; et ulterius dicitur etiam ius quod redditur ab eo ad cuius officium pertinet iustitiam facere, licet etiam id quod decernit sit iniquum.

quelque chose, alors qu'il n'a tout simplement pas souhaité les mentionner dans cet article de la *Somme*. Selon J.-M. Aubert, une lecture attentive de l'ouvrage révèle le contraire, à savoir que Thomas n'aurait pas traité *ex professo* de ces acceptions du mot *ius*, mais qu'il ne les ignorait pas et les employait de temps à autre¹⁸ :

D'abord pour ce qui est du sens normatif (droit = loi), il suffit de rappeler les très nombreuses fois où saint Thomas annonce une citation juridique par : « *ut iura dicunt* ». Pour ce qui est du sens subjectif (droit = pouvoir), saint Thomas l'utilise en des matières très diverses : « *ius contradicendi* », « *ius dominii* » ; « *ius possidendi* », « *ius in homine* », « *ius accipiendi* », « *ius accedendi* », « *ius successionis* », « *ius petendi* », « *ius exigendi* », etc.¹⁹.

En effet, les termes « loi », « justice » et « droit » ont chacun une signification propre dans la *Somme théologique*. N'empêche, il arrive par moment à Thomas de ne pas être rigoureux et de céder à des usages courants. Avant de se pencher sur les controverses, il est question de définir et classer droit et loi selon leur sens premier.

1.1. Le droit naturel, le droit des gens et le droit civil (positif)

Thomas définit le droit ou le juste comme « une œuvre quelconque ajustée à autrui sous un certain mode d'égalité » et il en reconnaît deux sortes : le droit naturel et le droit positif²⁰. Il explique cette bifurcation :

(...) par la nature même des choses, comme si je donne tant pour recevoir autant ; alors c'est le droit naturel ; - ou bien par convention, d'un commun accord, comme lorsque quelqu'un s'estime content de recevoir tant. Mais ici deux cas peuvent se présenter : le cas d'une convention privée, ainsi qu'il arrive à la suite d'un pacte entre personnes privées ; et le cas d'une convention publique, lorsque l'adéquation ou la proportion avec autrui résulte du consentement populaire, ou de l'ordre du prince qui a la charge du peuple et tient sa

¹⁸ AUBERT, J.-M., *Le droit romain dans l'œuvre de saint Thomas*, p. 90.

¹⁹ AUBERT, J.-M., *Le droit romain dans l'œuvre de saint Thomas*, p. 91.

²⁰ ST, II-II, q. 57, a. 2, c.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, ius, sive iustum, est aliquod opus adaequatum alteri secundum aliquem aequalitatis modum.

place. Alors c'est le droit positif²¹.

Le droit naturel, comme l'indique son nom, s'applique à tout rapport fondamental entre les créatures vivantes, dont le rapport entre l'homme et les animaux. Il exprime « ce qui par nature s'ajuste ou se proportionne à autrui »²². Il concerne ce qui ne change pas, qui précède tout effort législatif, étant donc souverain, quoique pas exhaustif²³. Thomas énonce :

Ce qui est naturel à un être doué d'une nature immuable doit être partout et toujours le même. Mais ce n'est pas le cas de la nature humaine, qui est soumise au changement ; voilà pourquoi ce qui est naturel à l'homme peut quelquefois manquer. Par exemple, c'est en vertu d'une égalité naturelle qu'un dépôt doit être rendu à qui l'a confié ; donc, si la nature humaine était toujours droite, cette règle ne souffrirait pas d'exception. Mais parce qu'il arrive parfois que la volonté humaine se déprave, il y a des cas où il ne faut pas rendre un dépôt confié, pour éviter qu'un homme dont la volonté est pervertie en use mal, par exemple si un fou furieux ou un ennemi de l'État réclamait les armes qu'il a déposées²⁴.

²¹ ST, II-II, q. 57, a. 2, c.

Dupliciter autem potest alicui homini aliquid esse adaequatum. Uno quidem modo, ex ipsa natura rei, puta cum aliquis tantum dat ut tantundem recipiat. Et hoc vocatur ius naturale. Alio modo aliquid est adaequatum vel commensuratum alteri ex condicto, sive ex communi placito, quando scilicet aliquis reputat se contentum si tantum accipiat. Quod quidem potest fieri dupliciter. Uno modo, per aliquod privatam condictum, sicut quod firmatur aliquo pacto inter privatas personas. Alio modo, ex condicto publico, puta cum totus populus consentit quod aliquid habeatur quasi adaequatum et commensuratum alteri ; vel cum hoc ordinat princeps, qui curam populi habet et eius personam gerit. Et hoc dicitur ius positivum.

²² ST, II-II, q. 57, a. 3, c.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, ius sive iustum naturale est quod ex sui natura est adaequatum vel commensuratum alteri.

²³ ST, II-II, q. 60, a. 5, s. 1.

« La loi écrite ne donne pas au droit naturel son autorité et par conséquent ne peut ni diminuer, ni supprimer cette autorité, car la volonté de l'homme ne peut pas changer la nature. C'est pourquoi, si la loi écrite contient quelque prescription contraire au droit naturel, elle est injuste et ne peut obliger ; il n'y a de place, en effet, pour le droit positif que là où il est indifférent à l'égard du droit naturel, qu'il soit ainsi ou autrement, comme nous l'avons montré. C'est pourquoi de tels écrits ne peuvent être appelés des lois, mais plutôt des corruptions de la loi, nous l'avons dit précédemment. On ne peut donc pas se régler sur eux pour juger ».

Ad primum ergo dicendum quod lex scripta, sicut non dat robur iuri naturali, ita nec potest eius robur minuere vel auferre, quia nec voluntas hominis potest immutare naturam. Et ideo si Scriptura legis contineat aliquid contra ius naturale, iniusta est, nec habet vim obligandi, ibi enim ius positivum locum habet ubi quantum ad ius naturale nihil differt utrum sic vel aliter fiat, sicut supra habitum est. Et ideo nec tales Scripturae leges dicuntur, sed potius legis corruptiones, ut supra dictum est. Et ideo secundum eas non est iudicandum.

²⁴ ST, II-II, q. 57, a. 2, s. 1.

Ad primum ergo dicendum quod illud quod est naturale habenti naturam immutabilem, oportet quod sit semper et ubique tale. Natura autem hominis est mutabilis. Et ideo id quod naturale est homini potest aliquando deficere. Sicut naturalem aequalitatem habet ut deponenti depositum reddatur, et si ita esset quod natura humana semper esset recta, hoc esset semper servandum. Sed quia quandoque contingit quod voluntas hominis depravatur, est aliquis casus in quo depositum non est reddendum, ne homo perversam voluntatem habens male eo utatur, ut puta si furiosus vel hostis reipublicae arma deposita reposcat.

Le droit des gens ou *ius gentium* correspond à la partie du droit naturel qui ne s'applique qu'à l'être humain, aux rapports entre hommes. Il peut être comparé à ce qu'aujourd'hui on appelle le droit universel des hommes, valable, en théorie, au niveau international. Thomas explique :

Ainsi que nous venons de le dire, droit (*jus*) ou juste naturel, c'est ce qui par nature s'ajuste ou se proportionne à autrui. Mais cela peut arriver de deux manières : soit qu'on envisage la chose absolument et en soi, par exemple l'homme qui, comme tel, s'adapte à une femme pour avoir des enfants, ou un père à son fils pour l'élever ; soit qu'on l'envisage, non plus absolument, mais relativement à ses conséquences ; par exemple, la propriété privée. En effet, à considérer ce champ absolument et en soi, il n'y a rien en lui qui le fasse appartenir à un individu plutôt qu'à un autre. Mais si l'on envisage l'intérêt de sa culture ou de son paisible usage, il vaut mieux qu'il appartienne à l'un et non à l'autre, remarque le Philosophe.

Cependant, le fait d'envisager une chose absolument ne convient pas seulement à l'homme, mais encore aux animaux ; c'est pourquoi nous partageons avec eux le droit naturel première manière, « dont le droit des gens, au dire du jurisconsulte, diffère en ce qu'il ne s'applique qu'aux rapports des hommes entre eux et non à tous les animaux, comme le droit naturel » ainsi entendu. Au contraire, le fait d'envisager une chose en la comparant à ses conséquences n'appartient qu'à la raison. De là vient que la conduite dictée à l'homme par la raison lui est naturelle au titre d'être raisonnable. C'est aussi l'opinion du jurisconsulte Gaius : « Ce que la raison naturelle établit chez tous les hommes, ce que toutes les nations observent, on l'appelle le droit des gens²⁵.

Le droit civil positif ou *ius civile* correspond au juste propre aux hommes d'une cité. Il est conforme au droit des gens, mais plus spécifique à la réalité adéquate à un certain espace-

²⁵ ST, II-II, q. 57, a. 3, c.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, ius sive iustum naturale est quod ex sui natura est adaequatum vel commensuratum alteri. Hoc autem potest contingere dupliciter. Uno modo, secundum absolutam sui considerationem, sicut masculus ex sui ratione habet commensurationem ad feminam ut ex ea generet, et parens ad filium ut eum nutriat. Alio modo aliquid est naturaliter alteri commensuratum non secundum absolutam sui rationem, sed secundum aliquid quod ex ipso consequitur, puta proprietas possessionum. Si enim consideretur iste ager absolute, non habet unde magis sit huius quam illius, sed si consideretur quantum ad opportunitatem colendi et ad pacificum usum agri, secundum hoc habet quandam commensurationem ad hoc quod sit unius et non alterius, ut patet per philosophum, in II Polit. Absolute autem apprehendere aliquid non solum convenit homini, sed etiam aliis animalibus. Et ideo ius quod dicitur naturale secundum primum modum, commune est nobis et aliis animalibus. A iure autem naturali sic dicto recedit ius gentium, ut iurisconsultus dicit, quia illud omnibus animalibus, hoc solum hominibus inter se commune est. Considerare autem aliquid comparando ad id quod ex ipso sequitur, est proprium rationis. Et ideo hoc quidem est naturale homini secundum rationem naturalem, quae hoc dicitur. Et ideo dicit Gaius iurisconsultus, quod naturalis ratio inter omnes homines constituit, id apud omnes gentes custoditur, vocaturque ius gentium.

temps. D'après Thomas :

La volonté humaine peut, en vertu d'une convention commune, faire qu'une chose soit juste parmi celles qui d'elles-mêmes n'impliquent aucune opposition à la justice naturelle. Et c'est là qu'il y a place pour le droit positif. D'où cette définition du Philosophe concernant le droit légal : A savoir qu'« avant d'être posé, il n'importait pas qu'il fût ainsi ou autrement, mais qu'une fois posé, cela importe ». En revanche, une chose qui de soi répugne au droit naturel ne peut devenir juste par la volonté humaine, par exemple, si l'on décrète qu'il est permis de voler ou de commettre l'adultère. C'est pourquoi il est écrit dans Isaïe (10, 1) : « Malheur à ceux qui font des lois iniques »²⁶.

Le droit naturel, dont fait partie le droit des gens, ne dépend d'aucune convention pour exister chez l'homme ; il ressort de la raison naturelle. Le droit positif, quant à lui, demande une action conforme aux lois humaines, pas forcément juste. Assurément, droit, loi et justice méritent d'être dissociés pour que leur interaction puisse être mieux comprise ; d'où la distinction entre le droit et la morale.

1.2. Le droit et la morale

Selon Thomas d'Aquin, le droit est le résultat d'une vertu morale appelée justice, mais pas seulement. L'obéissance à la loi peut aussi l'entraîner, indépendamment de la vertu, lorsqu'on obéit à la loi par peur de la punition mais contre ses convictions. En effet, le droit et la justice ne sont pas une seule et même chose.

G. Graneris remarque la distance qui sépare la conception de la justice chez Thomas et la conception moderne. Tandis que Thomas conçoit la justice comme une vertu morale, les modernes la conçoivent comme synonyme de droit. Il soutient que si l'Aquinate a voué une seule question à ce droit dans son traité sur la justice, les philosophes et les juristes

²⁶ ST, II-II, q. 57, a. 2, s. 2.

Ad secundum dicendum quod voluntas humana ex communi condito potest aliquid facere iustum in his quae secundum se non habent aliquam repugnantiam ad naturalem iustitiam. Et in his habet locum ius positivum. Unde philosophus dicit, in V Ethic., quod legale iustum est quod ex principio quidem nihil differt sic vel aliter, quando autem ponitur, differt. Sed si aliquid de se repugnantiam habeat ad ius naturale, non potest voluntate humana fieri iustum, puta si statuatur quod liceat furari vel adulterium committere. Unde dicitur Isaiae X, vae qui condunt leges iniquas.

d'aujourd'hui écrivent un petit chapitre presque annexe sur la justice dans un gros volume portant sur le droit²⁷.

D'après G. Graneris, la justice, étant une vertu morale, doit remplir comme les autres les exigences objectives et subjectives de l'éthique²⁸. Dans ce sens, la justice et le droit ne peuvent pas être identiques, non plus que les devoirs moraux de la justice ne peuvent être transcrits de manière exacte par la loi juridique. G. Graneris souligne :

Le droit et la justice ne sont pas équivalents ; et ils ne sont pas équivalents, non seulement en tant que le droit est *ipsa res iusta*, c'est-à-dire l'objet de la justice, et par conséquent ne peut être équivalent à elle, parce qu'il en est seulement un élément ; mais ils diffèrent aussi lorsque le droit est considéré comme la chose juste, déjà revêtu de la loi juridique²⁹.

G. Graneris attribue l'imperfection intrinsèque de la justice juridique – qui n'est pas la justice tout court – à l'ordre juridique. Or, « la justice pure ne représente pas exactement le devoir être du droit », mais il constitue « l'accord entre la justice et l'ordre », « la médiation entre la justice pure et l'exigence de la vie humaine associée »³⁰. Analogiquement, ajoute-il, « le vrai devoir être de l'homme n'est ni la pure rationalité du rationalisme, ni la pure animalité du sensualisme, mais la médiation entre les deux termes »³¹.

En effet, chez Thomas, on retrouve une sorte de devoir être de l'homme : il ne l'est pas d'emblée, mais a besoin de se construire dans le monde, notamment dans les rapports avec l'autrui. Il est appelé à se réaliser dans l'*habitus* vertueux, ce mélange de désir et de rationalité, précisément ce qui le distingue en tant qu'être humain. Dans ce cheminement, il y a la place pour la justice, la loi et le droit.

Étant donné que le droit est l'objet de la justice, que la justice est le devoir être du droit, une nouvelle question se pose : le problème concernant la subordination du droit – en

²⁷ GRANERIS, G., *Contributi tomistici alla filosofia del diritto*, p. 13.

²⁸ GRANERIS, G., *Contributi tomistici alla filosofia del diritto*, p. 62.

²⁹ «Diritto e giustizia non coincidono; e non coincidono, non solo in quanto il diritto è *ipsa res iusta*, cioè l'oggetto della giustizia, e quindi non può coincidere con essa, perchè ne è solo un elemento; ma differiscono anche quando il diritto viene considerato come la cosa giusta, già rivestita della legge giuridica». GRANERIS, G., *Contributi tomistici alla filosofia del diritto*, p. 62.

³⁰ GRANERIS, G., *Contributi tomistici alla filosofia del diritto*, p. 64/5.

³¹ GRANERIS, G., *Contributi tomistici alla filosofia del diritto*, p. 65.

tant que droit positif – à la justice. En effet, la pratique vertueuse juste cherche un résultat qui dépasse le bien de son agent ; la justice cherche à produire une entité distincte d'elle-même, à savoir le droit. Mais le droit positif, en ce qui le concerne, comprend des lois positives et ces lois assurent ce qui est juste par la crainte d'une peine, alors que la justice, comme n'importe quelle vertu, exige une adhésion interne, pas seulement un accord forcé. Ainsi, G. Graneris distingue la justice en tant que vertu de la justice en tant qu'ordre social instauré.

La justice en tant que vertu n'est pas satisfaite sans l'accomplissement d'une volonté libre. Cependant, l'observance d'une règle juridique ne suppose pas l'assentiment interne de l'agent, duquel dépend la pratique vertueuse. G. Graneris observe que « l'exécution contrainte, à laquelle le droit est toujours prêt à recourir, parce qu'il constitue l'un de ses devoirs les plus vertueux, est propre à la négation de la justice-vertu »³². Pourtant, cela n'est pas moins sa fin. Le problème, d'après lui, serait l'inadéquation des moyens dont dispose le droit face aux exigences de sa fin³³. G. Graneris déclare :

Aussi le droit, ou mieux, celui qui le manie, doit se proposer d'améliorer l'individu rebelle, ou au moins le milieu social, de façon à orienter chacun vers l'exécution spontanée du devoir, c'est-à-dire cette volonté constante et perpétuelle du bien en laquelle la justice-vertu consiste³⁴.

La justice en tant qu'ordre social, au contraire, ne regarde pas forcément les intentions de l'agent, mais le résultat de son action. Tout de même, G. Graneris remarque la possibilité d'un désaccord entre cette justice et la fin du droit. Or, il démontre la divergence à partir de l'exemple de la propriété : d'un côté, il faut considérer le principe directeur selon lequel la chose est due à son propriétaire ; d'un autre, étant donnée la prescription, protectrice du genre humain, le principe selon lequel la chose en vient à être due à son possesseur (qui n'est pas forcément son propriétaire)³⁵. G. Graneris soutient que :

³² GRANERIS, G., *Contributi tomistici alla filosofia del diritto*, p. 128.

³³ GRANERIS, G., *Contributi tomistici alla filosofia del diritto*, p. 128.

³⁴ “Anche il diritto, o meglio, chi lo maneggia, deve proporsi di migliorare l'individuo ribelle, od almeno l'ambiente sociale, in modo da avviare ognuno alla esecuzione spontanea del dovere, cioè a quella costante e perpetua volontà di bene, in cui consiste la giustizia-virtù”. GRANERIS, G., *Contributi tomistici alla filosofia del diritto*, p. 128.

³⁵ *Res clamat ad possessorem*. GRANERIS, G., *Contributi tomistici alla filosofia del diritto*, p. 129.

En raison de cette création juridique, la *res* cesse de *clamare ad dominum* ; elle change de direction et *clamat ad possessorem*. Celui qui persévère pendant un certain temps, disons trente ans, dans l'injuste possession d'un bien immobilier, reçoit la récompense de sa constance dans l'injustice et endosse la situation légale de propriétaire légitime³⁶.

Or, il en ressort que la fin de l'ordre juridique ne peut pas reposer exclusivement sur une idée de justice pure. Celle-ci repose sur l'idéal d'une société formée par des citoyens vertueux dont l'action dispense de toute coercition légale, car la justice en tant que vertu n'existe que là où le citoyen agit spontanément de façon droite. Une justice en tant qu'ordre social est un comportement qui comble en quelque sorte la défaillance humaine, qui consiste à chercher son bien mais pas forcément celui de son concitoyen. En termes de politique, une justice en tant qu'ordre social suffit ; en termes de morale, non. Mais elle joue sans aucun doute un rôle primordial dans la formation de l'individu, pouvant même être à l'origine d'un changement de conscience vers la vertu. À force d'agir selon la vertu, le citoyen est mené à dépasser l'obligation légale pour combler un besoin moral.

R. Bagnulo cite G. Graneris sur le droit naturel, pour qui Thomas est l'héritier de la tradition juridique gréco-romaine. Du côté romain, pèse l'idée d'un complexe de règles éternelles (stoïcisme) ; du côté grec, la constatation d'égalité dans les rapports différents, enracinée dans la nature, correctement évaluée par la raison (Aristote). L'Aquinate concilie les deux, mais, d'après G. Graneris, réussit à se mettre en communication plutôt avec les grecs qu'avec les latins, le « *ius naturale* » étant rapproché de « la chose juste, l'objectif de la législation, son élément matériel (idéal), en renonçant sagement à sa codification »³⁷. R. Bagnulo s'exprime :

Je crois que pour saint Thomas on peut énoncer les principes du droit naturel, et que donc l'interprétation de Graneris est discutable partiellement : mais je suis d'accord avec sa thèse de la prééminence d'un aspect d'ascendance grecque, équitable, pas codifié et (partiellement) pas codifiable, corrélatif au jugement de justice par l'ordre naturel, du *ius naturale* de saint Thomas³⁸.

³⁶ “In virtù di questa creazione giuridica la res cessa di clamare ad dominum; muta indirizzo e clamat ad possessorem. Chi persevera per un dato tempo, poniamo trent'anni, nell'ingiusto possesso di un immobile, riceve il premio della sua costanza nell'ingiustizia e indossa l'abito legale del legittimo proprietario”. GRANERIS, G., *Contributi tomistici alla filosofia del diritto*, p. 129.

³⁷ BAGNULO, R., *Il concetto di diritto naturale in san Tommaso d'Aquino*, p. 183.

³⁸ “Io credo che per san Tommaso si potessero enunciare principi di diritto naturale, e che quindi

En outre, R. Bagnulo insiste sur le fait que le droit est l'objet de la justice ; la loi, un ordre de raison ; enfin, le « *ius naturale* » est présenté comme l'objet de la « *lex naturalis* »³⁹.

Il affirme :

L'objet de la justice est un ordre qui, dans sa première détermination, se présente comme naturel, et en deuxième lieu comme positivement ordonné, ordonnance établie communément par un législateur souverain, mais aussi par les particuliers dans leurs rapports contractuels⁴⁰.

Selon M. Villey, la définition classique du droit, « si elle refuse d'identifier le droit à la science des règles, n'implique aucune méconnaissance de l'usage nécessaire des règles dans l'art juridique »⁴¹. D'après lui :

Il suffit de se référer à l'ancienne définition, celle du *Digeste*, d'Aristote ou de Saint Thomas, que le droit serait cela qui est juste : *res justa, id quod justum est* ; donc un ordre objectivement juste, que notre raison puisse rechercher par l'observation de la nature, que Dieu connaisse, mais dont nous autres ne détenons pas nécessairement la formule !⁴²

l'interpretazione di Graneris sia parzialmente discutibile: ma tengo ferma la sua tesi della preminenza di un aspetto di ascendenza greca, equitativo, non codificato e (parzialmente) non codificabile, correlato al giudizio di giustizia per ordine naturale, dello "ius naturale" di san Tommaso". BAGNULO, R., *Il concetto di diritto naturale in san Tommaso d'Aquino*, p. 183.

³⁹ "Il diritto è oggetto della giustizia, la legge à ordine di ragione. Nel primo mancano perciò, nel senso tomista, sia la necessità della decisione razionale, sia la necessità della prescrizione formale. (...) In questo senso lo 'ius naturale', che con i suoi principi mira a garantire l'equilibrio in cui ognuno ha ciò che gli spetta". BAGNULO, R., *Il concetto di diritto naturale in san Tommaso d'Aquino*, p. 142.

⁴⁰ "L'oggetto della giustizia è un ordine, che nella sua prima determinazione si presenta come naturale, e in secondo luogo come ordinato positivamente, ordinamento stabilito comunemente da un legislatore sovrano, ma anche da privati nei loro rapporti contrattuali".

R. Bagnulo met pourtant le mot « juste » entre guillemets : « Concrètement, l'élément éthique du 'juste' demeure effacé, parce que le droit effectivement posé est un ensemble de justice et d'injustice ; l'élément social du commandement s'affirme, au contraire, comme déterminant. Cependant, sur la question il faut reconnaître le composant analogique d'un discours sur le droit, qui est à la fois, mais non nécessairement dans le même temps, fait (d'obligation) et valeur (juste) ».

"In concreto l'elemento etico del 'giusto' resta sbiadito, perché il diritto effettivamente posto è un insieme di giustizia e ingiustizia; l'elemento sociale del comando si afferma invece come determinante. In questo però si deve riconoscere la componente analogica di un discorso sul diritto, che è insieme, ma non necessariamente nello stesso tempo, fatto (comandato) e valore (giusto)".

BAGNULO, R. *Il concetto di diritto naturale in san Tommaso d'Aquino*, p. 182.

⁴¹ VILLEY, M., *Qu'est-ce que la philosophie du droit*, p. 261.

⁴² VILLEY, M., *Qu'est-ce que la philosophie du droit*, p. 260.

M. Villey critique la conception scientifique du droit, défendue par l'école kelsénienne. Il reproche sa prétendue neutralité, dépourvue de sens, alors que « toute activité pratique sert des fins, se propose des buts, autres que la seule vérité »⁴³. De ce point de vue, il serait « impossible que le *juste* soit le but du droit »⁴⁴. Selon lui, la justice, telle que l'entendait déjà la doctrine classique du droit naturel, retrouvée surtout dans le livre V de l'*Éthique à Nicomaque* et dans la II-II partie, q. 57, de la *Somme théologique*,

est *vertu sociale* ; elle suppose dans un groupe social (par excellence la cité) des intérêts bien distincts et contradictoires ; c'est une vertu *ad alterum*, qui vise des relations entre personnes opposées les unes aux autres⁴⁵.

M. Villey conteste la doctrine classique qui a lié l'idée de justice à l'obéissance des lois positives⁴⁶. Cela serait justifié par un besoin de « certitude », alors que la justice réclame davantage le droit. Or, la loi s'applique le plus souvent, mais n'est pas en mesure d'assurer la chose juste dans tous les cas.

En effet, Thomas d'Aquin reconnaît la limitation de la loi positive face à la complexité des cas concrets et son insuffisance en ce qui concerne la justice et le droit. La justice relève de nombreuses fois de la prudence et de l'équité, et surtout d'une adhésion d'esprit (il s'agit bien d'une vertu). Le droit, à son tour, est la chose juste ; or, si la loi est en décalage avec la particularité du problème, son application ne résultera pas en quelque chose de juste. O. Lottin remarque par rapport à loi que :

⁴³ VILLEY, M., « Abrégé du droit naturel classique », p. 28.

⁴⁴ VILLEY, M., « Abrégé du droit naturel classique », p. 31.

⁴⁵ VILLEY, M., « Abrégé du droit naturel classique », p. 33.

⁴⁶ « La doctrine classique a toujours, de Socrate à Saint Thomas, prôné au nom de la justice, une large obéissance aux lois ; elle a le culte du *nomos*. En pratique, la définition classique risque fort, à certaines époques, de conduire presque aux mêmes résultats que le positivisme juridique. Il reste cependant qu'aucune des raisons susdites ne nous met, à l'égard des lois, en situation d'obéissance inconditionnelle : s'il est sage de suivre des maîtres, notre raison n'abdique point la liberté de s'écarter, à l'aventure, de l'enseignement de telle ou telle école. Si d'autre part la certitude constitue l'un des intérêts auxquels le juge doit rendre justice, elle n'est point le seul. Enfin, s'il nous semble essentiel à la justice bien comprise d'écarter l'arbitraire du juge, et d'appuyer ses raisonnements sur des prémisses objectives, on peut arriver à ce résultat en l'enchaînant à autre chose qu'à un texte de loi stupide.

Non, l'application de la loi n'est point elle-même ce résultat auquel tendent les efforts du jurisconsulte et que le juge doit mettre en œuvre ; une faille qui peut être infime et d'autres fois s'élargir formidablement empêche que les règles coïncident exactement avec le droit. Et la meilleure solution, c'est-à-dire le droit, puisqu'il peut différer des règles quand cela ne serait que d'un pouce, nous ne pouvons plus le définir que par la formule classique, dût cette formule nous décevoir par sa souplesse, son incertitude, son imprécision : *id quod justum est*. Truisme auquel on rougirait d'avoir consacré dix-huit pages, si nos théoriciens du droit ne passaient leur vie à le méconnaître ». VILLEY, M., *Qu'est-ce que la philosophie du droit*, p. 262/3.

De nos jours surtout, ce mot évoque avant tout l'idée d'obligation morale, le lien qui vincule la volonté du sujet. Saint Thomas (...) n'ignore pas ce sens du mot, puisqu'il fait dériver le mot « *lex* » de « *ligare* ». Toutefois, c'est là à ses yeux un sens dérivé : la loi, avant d'être principe d'obligation, est un principe d'ordre, une règle de vie, une norme de moralité (cette idée n'est pas une création de saint Thomas : on la retrouve dans maints passages de saint Augustin, d'Aristote...). Aussi bien associe-t-il étroitement les termes de loi et de raison : la raison, étant cause formelle de l'ordre moral, est par là même la norme de moralité (CS, III, d. 37, q. 1, a. 1)⁴⁷.

Le *Commentaire sur les Sentences* accentue justement cet aspect de la loi comme principe d'ordre. Tous les êtres créés sont naturellement doués de principes qui produisent des actions qui les « ordonnent » à la fin qui leur convient. Néanmoins, tandis que les animaux sont poussés par l'instinct (« *impelluntur* »), par l'« estimative naturelle », l'homme, étant raisonnable, connaît la fin comme telle et les rapports de ses actions à leur fin ; il est alors dirigé par la « loi naturelle » ou le « droit naturel »⁴⁸. À propos de ces deux expressions, d'après O. Lottin, Thomas les utilise – dans cet ouvrage – indifféremment, conformément à l'usage du temps.

O. Lottin soutient que le grand mérite de Thomas est d'avoir fortement accusé le caractère intrinsèque de la loi naturelle en notant qu'elle consiste dans les directives de la raison. Il dit que chez l'Aquinate « la loi naturelle n'est pas une forme imprimée violemment du dehors à l'activité de l'être », mais « en un sens la forme même de l'être ». En effet, la loi est envisagée « comme le principe interne de direction, propre à l'homme ». Rejoignant le concept de « *ratio naturalis* » qui avait servi au juriste romain Gaius pour définir le droit spécifiquement humain, il soutient que ce sera dans la « raison naturelle » que l'homme trouvera ses directives fondamentales, vu qu'il s'agit d'une « direction première »⁴⁹. Il résume :

La loi naturelle consiste dans les jugements primordiaux de l'ordre moral ; la syndérèse en est l'*habitus*. La loi naturelle n'est donc pas la syndérèse, comme d'aucuns l'avaient

⁴⁷ LOTTIN, O., *Le Droit naturel chez saint Thomas et ses prédécesseurs*, p. 354/5.

⁴⁸ LOTTIN, O., *Le Droit naturel chez saint Thomas et ses prédécesseurs*, p. 355.

⁴⁹ LOTTIN, O., *Le Droit naturel chez saint Thomas et ses prédécesseurs*, p. 356.

prétendu ; mais elle en est l'objet⁵⁰.

C'est en accord avec saint Bonaventure que, en plus de définir le *ius naturae* comme commun à l'homme et à l'animal, conformément à l'héritage transmis par le droit romain, le Docteur angélique fait de la loi naturelle l'objet de la syndérèse. Mais, objecte O. Lottin, ce qui chez le premier n'était qu'une intuition, devint chez le dernier l'objet d'une théorie⁵¹.

2. LE DROIT COMME RÉSULTAT DE LA JUSTE APPLICATION DE LA LOI

Le droit est le résultat de l'action vertueuse envers autrui, ce que la loi, règle d'action, envisage d'assurer. La prudence est à l'origine de cette juste application de la loi ; le cas échéant, de sa rédaction. La justice ne détermine pas ce qui est juste, elle l'exécute. La détermination est donnée par la loi – écrite ou pas ; la prudence, d'après Thomas d'Aquin⁵², ordonne que telle loi soit appliquée à telle situation. Le droit a lieu lorsque ce cheminement est accompli jusqu'au bout. L. Lachance explique :

Nous disons réaliser l'égalité, et nous insistons, afin d'écartier l'équivoque. Il ne s'agit pas dans la justice de déterminer l'égalité, de la démarquer, de lui donner sa mesure : cela relève de la prudence et de la loi ; mais il s'agit de l'exécuter, de la produire, de la réduire en acte vécu par mode de réalisation (ST, II-II, q. 50, a. 1, ad. 1). Et lorsqu'elle y parvient, elle produit le droit, elle atteint son objet⁵³.

A. MacIntyre esquisse ce besoin tellement humain de, non seulement être guidé, mais de guider. Il affirme :

Selon saint Thomas, nous appréhendons l'*être* comme étant le concept le plus fondamental de l'investigation théorique, et cela apparaît dans le fait que notre jugement reconnaît le

⁵⁰ LOTTIN, O., *Le Droit naturel chez saint Thomas et ses prédécesseur*, p. 356.

⁵¹ LOTTIN, O., *Le Droit naturel chez saint Thomas et ses prédécesseur*, p. 356/7.

⁵² C'est la compréhension thomasienne de la prudence, non celle d'Aristote, pour qui la conclusion est une action.

⁵³ LACHANCE, L., *Le concept de droit selon Aristote et S. Thomas*, p. 212.

principe de non-contradiction. De même, nous appréhendons le *bien* comme étant le concept le plus fondamental dans le façonnement de l'activité pratique, et cela apparaît dans le fait que nous conformons notre action au principe selon lequel on doit rechercher le bien et éviter le mal. Mais lorsque chacun évalue ce qui est pour lui le plus grand bien, nous avons besoin d'autre chose⁵⁴.

La loi vient à notre aide. D'une part, elle permet à l'individu que la bonne décision soit prise ; de l'autre, que l'ensemble des individus trouve les conditions nécessaires pour prendre des bonnes décisions dans les différentes dimensions qui composent l'être humain. C'est pourquoi Thomas d'Aquin distingue quatre espèces de loi, à savoir l'éternelle, la divine, la naturelle et l'humaine (positive).

2.1. La loi et ses types : loi éternelle, divine, naturelle et humaine (positive)

La loi est une règle d'action donnée par la raison naturelle dans le but de diriger l'homme vers le bien. L'homme se réalise en tant que tel au fur et à mesure qu'il agit vers sa fin selon les différentes dimensions qu'englobe l'humanité : aspect individuel, domestique, social, mais aussi divin, selon ses possibilités. Les unes étant néanmoins imbriquées dans les autres, tout converge vers le bien commun. Thomas argumente :

On vient de le dire : la loi relève de ce qui est le principe des actes humains, puisqu'elle en est la règle et la mesure. Mais de même que la raison est le principe des actes humains, il y a en elle quelque chose qui est principe de tout le reste. Aussi est-ce à cela que la loi doit se rattacher fondamentalement et par-dessus tout. Or, en ce qui regarde l'action, domaine propre de la raison pratique, le principe premier est la fin ultime. Et la fin ultime de la vie humaine c'est le bonheur (*felicitas*) ou la béatitude (*beatitudo*), comme on l'a vu précédemment. Il faut par conséquent que la loi traite surtout de ce qui est ordonné à la béatitude.

En outre, chaque partie est ordonnée au tout, comme l'imparfait est ordonné au parfait ; mais l'individu est une partie de la communauté parfaite. Il est donc nécessaire que la loi envisage directement ce qui est ordonné à la félicité commune. C'est pourquoi le Philosophe, dans sa définition des lois, fait mention de la félicité et de la solidarité politique. Il dit en effet que « nous appelons justes les dispositions légales qui réalisent et conservent la félicité ainsi que ce qui en fait partie, par la solidarité politique ». Car, pour

⁵⁴ MACINTYRE, A., *Quelle justice ? Quelle rationalité ?*, p. 189.

lui la société parfaite c'est la cité.

En n'importe quel genre le terme le plus parfait est le principe de tous les autres, et ces autres ne rentrent dans le genre que d'après leurs rapports avec ce terme premier ; ainsi le feu qui est souverainement chaud, est cause de la chaleur dans les corps composés qui ne sont appelés chauds que dans la mesure où ils participent du feu. En conséquence, puisque la loi ne prend sa pleine signification que par son ordre au bien commun, tout autre précepte visant un acte particulier ne prend valeur de loi que selon son ordre à ce bien commun. C'est pourquoi toute loi est ordonnée au bien commun⁵⁵.

Dans la *Somme théologique*, partie I^a-II^{ae}, q. 91, Thomas d'Aquin identifie quatre types de loi (*lex*), à savoir éternelle (*aeterna*), divine (*divina*), naturelle (*naturalis*) et humaine ou positive (*humana* ou *positiva*), la loi éternelle étant la matrice de toutes les autres. La loi éternelle est la loi suprême de l'univers, grâce à laquelle la providence divine opère⁵⁶. La loi

⁵⁵ ST, I-II, q. 90, a. 2, c.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, lex pertinet ad id quod est principium humanorum actuum, ex eo quod est regula et mensura. Sicut autem ratio est principium humanorum actuum, ita etiam in ipsa ratione est aliquid quod est principium respectu omnium aliorum. Unde ad hoc oportet quod principaliter et maxime pertineat lex. Primum autem principium in operativis, quorum est ratio practica, est finis ultimus. Est autem ultimus finis humanae vitae felicitas vel beatitudo, ut supra habitum est. Unde oportet quod lex maxime respiciat ordinem qui est in beatitudinem. Rursus, cum omnis pars ordinetur ad totum sicut imperfectum ad perfectum; unus autem homo est pars communitatis perfectae, necesse est quod lex proprie respiciat ordinem ad felicitatem communem. Unde et philosophus, in praemissa definitione legalium, mentionem facit et de felicitate et communiione politica. Dicit enim, in V Ethic., quod legalia iusta dicimus factiva et conservativa felicitatis et particularum ipsius, politica communicatione, perfecta enim communitas civitas est, ut dicitur in I Polit. In quolibet autem genere id quod maxime dicitur, est principium aliorum, et alia dicuntur secundum ordinem ad ipsum, sicut ignis, qui est maxime calidus, est causa caliditatis in corporibus mixtis, quae intantum dicuntur calida, inquantum participant de igne. Unde oportet quod, cum lex maxime dicatur secundum ordinem ad bonum commune, quodcumque aliud praeceptum de particulari opere non habeat rationem legis nisi secundum ordinem ad bonum commune. Et ideo omnis lex ad bonum commune ordinatur.

⁵⁶ ST, I-II, q. 93, a. 1, c.

« De même qu'en tout artisan préexiste une idée des objets créés par son art, ainsi faut-il qu'en tout gouvernant préexiste l'idée d'un ordre pour les actes qui doivent être accomplis par ses sujets. Or, de même que l'idée des objets à faire s'appelle proprement l'art, ou encore le modèle des choses fabriquées ; de même la raison du chef qui règle la conduite de ses sujets a valeur de loi, sans oublier toutefois les autres conditions que nous avons précédemment déclarées requises à la raison de loi. Or, c'est par sa sagesse que Dieu est créateur de toutes choses, pour lesquelles il peut être comparé à un artisan à l'égard de ses œuvres, comme nous l'avons dit dans la première Partie. Mais Dieu est aussi celui qui gouverne tous les actes et tous les mouvements que l'on remarque en chaque créature, comme nous l'avons dit encore dans la première Partie. Aussi de même que la raison de la sagesse divine, par laquelle toutes choses ont été créées, a raison d'art, de modèle exemplaire ou d'idée, de même la raison de la sagesse divine qui meut tous les êtres à la fin requise a-t-elle raison de loi. Et, à ce titre, la loi éternelle n'est pas autre chose que la pensée de la Sagesse divine, selon que celle-ci dirige tous les actes et tous les mouvements ».

Respondeo dicendum quod, sicut in quolibet artifice praeexistit ratio eorum quae constituuntur per artem, ita etiam in quolibet gubernante oportet quod praeexistat ratio ordinis eorum quae agenda sunt per eos qui gubernationi subduntur. Et sicut ratio rerum fiendarum per artem vocatur ars vel exemplar rerum artificiarum, ita etiam ratio gubernantis actus subditorum, rationem legis obtinet, servatis aliis quae supra esse diximus de legis ratione. Deus autem per suam sapientiam conditor est universarum rerum, ad quas esse comparatur sicut artifex ad artificiatam, ut in primo habitum est. Est etiam gubernator omnium actuum et motionum quae inveniuntur in singulis creaturis, ut etiam in primo habitum est. Unde sicut ratio divinae sapientiae inquantum per eam cuncta sunt creata, rationem habet artis vel exemplaris vel ideae; ita ratio divinae sapientiae moventis omnia ad debitum finem, obtinet rationem legis. Et secundum hoc, lex aeterna

éternelle n'est autre chose que la loi de Dieu, lui même éternel. En effet, Dieu connaît tout, mais ne prévoit rien, car sa conception du monde est éternelle, d'où par ailleurs la liberté humaine. Ainsi, Thomas énonce :

On a vu que la loi n'est pas autre chose qu'une prescription de la raison pratique chez le chef qui gouverne une communauté parfaite. Il est évident par ailleurs - étant admis que le monde est régi par la providence divine -, que toute la communauté de l'univers est gouvernée par la raison divine. C'est pourquoi la raison, principe du gouvernement de toutes choses, considérée en Dieu comme dans le chef suprême de l'univers, a raison de loi. Et puisque la raison divine ne conçoit rien dans le temps mais a une conception éternelle, comme disent les *Proverbes* (8, 23), il s'ensuit que cette loi doit être déclarée éternelle⁵⁷.

Thomas explique que, Dieu étant intemporel, la raison qui gouverne tout ce qui existe est dite éternelle et n'est donc réalisable dans le temps que par la loi naturelle et par la loi divine. La loi naturelle permet à l'homme la participation à la loi éternelle selon la capacité de la nature humaine, mais par la loi divine (qui est double, loi ancienne et loi nouvelle⁵⁸) il peut en participer selon un mode supérieur. L'Aquinat soutient que :

Par la loi naturelle, la loi éternelle est participée selon la capacité de la nature humaine. Mais il faut que l'homme soit dirigé vers sa fin ultime surnaturelle selon un mode supérieur. C'est pourquoi la loi divine a été surajoutée, et par elle la loi éternelle est participée selon ce mode supérieur⁵⁹.

La loi naturelle est le mode propre à l'homme – animal rationnel – de participer de la loi éternelle. Il n'est pas simplement soumis à l'ordre, mais peut lui aussi ordonner, grâce au

nihil aliud est quam ratio divinae sapientiae, secundum quod est directiva omnium actuum et motionum.

⁵⁷ ST, I-II, q. 91, a. 1, c.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, nihil est aliud lex quam quoddam dictamen practicae rationis in principe qui gubernat aliquam communitatem perfectam. Manifestum est autem, supposito quod mundus divina providentia regatur, ut in primo habitum est, quod tota communitas universi gubernatur ratione divina. Et ideo ipsa ratio gubernationis rerum in Deo sicut in principe universitatis existens, legis habet rationem. Et quia divina ratio nihil concipit ex tempore, sed habet aeternum conceptum, ut dicitur Prov. VIII; inde est quod huiusmodi legem oportet dicere aeternam.

⁵⁸ ST, I-II, q. 91, a. 5, s.c.

⁵⁹ ST, I-II, q. 91, a. 4, s. 1.

Ad primum ergo dicendum quod per naturalem legem participatur lex aeterna secundum proportionem capacitatis humanae naturae. Sed oportet ut altiori modo dirigatur homo in ultimum finem supernaturalem. Et ideo superadditur lex divinitus data, per quam lex aeterna participatur altiori modo.

rapport particulier qu'il entretient, d'après sa faculté raisonnable, avec la providence divine.
Le Docteur commun enseigne :

Or, parmi tous les êtres, la créature raisonnable est soumise à la providence divine d'une manière plus excellente par le fait qu'elle participe elle-même de cette providence en pourvoyant à soi-même et aux autres. En cette créature, il y a donc une participation de la raison éternelle selon laquelle elle possède une inclination naturelle au mode d'agir et à la fin qui sont requis. C'est une telle participation de la loi éternelle qui, dans la créature raisonnable, est appelée loi naturelle. Aussi, quand le Psaume (4, 6) disait : « Offrez un sacrifice de justice », il ajoutait, comme pour ceux qui demandaient quelles sont ces œuvres de justice : « Beaucoup disent : qui nous montrera le bien ? » et il leur donnait cette réponse : « Seigneur, nous avons la lumière de ta face imprimée en nous », c'est-à-dire que la lumière de notre raison naturelle, nous faisant discerner ce qui est bien et ce qui est mal, n'est rien d'autre qu'une impression en nous de la lumière divine. Il est donc évident que la loi naturelle n'est pas autre chose qu'une participation de la loi éternelle dans la créature raisonnable⁶⁰.

Pourtant, l'être humain rationnel est appelé à réaliser une fin qui dépasse ses capacités naturelles ; son accomplissement dépend, outre de la loi naturelle, d'une loi divine⁶¹. Ainsi, même si le jugement humain est incertain, produisant des lois disparates et opposées, incapable de saisir des mouvements intérieurs, et la loi humaine insuffisante pour réprimer

⁶⁰ ST, I-II, q. 91, a. 2, c.

Inter cetera autem rationalis creatura excellentiori quodam modo divinae providentiae subiacet, in quantum et ipsa fit providentiae particeps, sibi ipsi et aliis providens. Unde et in ipsa participatur ratio aeterna, per quam habet naturalem inclinationem ad debitum actum et finem. Et talis participatio legis aeternae in rationali creatura lex naturalis dicitur. Unde cum Psalmista dixisset, sacrificate sacrificium iustitiae, quasi quibusdam quaerentibus quae sunt iustitiae opera, subiungit, multi dicunt, quis ostendit nobis bona? Cui quaestioni respondens, dicit, signatum est super nos lumen vultus tui, domine, quasi lumen rationis naturalis, quo discernimus quid sit bonum et malum, quod pertinet ad naturalem legem, nihil aliud sit quam impressio divini luminis in nobis. Unde patet quod lex naturalis nihil aliud est quam participatio legis aeternae in rationali creatura.

⁶¹ ST, I-II, q. 91, a. 4, c.

« C'est par la loi que l'homme est guidé pour accomplir ses actes propres en les ordonnant à la fin ultime. Donc, si l'homme n'était ordonné qu'à une fin proportionnée à sa capacité naturelle, il n'aurait pas besoin de recevoir, du côté de sa raison, un principe directeur supérieur à la loi naturelle et à la loi humaine qui en découle. Mais, parce que l'homme est ordonné à la fin de la béatitude éternelle qui dépasse les ressources naturelles des facultés humaines, comme on l'a dit, il était nécessaire qu'au-dessus de la loi naturelle et de la loi humaine il y eût une loi donnée par Dieu pour diriger l'homme vers sa fin ».

Primo quidem, quia per legem dirigitur homo ad actus proprios in ordine ad ultimum finem. Et si quidem homo ordinaretur tantum ad finem qui non excederet proportionem naturalis facultatis hominis, non oporteret quod homo haberet aliquid directivum ex parte rationis, supra legem naturalem et legem humanitatis positam, quae ab ea derivatur. Sed quia homo ordinatur ad finem beatitudinis aeternae, quae excedit proportionem naturalis facultatis humanae, ut supra habitum est; ideo necessarium fuit ut supra legem naturalem et humanam, dirigeretur etiam ad suum finem lege divinitus data.

tout le mal, la loi divine opère pour que l'homme soit toujours dirigé vers sa fin surnaturelle et divine⁶².

La loi naturelle est une sorte d'*habitus*. Elle n'est pas un *habitus* au sens propre, car ce qui est possédé grâce à l'*habitus* n'est pas l'*habitus* même. Cependant, la pratique régulière de ses préceptes peut engendrer une disposition à agir rationnellement. Donc, parce qu'elle est à la fois l'objet d'une considération rationnelle actuelle et une disposition rationnelle innée, Thomas dit qu'elle est un *habitus* dans un sens secondaire⁶³.

⁶² ST, I-II, q. 91, a. 4, c. (suite)

« Le jugement humain est incertain, principalement quand il s'agit des choses contingentes et particulières ; c'est pourquoi il arrive que les jugements portés sur les actes humains soient divers, et que, par conséquent, ces jugements produisent des lois disparates et opposées. Pour que l'homme puisse connaître sans aucune hésitation ce qu'il doit faire et ce qu'il doit éviter, il était donc nécessaire qu'il fût dirigé, pour ses actes propres, par une loi donnée par Dieu ; car il est évident qu'une telle loi ne peut contenir aucune erreur.

L'homme ne peut porter de loi que sur ce dont il peut juger. Or le jugement humain ne peut porter sur les mouvements intérieurs qui sont cachés, mais seulement sur les actes extérieurs qui se voient. Pourtant il est requis pour la perfection de la vertu que l'homme soit rectifié dans ses actes aussi bien intérieurs qu'extérieurs. C'est pourquoi la loi humaine ne pouvait réprimer et ordonner efficacement les actes intérieurs ; et c'est ce qui rend nécessaire l'intervention d'une loi divine.

S. Augustin déclare que la loi humaine ne peut punir ni interdire tout ce qui se fait de mal ; car, en voulant extirper tout le mal, elle ferait disparaître en même temps beaucoup de bien, et s'opposerait à l'avantage du bien commun, nécessaire à la communication entre les hommes. Aussi, pour qu'il n'y eût aucun mal qui demeurât impuni et non interdit, il était nécessaire qu'une loi divine fût surajoutée en vue d'interdire tous les péchés.

Il est fait allusion à ces quatre motifs dans le *Psaume* (19, 8) où il est écrit : 'La loi du Seigneur est immaculée', c'est-à-dire ne tolérant aucune souillure de péché ; 'convertissant les âmes' parce qu'elle rectifie non seulement les actions extérieures mais encore les actes intérieurs, 'témoignage fidèle du Seigneur', à cause de la certitude de sa vérité et de sa droiture ; 'apportant la sagesse aux petits', en tant qu'elle ordonne l'homme à sa fin surnaturelle et divine ».

Secundo, quia propter incertitudinem humani iudicii, praecipue de rebus contingentibus et particularibus, contingit de actibus humanis diversorum esse diversa iudicia, ex quibus etiam diversae et contrariae leges procedunt. Ut ergo homo absque omni dubitatione scire possit quid ei sit agendum et quid vitandum, necessarium fuit ut in actibus propriis dirigeretur per legem divinitus datam, de qua constat quod non potest errare. Tertio, quia de his potest homo legem ferre, de quibus potest iudicare. Iudicium autem hominis esse non potest de interioribus motibus, qui latent, sed solum de exterioribus actibus, qui apparent. Et tamen ad perfectionem virtutis requiritur quod in utrisque actibus homo rectus existat. Et ideo lex humana non potuit cohibere et ordinare sufficienter interiores actus, sed necessarium fuit quod ad hoc superveniret lex divina. Quarto quia, sicut Augustinus dicit, in I de Lib. Arb., lex humana non potest omnia quae male fiunt, punire vel prohibere, quia dum auferre vellet omnia mala, sequeretur quod etiam multa bona tollerentur, et impediretur utilitas boni communis, quod est necessarium ad conversationem humanam. Ut ergo nullum malum improhibitum et impunitum remaneat, necessarium fuit supervenire legem divinam, per quam omnia peccata prohibentur. Et istae quatuor causae tanguntur in Psalmo XVIII, ubi dicitur, lex domini immaculata, idest nullam peccati turpitudinem permittens; convertens animas, quia non solum exteriores actus, sed etiam interiores dirigit; testimonium domini fidele, propter certitudinem veritatis et rectitudinis; sapientiam praestans parvulis, in quantum ordinat hominem ad supernaturalem finem et divinum.

⁶³ ST, I-II, q. 94, a. 1, c.

« Cependant, on peut désigner par le mot *habitus* ce qui est possédé grâce à l'*habitus* ; ainsi appelle-t-on 'foi' ce qui est l'objet de la foi. Si l'on prend en ce sens le mot *habitus*, on peut dire que la loi naturelle est un *habitus*. Car les préceptes de la loi naturelle sont tantôt l'objet d'une considération actuelle de la raison, et tantôt sont en elle seulement à l'état 'habituel', mais non conscient. C'est dans cette acception que la loi naturelle peut être qualifiée d'*habitus* de la même manière que les principes indémontrables des sciences spéculatives, qui ne s'identifient pas avec l'*habitus* des premiers principes, mais constituent son objet, son contenu ».

L'homme cherche naturellement le bien, car le bien est lui-même ce qui réalise sa nature, ainsi que celle de tous les êtres naturels. Le premier principe de la raison pratique est donc celui qui affirme que le bien est ce que tous les êtres désirent, d'où le premier principe de la loi naturelle : ordonner le bien et interdire le mal. Toute autre loi, naturelle ou humaine, dérivant de cette loi, ne peut que s'y accorder. L'Aquinat argue :

Mais de même que l'être est en tout premier lieu objet de connaissance proprement dite, de même le bien est la première notion saisie par la raison pratique qui est ordonnée à l'action. En effet, tout ce qui agit le fait en vue d'une fin qui a raison de bien. C'est pourquoi le principe premier de la raison pratique est celui qui se fonde sur la raison de bien, et qui est : « Le bien est ce que tous les êtres désirent. » C'est donc le premier précepte de la loi qu'il faut faire et rechercher le bien, et éviter le mal. C'est sur cet axiome que se fondent tous les autres préceptes de la loi naturelle : c'est dire que tout ce qu'il faut faire ou éviter relève des préceptes de la loi naturelle ; et la raison pratique les envisage naturellement comme des biens humains⁶⁴.

C'est pourquoi l'homme cherche d'abord ce qu'il partage avec n'importe quelle substance (sa conservation), puis ce qu'il partage avec d'autres animaux (sa reproduction) et, enfin, ce qu'il ne partage qu'avec d'autres êtres humains (la politique et la contemplation de Dieu). Thomas invoque :

Mais parce que le bien a raison de fin, et le mal raison du contraire, il s'ensuit que l'esprit humain saisit comme des biens, et par suite comme dignes d'être réalisées toutes les choses auxquelles l'homme se sent porté naturellement ; en revanche, il envisage comme des maux à éviter les choses opposées aux précédentes. C'est selon l'ordre même des inclinations naturelles que se prend l'ordre des préceptes de la loi naturelle. En effet, l'homme se sent

Alio modo potest dici habitus id quod habitu tenetur, sicut dicitur fides id quod fide tenetur. Et hoc modo, quia praecepta legis naturalis quandoque considerantur in actu a ratione, quandoque autem sunt in ea habitualiter tantum, secundum hunc modum potest dici quod lex naturalis sit habitus. Sicut etiam principia indemonstrabilia in speculativis non sunt ipse habitus principiorum, sed sunt principia quorum est habitus.

⁶⁴ ST, I-II, q. 94, a. 2, c.

Sicut autem ens est primum quod cadit in apprehensione simpliciter, ita bonum est primum quod cadit in apprehensione practicae rationis, quae ordinatur ad opus, omne enim agit propter finem, qui habet rationem boni. Et ideo primum principium in ratione practica est quod fundatur supra rationem boni, quae est, bonum est quod omnia appetunt. Hoc est ergo primum praeceptum legis, quod bonum est faciendum et prosequendum, et malum vitandum. Et super hoc fundantur omnia alia praecepta legis naturae, ut scilicet omnia illa facienda vel vitanda pertineant ad praecepta legis naturae, quae ratio practica naturaliter apprehendit esse bona humana.

d'abord attiré à rechercher le bien correspondant à sa nature, en quoi il est semblable à toutes les autres substances, en ce sens que toute substance recherche la conservation de son être, selon sa nature propre. Selon cette inclination, ce qui assure la conservation humaine et tout ce qui empêche le contraire, relèvent de la loi naturelle.

En second lieu, il y a dans l'homme une inclination à rechercher certains biens plus spéciaux, conformes à la nature qui lui est commune avec les autres animaux. Ainsi appartient à la loi naturelle ce que « la nature enseigne à tous les animaux », par exemple l'union du mâle et de la femelle, le soin des petits, etc.

En troisième lieu, on trouve dans l'homme un attrait vers le bien conforme à sa nature d'être raisonnable, qui lui est propre ; ainsi a-t-il une inclination naturelle à connaître la vérité sur Dieu et à vivre en société. En ce sens, appartient à la loi naturelle tout ce qui relève de cet attrait propre : par exemple que l'homme évite l'ignorance, ou ne fasse pas de tort à son prochain avec lequel il doit vivre, et toutes les autres prescriptions qui visent ce but⁶⁵.

Ainsi, la loi humaine, appelée aussi loi positive ou civile, intervient pour permettre l'épanouissement de l'inclinaison naturelle de l'homme à vivre en société. La loi humaine est la loi naturelle détaillée et posée par le législateur dans le but de diriger les citoyens vers le bien commun. Selon Thomas d'Aquin, elle se justifie par le fait que certains citoyens soient mal disposés à la vertu, n'étant amenés à sa pratique que par la contrainte⁶⁶.

La loi est un critère objectif pour la décision du citoyen, en ce qui concerne son action, mais aussi du juge, en ce qui concerne son jugement. En effet, le législateur jouit de

⁶⁵ ST, I-II, q. 94, a. 2, c. (suite)

Quia vero bonum habet rationem finis, malum autem rationem contrarii, inde est quod omnia illa ad quae homo habet naturalem inclinationem, ratio naturaliter apprehendit ut bona, et per consequens ut opere prosequenda, et contraria eorum ut mala et vitanda. Secundum igitur ordinem inclinationum naturalium, est ordo praeceptorum legis naturae. Inest enim primo inclinatio homini ad bonum secundum naturam in qua communicat cum omnibus substantiis, prout scilicet quaelibet substantia appetit conservationem sui esse secundum suam naturam. Et secundum hanc inclinationem, pertinent ad legem naturalem ea per quae vita hominis conservatur, et contrarium impeditur. Secundo inest homini inclinatio ad aliqua magis specialia, secundum naturam in qua communicat cum ceteris animalibus. Et secundum hoc, dicuntur ea esse de lege naturali quae natura omnia animalia docuit, ut est coniunctio maris et feminae, et educatio liberorum, et similia. Tertio modo inest homini inclinatio ad bonum secundum naturam rationis, quae est sibi propria, sicut homo habet naturalem inclinationem ad hoc quod veritatem cognoscat de Deo, et ad hoc quod in societate vivat. Et secundum hoc, ad legem naturalem pertinent ea quae ad huiusmodi inclinationem spectant, utpote quod homo ignorantiam vitet, quod alios non offendat cum quibus debet conversari, et cetera huiusmodi quae ad hoc spectant.

⁶⁶ ST, I-II, q. 95, a. 1, s. 1.

« Les hommes bien disposés sont plus aisément amenés à la vertu par des conseils qui font appel à leur volonté, que par la contrainte ; mais ceux qui sont mal disposés ne sont amenés à la pratique de la vertu qu'en y étant forcés ».

Ad primum ergo dicendum quod homines bene dispositi melius inducuntur ad virtutem monitionibus voluntariis quam coactione, sed quidam male dispositi non ducuntur ad virtutem nisi cogantur.

meilleures conditions que le juge pour discerner les règles d'action à suivre. Thomas affirme :

Le Philosophe écrit : « Il est préférable de tout régler par la loi plutôt que de tout abandonner à la décision des juges. » Il y a trois motifs à cela. - 1° Il est plus aisé de trouver quelques sages qui suffisent à porter de justes lois que d'en trouver un grand nombre pour juger droitement les cas particuliers. - 2° Les législateurs considèrent longtemps à l'avance ce qu'il faut établir par la loi, tandis que les jugements portés sur les faits particuliers s'inspirent de cas soulevés à l'improviste. Or l'homme peut voir plus aisément ce qui est juste à la lumière de nombreuses expériences qu'en face d'un cas unique. - 3° Les législateurs jugent pour l'ensemble des cas et en vue de l'avenir ; tandis que dans les tribunaux, les juges décident de cas actuels, vis-à-vis desquels ils sont influencés par l'amour, la haine, la cupidité. C'est ainsi que leur jugement est faussé.

Donc la justice vivante qu'est le juge ne se rencontre pas chez beaucoup d'hommes, et elle est changeante. C'est pourquoi il a été nécessaire de déterminer par la loi ce qu'il fallait juger dans le plus grand nombre de cas possible et de laisser peu de place à la décision des hommes⁶⁷.

D'après Thomas, la loi humaine est « un moyen ordonné à une fin ; et elle est une sorte de règle et de mesure, réglée elle-même par une mesure supérieure, laquelle est double : la loi divine et la loi de nature »⁶⁸. C'est pourquoi elle doit être honnête, juste et adaptée au temps et au lieu⁶⁹. D'après D. M. Nelson, les lois humaines, chez Thomas, « sont des

⁶⁷ ST, I-II, q. 95, a. 1, s. 2.

Ad secundum dicendum quod, sicut philosophus dicit, I Rhetor., melius est omnia ordinari lege, quam dimittere iudicium arbitrio. Et hoc propter tria. Primo quidem, quia facilius est invenire paucos sapientes, qui sufficient ad rectas leges ponendas, quam multos, qui requirerentur ad recte iudicandum de singulis. Secundo, quia illi qui leges ponunt, ex multo tempore considerant quid lege ferendum sit, sed iudicia de singularibus factis fiunt ex casibus subito exortis. Facilius autem ex multis consideratis potest homo videre quid rectum sit, quam solum ex aliquo uno facto. Tertio, quia legislatores iudicant in universali, et de futuris, sed homines iudicii praesidentes iudicant de praesentibus, ad quae afficiuntur amore vel odio, aut aliqua cupiditate; et sic eorum depravatur iudicium. Quia ergo iustitia animata iudicis non invenitur in multis; et quia flexibilis est; ideo necessarium fuit, in quibuscumque est possibile, legem determinare quid iudicandum sit, et paucissima arbitrio hominum committere.

⁶⁸ ST, I-II, q. 95, a. 3, c.

Lex autem humana utrumque habet, quia et est aliquid ordinatum ad finem; et est quaedam regula vel mensura regulata vel mensurata quadam superiori mensura; quae quidem est duplex, scilicet lex divina et lex naturae, ut ex supradictis patet.

⁶⁹ ST, I-II, q. 95, a. 3, c.

« Le but de la loi humaine, c'est l'utilité des hommes, comme l'affirme Justinien. C'est pourquoi, en décrivant les caractéristiques de la loi, S. Isidore a posé d'abord trois éléments : 'qu'elle soit en harmonie avec la religion', en ce sens qu'elle soit conforme à la loi divine ; 'qu'elle s'accorde avec la discipline des mœurs', en ce sens qu'elle soit conforme à la loi de nature ; enfin 'qu'elle favorise le salut public', en ce sens qu'elle soit adaptée à l'utilité des hommes.

Toutes les autres conditions qui suivent se ramènent à ces trois chefs. Que la loi humaine doive être honnête, cela revient à dire qu'elle soit en harmonie avec la religion. Si l'on ajoute : qu'elle soit juste, réalisable selon la nature et la coutume du pays, adaptée au temps et au lieu, cela signifie que la loi devra être adaptée à la

déterminations de la prudence, généralisations sur ce qui est correct dans la majorité des cas »⁷⁰.

La loi humaine positive est un élément nécessaire à la civilité. Sans communauté ordonnée il n'y a pas d'ordre, sans ordre il n'y a pas de vertu, et sans vertu il n'y a pas de bonheur. La loi positive est une condition nécessaire mais non suffisante au bonheur humain ; elle est nécessaire indirectement mais non pas directement. La loi est un instrument de rédemption, elle vise à rendre capable d'atteindre notre fin : la vision de Dieu. Les préceptes divins sont donc nécessaires, et la loi positive pose la question dans la communauté, ce qui se répercute aussi sur le bonheur au-delà : la béatitude. Thomas souligne l'importance primordiale de l'éducation, qui est l'apprentissage des règles de la loi. D. M. Nelson l'explique :

Les lois humaines sont nécessaires à cause de l'impossibilité d'application des principes généraux et abstraits de la loi naturelle à toute la diversité et contingence des choses humaines (I-II, q. 95, a. 2). Il vaut la peine de noter que Thomas refuse la séparation de la notion de loi qui gouverne les choses humaines de la notion de vertu et de bonheur. L'une

discipline des mœurs. La discipline humaine, en effet, se définit : 1° par rapport à l'ordre de la raison, et c'est ce qu'on exprime en disant que la loi est juste. – 2° par rapport aux facultés de ceux qui agissent. Car une éducation doit être adaptée à chacun selon sa capacité, en tenant compte également des possibilités de la nature humaine (ainsi ne doit-on pas imposer aux enfants ce qu'on impose à des hommes faits) ; elle doit enfin être adaptée aux usages, car un individu ne peut pas vivre comme un solitaire dans la société, sans se conformer aux mœurs d'autrui. – 3° La discipline doit être en rapport avec telles circonstances données, d'où : la loi sera adaptée au temps et au lieu. Les autres qualités de la loi qui sont ensuite énumérées, sous les vocables : nécessaire, utile, etc., reviennent à dire que la loi doit favoriser le salut public. La nécessité vise l'éloignement des maux ; l'utilité, l'acquisition des biens ; la clarté, le soin d'exclure le dommage qui pourrait provenir de la loi elle-même. Enfin que la loi soit ordonnée au bien commun, comme on l'a dit plus haut, c'est ce que montre la dernière partie de l'analyse ».

Finis autem humanae legis est utilitas hominum; sicut etiam iurisperitus dicit. Et ideo Isidorus in conditione legis, primo quidem tria posuit, scilicet quod religioni congruat, in quantum scilicet est proportionata legi divinae; quod disciplinae conveniat, in quantum est proportionata legi naturae; quod saluti proficiat, in quantum est proportionata utilitati humanae. Et ad haec tria omnes aliae conditiones quas postea ponit, reducuntur. Nam quod dicitur honesta, refertur ad hoc quod religioni congruat. Quod autem subditur, iusta, possibilis secundum naturam, secundum consuetudinem patriae, loco temporique conveniens, additur ad hoc quod conveniat disciplinae. Attenditur enim humana disciplina primum quidem quantum ad ordinem rationis, qui importatur in hoc quod dicitur iusta. Secundo, quantum ad facultatem agentium. Debet enim esse disciplina conveniens unicuique secundum suam possibilitatem, observata etiam possibilitate naturae (non enim eadem sunt imponenda pueris, quae imponuntur viris perfectis); et secundum humanam consuetudinem; non enim potest homo solus in societate vivere, aliis morem non gerens. Tertio, quantum ad debitas circumstantias, dicit, loco temporique conveniens. Quod vero subditur, necessaria, utilis, etc., refertur ad hoc quod expediat saluti, ut necessitas referatur ad remotionem malorum; utilitas, ad consecutionem bonorum; manifestatio vero, ad cavendum nocumentum quod ex ipsa lege posset provenire. Et quia, sicut supra dictum est, lex ordinatur ad bonum commune, hoc ipsum in ultima parte determinationis ostenditur.

⁷⁰ "Human laws are determinations of prudence, generalizations about what is right in the majority of cases". NELSON, D. M., *The priority of prudence: Virtue and natural law in Thomas Aquinas and the implications for modern ethics*, p. 111/2.

des raisons relève du fait que la loi divine assiste l'homme dans sa quête de bonheur à la fois dans le niveau surnaturel et naturel par la provision d'une certaine connaissance sur comment agir. Notre bonheur surnaturel, comme nous avons vu, dépend de la vie dans la charité avec Dieu, et du niveau de bonheur qui est possible d'atteindre dans cette vie, bien qu'avec grande difficulté et possibilité d'erreur, il dépend de vivre selon la vertu. Une des fonctions principales de la loi humaine, d'après Thomas, est de nous diriger à la vertu : Bien que « l'homme ait une aptitude naturelle pour la vertu », Thomas insiste sur le fait que « la perfection de la vertu doit être acquise par l'homme par le moyen d'une sorte d'entraînement » (I-II, q. 95, a. 1). Il continue dans l'identification de la difficulté de concevoir comme nous pourrions gérer l'entraînement de nous-mêmes, prenant en considération nos inclinations, spécialement lorsque nous sommes jeunes, à des « plaisirs déplacés », quand vivre vertueusement consiste largement à ordonner nos désirs par la raison. Bien que quelques individus soient bénis par des bonnes inclinations qu'ils ont, bonnes coutumes et habitudes, et bon entraînement par les parents, d'autres « se trouvent dépravés, et inclinés au vice, et pas facilement guidés par les mots » (ibid...). Cette dernière sorte de personnes a besoin d'être disciplinée par les lois, dans le sens d'être instruit au comportement correct aussi bien que dans le sens d'être puni pour un mauvais comportement. Il a été nécessaire aux humains de concevoir les lois pour que les vices individuels puissent être amenés à la vertu ou, le cas échéant, pour « qu'ils puissent au moins abandonner les mauvaises actions, et laisser les autres en paix » (ibid.)⁷¹.

Et cette la loi positive est d'autant plus importante parce que, chez Thomas, l'homme est grevé par le péché original, donc capable de mal agir. Ce n'est qu'avec l'éducation, par la crainte de la punition d'un côté, et la lumière divine de l'autre, qu'il peut agir vers le bien. En effet, la réalisation humaine ici-bas se fait par la conformité de l'action aux préceptes de la loi

⁷¹ "Human laws are necessary because of the impossibility of applying the general and abstract principles of natural law to the great diversity and contingency of human affairs (I-II, q. 95, a. 2). It is worth noting that Thomas declines to separate the notion of law governing human affairs from the notion of virtue and happiness. One of the reasons revealed divine law was necessary to assist us in the attainment of our proper happiness on both a supernatural and natural level by providing certain knowledge of how to act. Our supernatural happiness, as we have seen, depends on living a life in charity with God, and the level of happiness that is attainable in this life, although with great difficulty and potential for error, depends on living in accord with virtue. One of the main functions of human law, according to Thomas, is to train us in virtue: Although 'man has a natural aptitude for virtue', Thomas insists that 'the perfection of virtue must be acquired by man by means of some sort of training' (I-II, q. 95, a. 1). He goes on to point out the difficulty of conceiving how could manage to train ourselves, considering our inclination, especially when we are young, to various 'undue pleasures', when living virtuously largely consists in ordering our desires by reason. Although some individuals are blessed by having good dispositions, good customs or habits, and good training by their parents, others 'are found to be depraved, and prone to vice, and not easily amenable to words' (ibid.). The latter sort of people need to be disciplined by laws, in the sense of being instructed in right behavior as well as in the sense of being punished for wrong behavior. It was necessary for humans to frame laws so that vicious individuals might be brought to virtue or, failing that, so 'at least, they might desist from evil-doing, and leave others in peace' (ibid)". NELSON, D. M., *The priority of prudence: Virtue and natural law in Thomas Aquinas and the implications for modern ethics*, p. 111.

naturelle, exprimés en partie par la loi humaine (civile ou positive). A. MacIntyre souligne que ces préceptes sont « l'expression de la loi divine telle qu'elle peut être appréhendée par la raison humaine »⁷². L'Aquinat reconnaît néanmoins que l'homme peut être amené par une raison faussée par la passion ou par une mauvaise habitude ou disposition de la nature à manquer à l'obéissance de ces préceptes⁷³. J.-M. Aubert affirme :

Si le péché n'était pas présent dans le cœur des hommes, la loi naturelle suffirait à les rendre vertueux. Mais le vice et la perversion constituent des obstacles à ce fonctionnement de la loi naturelle. Aussi est-il indispensable que celle-ci soit enseignée de façon officielle dans le cadre d'une société donnée, soit pour contraindre les réfractaires vicieux à agir bien, soit surtout pour donner à tous une véritable éducation de la conscience. Cette fonction pédagogique, absolument indispensable, est remplie par la loi positive humaine : prendre les hommes tels qu'ils sont, ignorants et pécheurs, pour les transformer et les faire progresser dans la voie de la vertu⁷⁴.

Le législateur a un rôle fondamental dans la formation du citoyen, et par conséquent dans l'ordre social. C'est par l'intermédiaire de la loi positive – dérivée de la loi naturelle, tout en étant autre chose qu'une simple émanation de cette dernière⁷⁵ – que la justice est possible, de même que la réalisation du bonheur ici-bas ou félicité (*felicitas*). Pour être et agir en conformité avec les exigences de la justice et de la loi divines, l'homme a besoin d'un certain savoir pratique, donc de l'apprentissage des vertus morales⁷⁶. Selon ce que dit J. Finnis :

Thomas suit Aristote (*Commentaire sur l'Éthique à Nicomaque* I, lect. 1) lorsqu'il considère que nous ne pouvons devenir justes qu'en accomplissant des actions justes, de sorte que nous devons disposer d'un moyen d'identifier quelles sont les actions justes avant l'acquisition de la vertu qui nous permet de juger et d'agir correctement selon la justice. Le législateur est au nombre de ceux qui nous fournissent ce moyen, dans la mesure où le droit positif est conforme au droit naturel. Par conséquent, ce droit joue aussi un rôle dans notre

⁷² MACINTYRE, A., *Quelle justice ? Quelle rationalité ?*, p. 197.

⁷³ ST, I-II, q. 94, a. 4, c.

⁷⁴ AUBERT, J.-M., *La pédagogie divine par la loi*, ST, v. II, note 1, p. 598.

⁷⁵ Comme l'observe J. Finnis, tandis que, pour Kelsen, la loi positive est tout simplement une « copie » de la loi naturelle, pour Thomas, celle-là est dérivée de celle-ci par un processus analogue à la déduction des conclusions démonstratives des principes généraux. FINNIS, J., *Natural law and natural rights*, p. 28.

⁷⁶ « (...) l'acquisition du savoir pratique et l'exercice du bon raisonnement pratique ne peuvent faire l'économie de l'apprentissage des vertus morales, qui a son tour ne peut avoir lieu sans éducation ; pourtant, il faut nécessairement que ceux qui n'ont pas encore reçu cette éducation, et ceux qui en sont privés, possèdent un savoir pratique suffisant pour être et agir en conformité avec les exigences de la justice et de la loi divines ». MACINTYRE, A., *Quelle justice ? Quelle rationalité ?*, p. 193.

éducation morale (*Somme I-IIae*, 95, 1), par la réponse qu'il apporte à la question « quelles actions dois-je m'interdire, parce que mauvaises ? » avant que nous ayons appris à y répondre de façon plus précise à travers l'apprentissage des vertus⁷⁷.

La loi positive explicite les conduites à éviter et décourage la désobéissance par la prévision d'une pénalisation au cas où elle aurait lieu. Par le respect de la loi, l'homme se conduit en bon citoyen et plus il se porte bien, moins il a besoin d'une loi positive pour le faire, car les bonnes actions deviennent petit à petit une habitude. Et à force de répétition, un *habitus* vertueux se développe.

Or, les préceptes de la loi portent sur les actes humains, puisque c'est eux que la loi dirige, comme nous l'avons dit. Or il y a trois catégories différentes d'actes humains. Quelques-uns sont bons selon leur genre, et ce sont les actes des vertus ; à leur égard, on dit que la loi prescrit ou commande, car elle prescrit tous les actes des vertus, selon Aristote. D'autres actes sont mauvais, selon leur genre, comme les actes vicieux que la loi a pour rôle d'interdire. D'autres actes enfin sont indifférents selon leur genre ; la loi a pour rôle de les permettre. On pourrait classer parmi ces actes indifférents ceux qui sont légèrement bons ou légèrement mauvais. Enfin, c'est par la crainte du châtement que la loi amène ses sujets à obéir ; et sous ce rapport l'effet de la loi est de punir⁷⁸.

Les prescriptions de la loi, lorsqu'elles sont respectées, en raison de sa fonction éducative ou de son caractère répressif, ont comme résultat le droit. À l'évidence, les lois divine, naturelle et humaine, encadrées par la loi éternelle, cherchent à assurer un ordre dans lequel l'homme puisse se réaliser en tant que tel, ses actions allant dans le sens de ce qui est juste.

⁷⁷ MACINTYRE, A., *Quelle justice ? Quelle rationalité ?*, p. 197.

⁷⁸ ST, I-II, q. 92, a. 2, c.

Praecepta autem legis sunt de actibus humanis, in quibus lex dirigit, ut supra dictum est. Sunt autem tres differentiae humanorum actuum. Nam sicut supra dictum est, quidam actus sunt boni ex genere, qui sunt actus virtutum, et respectu horum, ponitur legis actus praecipere vel imperare ; praecipit enim lex omnes actus virtutum, ut dicitur in V Ethic. Quidam vero sunt actus mali ex genere, sicut actus vitiosi, et respectu horum, lex habet prohibere. Quidam vero ex genere suo sunt actus indifferentes, et respectu horum, lex habet permittere. Et possunt etiam indifferentes dici omnes illi actus qui sunt vel parum boni vel parum mali. Id autem per quod inducit lex ad hoc quod sibi obediatur, est timor poenae, et quantum ad hoc, ponitur legis effectus punire.

2.2. La *lex* et le *ius*

Thomas d'Aquin consacre huit questions (q. 90 à 97) à la loi⁷⁹ dans la partie *I^a-II^{ae}* de la *Somme théologique* et une question (q. 57) au droit dans la *II^a-II^{ae}*, laquelle introduit vingt-trois autres questions (q. 58 à 80) sur la justice. Cette distance entre le traitement de la loi et du droit a été perçue différemment par les interprètes modernes de sa doctrine morale et politique. Quelques-uns, comme Michel Villey et Giuseppe Graneris, soutiennent la thèse d'une radicale distinction entre la loi et le droit ; d'autres, comme John Finnis et Georges Kalinowski, pensent qu'il s'agit d'une simple division du sujet. Entre les deux extrêmes, Renato Rabbi-Baldi Cabanillas essaye de montrer certaines difficultés résultant de l'une et de l'autre interprétation. Étant donné les implications pratiques de cette discussion – notamment par rapport à la légitimité de la loi positive – il convient de faire le point et d'ajouter quelques nouvelles conclusions.

Le texte de la *Somme théologique* offre la base de la discussion. Thomas d'Aquin définit la loi comme « une règle d'action, une mesure de nos actes, selon laquelle on est poussé à agir ou au contraire on en est détourné »⁸⁰. D'après lui, la loi est « une ordonnance de raison en vue du bien commun, promulguée par celui qui a la charge de la communauté »⁸¹. La loi est « la règle du droit », car « la raison ne détermine une œuvre juste qu'en vertu d'une notion préexistante dans l'esprit, et qui est une sorte de règle de prudence » ; si cette règle est écrite, « on lui donne le nom de loi »⁸². La loi est donc enracinée dans la raison pratique.

L'Aquinate définit « le droit ou le juste » comme « une œuvre quelconque ajustée à autrui sous un certain mode d'égalité »⁸³ – ce qui correspond à « l'objet de la justice »⁸⁴. Mais

⁷⁹ Ce comptage ne prend pas en compte les questions sur la loi ancienne et sur la loi nouvelle.

⁸⁰ ST, I-II, q. 90, a. 1, c.

Respondeo dicendum quod lex quaedam regula est et mensura actuum, secundum quam inducitur aliquis ad agendum, vel ab agendo retrahitur : (...).

⁸¹ ST, I-II, q. 90, a. 4, c.

Et sic ex quatuor praedictis potest colligi definitio legis, quae nihil est aliud quam quaedam rationis ordinatio ad bonum commune, ab eo qui curam communitatis habet, promulgata.

⁸² ST, II-II, q. 57, a. 1, s. 2.

(...) ; ita etiam illius operis iusti quod ratio determinat quaedam ratio praeexistit in mente, quasi quaedam prudentiae regula. Et hoc si in scriptum redigatur, vocatur lex (...).

⁸³ ST, II-II, q. 57, a. 2, c.

*Respondeo dicendum quod, sicut dictum est *, ius, sive iustum, est aliquod opus adaequatum alteri secundum aliquem aequalitatis modum.*

⁸⁴ ST, II-II, q. 57, a. 1, c.

Et propter hoc specialiter iustitiae prae aliis virtutibus determinatur secundum se obiectum, quod vocatur

il remarque que cela n'est pas la seule acception du mot droit. En effet, s' « il a été utilisé d'abord pour signifier la chose juste elle-même », il a été également utilisé pour signifier « l'art de discerner le juste ; ensuite le lieu même où se rend la justice, comme quand on dit de quelqu'un qu'il a comparu en justice ; et enfin l'arrêt, fut-il inique, rendu par celui qui est chargé de faire justice »⁸⁵.

Les idées de loi et de droit sont reliées par celle de justice. En effet, Thomas d'Aquin reprend l'enseignement d'Aristote⁸⁶ en disant que « la justice est un *habitus* selon lequel quelqu'un agit conformément au choix de ce qui est juste »⁸⁷. Un tel choix part de la connaissance de ce qui est bon pour soi-même et pour la communauté, sachant que le bien commun est primordial. Ceci est la base de la loi. D'après l'Aquinate, tout précepte visant un acte particulier ne prend valeur de loi que s'il est en accord avec le bien commun⁸⁸. Il ajoute :

(...) pour que la loi obtienne force obligatoire, ce qui est le propre de la loi, il faut qu'elle soit appliquée aux hommes qui doivent être réglés par elle. Or, une telle application se réalise par le fait que la loi est portée à leur connaissance par la promulgation même⁸⁹.

Une fois parcourues les grandes lignes que Thomas d'Aquin dessine sur l'implication de la loi, du droit et de la justice sur l'action humaine, quelques questions se posent. Tout d'abord, comment articuler la partie *I-II* de la *Somme théologique* – qui traite de la loi – avec la *II-II* – qui traite du droit et de la justice ? Cette analyse de la loi se termine-t-elle dans la *I-II* ? Ou, au contraire, revient-elle avec l'idée de droit dans la *II-II* ? Chez Thomas, la loi et le droit sont-ils distincts ou sont-ils synonymes ? Pourquoi le droit est-il traité dans le même

iustum. Et hoc quidem est ius. Unde manifestum est quod ius est obiectum iustitiae.

⁸⁵ ST, II-II, q. 57, a. 1, s. 1.

Ita etiam hoc nomen ius primo impositum est ad significandum ipsam rem iustam; postmodum autem derivatum est ad artem qua cognoscitur quid sit iustum; et ulterius ad significandum locum in quo ius redditur, sicut dicitur etiam ius quod redditur ab eo ad cuius officium pertinet iustitiam facere, licet etiam id quod decernit sit iniquum.

⁸⁶ EN, V, 17 (1134 a 1).

⁸⁷ ST, II-II, q. 58, a. 1, c.

Et quasi est eadem definitio cum ea quam Philosophus ponit, in V Ethic., dicens quod iustitia est habitus secundum quem aliquis dicitur operativus secundum electionem iusti.

⁸⁸ ST, I-II, q. 90, a. 2, c.

Unde oportet quod, cum lex maxime dicatur secundum ordinem ad bonum commune, quodcumque aliud praecipit de particulari opere non habet rationem legis nisi secundum ordinem ad bonum commune.

⁸⁹ ST, I-II, q. 90, a. 4, c.

Unde ad hoc quod lex virtutem obligandi obtineat, quod est proprium legis, oportet quod applicetur hominibus qui secundum eam regulari debent. Talis autem applicatio fit per hoc quod in notitiam eorum deducitur ex ipsa promulgatione.

chapitre que la justice et défini avant elle ? Dans ces conditions, la justice garde-t-elle une relation avec la loi ?

Les interprètes entreprennent une riche discussion. M. Villey prétend, dans l'ensemble de ses publications sur la philosophie morale de Thomas d'Aquin, qu'il existe une importante distinction entre le droit – le *ius* – et la loi – la *lex*, tout en soulignant l'étroite relation existant entre la justice et le droit. Il critique la position adoptée par J. Finnis et G. Kalinowski, qui préfèrent la certitude des textes légaux, négligent la subjectivité de la justice, et qui, ainsi, ne distinguent pas le droit de la loi. Nous présentons les différents points de vue des interprètes et les confrontons à la pensée thomasiennne.

Par la loi, M. Villey comprend une « règle de conduite » ; par le droit, « l'art du juste partage »⁹⁰. Néanmoins, il admet que quelques confusions ont été commises par Thomas parce qu'il harmonise les autorités qu'il cite – comme Gratien⁹¹, Isidore et Cicéron – notamment dans le *Traité des lois* de la *Somme*⁹². Le mot *ius* aurait parfois été employé improprement au lieu de *lex*. Selon M. Villey, la poursuite de la justice dépasse l'application de règles écrites, le juste étant au-delà de la loi⁹³. Il reconnaît la continuité du droit humain positif relativement au droit naturel, mais semble prendre la loi pour le droit quand il dit que :

le travail de législation est un *prolongement* du juste naturel – et toute loi humaine *dérive* de la loi naturelle : par voie soit de « *conclusion* » (d'application à des circonstances historiques d'un précepte tiré de la nature), soit de « *détermination* » (d'addition aux données vagues de la science du droit naturel, mais dans le cadre du droit naturel, pour servir les fins de la nature). Ainsi le droit est-il à la fois fruit de la raison et de la volonté : de la raison en tant qu'il dérive de la science de la nature ; de la volonté humaine en tant que la puissance législative lui a ajouté fixité, forme écrite rigide, précision. Au total, la science du droit naturel est si vague qu'il entre dans nos institutions la plus large part

⁹⁰ VILLEY, M., « Si la théorie générale du droit, pour saint Thomas, est une théorie de la loi », p. 427.

⁹¹ Voir à ce propos, L. Mayali qui décrit l'entrée du droit en religion et expose le dualisme du spirituel et du temporel présent dans la société médiévale, d'après le *Décret* de Gratien, qui deviendra une des sources de Thomas. MAYALI, L., « Introduction. De la raison à la foi : l'entrée du droit en religion », p. 2.

⁹² M. Villey explicite les textes auxquels il fait référence : ST, I-II, q. 91, a. 3 ; q. 94, a. 4 et 5 ; q. 95, a. 4. Il dit que « la source de saint Thomas paraît être le Décret de Gratien D. I et s. ; auquel Isidore a transmis son ordinaire confusionnisme ». En outre, il admet ne pas avoir pris en considération les textes tirés du *Commentaire sur les Sentences* où, selon lui, Thomas n'aurait pas encore fait sa découverte de la doctrine du droit d'Aristote. VILLEY, M., « Si la théorie générale du droit, pour saint Thomas, est une théorie de la loi », p. 429 (note de bas de page 1).

⁹³ VILLEY, M., « Abrégé du droit naturel classique », p. 34.

d'arbitraire. Ne nous y trompons pas, notre droit est extrêmement positif⁹⁴.

À son tour, J. Finnis soutient que le mot *ius* peut être traduit aussi bien par droit (*right*) que par loi (*law*). Thomas n'aurait pas voulu désigner des concepts différents. Il emploierait les termes *ius* et *lex* de manière interchangeable⁹⁵. Ils seraient rationnellement liés. La *lex naturalis* est synonyme de *ius naturale* et la *lex positiva* l'est de *ius positivum*⁹⁶. En effet, la définition du *ius* donnée par l'Aquinat est ambiguë, compte tenu de la liste des significations attribuées à ce terme⁹⁷. Le *ius* est « la chose juste elle-même », mais il ne se résume pas à cela⁹⁸.

G. Kalinowski suit J. Finnis et s'interroge à propos de la thèse de M. Villey pour qui le droit se résume à l'objet de la justice, parce que, pour ces deux auteurs, le droit est aussi une règle de conduite ou un ensemble de règles. Il part de la vision première du droit comme l'objet de la justice, en disant que Thomas « le tenait pour une certaine œuvre adéquate à autrui selon un certain mode d'égalité »⁹⁹. Selon G. Kalinowski, par analogie, il est possible d'attribuer « le nom de droit aussi à l'action (*actio*) accomplissant l'acte (*actum*) » et, en plus, d'appeler loi, le droit¹⁰⁰.

M. Villey reproche à J. Finnis son point de départ légaliste, selon lequel le droit dérive nécessairement de la loi. Pour M. Villey, cela signifierait réduire l'un à l'autre¹⁰¹. Il soutient que « la notion de *loi* naturelle est bien plus ample que celle de *droit* »¹⁰². Les paroles de G. Graneris vont dans le même sens : « le concept de loi est très large et embrasse non seulement toute la terre, mais aussi le ciel »¹⁰³. M. Villey distingue alors la loi naturelle du droit naturel et relie la loi humaine au droit positif. M. Villey dit que « saint Thomas observait que la *constitutio scripta* peut être une des 'raisons' du droit : *aliqualis ratio juris – qu. 57, I* »¹⁰⁴

⁹⁴ Voir : ST, I-II, q. 95, a. 2, c. VILLEY, M., *La formation de la pensée juridique moderne*, p. 163/4.

⁹⁵ Par exemple, voir : ST, I-II, q. 94, a. 5, c. 3.

⁹⁶ Voir : ST, I, q. 113, a. 1 s. 1, I-II, q. 94, a. 4 s. 1 et a. 5 c. et s. 3, II-II, q. 88, a. 10 s. 2 ; et CS, II, d. 24, q. 2, a. 4 c ; IV, d. 15, q. 3, a. 1, s. 4 c, et a. 2 s. 1 c ; d. 33, q. 1, a. 1 c, d. 36, a. 5 c. Comparer : I-II, q. 95, a. 2 s. 1, avec II-II, q. 147, a. 3, c. FINNIS, J., *Aquinas : Moral, Political, and Legal Theory*, p. 134/5.

⁹⁷ Voir : ST, II-II, q. 57, a. 1, c., s. 1 et 2.

⁹⁸ Voir : ST, II-II, q. 57, a. 1, c., s. 1 et 2. FINNIS, J., *Natural law and natural rights*, p. 206.

⁹⁹ Voir : ST, II II, q. 57, a. 1, c., et a. 2, c. KALINOWSKI, G., « *Lex et ius : à propos d'« Une définition du droit' de M. Villey* », p. 286.

¹⁰⁰ KALINOWSKI, G., « *Lex et ius : à propos d'« Une définition du droit' de M. Villey* », p. 287.

¹⁰¹ VILLEY, M., « Si la théorie générale du droit, pour saint Thomas, est une théorie de la loi », p. 429.

¹⁰² VILLEY, M., *La formation de la pensée juridique moderne*, p. 161.

¹⁰³ GRANERIS, G., *Contributi tomistici alla filosofia del diritto*, p. 14.

¹⁰⁴ VILLEY, M., « Si la théorie générale du droit, pour saint Thomas, est une théorie de la loi », p. 429.

mais non pas du droit naturel :

Legis scriptura jus naturale continet, sed non instituit... lex scripta non dat robur juri naturali (IIa IIæ qu. 60, 5). Et le droit naturel ne peut non plus être une « conclusion » des principes de la « loi naturelle », mais une « détermination » qui procède de sources propres (*comm. Eth. V par. 1023-Ia IIæ 95, 2-99, 4 etc.*)¹⁰⁵.

Thomas a établi que le droit est la conduite réalisée selon les règles de la raison, à savoir les lois. Désormais on ne peut pas nier l'intime relation existant entre le droit et la loi. En outre, la loi humaine est dérivée de la loi naturelle (participation de la loi éternelle par la lumière de la raison naturelle¹⁰⁶) et compose en quelque sorte, elle aussi, cette loi morale, puisqu'elle la détermine et ne la contredit pas. Si l'arbitraire joue un rôle dans les déterminations de la loi naturelle, il ne peut pas aller contre les principes généraux dictés par la raison, mais doit servir à les propager.

Thomas d'Aquin distingue droit et loi par le biais du jugement. Le droit étant l'objet de la justice, le juge l'énonce, ce que le Docteur angélique appelle un acte de jugement¹⁰⁷. D'un côté, la loi positive contient le droit naturel ; de l'autre, elle fonde le droit positif. Elle assure l'application du droit naturel, ainsi que du droit positif. C'est pourquoi le jugement lui doit sa conformité. L'Aquinate affirme :

Comme on l'a dit, le jugement est une définition ou détermination de ce qui est juste. Or, ce qui est juste est déterminé, 1° par la nature même de la chose : c'est le droit naturel ; 2° par un contrat consenti entre des personnes, ce qui est du droit positif, nous l'avons établi plus haut. Les lois sont écrites pour assurer l'application de l'un et l'autre droit, mais de façon différente. La loi écrite contient le droit naturel, mais ne le constitue pas (*non instituit*) ; car le droit naturel ne fonde pas son autorité sur la loi, mais sur la nature. Au contraire, la rédaction écrite de la loi contient et constitue le droit positif et fonde son autorité. C'est pourquoi il est nécessaire que les jugements soient rendus conformément à la loi écrite : autrement, le jugement manquerait soit au droit naturel, soit au droit positif¹⁰⁸.

¹⁰⁵ VILLEY, M., « Si la théorie générale du droit, pour saint Thomas, est une théorie de la loi », p. 429 (note de bas de page 5).

¹⁰⁶ ST, I-II, q. 91, a. 2, c.

¹⁰⁷ ST, II-II, q. 60, a. 1, c.

¹⁰⁸ ST, II-II, q. 60, a. 5, c.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, iudicium nihil est aliud nisi quaedam definitio vel determinatio eius

M. Villey distingue la loi naturelle du droit naturel appuyé par le caractère immuable de la première et muable du second. La loi naturelle est en soi absolue, mais l'homme n'est pas capable de la connaître dans ces termes. Il la connaît de manière imparfaite, donc changeante. Sa faculté rationnelle est limitée d'après sa nature animale. Il ne connaît alors que des principes très généraux de cette loi. Le droit naturel est cette traduction humaine de la loi naturelle. La loi humaine ou droit positif, à son tour, est une détermination du droit naturel. Il déclare :

La *loi* naturelle est immuable, oui sans doute, et partout la même, mais mal connue, son contenu certain s'épuise en quelques maximes générales. La relativité s'affirme quand la loi humaine entre en scène, s'efforçant de tirer des principes les *conséquences* adaptées à chaque situation concrète. Finalement le *droit* naturel (projection des lois dans les choses) diffère selon les temps et les lieux (*Ila Ilæ* 57 a. 2 – cf. *Ia Ilæ* 94 a. 4 et 5)¹⁰⁹.

El Shakankiri croit que la valeur de justice est donnée par le monde extérieur. Il n'y aurait pas de séparation entre l'être et le devoir être chez Aristote et Thomas, mais, dit-t-il, « la nature (forme dans une matière) fournit des exemples de rapports justes, qui indiquent des normes d'action »¹¹⁰.

Déjà pour G. Kalinowski, « la règle concrète du juste ne peut être trouvée sans référence à la fois aux circonstances et à la loi »¹¹¹. Avec correction, le même terme de droit désignerait actuellement la loi et le juste. L'étude de la loi est donc primordiale, car c'est à elle de désigner le juste, le droit étant une conséquence¹¹².

R. R.-B. Cabanillas souligne que chez G. Kalinowski la loi est la cause du droit –

quod iustum est. Fit autem aliquid iustum dupliciter, uno modo, ex ipsa natura rei, quod dicitur ius naturale; alio modo, ex quodam conducto inter homines, quod dicitur ius positivum, ut supra habitum est. Leges autem scribuntur ad utriusque iuris declarationem, aliter tamen et aliter. Nam legis Scriptura ius quidem naturale continet, sed non instituit, non enim habet robur ex lege, sed ex natura. Ius autem positivum Scriptura legis et continet et instituit, dans ei auctoritatis robur. Et ideo necesse est quod iudicium fiat secundum legis Scripturam, alioquin iudicium deficeret vel a iusto naturali, vel a iusto positivo.

¹⁰⁹ VILLEY, M., *Leçons d'histoire de la philosophie du droit*, p. 247.

¹¹⁰ EL SHAKANKIRI, M., *La philosophie juridique de Jeremy Bentham*, p. 248.

¹¹¹ KALINOWSKI, G., « *Lex et ius* : à propos d'« Une définition du droit » de M. Villey », p. 289.

¹¹² KALINOWSKI, G., « *Lex et ius* : à propos d'« Une définition du droit » de M. Villey », p. 291.

d'après « le fait ontologique que celle-là précède celui-ci »¹¹³ – d'où il serait logique que toutes les conduites doivent s'adapter au contenu des lois. Celles-ci seraient un éventail de dispositions qui donnent la faculté, l'autorisation ou l'interdiction de certains comportements¹¹⁴.

R. R.-B. Cabanillas critique M. Villey lorsque ce dernier considère la loi naturelle comme étant une loi morale – dans le sens de non juridique. Ainsi, cette loi ne toucherait que le for intérieur de chacun, ce qui ne correspond pas vraiment à la doctrine morale thomasiennne. Or, un engagement moral se reflète dans l'action humaine, il y a donc, relation entre eux. Si l'homme n'est pas un être isolé dans le monde, mais un être social, un tel engagement a tout de même une certaine dimension juridique¹¹⁵. En outre, M. Villey opposerait le plan moral au juridique¹¹⁶. En effet, ils peuvent être distingués, mais en principe ne se contredisent pas. Dans ce sens, le droit n'est pas la loi naturelle, mais il doit en dériver. Finalement, M. Villey, malgré son discours dichotomique entre la loi, qu'il place dans le domaine moral, et le droit, qu'il place dans le domaine juridique, aurait été obligé d'admettre le caractère juridique de quelques lois¹¹⁷. Le problème est que ces « quelques lois » ne sont pas si rares et qu'elles ne peuvent pas être ignorées.

De fait, R. R.-B. Cabanillas dit que « le droit et la loi ne sont pas des compartiments étanches, mais deux aspects d'une même réalité »¹¹⁸. Il observe que M. Villey a essayé de « dénaturiser » la dimension juridique du *Traité de la loi* en insistant sur le fait que l'objet de la loi serait de rendre les hommes bons¹¹⁹. Or, il ne faut pas oublier que le bien de l'homme ne se réduit pas à son bonheur individuel mais passe aussi par le bien commun. En effet, en affirmant que « les lois humaines doivent être adaptées au bien commun », ce qui concerne une multitude – les personnes, les affaires et les époques¹²⁰ – Thomas rappelle que la loi porte autant sur le plan strictement éthique que sur le plan politique-juridique. R. Cabanillas reconnaît que droit, justice et morale forment un ensemble indivisible – mais distinguable¹²¹. Pour Thomas, la justice n'embrasse pas toute la matière de la vertu morale, mais seulement

¹¹³ CABANILLAS, R. R.-B., *La filosofía jurídica de Michel Villey*, p. 434.

¹¹⁴ CABANILLAS, R. R.-B., *La filosofía jurídica de Michel Villey*, p. 297.

¹¹⁵ CABANILLAS, R. R.-B., *La filosofía jurídica de Michel Villey*, p. 419.

¹¹⁶ CABANILLAS, R. R.-B., *La filosofía jurídica de Michel Villey*, p. 421.

¹¹⁷ CABANILLAS, R. R.-B., *La filosofía jurídica de Michel Villey*, p. 421.

¹¹⁸ CABANILLAS, R. R.-B., *La filosofía jurídica de Michel Villey*, p. 422.

¹¹⁹ CABANILLAS, R. R.-B., *La filosofía jurídica de Michel Villey*, p. 422.

¹²⁰ ST, I-II, q. 96, a. 1 c.

Quaedam vero sunt quae sunt communia quantum ad aliquid, et singularia quantum ad aliquid.

¹²¹ CABANILLAS, R. R.-B., *La filosofía jurídica de Michel Villey*, p. 315.

les actions et les choses extérieures, vu que la justice a pour objet d'ordonner envers autrui¹²².

R. R.-B. Cabanillas reproche à G. Kalinowski le contraire, à savoir la réduction du droit à l'action¹²³. Il objecte que « la vertu et le droit vont ensemble, mais qu'ils ne sont pas synonymes »¹²⁴. D'après lui, « la vertu de la justice particulière suit le droit parce que l'acte que la couronne sera tel une fois réalisé ce qui est dû »¹²⁵, la chose juste, à savoir le droit proprement dit. Thomas affirme qu' « on appelle juste, avec toute la rectitude de justice que cela comporte, le terme auquel aboutit l'acte de la vertu de justice »¹²⁶.

Nous jugeons important de faire ici une parenthèse. La discussion entreprise par les commentateurs de Thomas sur le *ius* et la *lex* nous semble stérile si l'on oublie le contexte dans lequel ses termes s'insèrent. Par ailleurs, les parties qui composent la *Somme théologique* ne peuvent pas être comprises au détriment de sa cohésion. L'œuvre est un tout articulé et le fait qu'un sujet est traité dans une partie et non pas dans une autre n'empêche pas une connexion entre ses parties. Il ne faut pas non plus ignorer que Thomas d'Aquin ordonne son discours selon l'ordre du monde tel qu'il l'envisage. Mais il est vrai que la loi est traitée avant le droit et la justice et de manière distincte. Il en découle que M. Villey a raison de signaler qu'une chose ne se résume pas à l'autre. Pourtant, J. Finnis et G. Kalinowski n'ont pas tort non plus lorsqu'ils signalent que les deux peuvent aussi s'associer. Il est nécessaire alors d'établir dans quel sens il y a une distinction et dans quel sens il y a une équivalence entre les termes droit et loi et, par conséquent, définir les implications que cela a sur l'idée de justice humaine chez Thomas.

La loi et le droit se disent de plusieurs manières dans la *Somme théologique*. Harmonisant l'héritage de ses sources – l'enseignement d'Aristote et la tradition du droit romain – Thomas développe, d'une part, le concept de loi naturelle et de loi humaine et, d'autre part, celui de droit naturel et de droit positif. Chez lui, la loi naturelle et le droit naturel ne se confondent pas, quoique leur distinction ne soit pas toujours évidente. Par

¹²² ST, II-II, q. 58, a. 8, c.

Sicut ergo praeter iustitiam legalem oportet esse aliquas virtutes particulares quae ordinant hominem in seipso, puta temperantiam et fortitudinem; ita etiam praeter iustitiam legalem oportet esse particularem quandam iustitiam, quae ordinet hominem circa ea quae sunt ad alteram singularem personam.

¹²³ CABANILLAS, R. R.-B., *La filosofía jurídica de Michel Villey*, p. 319.

¹²⁴ CABANILLAS, R. R.-B., *La filosofía jurídica de Michel Villey*, p. 320.

¹²⁵ CABANILLAS, R. R.-B., *La filosofía jurídica de Michel Villey*, p. 320.

¹²⁶ ST, II-II, q. 57, a. 1, c.

Sic igitur iustum dicitur aliquid, quasi habens rectitudinem iustitiae, ad quod terminatur actio iustitiae, etiam non considerato qualiter ab agente fiat.

rapport à la loi humaine (positive) et le droit positif, l'un et l'autre se rencontrent et peuvent converger vers une même idée.

R. R.-B. Cabanillas a raison de signaler les excès des interprétations faites par M. Villey, G. Kalinowski et J. Finnis, car s'il est vrai que les termes loi et droit ne sont pas synonymes chez Thomas d'Aquin, ils ne sont pas non plus deux termes qui s'opposent ; au contraire ils sont tous les deux liés par l'idée de justice. La question demeure de savoir pourquoi la loi et le droit sont traités chacun dans une partie distincte de la *Somme* : la loi dans la *I-II* et le droit dans la *II-II*, juste avant la justice. Ainsi, il sera possible de préciser le rapport que la loi et le droit entretiennent avec celle-là.

Il semble que la loi soit traitée dans une partie antérieure à celle qui comprend le droit et la justice parce que la loi comporte un sens plus large que le droit. En effet, la loi se réfère aussi bien à l'ordre naturel qu'à l'ordre divin ; le droit, quant à lui, se limite à l'ordre naturel¹²⁷.

En outre, la loi est une règle de la raison, tandis que le droit, dans le sens que Thomas envisage comme premier, est la chose juste résultant d'une action conforme à cette règle rationnelle. Cela ne revient pas au même, mais marque une articulation.

En ce qui concerne la loi naturelle et le droit naturel, nous remarquons que la première est immuable tandis que le deuxième est « muable », ce qui rejoint l'interprétation de M. Villey. En effet, chez Thomas, la loi naturelle est une participation à la loi éternelle par la voie de la raison, et le droit naturel, une chose juste réalisée selon les dictées de la raison. Ainsi, la

¹²⁷ ST, I-II, q. 91, a. 4, s. 1.

« Par la loi naturelle, la loi éternelle est participée selon la capacité de la nature humaine. Mais il faut que l'homme soit dirigé vers sa fin ultime surnaturelle selon un mode supérieur. C'est pourquoi la loi divine a été surajoutée, et par elle la loi éternelle est participée selon ce mode supérieur ».

Ad primum ergo dicendum quod per naturalem legem participatur lex aeterna secundum proportionem capacitatis humanae naturae. Sed oportet ut altiori modo dirigatur homo in ultimum finem supernaturalem. Et ideo superadditur lex divinitus data, per quam lex aeterna participatur altiori modo.

ST II-II, q. 57, a. 3, c.

« (...) le droit (*jus*) ou juste naturel, c'est ce qui par nature s'ajuste ou se proportionne à autrui. (...) le fait d'envisager une chose absolument ne convient pas seulement à l'homme, mais encore aux animaux ; c'est pourquoi nous partageons avec eux le droit naturel première manière, 'dont le droit des gens, au dire du Jurisconsulte, diffère en ce qu'il ne s'applique qu'aux rapports des hommes entre eux et non à tous les animaux, comme le droit naturel' ainsi entendu ».

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, ius sive iustum naturale est quod ex sui natura est adaequatum vel commensuratum alteri. (...) Absolute autem apprehendere aliquid non solum convenit homini, sed etiam aliis animalibus. Et ideo ius quod dicitur naturale secundum modum, commune est nobis et aliis animalibus.

loi naturelle est immuable et connue par les vertueux ; elle ne l'est pourtant pas par les pécheurs¹²⁸. Le droit naturel est à son tour muable, car il résulte de l'action et la nature de l'agent – humain – est soumise au changement¹²⁹. L'éventualité d'un manque réside dans l'humanité même. L'être humain est imparfait, donc sujet à l'erreur. Thomas suit l'enseignement d'Aristote. Selon ce dernier, « les sciences et les vertus sont en nous par nature à l'état d'aptitude mais non à l'état de perfection », sauf, remarque l'Aquinate, les vertus théologiques qui nous viennent totalement du dehors¹³⁰.

La loi humaine (appelée aussi positive ou civile) et le droit civil (ou positif) peuvent être synonymes, mais ils ne le sont pas forcément. Si l'on prend en compte le sens premier du mot droit, il n'est pas question de réduire l'un à l'autre, le droit positif étant la loi humaine réalisée de fait, appliquée. Pourtant, son équivalence est envisageable dans un sens dérivé de manière analogique, vu le premier sens dérivé proposé par Thomas au mot « *ius* », à savoir « l'art par lequel quelqu'un sait ou détermine ce qui est juste ». Dans ce cas, la loi humaine peut être appelée droit positif.

Mais si la loi se distingue du droit (du moins lorsqu'on ne parle pas de leur forme écrite), la justice relève t-elle de la loi ? Chez Thomas d'Aquin, la justice ne se confond pas avec la loi mais ne peut pas non plus être conçue à son insu. C'est l'articulation de la *I-II* avec la *II-II* qui permet de s'en apercevoir. Or, la *Somme théologique* forme un ensemble qui ne peut être tronçonné sans que l'on considère que chaque partie est reliée aux autres en toute cohérence. Ainsi, la loi et le droit se distinguent – la loi, si divine ou naturelle, est une règle immuable, le droit est une chose juste muable, car le résultat de l'action humaine – mais ne sont pas deux idées étanches. Au contraire, elles communiquent par l'intermédiaire de la

¹²⁸ ST, I-II, q. 93, a. 6, c.

« Cependant, ces deux modes existent d'une façon imparfaite et comme détruite (*corruptus*) chez les pécheurs. En eux l'inclination naturelle à la vertu est faussée par l'*habitus* vicieux. De plus, leur connaissance naturelle du bien est obscurcie par les passions et la facilité à pécher. Chez les bons, ce double mode se réalise d'une manière plus parfaite parce que la connaissance de foi et de sagesse s'ajoute en eux à la connaissance naturelle du bien ; et au penchant naturel vers le bien, s'ajoute antérieurement l'impulsion de la grâce et de la vertu ».

Nous corrigeons la traduction de Y. Pelletier : nous traduisons *corruptus* par « détruite ».

Uterque tamen modus imperfectus quidem est, et quodammodo corruptus, in malis; in quibus et inclinatio naturalis ad virtutem depravatur per habitum vitiosum; et iterum ipsa naturalis cognitio boni in eis obtenebratur per passiones et habitus peccatorum. In bonis autem uterque modus invenitur perfectior, quia et supra cognitionem naturalem boni, superadditur eis cognitio fidei et sapientiae; et supra naturalem inclinationem ad bonum, superadditur eis interius motivum gratiae et virtutis.

¹²⁹ ST, II-II, q. 57, a. 2, s. 1.

¹³⁰ ST, I-II, q. 63, a. 1, c.

Alii vero dixerunt quod secundum aptitudinem scientiae et virtutes sunt in nobis a natura, non autem secundum perfectionem: ut Philosophus dicit, in II Ethic. Et hoc verius est.

justice et, parfois, peuvent même se confondre (dans le cas de leur forme écrite).

Thomas définit la loi comme « une ordonnance de la raison en vue du bien commun, promulguée par celui qui a la charge de la communauté »¹³¹, tandis qu'il définit le droit comme « l'objet de la justice »¹³², la chose réalisée conforme à la loi est, pour ainsi dire, juste. Selon lui, la première définition qu'on peut attribuer au droit le considère synonyme de juste, ce qui se dit « d'une œuvre quelconque ajustée à autrui sous un certain mode d'égalité »¹³³. Les idées de loi et de droit seraient reliées par celle de la justice. En effet, il rappelle l'enseignement d'Aristote en disant que « la justice est un *habitus* qui fait agir quelqu'un conformément au choix qu'il a fait de ce qui est juste »¹³⁴. Un tel choix, nous soulignons, part d'une connaissance vraie sur ce qui est bon par rapport à soi-même (chaque être étant un individu unique), une fois respecté ce qui est bon pour la communauté. Or, cela est précisément la matière sur laquelle porte la loi.

É. Gilson note que la loi est « la règle qui prescrit ou qui interdit une action », « la règle d'une activité »¹³⁵, laquelle « se présente immédiatement comme une obligation fondée sur les exigences de la raison »¹³⁶. La loi éternelle est le fondement de toute loi, vu que l'homme participe d'elle par la lumière de la loi naturelle qui, à son tour, est précisée par la loi humaine¹³⁷. É. Gilson énonce que :

Lorsque celle-ci se trouve promulguée, elle peut être une gêne pour le vicieux ou le révolté, mais le juste s'y conforme avec une spontanéité si parfaite, que tout se passe pour lui comme si la loi civile n'existait pas¹³⁸.

D'après Thomas d'Aquin, la loi est intrinsèquement liée au bien, donc à la vertu. Le législateur dont le travail est légitime mène la communauté au bien commun réglé conformément à la justice divine et, de cette façon, la loi humaine a la qualité de rendre

¹³¹ ST, I-II, q. 90, a. 4, c.

¹³² ST, II-II, q. 57, a. 1, c.

¹³³ ST, II-II, q. 57, a. 2, c.

¹³⁴ ST, II-II, q. 58, a. 1, c.

¹³⁵ GILSON, É., *Le thomisme : introduction à la philosophie de saint Thomas d'Aquin*, p. 368.

¹³⁶ GILSON, É., *Le thomisme : introduction à la philosophie de saint Thomas d'Aquin*, p. 369.

¹³⁷ GILSON, É., *Le thomisme : introduction à la philosophie de saint Thomas d'Aquin*, p. 370/2.

¹³⁸ GILSON, É., *Le thomisme : introduction à la philosophie de saint Thomas d'Aquin*, p. 372/3.

l'homme bon de façon absolue¹³⁹. G. Abbà souligne le rapport entre la loi et la vertu chez l'Aquinate et énonce que :

Le principe général qui commande le rapport entre la loi et la vertu est que la loi essaye de rendre l'homme bon et ainsi de le conduire vers la vertu¹⁴⁰. Avec un tel principe, Thomas, non seulement reçoit une thèse « de la philosophie pré-chrétienne du droit, laquelle ne distingue pas encore entre l'ordre moral et l'ordre juridique (PESCH, O. H., *Das Gesetz*, p. 589), et en particulier une thèse de l'éthique et de la politique aristotélicienne, mais exprime aussi une préoccupation typique de la *II Pars*. Si en effet le bien moral est défini comme bien vertueux, et non principalement en fonction d'une loi (au contraire, la notion de loi est soumise à révision et redoute être norme pour une collectivité), il est évident que le rôle de la loi dans la conduite humaine doit être évalué en fonction de la contribution que la loi peut offrir pour la conduite vertueuse. Aussi le deuxième but de la loi, que St. Thomas reprend de St. Augustin, à savoir garantir la paix et la tranquillité sociale, est ordonné à l'éducation à la vertu¹⁴¹.

¹³⁹ ST, I-II, q. 92, a. 1, c.

« Nous avons dit précédemment que la loi n'est pas autre chose qu'une prescription de raison en celui qui commande, par laquelle les sujets sont gouvernés. Or, c'est la vertu propre d'un subordonné que d'être bien soumis à celui qui le gouverne ; de même constatons-nous que la vertu propre de l'irascible et du concupiscible consiste en ce qu'ils obéissent bien à la raison. Et de cette manière 'la vertu, pour n'importe quel sujet, consiste à être bien soumis à celui qui commande', dit le Philosophe. Or toute loi est ordonnée à être obéie de ses sujets. Aussi est-il évident que le propre de la loi est d'amener ses sujets à ce qui constitue leur vertu propre. Donc, puisque la vertu est définie : 'ce qui rend bon celui qui la possède', il s'ensuit que l'effet propre de la loi sera de rendre bons ceux auxquels elle est donnée, cette bonté pouvant être absolue ou relative. Si, en effet, l'intention du législateur tend au vrai bien, qui est le bien commun réglé conformément à la justice divine, il s'ensuit que par la loi les hommes sont rendus bons de façon absolue. Si, au contraire, l'intention du législateur se porte vers quelque chose qui n'est pas le bien absolu, mais qui est utile ou agréable, ou contraire à la justice divine, alors la loi ne rend pas les hommes bons absolument mais relativement, c'est-à-dire par rapport à un régime politique donné. C'est ainsi que l'on trouve du bien même dans les choses intrinsèquement mauvaises ; comme on parle d'un bon voleur, parce qu'il opère d'une manière appropriée à son but ».

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, religio est virtus moralis. Omnis autem virtus moralis in medio consistit, ut supra habitum est. Et ideo duplex vitium virtuti morali opponitur, unum quidem secundum excessum; aliud autem secundum defectum. Contingit autem excedere medium virtutis non solum secundum circumstantiam quae dicitur quantum, sed etiam secundum alias circumstantias. Unde in aliquibus virtutibus, sicut in magnanimitate et magnificentia, vitium excedit virtutis medium non quia ad maius aliquid tendat quam virtus, sed forte ad minus, transcendit tamen virtutis medium, in quantum facit aliquid cui non debet, vel quando non debet, et similiter secundum alia huiusmodi; ut patet per philosophum, in IV Ethic. Sic igitur superstitio est vitium religioni oppositum secundum excessum, non quia plus exhibeat in cultum divinum quam vera religio, sed quia exhibet cultum divinum vel cui non debet, vel eo modo quo non debet.

¹⁴⁰ ST, I-II, q. 92, a. 1.

¹⁴¹ «Il principio generale che comanda il rapporto tra legge e virtù è che la legge intende fare buono l'uomo e quindi condurlo alla virtù. Con tale principio s. Tommaso non solo recepisce una tesi 'della filosofia precristiana del diritto, la quale non distingue ancora tra ordine morale e ordine giuridico', e in particolare una tesi dell'etica e della politica aristotelica, ma esprime anche una preoccupazione tipica della *II Pars*. Se infatti il bene morale è definito come bene virtuoso, e non principalmente in funzione d'una legge (anzi, la nozione di legge è sottoposta a revisione e ridotta ad essere norma per una collettività), è ovvio che il ruolo della legge nella condotta umana debba esser valutato in funzione del scopo della legge può dare per la condotta virtuosa. Anche il secondo scopo della legge, che s. Tommaso riprende da s. Agostino, e cioè garantire la pace e la tranquillità sociale, è ordinato all'educazione alla virtù».

Il en ressort que le concept de justice intéragit non seulement avec celui de droit, mais aussi avec celui de loi. Le droit et la loi ont donc bien un point de repère. Nonobstant, M. Villey préfère insister sur l'identification de la loi à une « règle de conduite » afin de mettre en relief leur distinction. S'appuyant sur le texte de la *Somme*, il déclare que :

Saint Thomas a traité de la *lex* en tout autre endroit de la *Somme*, dans une tout autre perspective, qu'il ne traite du *jus*. Et la *lex*, telle qu'il l'envisage dans les questions 90 et suivantes de la *Ia IIæ* est définie comme « directive de la conduite humaine » [Voir : ST, I-II, q. 90, a. 1] ; impérative, permissive ou prohibitive [Voir : ST, I-II, q. 92, a. 2] ; elle tend « à faire les hommes bons » [Voir : ST, I-II, q. 92, a. 1] ; et (M. Finnis le note lui-même) elle a pour fin de diriger les actes des hommes vers le « bien commun », la félicité, la béatitude [Voir : ST, I-II, q. 90, a. 2]¹⁴².

Puis M. Villey identifie le droit à « l'art du juste partage »¹⁴³. Pourtant, tout en distinguant la loi du droit, il va reconnaître la place restreinte que Thomas attribue au droit, ce qui sert à corroborer la thèse de ses adversaires qui soutiennent l'avantage de la loi sur le droit ou même sur la justice. M. Villey montre que :

Au *jus*, saint Thomas ne consacre (dans son Traité, non plus des lois, mais de la justice), qu'une unique *quæstio* (*Ia IIæ qu. 57*) ; les quatre suivantes sur la justice (*qu. 58 à 61*) sont indispensables à sa bonne interprétation. Dans la *quæstio 57*, article premier, le *jus* est défini non pas du tout comme une loi, mais comme une chose, « *res justa* » « cela qui est juste » (selon la formule du Digeste)¹⁴⁴ ; ou si quelque désordre survient, qu'il faut réparer, une œuvre (*opus*), un état de choses à réaliser par le juge. En général, le *jus* est « l'objet de la justice » : et la justice a pour *objet* que chaque chose soit à qui elle convient. S'il s'agit de justice au sens strict (ou « particulière ») le droit « consiste en une *propositio* »¹⁴⁵ entre des *res exteriores*, réparties entre plusieurs personnes – ce que je traduis par bon partage des biens et des charges entre membres du groupe politique (*qu. 58, 59 et 61*). Le *jus* est une réalité juste, un rapport convenable¹⁴⁶.

ABBÀ, G., *Lex et virtus*, p. 241.

¹⁴² VILLEY, M., « Si la théorie générale du droit, pour saint Thomas, est une théorie de la loi », p. 428.

¹⁴³ VILLEY, M., « Si la théorie générale du droit, pour saint Thomas, est une théorie de la loi », p. 427.

¹⁴⁴ Voir : D. I.I.11.

¹⁴⁵ Voir : ST, II-II, q. 58, a. 10.

¹⁴⁶ VILLEY, M., « Si la théorie générale du droit, pour saint Thomas, est une théorie de la loi », p. 428.

Selon R. R.-B. Cabanillas, la position de M. Villey est que le droit est – avant tout – la « chose » « juste »¹⁴⁷. Même si quelquefois M. Villey le considère comme une « juste proportion » ou « une relation », le droit suppose une « relation » entre au minimum deux personnes, dans laquelle se précise ce qui appartient à chacun compris comme une égalité proportionnelle¹⁴⁸. Il affirme que, d'après M. Villey :

(...) le mot *ius* en langage correct et approprié ne signifie pas un ensemble de lois (bien que quelques lois puissent constituer une source de droit) (...). Le *ius* « objet de la justice » est une « chose », une réalité, réalité juste (*res iusta*), cette réalité innée au corps politique qui est la juste relation des biens et des choses partagés entre les citoyens. (...) Cette opinion se retrouve également corroborée dans les faibles textes dans lesquels notre auteur réalise une esquisse, courte quoique que relativement complète, du sujet qui maintenant nous occupe et dans lesquels, de forme indubitable, il fait allusion à la « chose juste » comme au premier sens du droit¹⁴⁹.

R. R.-B. Cabanillas rappelle que, pour M. Villey, Thomas aurait restauré la place de la loi humaine¹⁵⁰. En effet, celle-ci avait été écartée durant le moyen âge augustinien. M. Villey soutient l'aspect subsidiaire du droit naturel face à la loi humaine positive. Selon lui, le droit naturel servirait « à nous doter de directives de caractère très général, souples, imprécises et (sauf le cas de confirmation par l'écriture sainte) provisoires », car il arriverait « qu'à défaut de mieux le juge doive se contenter de ces directives incertaines : ainsi, dans le silence de la loi positive écrite – ou en droit international »¹⁵¹.

J. Finnis, soutenant l'équivalence entre le droit et la loi¹⁵², remarque que M. Villey

¹⁴⁷ CABANILLAS, R. R.-B., *La filosofía jurídica de Michel Villey*, p. 279/80.

¹⁴⁸ CABANILLAS, R. R.-B., *La filosofía jurídica de Michel Villey*, p. 280.

¹⁴⁹ “Como lo expresa nuestro autor “la palabra *ius* en lenguaje correcto y adecuado no significa un conjunto de leyes (aunque ciertas leyes puedan constituir una fuente de derecho) (...). El *ius* ‘objeto de la justicia’ es una ‘cosa’, una realidad, realidad justa (*res iusta*), esa realidad inherente al cuerpo político que es la justa relación de los bienes y cosas repartidas entre los ciudadanos”. Esta opinión se encuentra igualmente corroborada en los escasos textos en los que nuestro autor realiza un esbozo, breve aunque medianamente completo, del tema que ahora nos ocupa y en los que, de forma inequívoca, alude a la “cosa justa” como al primer analogado del derecho”. CABANILLAS, R. R.-B., *La filosofía jurídica de Michel Villey*, p. 280.

¹⁵⁰ VILLEY, M., *La formation de la pensée juridique moderne*, p. 133. *Apud* : CABANILLAS, R. R.-B., *La filosofía jurídica de Michel Villey*, p. 124.

¹⁵¹ VILLEY, M., *La formation de la pensée juridique moderne*, p. 162.

¹⁵² « Mais la raison pratique de quelqu'un est guidée et formatée par les principes et les normes, d'abord par les principes de la raison naturelle, c'est-à-dire de la loi naturelle – *lex naturalis* ou, par synonymie, *ius naturale*

aurait déjà avoué qu'il n'y avait pas « d'opposition capitale... entre *droit* et *loi* »¹⁵³, aussi bien que la confusion de ces deux termes chez Thomas¹⁵⁴. La première observation est déplacée. En fait, M. Villey ne disait pas que cette opposition n'existe pas, mais, ce qui est différent, qu'elle n'apparaît pas de manière évidente dans l'ouvrage de L. Lachance qu'il critique¹⁵⁵. Il dit que « le chapitre sur le droit positif (...) où l'opposition capitale que Saint Thomas nous paraît faire entre droit et loi ne semble pas bien aperçue, est très confus »¹⁵⁶. La deuxième observation est à son tour pertinente. M. Villey se contredit, car il affirme la confusion des termes loi (dans un sens vaste, la loi naturelle) et droit chez les classiques, que Thomas reprend :

La source ou la « raison » du droit, pour les classiques, c'était la *loi* qui règle l'ordre des sociétés. Le droit était traditionnellement l'objet, la projection de la loi ; à condition du moins d'entendre ce mot de loi dans un sens vaste, et qui inclut la loi naturelle non écrite (celle dont la formule est encore à rechercher par les juristes – tel étant le cas pour les classiques de la loi dite naturelle). Entre la loi ainsi entendue et le droit son produit, il existait un tel rapport qu'à l'occasion les deux termes étaient confondus, et pris l'un pour l'autre¹⁵⁷.

Chez Aristote, il n'y avait pas de loi naturelle dans le sens d'une règle universelle, cette idée surgit avec l'empire romain. Aristote ne parle pas de loi naturelle (immuable), il ne parle que du droit naturel (muable). Par conséquent, lorsque Thomas introduit l'existence de la loi naturelle par le besoin humain d'être vertueux, il modifie la nature même de la vertu telle qu'elle avait été présentée par Aristote ; il la relie à un élément naturel, mais aussi divin.

– et puis par n'importe quelle règle relevante et autoritaire ayant donné à la loi naturelle une *determinatio* spécifique à une certaine communauté : la loi positive, c'est-à-dire *lex positiva* ou, par synonymie, *ius positivum*, usuellement *ius civile* ».

Voir : ST, I, q. 113, a. 1 ad 1, I-II, q. 94, a. 4 ad 1 et a. 5 c et ad 3, II-II, q. 88, a. 10 ad 2 ; et CS, II, d. 24, q. 2, a. 4 c ; IV, d. 15, q. 3, a. 1, sol. 4 c, et a. 2 sol. 1 c ; d. 33, q. 1, a. 1 c, d. 36, a. 5 c. Comparer : I-II, q. 95, a. 2 ad 1, avec II-II, q. 147, a. 3 c.

“To say that someone has a right is to make a claim about what practical reasonableness requires of somebody (or everybody) else. But one's practical reasonableness is guided and shaped by principles and norms, in the first instance by the principles of natural reason, i.e. of natural law – *lex naturalis* or, synonymously, *ius naturale* – and then by any relevant and authoritative rules which have given to natural law some specific *determinatio* for a given community: positive law, i.e. *lex positiva* or, synonymously, *ius positivum*, usually *ius civile*”. FINNIS, J., *Aquinas : Moral, Political, and Legal Theory*, p. 134/5.

¹⁵³ VILLEY, M., « Chroniques, notes et comptes rendus », p. 250. *Apud* : FINNIS, J., « Un ouvrage récent sur Bentham », p. 424.

¹⁵⁴ FINNIS, J., « Un ouvrage récent sur Bentham », p. 424.

¹⁵⁵ LACHANCE O. P., L., *Le droit et les droits de l'homme*, p. 238. *Apud* : VILLEY, M., « Chroniques, notes et comptes rendus », p. 250.

¹⁵⁶ VILLEY, M., « Chroniques, notes et comptes rendus », p. 250.

¹⁵⁷ VILLEY, M., « Le droit de l'individu chez Hobbes », p. 217.

Ainsi, en utilisant à peu près les mêmes mots, Thomas n'affirme pas la même chose qu'Aristote¹⁵⁸.

J. Finnis offre la liste de significations que le mot « *ius* » peut avoir chez Thomas¹⁵⁹. La première signification serait celle selon laquelle le « *ius* » est « la chose juste elle-même » ; les autres significations étant les suivantes :

‘l’art par lequel quelqu’un sait ou détermine ce qui est juste’ (et les principes et les règles de cet art, ajoute-t-il, sont la loi), ‘l’endroit dans lequel ce qui est juste est décidé’ (i. e. dans les systèmes légaux modernes, la cour), et finalement ‘la décision (même si injuste) du juge, dont le rôle est de rendre justice’¹⁶⁰.

G. Kalinowski suit J. Finnis et questionne le fait de M. Villey refuser la définition du droit comme une règle de conduite ou un ensemble de règles. Il part du premier sens du mot pour après mentionner trois autres sens dérivés et soutient qu’il aurait pu allonger la liste de deux autres significations « analogiques »¹⁶¹. Selon G. Kalinowski, la vision originelle du droit, chez Thomas, comme l’objet de la justice, correspond à « une ‘certaine œuvre adéquate à autrui selon un certain mode d’égalité’ »¹⁶². Cette œuvre, à son tour, serait considérée comme :

l’abstraction faite de l’agent qui en est l’auteur et du fait que celui-ci possède ou non la

¹⁵⁸ V. Descombes remarque que « la doctrine scolastique du syllogisme pratique cherche à présenter les vertus morales (ou vertus ‘de caractère’) comme des principes déontologiques. Reconnaître que la tempérance est une vertu morale, ce serait approfondir la connaissance de ses *devoirs* ». Il dénonce une source de incohérences « dans cette fusion scolastique d’un motif aristotélicien (ce que l’homme de bien manifeste de bon dans ses choix, ce sont ses vertus) et d’un motif stoïcien et patristique (la moralité d’une action consiste dans son accord avec la loi naturelle, expression de la sagesse divine) ». DESCOMBES, V., *Le raisonnement de l’ours et autres essais de philosophie pratique*, p. 131.

¹⁵⁹ Voir : ST, II-II, q. 57, a. 1 c, ad 1 et 2. FINNIS, J., *Natural law and natural rights*, p. 206.

¹⁶⁰ Voir : ST, II-II, q. 57, a. 1 c, ad 1 et 2.

“ ‘the art by which one knows or determines what is just’ (and the principles and rules of this art, he adds, are the law), ‘the place in which what is just is awarded’ (i.e. in modern legal systems, the court), and finally ‘the award (even if unjust) of the judge, whose role it is to do justice’ ”. FINNIS, J., *Natural law and natural rights*, p. 206.

¹⁶¹ G. Kalinowski explique qu’il s’agit de « ce que les scolastiques appellent ‘analogie d’attribution’ et que la rhétorique nomme ‘métonymie’. C’est donc une figure rhétorique consistant à transférer le nom d’une chose à une autre en raison d’un lien de causalité les unissant quelle que soit d’ailleurs sa nature (causalité efficiente, finale, exemplaire, instrumentale ou autre) ». KALINOWSKI, G., « *Lex et ius* : à propos d’‘Une définition du droit’ de M. Villey », p. 286/7.

¹⁶² Voir : ST, II II, q. 57, a. 1, c., et a. 2, c. KALINOWSKI, G., « *Lex et ius* : à propos d’‘Une définition du droit’ de M. Villey », p. 286.

disposition morale correspondante, la vertu de la justice (*etiam non considerato qualiter ab agente fiat*, II II 57 1 c.). (...) Le droit n'est donc pas nécessairement un objet actuel de la justice, il peut être seulement son objet possible, virtuel¹⁶³.

Puis G. Kalinowski mentionne l'énumération des sens que l'Aquinate attribue au droit : « Le droit c'est aussi l'art de trouver et de dire le juste (au sens propre), le lieu où l'on rend le droit et enfin la personne appelée à le faire »¹⁶⁴. Il rajoute que cette liste n'est pas exhaustive. Elle peut abriter encore d'autres significations. Or, par analogie il est possible d'attribuer « le nom de droit aussi à l'action (*actio*) accomplissant l'acte (*actum*) »¹⁶⁵. D'après G. Kalinowski :

Saint Thomas n'ignore pas cette nouvelle signification quoiqu'il ne la mentionne pas d'une manière explicite. Il l'admet implicitement en envisageant le droit comme objet de la justice, laquelle est une vertu, c'est-à-dire une disposition volitive habitant la volonté humaine à l'accomplissement d'une catégorie déterminée d'actions. Celles-ci en sont naturellement l'objet. Si donc l'Aquinate affirme que le droit est l'objet de la justice, il confère le nom de droit non seulement à l'œuvre accomplie, mais aussi à l'action qui la produit¹⁶⁶.

En outre, par analogie il est encore possible de nommer le droit loi. Le problème soulevé concerne la détermination du juste. G. Kalinowski affirme que :

Dans certains cas, c'est la nature des choses qui en décide : nous parlons alors du droit naturel. Mais dans d'autres le juste est déterminé soit par une convention privée soit par une ordination publique ; nous avons affaire dans ce cas au droit positif. Dans les deux catégories de situations, le droit est indiqué par une règle préexistante dans l'esprit de Dieu ou de l'homme, selon le cas¹⁶⁷.

G. Kalinowski fait allusion à une réponse de Thomas dans la *Somme* pour démontrer

¹⁶³ KALINOWSKI, G., « *Lex et ius* : à propos d'« Une définition du droit » de M. Villey », p. 286.

¹⁶⁴ KALINOWSKI, G., « *Lex et ius* : à propos d'« Une définition du droit » de M. Villey », p. 286. ST, II-II, q. 57, a. 1, s. 1.

¹⁶⁵ KALINOWSKI, G., « *Lex et ius* : à propos d'« Une définition du droit » de M. Villey », p. 287.

¹⁶⁶ KALINOWSKI, G., « *Lex et ius* : à propos d'« Une définition du droit » de M. Villey », p. 287.

¹⁶⁷ KALINOWSKI, G., « *Lex et ius* : à propos d'« Une définition du droit » de M. Villey », p. 287.

qu'« en affirmant que la loi n'est pas le droit à proprement parler », il admettrait implicitement que celle-là pourrait être néanmoins appelée « droit » au sens dérivé. Le texte est le suivant :

Une œuvre d'art suppose dans l'esprit de l'artiste une idée préexistante qui est comme la règle de l'art ; pareillement en matière de justice (*iusti*) : la raison (*ratio*) ne détermine une œuvre juste qu'en vertu d'une notion préexistante dans l'esprit, et qui est une sorte de règle de prudence (*prudential regula*). Écrite, on lui donne le nom de loi ; en effet, selon Isidore la loi est « une constitution écrite (*constitutio scripta*) ». C'est pourquoi la loi (*lex*) n'est pas à proprement parler le droit (*ius*), mais plutôt la règle du droit (*ratio iuris*)¹⁶⁸.

Ce passage semble néanmoins plutôt distinguer la loi (*lex*) du droit (*ius*). En disant que la loi est la règle du droit (*ratio iuris*), Thomas d'Aquin réunit les deux concepts sans les confondre. En outre, un ordre hiérarchique est établi : le droit ne peut pas contredire la loi, car la loi est sa raison d'être.

Mais G. Kalinowski insiste en identifier la loi au droit chez Thomas. Selon lui, non seulement ce passage, mais l'ensemble de son œuvre le permettrait. Il soutient que, même si le Docteur commun ne parlait que de la règle juridique écrite, l'ensemble de sa doctrine de la loi et du droit autoriserait « une interprétation extensive étendant la portée de sa remarque à toute loi, aussi bien naturelle que positive »¹⁶⁹. Vu qu'il « ne parle pas de la loi positive humaine écrite mais de la règle juridique écrite »¹⁷⁰, G. Kalinowski conclut :

Or la loi naturelle peut très bien et en toute rigueur des termes être appelée « constitution écrite ». En tant qu'établie par Dieu, Législateur suprême, elle est bien une *constitutio*. Il est bien exact qu'elle n'est pas promulguée d'une manière directe et explicite, mais implicitement par l'intermédiaire de la nature humaine qui la reflète et la manifeste. Mais une fois intellectuellement saisie par l'homme, elle est énoncée par celui-ci d'abord en pensée, sous la forme de jugement normatif, ensuite en paroles. Elle devient alors une

¹⁶⁸ ST, II-II, q. 57, a. 1, s. 2.

Ad secundum dicendum quod sicut eorum quae per artem exterius fiunt quaedam ratio in mente artificis praeexistit, quae dicitur regula artis; ita etiam illius operis iusti quod ratio determinat quaedam ratio praeexistit in mente, quasi quaedam prudentiae regula. Et hoc si in scriptum redigatur, vocatur lex, est enim lex, secundum Isidorum, constitutio scripta. Et ideo lex non est ipsum ius, proprie loquendo, sed aliqualis ratio iuris.

¹⁶⁹ KALINOWSKI, G., « *Lex et ius* : à propos d'« Une définition du droit » de M. Villey », p. 287.

¹⁷⁰ KALINOWSKI, G., « *Lex et ius* : à propos d'« Une définition du droit » de M. Villey », p. 287.

proposition normative orale ou écrite¹⁷¹.

Nous pensons que G. Kalinowski va trop loin. La loi naturelle ne peut pas être écrite, car la loi écrite est par définition, chez Thomas, la loi humaine. En outre, la loi naturelle est immuable, cela étant même, pour l'Aquinat, ce qui la distingue du droit naturel (muable). Si la loi naturelle pouvait être écrite, vu son caractère universel, elle devrait être la même, malgré les circonstances particulières qu'elle est appelée à régler, quoiqu'il arrive, où que cela arrive et quel que soit le moment. D'après Thomas, la loi naturelle est une règle universelle ; elle ne peut donc pas se confondre, ni avec le droit naturel, qui est une projection de cette loi dans les choses concrètes (les choses étant muables, cette projection est aussi muable), ni avec la loi écrite, qui est imparfaite, car son écriture suppose l'appréhension humaine, faillible, de cette règle rationnelle.

J. Finnis insiste lui aussi sur le fait que la loi (*lex*) et le droit (*ius*) sont connectés, voire synonymes, en s'appuyant notamment sur le texte de ses *Commentaires aux Sentences* et en traduisant loi naturelle (*natural law*) par *ius naturale* et loi positive (*positive law*) par *ius positivum*¹⁷². D'après lui, la première définition que Thomas attribue au *ius*, à savoir ce qui est juste, donc ce que la vertu de justice demande, suppose l'établissement par la loi morale (naturelle) ou positive, comme ce que quelqu'un doit faire ou s'abstenir de faire en relation à quelqu'un d'autre¹⁷³ ; les lois morales étant des spécifications du premier principe de la raison

¹⁷¹ KALINOWSKI, G., « *Lex et ius* : à propos d'« Une définition du droit » de M. Villey », p. 287.

¹⁷² Voir : FINNIS, J., *Aquinas : Moral, Political, and Legal Theory*, p. 135 (et notes de bas de pages 14 et 15).

Nous remarquons que le texte du *Commentaire aux Sentences* étant antérieur et attaché à une lecture de Pierre Lombard n'a pas la même valeur que la *Somme théologique* en ce qui concerne la particularité des théories de Thomas d'Aquin.

¹⁷³ «These two main meanings of *ius* – right(s) and law(s) – are rationally connected. To say that someone has a right is to make a claim about what practical reasonableness requires of somebody (or everybody) else. But one's practical reasonableness is guided and shaped by principles and norms, in the first instance by the principles of natural reason, i.e. of natural law – *lex naturalis* or, synonymously, *ius naturale* – and then by any relevant and authoritative rules which have given to natural law some specific *determinatio* for a given community: positive law, i.e. *lex positiva* or, synonymously, *ius positivum*, usually *ius civile*. So, if I have a natural – as we would now say, human – right I have it by virtue of natural law {*ius naturale*}; if I have a legal right I have it by virtue of positive law {*ius positivum*}, usually the law specifically of my own state {*ius civile*}. Thus law, natural or positive, is the basis for one's right(s) {*ratio iuris*}, precisely because the proposition 'X has such-and-such a right' cannot rationally be other than a conclusion from, or a *determinatio* of, practical reason's principles.

The same result follows from Aquinas' primary definition of *ius*: that act, forbearance, or other thing which is just. For *what is just* is what the virtue of justice requires the relevant person(s) to give to, or do for, or abstain from in relation to, someone else. And what justice requires is settled by law – moral (natural) or positive”.

FINNIS, J., *Aquinas : Moral, Political, and Legal Theory*, p. 134/5.

pratique : « le bien doit être fait et recherché, et le mal évité »¹⁷⁴. C'est exact, mais cela ne prouve que leur connexion, non leur équivalence.

M. Villey reproche à J. Finnis le point de départ légaliste, voulant dériver nécessairement le droit de la loi, ce qui signifierait réduire l'un à l'autre¹⁷⁵. Il considère notamment son approche du mot « loi » ; d'après M. Villey, J. Finnis :

(...) est sûr que si l'on entend par ce mot le plan divin gouvernant l'ordre du cosmos, y compris l'ordre des sociétés, le droit naturel sera l'effet de cette sorte de loi non écrite, sans cependant que nous puissions le moins du monde l'en *déduire*, puisque la formule en est inconnue¹⁷⁶.

Toutefois, la loi naturelle n'est pas inconnue, le droit naturel étant le résultat de son appréhension humaine. L'Aquinat l'affirme aussi bien dans la *Somme*¹⁷⁷ que dans le *Contra gentiles*¹⁷⁸ : l'homme est la seule créature capable, dans une certaine mesure, de connaître l'ordre dans lequel il s'insère et d'ainsi ordonner et s'ordonner par la raison. En effet, il dit que la créature rationnelle, possédant intellect et raison, peut « percevoir les divers aspects sous lesquels une chose peut être bonne ou mauvaise en fonction des divers individus, temps et lieux »¹⁷⁹.

M. Villey remarque que si l'on prenait le mot loi au sens de « règle de conduite » – comme présenté au *Traité des lois* et comme est décrite la loi naturelle (une règle morale rationnelle) –, il n'y aurait plus de « rapport de dépendance entre loi et droit »¹⁸⁰. Néanmoins, M. Villey admet qu'il existe des « interférences » entre eux¹⁸¹. Or, il est difficile de saisir les nuances qu'il prétend identifier dans les textes de Thomas. Celui-ci a établi que le droit est la

¹⁷⁴ “And the moral norms will be specifications of practical reason's first principle: good is to be done and pursued, and bad avoided”. FINNIS, J., *Aquinas : Moral, Political, and Legal Theory*, p. 139.

¹⁷⁵ VILLEY, M., « Si la théorie générale du droit, pour saint Thomas, est une théorie de la loi », p. 429.

¹⁷⁶ VILLEY, M., « Si la théorie générale du droit, pour saint Thomas, est une théorie de la loi », p. 429.

¹⁷⁷ ST, I-II, q. 1, a. 1, c. ; a. 2, c. et s. 2.

¹⁷⁸ SCG, III, 113.

¹⁷⁹ SCG, III, 113, § 4.

Sola autem creatura rationalis est capax directionis qua dirigitur ad suos actus non solum secundum speciem, sed etiam secundum individuum: habet enim intellectum et rationem, unde percipere possit quomodo diversimode sit aliquid bonum vel malum secundum quod congruit diversis individuis, temporibus et locis.

¹⁸⁰ VILLEY, M., « Si la théorie générale du droit, pour saint Thomas, est une théorie de la loi », p. 430.

¹⁸¹ Qu'il nommerait « *communicationes* » entre ces deux réalités. VILLEY, M., « Si la théorie générale du droit, pour saint Thomas, est une théorie de la loi », p. 430.

conduite réalisée selon les règles de la raison, à savoir les lois, il y a donc bien une certaine « dépendance » entre l'un et l'autre ; le droit ne dépend pas forcément de la loi positive, mais ne peut en aucun cas contredire la loi naturelle.

M. Villey soutient que le droit a été détaché de la règle de conduite morale par la doctrine d'Aristote et par la science juridique romaine. Selon lui, la loi morale n'a désormais plus rien à voir avec le droit et la justice, qui, eux, se réfèrent à une proportion accordée par le juge dans un cas particulier. En renvoyant à l'analyse aristotélicienne-thomiste de la justice au sens strict du mot, M. Villey affirme :

Alors que la « justice légale »¹⁸² était, de la part de l'individu, accomplissement de la loi morale, la « justice particulière » est, de la part du juge, poursuite de « l'égalité », égalité proportionnelle. Il est clair que la loi morale, qui dicte la conduite de l'individu, n'a point pour office de mesurer cette *proportion* que cherche le juge *entre* individus. Aux « déterminations »¹⁸³ du droit, il faut chercher une autre source que la loi morale¹⁸⁴.

Pourtant la loi humaine est dérivée de la loi naturelle et compose en quelque sorte elle aussi la loi morale, puisqu'elle la détermine et ne la contredit pas. Si l'arbitraire joue un rôle dans les déterminations de la loi naturelle, il ne peut pas non plus aller contre les principes généraux dictés par la raison, mais – au contraire – doit servir à les propager. L'argument de M. Villey est le suivant :

Si saint Thomas a écrit, au *Traité des Lois*, que la loi humaine (elle-même loi de moralité) est pour partie une conclusion de la loi naturelle morale (*Ia IIæ-95,2*), que M. Finnis y prenne garde : il ne l'a jamais écrit du droit. Au *De jure (IIa IIæ qu. 57 et s.)*, la seule voie qu'il nous indique pour la découverte du *droit* naturel ou du *jus gentium* est de « considérer » les choses, la nature des choses : *consideratio rei*¹⁸⁵.

¹⁸² Voir : ST, II-II, q. 58, a. 5 ; q. 59, a. 7 ; etc.

¹⁸³ Voir : ST, I-II, q. 95, a. 2 ; q. 99, a. 4 ; q. 104, a. 1. Villey note que « ce concept de *determinatio* sert chez saint Thomas à marquer à la fois le rapport et la distinction entre *loi* en général et *droit*. VILLEY, M., « Si la théorie générale du droit, pour saint Thomas, est une théorie de la loi », p. 430 (note de bas de page 4).

¹⁸⁴ VILLEY, M., « Si la théorie générale du droit, pour saint Thomas, est une théorie de la loi », p. 430.

¹⁸⁵ M. Villey indique que les termes *considerare rem – consideratio* sont répétés à quatre reprises dans la II-II : q. 57, a. 3, et a. 4, ad 2 ; q. 58, a. 4 ; voir aussi q. 60, a. 1, et q. 57, a. 2. VILLEY, M., « Si la théorie générale du droit, pour saint Thomas, est une théorie de la loi », p. 430 (note de bas de page 5).

Dans ce passage, M. Villey signale que Thomas n'aurait pas affirmé que le droit puisse être une conclusion de la loi naturelle, position à laquelle lui-même n'est pas fidèle¹⁸⁶. Or, la loi naturelle est une participation de la loi éternelle dans la créature raisonnable¹⁸⁷ ; la loi humaine, une dérivation de cette loi¹⁸⁸ ; le droit naturel, une œuvre juste par la nature même des choses, donc par la loi naturelle ; le droit positif, par une convention, dès lors qu'en accord avec le droit naturel¹⁸⁹. Il en ressort que le droit naturel peut être dit, chez Thomas, une sorte de conclusion de la loi naturelle, une conclusion manifeste dans les choses, dans la réalité, et être ainsi appréhendé.

M. Villey signale une évolution de la signification du mot loi. Dans l'antiquité et le moyen âge, les règles morales et les règles juridiques étaient confondues. C'est saint Thomas qui vient à les distinguer, sans pourtant les opposer. Fidèle à l'usage de la philosophie gréco-romaine, il désigne par *ius* « ce qui est juste, la chose juste, l'objet de la justice »¹⁹⁰. M. Villey note que :

Dans le commentaire de l'*Éthique* d'Aristote, *dikaion* est rendu régulièrement par *jus*. Et de même qu'Aristote plaçait sa théorie du *dikaion* dans un exposé de morale, saint Thomas traite naturellement du *jus* à l'intérieur de l'étude des vertus. Notion morale, s'il en est. De la même façon, le mot *droit*, qui à peu près à la même époque traduit *jus* en langue vulgaire, signifie « ce qui est droit et juste, conforme à une règle morale ». Le *jus*, le *droit* sont une partie de la philosophie morale¹⁹¹.

M. Villey remarque que ce sont surtout les philosophes post-aristotéliens, sceptiques, épicuriens et principalement stoïciens, qui ont développé la notion de la loi *naturelle*. Thomas aurait alors « établi une hiérarchie entre la loi dite éternelle, la naturelle, et ce qu'il nomme la loi humaine »¹⁹². Mais même étant un juriste, il n'aurait pas cessé pour autant d'être un moraliste, « car dans ce système de pensée la loi humaine positive a même but et même objet que la loi naturelle »¹⁹³. Le droit « désigne originairement l'application de la règle morale

¹⁸⁶ Voir : VILLEY, M., *Leçons d'histoire de la philosophie du droit*, p. 244.

¹⁸⁷ ST, I-II, q. 91, a. 2, c.

¹⁸⁸ ST, I-II, q. 95, a. 2, c.

¹⁸⁹ ST, II-II, q. 57, a. 2, c.

¹⁹⁰ VILLEY, M., *Leçons d'histoire de la philosophie du droit*, p. 149.

¹⁹¹ VILLEY, M., *Leçons d'histoire de la philosophie du droit*, p. 149.

¹⁹² VILLEY, M., *Leçons d'histoire de la philosophie du droit*, p. 150.

¹⁹³ VILLEY, M., *Leçons d'histoire de la philosophie du droit*, p. 151.

dans son amplitude intégrale »¹⁹⁴.

Thomas a un langage plus analogique que ne le veulent ses interprètes. Il y a une distinction entre la loi et le droit aussi bien qu'il y en a une entre le domaine moral et le juridique, c'est-à-dire que l'une et l'autre définition se distinguent, mais ne sont pas étanches : elles communiquent. L'idée de loi est plus fondamentale que celle de droit. La loi naturelle englobe tout ce qui, dans la nature, est normatif pour l'homme. Elle est la nature même en tant que norme d'agir. Le droit naturel dérive de la loi naturelle ; chez Thomas, c'est le Décalogue. Pourtant, il est possible de faire équivaloir loi positive ou humaine et droit positif, car tous les deux concernent la manifestation écrite de ce qui dérive de la loi naturelle, ainsi que toute règle pratique qui ne la contredit pas.

L'Aquinate va préciser deux angles de considération de la justice, ce qui impliquera une nouvelle considération du droit. La justice, à la différence des autres vertus pratiques, peut être réalisée aussi bien dans le monde extérieur que dans le sujet. Cela veut dire qu'en ce qui concerne la réalisation de la chose juste de plein gré, il s'agit particulièrement de l'emploi du terme *justum*. Cela n'exclut pas la coïncidence avec la règle juridique. Néanmoins, en ce qui concerne la réalisation de la chose juste par simple imposition légale, il s'agit de l'emploi du terme *jus* ou *ius*. Et c'est dans ce sens que le droit en vient à être pris au sens juridique, objectif, d'où la discussion sur l'existence d'une distinction entre le droit – *ius* – et la loi – *lex*.

M. Villey souligne que « les grandes notes que beaucoup de penseurs actuels reconnaissent au droit, pour l'opposer à la morale, sont bien présentes dans l'analyse de saint Thomas », c'est-à-dire l'*altérité* – « limitation aux devoirs envers autrui » – et l'*extériorité* – « le droit ne concerne que les actes vus extérieurement »¹⁹⁵. Ainsi, à rigueur le droit ne concerne qu'une partie du *justum*, celle relative à l'autre étant donné une considération objective. M. Villey déclare que :

(...) saint Thomas, toujours suivant ses maîtres païens va jusqu'à noter les rapports du droit et de la *contrainte* étatique, puisque les actes *extérieurs* sont susceptibles de contrainte, et relèvent donc du *for externe* qu'il distingue du *for interne*. En somme, le domaine du droit pour ces auteurs est bien distinct *dans la morale*. Mais il n'est toujours pas distinct *de la*

¹⁹⁴ VILLEY, M., *Leçons d'histoire de la philosophie du droit*, p. 151.

¹⁹⁵ VILLEY, M., *Leçons d'histoire de la philosophie du droit*, p. 153.

morale. Il n'existe pas des règles de conduite qu'on puisse nommer spécifiquement juridiques – mais projection dans les choses, sous le nom de *jus*, d'une loi qui est *la loi morale*¹⁹⁶.

M. Villey remarque que, chez le Docteur angélique, le droit naturel est muable, parce que la nature humaine est elle-même muable, mais que la loi naturelle reste toujours la même¹⁹⁷. G. Graneris remarque à ce sujet que pour Thomas la loi émane d'un système supérieur, elle n'est pas simplement une loi prévue par un système juridique spécifique :

(...) quand nos philosophes du droit écrivent « loi », ils pensent à cette réalité bien limitée, qu'est un article du Code ; quand St. Thomas écrivait *lex*, il pensait à un grandiose système de relations cosmiques. Pour les premiers, les lois de la vaste conception thomiste, si celles-là existent, sont une figure voilée, au-delà des limites du cadre ; pour le second, la loi des philosophes juristes actuels, est un cas, le dernier cas, dans le monde des lois¹⁹⁸.

Selon G. Graneris, chez Thomas, la loi humaine aurait en soi une incapacité radicale d'empêcher tout le mal et de promouvoir tout le bien¹⁹⁹. D'où les conflits entre la réalité et la loi ou entre la vérité et la sentence judiciaire.

G. Graneris compare les conceptions de la morale et du droit kantienne avec les thomasiennes. Si d'un côté Kant et Thomas sont d'accord par rapport à la différence entre la loi morale et la loi juridique, étant donné que la première revêt aussi bien un aspect objectif que subjectif, tandis que la deuxième revêt notamment un aspect objectif, ils ont une approche différente de cette distinction. Pour Kant, elle implique une amoralité complète du droit ; pour Thomas cette amoralité ne pourra pas être admise, sauf dans un sens bien précis et limité. Selon G. Graneris, le Docteur angélique, « bien que ayant les deux normes distinctes, n'arrivera pas à les tenir séparées, parce que l'une et l'autre sont des formes diverses d'une

¹⁹⁶ VILLEY, M., *Leçons d'histoire de la philosophie du droit*, p. 153.

¹⁹⁷ VILLEY, M., *La formation de la pensée juridique moderne*, p. 162.

¹⁹⁸ “(...) quando i nostri filosofi del diritto scrivono *Legge* pensano a quella assai meschina realtà, che è un articolo di Codice; quando S. Tomaso scriveva *lex*, pensava ad un grandioso sistema di relazioni cosmiche. Per i primi le leggi della vasta concezione tomistica, se esistono, sono figure sfocate, oltre i confini del quadro; per il secondo la legge degli odierni filosofi giuristi è un caso, l'ultimo caso, nel mondo delle leggi”.

GRANERIS, G., *Contributi tomistici alla filosofia del diritto*, p. 14.

¹⁹⁹ GRANERIS, G., *Contributi tomistici alla filosofia del diritto*, p. 63.

même matière »²⁰⁰.

R. Bagnulo présente quelques tableaux basés sur l'*Index thomisticus*²⁰¹ pour systématiser l'emploi des expressions « loi naturelle » et « droit naturel » chez l'Aquinat. Or, la *lex naturæ*²⁰² apparaît 230 fois dans le *Commentaire des Sentences* (notamment au livre IV), 240 fois dans la *Somme théologique* (notamment dans la I-II) et 48 dans les commentaires bibliques, seulement 6 fois dans la *Somme contre les gentils* et jamais dans le *De regimine Principum*²⁰³. Le *ius naturale*²⁰⁴, à son tour, apparaît 82 fois dans le *Commentaire des Sentences* (notamment dans le livre IV) et 73 fois dans la *Somme* (notamment dans la II-II) ; cependant il apparaît peu dans les commentaires bibliques et n'apparaît guère dans la *Somme contre les gentils*, ni au *De regimine Principum*.

Selon R. Bagnulo, il n'y a peut-être pas d'influence directe d'Aristote dans la réflexion thomiste sur la loi naturelle²⁰⁵. Le droit naturel est présenté comme une participation à la nature. Il dit que la loi « part du commandement de la nature », tandis que le juste « recherché répond à l'évidente 'naturalité' de l'acte dû »²⁰⁶. Il déclare :

(...) : le droit est une réalité sociologique connue, un complexe des normes assurées positivement : pour cela le droit naturel se distingue comme typique et fondamental, auquel le positif doit s'adapter et l'explicitier²⁰⁷.

R. Bagnulo observe que le fait que Thomas ait traité de la loi et du droit dans des traités différents dans la *Somme théologique* signale sa maturité par rapport au *Commentaire des Sentences*. Néanmoins, il ne soutient pas l'existence d'une séparation étanche entre eux, mais au contraire il note une quasi fongibilité²⁰⁸. En outre, il ajoute que :

²⁰⁰ GRANERIS, G., *Contributi tomistici alla filosofia del diritto*, p. 55.

²⁰¹ GIACON, C., BUSA, R., CARDOLETTI, P., PIROLA, G., « Sussidi lessicali e bibliografici per lo studio di san Tommaso », p. 918/93.

²⁰² BAGNULO, R., *Il concetto di diritto naturale in san Tommaso d'Aquino*, p. 68/70 et 72.

²⁰³ Opuscule sur l'organisation politique où Thomas ne traite pas de la fondation jus-naturaliste de la chose publique. BAGNULO, R., *Il concetto di diritto naturale in san Tommaso d'Aquino*, p. 72.

²⁰⁴ BAGNULO, R., *Il concetto di diritto naturale in san Tommaso d'Aquino*, p. 74/6.

²⁰⁵ BAGNULO, R., *Il concetto di diritto naturale in san Tommaso d'Aquino*, p. 72.

²⁰⁶ BAGNULO, R., *Il concetto di diritto naturale in san Tommaso d'Aquino*, p. 76.

²⁰⁷ "(...) il diritto è una realtà sociologica conosciuta, complesso di norma garantite positivamente: da esso si distingue come tipico e fondamentale il diritto naturale, cui il positivo deve adeguarsi esplicitandolo".

BAGNULO, R., *Il concetto di diritto naturale in san Tommaso d'Aquino*, p. 76.

²⁰⁸ BAGNULO, R., *Il concetto di diritto naturale in san Tommaso d'Aquino*, p. 76.

(...) « *lex* » présuppose un autre terme normatif (« *praecepta* », « *principia* »), tandis que la référence au « *ius* » est directe, non déduite hiérarchiquement : de cette manière la forme adoptée est convenable²⁰⁹.

R. Bagnulo analyse, d'un côté, l'interprétation d'O. Lottin et de P.-M. van Overbeke, qui ne distinguent pas le droit naturel de la loi naturelle et, d'un autre, l'interprétation de P. de Finance et de G. Graneris, qui préfèrent faire l'inverse. Selon lui, il faut noter que, tandis que la loi naturelle regarde tous les actes humains, le droit naturel se restreint à la justice²¹⁰. En plus, la loi naturelle fait référence au for interne et le droit naturel à la vie en société²¹¹. Finalement, il conclut qu'il n'y a pas chez saint Thomas une coïncidence exacte entre la loi naturelle et le droit naturel, mais que cette distinction n'est pas non plus très claire²¹².

M. Villey présente la définition du Saint Docteur de la loi naturelle en disant qu'elle « est la participation à une autre loi, dite *éternelle*, dans la créature rationnelle »²¹³. « Mais cette loi divine éternelle, immuable, complète, parfaite, possède (...) un grand défaut »²¹⁴. Selon M. Villey :

(...) nous ne la connaissons point : tout ce qui est divin est situé infiniment au-dessus de nous. Nous n'y avons point d'accès direct, ni jamais d'emprise totale : mais quelque *participation*²¹⁵.

R. R.-B. Cabanillas reproche à M. Villey d'avoir mal compris la doctrine thomasiennne de la loi éternelle, parce qu'il nie la possibilité de sa connaissance par l'homme. Or, R. R.-B.

²⁰⁹ “ ‘*lex*’ presuppone un altro termine normativo (‘*praecepta*’, ‘*principia*’), mentre il riferimento a ‘*ius*’ è diretto, non dedotto gerarchicamente: così risulta conveniente la forma adottata”. BAGNULO, R., *Il concetto di diritto naturale in san Tommaso d’Aquino*, p. 77.

²¹⁰ BAGNULO, R., *Il concetto di diritto naturale in san Tommaso d’Aquino*, p. 140.

²¹¹ BAGNULO, R., *Il concetto di diritto naturale in san Tommaso d’Aquino*, p. 140/1.

²¹² La confusion s’expliquerait d’après « le concours des sources, la proximité de fonctions, la tendance du droit naturel de se concrétiser (ou de se formaliser ?) immédiatement dans les lois et de la loi naturelle de valoir non pas autant comme commandement mais comme contenu objectif de vertu et de la justice en particulier ». BAGNULO, R., *Il concetto di diritto naturale in san Tommaso d’Aquino*, p. 143.

²¹³ VILLEY, M., *Leçons d’histoire de la philosophie du droit*, p. 239.

²¹⁴ VILLEY, M., *Leçons d’histoire de la philosophie du droit*, p. 240.

²¹⁵ VILLEY, M., *Leçons d’histoire de la philosophie du droit*, p. 240.

Cabanillas rappelle que, chez Thomas, une chose peut être connue de deux manières²¹⁶. Dans ce sens, il serait vrai qu'il ne peut pas la connaître en soi, mais il pourrait tout de même la connaître par son effet, étant donné que n'importe quelle connaissance de la vérité serait « une irradiation et participation de la loi éternelle »²¹⁷.

En effet, R. R.-B. Cabanillas a raison de reprendre M. Villey. D'après Thomas, toute connaissance de la vérité est une connaissance de la loi éternelle et l'homme connaît du moins les premiers principes de la loi naturelle – qui appartiennent à la loi éternelle²¹⁸.

M. Villey précise que la conscience morale ou syndérèse sert à élever l'homme « à la connaissance au moins imparfaite de l'ordre de la création »²¹⁹. Ainsi, chacun connaîtrait les principes du droit naturel, inscrits au fond de la conscience – faire le bien et éviter le mal. Pourtant, seuls les sages savent définir le bien, une fois reconnus les besoins de la nature humaine, qui tirent des premiers principes des conclusions assez précises. D'où, dit M. Villey, « il importe que ces conclusions soient officiellement promulguées, pour que le peuple en soit instruit »²²⁰. Lui qui à maintes reprises a essayé d'écarter le droit de la loi²²¹, reconnaît l'interaction de l'un et l'autre :

²¹⁶ ST, I-II, q. 93, a. 2., c.

« On peut connaître une chose d'une double manière : soit en elle-même, soit dans l'effet qu'elle produit, où l'on retrouve quelque ressemblance de sa cause. C'est ainsi que quelqu'un ne voyant pas le soleil dans sa substance, le connaît cependant dans son rayonnement. C'est en ce sens qu'il faut dire que nul ne peut connaître la loi éternelle telle qu'elle est en elle-même, sauf Dieu et les bienheureux qui voient Dieu par son essence. Mais toute créature raisonnable connaît cette loi éternelle selon le rayonnement, plus ou moins grand, de cette loi ».

Respondeo dicendum quod dupliciter aliquid cognosci potest, uno modo, in seipso; alio modo, in suo effectu, in quo aliqua similitudo eius invenitur; sicut aliquis non videns solem in sua substantia, cognoscit ipsum in sua irradiatione. Sic igitur dicendum est quod legem aeternam nullus potest cognoscere secundum quod in seipsa est, nisi solum beati, qui Deum per essentiam vident. Sed omnis creatura rationalis ipsam cognoscit secundum aliquam eius irradiationem, vel maiorem vel minorem.

²¹⁷ CABANILLAS, R. R.-B., *La filosofía jurídica de Michel Villey*, p. 419.

²¹⁸ ST, I-II, q. 93, a. 2, c (suite).

« En effet, toute connaissance de la vérité est un rayonnement et une participation de la loi éternelle qui est, elle-même, vérité immuable, dit S. Augustin. La vérité, tous les hommes la connaissent quelque peu, tout au moins quant aux principes premiers de la loi naturelle. Pour le reste, les uns participent davantage, d'autres moins à la connaissance de la vérité ; et par suite, connaissent plus ou moins la loi éternelle ».

Omnis enim cognitio veritatis est quaedam irradiatio et participatio legis aeternae, quae est veritas incommutabilis, ut Augustinus dicit, in libro de vera Relig. Veritatem autem omnes aliquantulum cognoscunt, ad minus quantum ad principia communia legis naturalis. In aliis vero quidam plus et quidam minus participant de cognitione veritatis; et secundum hoc etiam plus vel minus cognoscunt legem aeternam.

²¹⁹ VILLEY, M., *Leçons d'histoire de la philosophie du droit*, p. 241.

²²⁰ VILLEY, M., *Leçons d'histoire de la philosophie du droit*, p. 243.

²²¹ Voir: VILLEY, M., « Si la théorie générale du droit, pour saint Thomas, est une théorie de la loi », p. 430 (note de bas de page 5).

(...) le *droit naturel* peut parfaitement dériver de la *loi humaine*, en tant que celle-ci ne fait elle-même qu'exprimer la *loi naturelle* ; tandis que le *droit positif* dérive de la partie *arbitraire* (déterminations) de la législation humaine²²².

Il est important de noter que la loi naturelle n'a pas de lacunes, mais la connaissance humaine de la loi naturelle si : c'est le droit naturel. La loi humaine positive est indispensable. Elle est responsable par la détermination de ses principes. La loi humaine est présentée comme une détermination du droit naturel, qu'à son tour diffère de la loi naturelle. Le droit naturel est la connaissance humaine de la loi naturelle.

Dans ce sens, M. Villey souligne le rôle de la loi humaine positive. Vu que la connaissance de la loi naturelle est imparfaite (le droit naturel), il revient à la loi humaine de compenser ses failles. Il explique que :

C'est parce que la loi naturelle est très incomplètement connue, que la loi humaine positive tient un office indispensable ; au législateur de chercher dans l'incertitude, à préciser les *conséquences* des principes, seuls biens assurés, de la loi naturelle ; de combler, par des « *déterminations* » arbitrairement inventées, les lacunes du droit naturel. Pas d'ordre social sans lois *humaines*, donc imparfaites et contingentes²²³.

La loi naturelle est immuable tandis que le droit naturel est muable. La première est en soi absolue, mais l'homme n'est pas capable de la connaître dans ces termes. Sa faculté rationnelle est limitée d'après sa nature animale. Donc l'homme ne connaît que des principes très généraux de cette loi, puisqu'elle participe de la loi éternelle. Ce sont les sages qui peuvent les préciser, sans préjudice des difficultés qu'implique cette tâche. Le droit naturel est ainsi la chose juste réalisée, laquelle s'accorde avec ces règles, selon les circonstances particulières du temps et du lieu. M. Villey affirme que :

La *loi naturelle* est immuable, oui sans doute, et partout la même, mais mal connue, mais son contenu certain s'épuise en quelques maximes générales. La relativité s'affirme quand la loi humaine entre en scène, s'efforçant de tirer des principes les *conséquences* adaptées à chaque situation concrète. Finalement le *droit naturel* (projection des lois dans les choses)

²²² VILLEY, M., *Leçons d'histoire de la philosophie du droit*, p. 244.

²²³ VILLEY, M., *Leçons d'histoire de la philosophie du droit*, p. 246.

diffère selon les temps et les lieux (*Ila Ilæ* 57 a. 2 – cf. *Ia Ilæ* 94 a. 4 et 5)²²⁴.

D'après M. Villey, quand Thomas écrit que la loi constitue la raison du juste, il est sous-entendu qu'avec le mot loi il a voulu se référer à la loi non-écrite. Il affirme que « la loi c'est l'ordre de la nature, (...) ordre latent dont nous n'avons pas la formule, que nous devons chercher dans les choses »²²⁵.

M. Villey soutient que « la notion de *loi* naturelle est bien plus ample que celle de *droit* ». Néanmoins, puisque le droit tire sa légitimation de la loi naturelle, vu qu'il dérive de la conscience morale innée à l'homme, ils ne se distinguent pas de manière absolue. D'ailleurs, M. Villey va dire que « l'œuvre de saint Thomas fut de rendre aux juristes le sens de la fonction *législatrice* » et démontre la nécessité des lois humaines positives de par la nature même de l'homme, selon lui sociable et naturellement destiné à l'ordre politique²²⁶. Selon Thomas :

(...) il y a dans l'homme une certaine aptitude à la vertu ; mais quant à la perfection même de la vertu, il faut qu'elle soit donnée à l'homme par un enseignement. Ainsi voyons-nous que c'est aussi par son ingéniosité que l'homme pourvoit à ses besoins, par exemple pour la nourriture et le vêtement. La nature lui en fournit les premiers éléments, à savoir la raison et les mains, mais non l'utilisation parfaite, ainsi qu'elle le fait pour les autres animaux, auxquels elle a procuré de manière suffisante vêtement et nourriture. Mais quant à cet enseignement dont il vient d'être question, l'homme ne saurait aisément se suffire à lui-même. De fait, la perfection de la vertu consiste surtout à éloigner l'homme des plaisirs défendus, auxquels l'humanité est principalement portée, en particulier la jeunesse, pour laquelle l'enseignement est plus efficace. C'est pourquoi il faut que les hommes reçoivent d'autrui cette sorte d'éducation par laquelle on peut arriver à la vertu. Certes, pour les jeunes gens qui sont portés à être vertueux par une heureuse disposition naturelle ou par l'habitude, et surtout par la grâce divine, il suffit d'une éducation paternelle qui s'exerce par les conseils. Mais, parce qu'il y a des hommes pervers et portés au vice, qui ne peuvent guère être aisément touchés par des paroles, il a été nécessaire que ceux-ci fussent contraints par la force et la crainte à s'abstenir du mal, de telle sorte qu'au moins en s'abstenant de mal agir, ils garantissent aux autres une vie paisible. Et puis, pour eux-mêmes, ils se voient amenés par une telle accoutumance à accomplir de bon gré ce qu'ils ne faisaient auparavant que par crainte ; et ainsi ils deviennent vertueux. Cette éducation qui

²²⁴ VILLEY, M., *Leçons d'histoire de la philosophie du droit*, p. 247.

²²⁵ VILLEY, M., *Cours d'histoire de la philosophie du droit*, p. 677/8.

²²⁶ VILLEY, M., *La formation de la pensée juridique moderne*, p. 164.

corrige par la crainte du châtement est donnée par les lois. Aussi fut-il nécessaire pour la paix des hommes et leur vertu de porter des lois. Parce que, dit le Philosophe, « l'homme, s'il est parfaitement vertueux, est le meilleur des animaux ; mais s'il est privé de loi et de justice il est le pire de tous » ; car l'homme possède les armes de la raison, dont les autres animaux sont dépourvus, pour assouvir ses convoitises et ses fureurs²²⁷.

Pour G. Kalinowski, « la loi est elle une cause du droit, sa cause instrumentale dans le sens que c'est au moyen de la loi que le législateur, Dieu ou l'homme, selon le cas, détermine le droit ». C'est pour cela que les questions sur la loi précèdent celles sur le droit dans l'ordre de la *Somme théologique*²²⁸. Dans ce sens, il admet, à côté de M. Villey, que le juste est une valeur. Pourtant, « une valeur déterminée par la loi laquelle, elle, se fonde sur le bien ». G. Kalinowski soutient que la loi serait :

dans la plupart des cas générale, cependant le juste à faire est concret. Il faut donc que la prudence de tout homme énonce pour ses besoins du moment la règle intérieure et concrète du juste à faire²²⁹.

Ainsi, selon G. Kalinowski, « la règle concrète du juste ne peut être trouvée sans référence à la fois aux circonstances et à la loi »²³⁰. Avec correction, le même terme de droit désignerait actuellement la loi et le juste. Toutefois, l'étude de la loi devrait être préférée par

²²⁷ ST, I-II, q. 95, a. 1, c.

Respondeo dicendum quod, sicut ex supradictis patet, homini naturaliter inest quaedam aptitudo ad virtutem; sed ipsa virtutis perfectio necesse est quod homini adveniat per aliquam disciplinam. Sicut etiam videmus quod per aliquam industriam subvenitur homini in suis necessitatibus, puta in cibo et vestitu, quorum initia quaedam habet a natura, scilicet rationem et manus, non autem ipsum complementum, sicut cetera animalia, quibus natura dedit sufficienter tegumentum et cibum. Ad hanc autem disciplinam non de facili invenitur homo sibi sufficiens. Quia perfectio virtutis praecipue consistit in retrahendo hominem ab indebitis delectationibus, ad quas praecipue homines sunt proni, et maxime iuvenes, circa quos efficacior est disciplina. Et ideo oportet quod huiusmodi disciplinam, per quam ad virtutem perveniatur, homines ab alio sortiantur. Et quidem quantum ad illos iuvenes qui sunt proni ad actus virtutum, ex bona dispositione naturae, vel consuetudine, vel magis divino munere, sufficit disciplina paterna, quae est per monitiones. Sed quia inveniuntur quidam protervi et ad vitia proni, qui verbis de facili moveri non possunt; necessarium fuit ut per vim et metum cohiberentur a malo, ut saltem sic male facere desistentes, et aliis quietam vitam redderent, et ipsi tandem per huiusmodi assuetudinem ad hoc perducerentur quod voluntarie facerent quae prius metu implebant, et sic fierent virtuosus. Huiusmodi autem disciplina cogens metu poenae, est disciplina legum. Unde necessarium fuit ad pacem hominum et virtutem, ut leges ponerentur, quia sicut philosophus dicit, in I Polit., sicut homo, si sit perfectus virtute, est optimum animalium; sic, si sit separatus a lege et iustitia, est pessimum omnium; quia homo habet arma rationis ad explendas concupiscentias et saevitias, quae non habent alia animalia.

²²⁸ KALINOWSKI, G., « Lex et ius : à propos d'« Une définition du droit » de M. Villey », p. 288.

²²⁹ KALINOWSKI, G., « Lex et ius : à propos d'« Une définition du droit » de M. Villey », p. 289.

²³⁰ KALINOWSKI, G., « Lex et ius : à propos d'« Une définition du droit » de M. Villey », p. 289.

rapport à celle du droit, car c'est à la loi de désigner le juste et, en occurrence, le droit serait un des ses effets²³¹.

A.-D. Sertillanges remarque un flottement quant à l'emploi des expressions droit naturel et loi naturelle chez Thomas. Cela contribue aux désaccords entre ses commentateurs :

Dans la *I^a II^{ae}* (...) le *droit des gens* est présenté comme une conclusion de la *loi naturelle*, laquelle ressort des inclinations naturelles à l'homme, que ces inclinations soient communes avec les animaux ou qu'elles nous soient propres en tant que créatures raisonnables. Dans la *II^a II^{ae}*, le *droit naturel* se définit de même ; mais le *droit des gens* lui est incorporé, non absolument, mais sous le bénéfice d'une distinction. Il est dit coïncider avec ce qui résulte, pour l'homme, de sa nature raisonnable, soit à titre immédiat, soit à titre de conclusion toute prochaine. Dans les *Commentaires* sur Aristote (*Ethic. Nicom.*, l. V, lect. 12), saint Thomas suit le texte de son auteur et appelle *droit naturel* uniquement ce qui est exigé par la nature animale de l'homme : tout le reste est *droit des gens*. On voit assez que ces à peu-près verbaux tiennent à des divergences de vocabulaire dans le milieu intellectuel et chez les auteurs reçus²³².

En somme, soit on prend la loi naturelle au sens général et elle inclut l'homme et l'animal, soit on parle d'un droit naturel, donc animal, distingué du droit des gens qui concerne l'humain. Même si Thomas n'est pas toujours très rigoureux quant à l'emploi des termes, la loi et le droit sont deux concepts distincts.

Il faut qu'on retienne que, si Thomas adhère à l'idée d'une loi naturelle²³³, universelle et immuable, innovant par rapport à Aristote, cela ne peut pas être anodin. C'est cette loi qui est à l'origine de l'ordre ici-bas et c'est sur cette règle que toute conduite doit se diriger.

J. Finnis critique M. Villey et El Shakankiri²³⁴ concernant le statut que possède la loi naturelle chez Thomas d'Aquin. Justement, lorsqu'on ne distingue pas la *lex* et le *ius*, d'autres confusions surgissent, dont la question de la muabilité ou pas de la loi, ainsi que de la manière de la connaître. En premier lieu, J. Finnis n'est pas précis dans sa remarque sur la limitation de l'objet du droit par M. Villey, puisque son objection prend en compte non pas ce que

²³¹ KALINOWSKI, G., « *Lex et ius* : à propos d'« Une définition du droit » de M. Villey », p. 291.

²³² SERTILLANGES, A.-D., *La Philosophie Morale de saint Thomas d'Aquin*, p. 169 (note de bas de page 2).

²³³ L'idée de loi naturelle vient des stoïciens et de Saint Paul.

²³⁴ FINNIS, J., « Un ouvrage récent sur Bentham », p. 423/7.

l'Aquinate affirme sur le droit, mais ce qu'il proclame sur la loi²³⁵. En fait, la question doit remonter à la définition du droit et de la loi apportée par chacun d'entre eux. Tandis que J. Finnis ne les distingue pas vraiment, M. Villey le fait. En deuxième lieu, J. Finnis rejette l'affirmation d'El Shakankiri selon qui la loi naturelle contient un seul précepte immuable, à savoir le bien est à faire et le mal à éviter²³⁶. Thomas est clair quand il dit que celui-là est « le premier précepte »²³⁷, il y en a donc d'autres. En effet, les premiers préceptes de la loi naturelle sont ceux qui portent sur la conservation humaine. L'Aquinate dit aussi que « la loi naturelle est identique dans ses premiers principes généraux »²³⁸ (« premiers principes » au pluriel) et qu'elle « est absolument immuable quant à ses principes premiers »²³⁹ (« principes premiers » aussi au pluriel), d'où la conclusion qu'un tel précepte n'est pas le seul à être immuable. Finalement, J. Finnis rejette l'affirmation d'El Shakankiri « qu'on trouve la loi naturelle 'dans les choses', 'par l'observation' »²⁴⁰. De fait, on trouve le droit naturel dans les choses, et on trouve la loi naturelle par la raison, mais J. Finnis ne distingue pas le droit et la loi. Et c'est pourquoi, tandis que le droit naturel est muable, la loi naturelle ne l'est pas. Si le juste correspond à la règle de la raison, dont la première est la loi de nature²⁴¹, Thomas ajoute que la raison humaine est changeante et imparfaite²⁴², donc défailante en ce qui concerne la connaissance de certaines de ces règles. En effet, la loi naturelle est une règle rationnelle dans la mesure où on la connaît par la raison ; toutefois, ce n'est pas la raison qui la crée, mais qui l'appréhende dans la limite de ses possibilités : ses premiers principes généraux sont identiques pour tous, pas forcément les conclusions de ces principes²⁴³. Le droit naturel est

²³⁵ FINNIS, J., « Un ouvrage récent sur Bentham », p. 424/5.

²³⁶ Voir : ST, I-II, q. 94, a. 2. EL SHAKANKIRI, M. *La philosophie juridique de Jeremy Bentham*. In : FINNIS, J., « Un ouvrage récent sur Bentham », p. 425.

²³⁷ ST, I-II, q. 94, a. 2.

²³⁸ ST, I-II, q. 94, a. 4.

²³⁹ ST, I-II, q. 94, a. 5.

²⁴⁰ EL SHAKANKIRI, M., *La philosophie juridique de Jeremy Bentham*, p. 226. In : FINNIS, J., « Un ouvrage récent sur Bentham », p. 425.

²⁴¹ ST, I-II, q. 95, a. 2, c.

« Or, dans les affaires humaines, une chose est dite juste du fait qu'elle est droite, conformément à la règle de la raison. Mais la règle première de la raison est la loi de nature (...) ».

In rebus autem humanis dicitur esse aliquid iustum ex eo quod est rectum secundum regulam rationis. Rationis autem prima regula est lex naturae (...).

²⁴² ST, I-II, q. 97, a. 1 s. 1.

« La loi naturelle est une participation de la loi éternelle, nous l'avons dit. C'est pourquoi elle demeure sans changement ; elle tient ce caractère de l'immutabilité et de la perfection de la raison divine qui a constitué la nature. Mais la raison humaine est changeante et imparfaite. Et c'est pourquoi la loi est modifiable ».

Ad primum ergo dicendum quod naturalis lex est participatio quaedam legis aeternae, ut supra dictum est, et ideo immobilis perseverat, quod habet ex immobilitate et perfectione divinae rationis instituentis naturam. Sed ratio humana mutabilis est et imperfecta. Et ideo eius lex mutabilis est.

²⁴³ ST, I-II, q. 94, a. 4, c.

« (...) tout ce vers quoi l'homme est incliné par nature relève de la loi naturelle ; et il est propre à l'homme d'être incliné à agir selon la raison. Mais il appartient à la raison de procéder des principes communs aux conclusions propres, selon le livre I des *Physiques*. Toutefois la raison spéculative et la raison pratique se

précisément l'appréhension humaine de cette loi face aux situations particulières, donc les conclusions appliquées aux choses, passibles d'observation et sensibles aux variations mondaines.

La loi naturelle est une participation de la loi éternelle²⁴⁴ : c'est dans ce sens que ses premiers préceptes sont dits immuables, mais la connaissance que l'homme peut avoir à son sujet est, selon la généralité de ses principes, imparfaite, donc, changeante. C'est pourquoi le droit naturel – qui consiste dans l'application humaine de la loi naturelle aux choses – est lui muable.

comportent différemment sur ce point. En effet, la raison spéculative s'occupe principalement des choses nécessaires, où il est impossible qu'il en soit autrement ; aussi la vérité se rencontre-t-elle sans aucune défaillance dans les conclusions particulières comme dans les principes généraux. La raison pratique, au contraire, s'occupe de réalités contingentes qui comprennent les actions humaines. C'est pourquoi, bien que dans les principes généraux il y ait quelque nécessité, plus on aborde les choses particulières, plus on rencontre de défaillances. Ainsi donc, dans les sciences spéculatives, la vérité est identique pour tous, tant dans les principes que dans les conclusions. Pourtant, cette vérité n'est pas connue de tous les esprits dans les conclusions, mais seulement dans les principes que l'on appelle « les axiomes universels ». Dans le domaine de l'action, au contraire, la vérité ou la rectitude pratique n'est pas la même pour tous dans les applications particulières, mais uniquement dans les principes généraux ; et chez ceux pour lesquels la rectitude est identique dans leurs actions propres, elle n'est pas également connue de tous. (...) Ainsi donc, il faut dire que **la loi de nature est identique pour tous dans ses premiers principes généraux, tout autant selon sa rectitude objective que selon la connaissance qu'on peut en avoir**. Quant à certaines applications propres qui sont comme les conclusions des principes généraux, elle est identique pour tous dans la plupart des cas, et selon sa rectitude et selon sa connaissance ; toutefois, dans un petit nombre de cas, elle peut comporter des exceptions, d'abord dans sa rectitude, à cause d'empêchements particuliers (de la même façon que les natures soumises à la génération et à la corruption manquent leurs effets dans un petit nombre de cas, à cause d'empêchements) ; elle comporte encore des exceptions quant à sa connaissance ; c'est parce que certains ont une raison faussée par la passion, par une coutume mauvaise ou par une mauvaise disposition de la nature ».

(...) *ad legem naturae pertinent ea ad quae homo naturaliter inclinatur; inter quae homini proprium est ut inclinetur ad agendum secundum rationem. Ad rationem autem pertinet ex communibus ad propria procedere, ut patet ex I Physic. Aliter tamen circa hoc se habet ratio speculativa, et aliter ratio practica. Quia enim ratio speculativa praecipue negotiatur circa necessaria, quae impossibile est aliter se habere, absque aliquo defectu invenitur veritas in conclusionibus propriis, sicut et in principiis communibus. Sed ratio practica negotiatur circa contingentia, in quibus sunt operationes humanae, et ideo, etsi in communibus sit aliqua necessitas, quanto magis ad propria descenditur, tanto magis invenitur defectus. Sic igitur in speculativis est eadem veritas apud omnes tam in principiis quam in conclusionibus, licet veritas non apud omnes cognoscatur in conclusionibus, sed solum in principiis, quae dicuntur communes conceptiones. In operativis autem non est eadem veritas vel rectitudo practica apud omnes quantum ad propria, sed solum quantum ad communia, et apud illos apud quos est eadem rectitudo in propriis, non est aequaliter omnibus nota. (...) Sic igitur dicendum est **quod lex naturae, quantum ad prima principia communia, est eadem apud omnes et secundum rectitudinem, et secundum notitiam**. Sed quantum ad quaedam propria, quae sunt quasi conclusiones principiorum communium, est eadem apud omnes ut in pluribus et secundum rectitudinem et secundum notitiam, sed ut in paucioribus potest deficere et quantum ad rectitudinem, propter aliqua particularia impedimenta (sicut etiam naturae generabiles et corruptibiles deficiunt ut in paucioribus, propter impedimenta), et etiam quantum ad notitiam; et hoc propter hoc quod aliqui habent depravatam rationem ex passione, seu ex mala consuetudine, seu ex mala habitudine naturae; (...).*

Les caractères gras sont de nous.

²⁴⁴ ST, I-II, q. 91, a. 2 c.

3. LA JUSTICE ET LE BONHEUR

Thomas d'Aquin reprend l'idée de justice politique d'Aristote dans l'*Éthique à Nicomaque* et fait le parallèle dans ses *Commentaires* avec l'idée de droit chez les juristes. La justice est dite politique en opposition à la justice particulière, qui s'insère dans le cadre de la morale individuelle et qui considère donc aussi le for interne outre l'externe dans l'analyse de l'action. Nous parlons de droit dans une perspective politique ; il est l'objet de la justice dans ce sens. En effet, c'est avec la question du droit que Thomas inaugure son traité sur la justice²⁴⁵.

Thomas distingue la loi, la justice et le droit. Ce sont la prudence (« prudence individuelle ») et la loi (« prudence législative ») qui déterminent l'égalité²⁴⁶. La justice l'exécute. Si elle y arrive, le droit – son objet – est atteint²⁴⁷. Le droit est la chose juste réalisée, étant juste ce qui correspond à la nature de l'homme. Le droit, dans la sphère de la justice politique, est le résultat de la juste application de la loi civile par la communauté politique ou société civile. La loi appliquée est dite juste lorsqu'elle correspond au but de cette société, à savoir ce qui accomplit la définition de l'homme. Qu'est-ce qui le définit ? C'est précisément le sujet de cet exposé : la définition de l'homme chez Thomas d'Aquin.

3.1. La définition de l'homme comme animal politique et social et la justice

Une particularité de la théorie politique de Thomas d'Aquin demeure dans l'identification du politique au social. Le point de départ de Thomas est sans doute l'enseignement d'Aristote, mais il ne s'arrête pas là. On est mené à s'intéresser à d'autres possibles sources d'inspiration de sa doctrine. La traduction spontanée du *zôon politikon* d'Aristote serait « animal politique ». Thomas aurait ajouté le social dans sa lecture et par ailleurs dans sa propre définition de l'homme influencé par la pensée et le vocabulaire stoïcien²⁴⁸. Pourtant, maints interprètes sont frappés par cette « innovation », tels H. Arendt (1958), Y. Cattin (2001) et M. M. Keys (2006) et l'analysent de manières différentes.

²⁴⁵ ST, II-II, q. 57, a. 1, c.

²⁴⁶ Vocabulaire proposée par O. Lottin.

²⁴⁷ LACHANCE, L., *Le concept de droit selon Aristote et S. Thomas*, p. 212.

²⁴⁸ Voir : GAUTHIER, R.-A. *In*: Somme contre les Gentils, p. 90/1.

Dès lors que l'homme doit réaliser sa nature, s'appuyer sur une nature politique (ou civile) de l'homme tout court ou sur une nature sociale ne veut pas dire la même chose. Du moins si l'on considère qu'une interprétation possible du politique exclut le social, il est primordial de comprendre ce que Thomas entend par la définition de l'homme comme étant par nature politique et social.

L'enjeu de la traduction réside dans la légitimité d'un corps de lois humaines qui se veut tirant son origine d'une loi naturelle – fondée dans la nature de l'homme en tant qu'animal social et pour autant politique – et non pas simplement historique, fruit de la volonté de certains hommes qui opposent la politique au caractère social que l'homme partage avec les animaux irrationnels. Si l'homme est par nature un animal politique, capable de parole, et non pas social, aspect commun à tous les animaux – en admettant que ce qui est propre à l'homme s'oppose à ce qui est commun entre l'homme et d'autres créatures – la loi est une création humaine et non pas une détermination naturelle. Elle est avant tout une convention. Si, autrement, l'homme est naturellement un animal politique et social, l'un et l'autre caractère étant lié de manière nécessaire pour qu'il réalise sa nature, l'idée d'une « société politique » gagne en force. Il est de son essence de communiquer et être ensemble dans le but de réaliser cette communauté qui le distingue des autres animaux et qui l'identifie en tant qu'homme. La vie en société permet l'exercice de certaines vertus, comme la justice, qui sont la condition de la réalisation de son humanité.

Chez certains interprètes, les concepts de « société » et de « politique » sont synchroniques ; ils ne prennent en compte qu'un seul et unique état de la langue considérée, la langue moderne. Pourtant, ces concepts sont diachroniques ; leur signification a évolué au cours de l'histoire et cela ne peut pas être ignoré lorsqu'on se penche sur la doctrine thomasienne. « Quelle anthropologie pour quelle doctrine de la justice ? » est la question qui conduit l'analyse de la définition de l'homme chez l'Aquinate.

La position de Thomas correspond à la deuxième hypothèse – l'homme est naturellement un animal politique et social – et la polémique qui s'est créée autour d'elle repose sur sa continuité ou son opposition à la position d'Aristote. Le politique est-il contraire au social chez le Stagirite, et dans ce cas Thomas aurait donc mal interprété sa pensée ? Ou bien est-il compatible avec l'idée qu'il avait du social, et Thomas n'aurait fait qu'approfondir la conception aristotélicienne de l'homme ? Tout d'abord, analysons la position de Thomas.

Après, faisons le point sur les différentes interprétations qu'elle suscite.

Les textes les plus révélateurs de la pensée anthropologico-politique de Thomas sont les suivants : la *Somme théologique*, le *Commentaire à l'Éthique à Nicomaque*, le *Commentaire à la Politique*, la *Somme contre les gentils*, le *De regno* et le *De veritate*. Ils ont en commun l'évocation de la nature politique et/ou sociale de l'homme. Chez Thomas, l'homme est – d'après sa nature²⁴⁹ – un animal social, ce qui génère les fondements de l'ordre politique. En plus d'avoir une série de besoins vitaux, qu'il n'est pas capable de se procurer tout seul, il a encore d'autres besoins qui concernent sa qualité de vie. Il fait naturellement partie d'un groupe qui se distingue d'autres groupes par l'emploi de la parole (*logos*), ce qui découle de sa faculté rationnelle²⁵⁰. Les rapports qu'il garde avec d'autres hommes sont la condition pour qu'il puisse, outre assurer sa vie biologique, vivre l'ensemble des aspects qui caractérisent l'adjectif « humain ».

Trois fois Thomas d'Aquin fait l'association du politique au social en définissant la nature humaine : une dans la *Somme théologique* (II, 1269-1272)²⁵¹, une dans la *Somme contre les gentils* (1259-1264)²⁵² et une autre dans le *De regno* (1260)²⁵³. La conjonction dont

²⁴⁹ Il faut définir le sens du mot « nature », qui est en soi ambigu. « Nature » peut renvoyer aussi bien à un concept issu de la physique (l'union du corps et de l'âme) ou de la biologie (l'homme est né dans une famille ; il est né d'une mère et d'un père et aura, éventuellement, des frères et soeurs, etc.), mais le concept pris en compte ici est plus fort, il renvoie à l'essence même de l'homme, à ce qui le définit en tant que tel, c'est-à-dire ses facultés ou caractéristiques propres. Dans ce sens précis, l'homme est naturellement un animal social et politique chez Thomas d'Aquin. Sa fin n'est atteinte que si sa dimension humaine (individuelle, familiale et politique) est atteinte. Le bonheur humain dépend de la réalisation d'un certain nombre de vertus qui inclut des vertus politiques : or, l'homme appartient naturellement à la famille, mais aussi à la société politique. (L'innovation de Thomas par rapport à Aristote est qu'il reconnaît une loi « naturelle », principe de l'action vertueuse, donc du bonheur humain).

²⁵⁰ *Commentaire à la Politique*, I, 1, n. 28.

Deinde cum dicit quod autem civile animal etc., probat ex propria operatione hominis quod sit animal civile, magis etiam quam apes, et quam quodcumque gregale animal, tali ratione. Dicimus enim quod natura nihil facit frustra, quia semper operatur ad finem determinatum. Unde, si natura attribuit alicui rei aliquid quod de se est ordinatum ad aliquem finem, sequitur quod ille finis detur illi rei a natura. Videmus enim quod cum quaedam alia animalia habeant vocem, solus homo supra alia animalia habeat loquutionem. Nam etsi quaedam animalia loquutionem humanam proferant, non tamen proprie loquuntur, quia non intelligunt quid dicunt, sed ex usu quodam tales voces proferunt. Est autem differentia inter sermonem et simplicem vocem. Nam vox est signum tristitiae et delectationis, et per consequens aliarum passionum, ut irae et timoris, quae omnes ordinantur ad delectationem et tristitiam, ut in secundo Ethicorum dicitur. Et ideo vox datur aliis animalibus, quorum natura usque ad hoc pervenit, quod sentiant suas delectationes et tristitias, et haec sibiinvicem significant per aliquas naturales voces, sicut leo per rugitum, et canis per latratum, loco quorum nos habemus interiectiones.

²⁵¹ ST, I-II, q. 72, a. 4, c : *politicum et sociale*.

²⁵² SCG, III, 85, n. 11 : *politicum vel sociale*.

Homo naturaliter est animal politicum, vel sociale (I Eth., VII, 6; s. Th. I. 9). Quod quidem ex hoc apparet quod unus homo non sufficit sibi si solus vivat, propterea quod natura in paucis homini providit sufficienter, dans ei rationem, per quam posset sibi omnia necessaria ad vitam praeparare, sicut cibum, indumenta, et alia huiusmodi, ad quae omnia operanda non sufficit unus homo.

il se sert est ou bien « *et* » ou bien « *vel* », d'où la conclusion que le « *vel* » est inclusif. Autrement, il fait le plus souvent référence à sa nature sociale tout court²⁵⁴ et ponctuellement

* renvoi à l'EN, I, 7, ligne 6 : *Per se sufficiens autem dicimus non ipsi soli viventi vitam solitariam, set et parentibus, et filiis, et uxori, et omnino amicis, et civibus, quia natura civile homo.* Cf. note : civile πολιτικός M^p. ARISTOTELES LATINUS, XXVI 1-3, *Ethica Nicomachea*, f. 3, I, 8, lignes 2 à 4, p. 150.

* renvoi au CEN, I, 9, 147-156 : *Dicitur autem esse per se sufficiens bonum non quia sit sufficiens soli uni homini viventi vitam solitariam, sed parentibus et filiis et uxori et amicis et civibus, ut scilicet sufficiat eis et in temporalibus providere, necessaria auxilia ministrando, et etiam in spiritualibus, instruendo vel consiliando; et hoc ideo quia homo naturaliter est civile, et ideo non sufficit suo desiderio quod sibi provideat, sed etiam quod possit aliis providere.*

Les caractères gras sont de nous.

²⁵³ De regno, I, 1, l. 25-6 : *socialis et politicum.*

Naturale autem est homini ut sit animal sociale et politicum, in multitudine uiuens, magis etiam quam omnia alia animalia; quod quidem naturalis necessitas declarat. [AVICENNE]: Alii enim animalibus natura preparauit cibum, tegumenta pilorum, defensionem, ut dentes, cornua, ungues, uel saltem uelocitatem ad fugam; homo autem institutus est nullo horum sibi a natura preparato, sed loco omnium data est ei ratio per quam sibi hec omnia officio manuum posset preparare. Ad que omnia preparanda unus homo non sufficit, nam unus homo per se sufficienter uitam transigere non posset; est igitur homini naturale ut in societate multorum uiuat.

Les caractères gras sont de nous.

²⁵⁴ ST, I, q. 96, a. 4, c. ; II-II, q. 109, a. 3, s. 1 ; q. 114, a. 2, s. 1 ; q. 129, a. 6, s. 1 ; III, q. 65, a. 1, c.

ST, I, q. 96, a. 4, c.

Tunc vero dominatur aliquis alteri ut libero, quando dirigit ipsum ad proprium bonum commune. Et tale dominium hominis ad hominem in statu innocentiae fuisset, propter duo. Primo quidem, quia homo naturaliter est animal sociale: unde homines in statu innocentiae socialiter vixissent.

SCG, II, 60, n. 5.

Hoc autem est impossibile, et politicae conversationis. Oportet igitur intellectum possibilem in nobis esse, per quem a brutis differamus, et non solum secundum intellectum passivum. VOIR : Sénèque, Ben. 3, 2, 3.

ST, II-II, q. 109, a. 3, s. 1.

Ad primum ergo dicendum quod quia homo est animal sociale, naturaliter unus homo debet alteri id sine quo societas humana conservari non posset.

ST, II-II, q. 114, a. 2, s. 1.

Ad primum ergo dicendum quod, sicut supra [Qu. CLX, art. 3, ad 1] dictum est, quia homo naturaliter est animal sociale, debet ex quadam honestate veritatis manifestationem aliis hominibus, sine qua societas hominum durare non posset.

ST, II-II, q. 129, a. 6, s. 1.

Ad primum ergo dicendum quod, sicut Philosophus dicit, in IV Ethic. [Cap. III, n. 6; ST, lect. X], ad magnanimum pertinet nullo indigere [D. 679], quia hoc deficientis est: hoc tamen debet intelligi secundum modum humanum; unde addit, vel vix. Hoc enim est supra hominem, ut omnino nullo indigeat. Indiget enim omnis homo, primo quidem, divino auxilio: secundario autem etiam auxilio humano, quia homo est naturaliter animal sociale, eo quod sibi non sufficit ad vitam. In quantum ergo indiget aliis, sic ad magnanimum pertinet ut habeat fiduciam de aliis : quia hoc etiam ad excellentiam hominis pertinet, quod habeat alios in promptu qui eum possint iuvare. In quantum autem ipse aliquid potest, intantum ad magnanimitatem pertinet ad magnanimitatem pertinet fiducia quam habet de seipso.

ST, III, q. 65, a. 1 c.

Vita enim spiritualis conformitatem aliquam habet ad vitam corporalem: sicut et cetera corporalia similitudinem quandam spiritualium habent. In vita autem corporali dupliciter aliquis perficitur: uno modo, quantum ad personam propriam; alio modo, per respectum ad totam communitatem societatis in qua vivit, quia homo naturaliter est animal sociale.

SCG, III, 117, n. 4 ; 128, n. 1 ; 129, n. 5 ; 131, n. 3 ; 147, n. 2.

SCG, III, 117, n. 4.

Cum homo sit naturaliter animal sociale (I Ethic., VII, 6 ; s. Th. I. 9.), indiget ab aliis hominibus adiuuari ad consequendum proprium finem.

SCG, III, 128, n. 1.

Homo enim naturaliter est animal sociale (I Ethic., VII, 6 ; s. Th. I. 9.) : indiget enim multis quae per unum solum parari non possunt.

SCG, III, 129, n. 5.

Est autem homini naturale quod sit animal sociale (I Ethic., VII, 6 ; s. Th. I. 9.) : quod ex hoc ostenditur, quia

référence à sa nature politique²⁵⁵ ou civile²⁵⁶.

La définition de la *Somme théologique* selon laquelle « l'homme est naturellement un animal politique et social »²⁵⁷ est le résultat de sa pensée personnelle pendant la maturité de son œuvre. Même s'il renvoie à la *Politique* d'Aristote, il écrit la *Somme* (I-II 1271, II-II 1271-72) à la première personne et il le fait après (ou pendant) qu'il écrit le *Commentaire à la Politique* (ouvrage inachevé, 1269-72) et celui à l'*Éthique* (1271-72)²⁵⁸. Le « politique » et le « social » ne s'opposent pas, mais sont dès l'origine liés : le politique ne va pas sans le social chez Thomas et l'aspect social de l'homme n'aboutit que dans le politique. Selon l'*Index Rerum* de l'édition de Turin de la *Somme théologique*, Thomas aurait pu se servir de l'un pour l'autre puisque – toujours selon l'*Index* – l'« *Homo est naturaliter politicus, id est, socialis* »²⁵⁹. À son tour, la définition équivalente présente dans le *De regno ad regem Cypri* (1267)²⁶⁰ est révélatrice de ses sources. En effet, l'édition anglaise *On Kingship*²⁶¹ indique Avicenne, pour qui « dans l'existence qui lui a été assignée, l'homme doit nécessairement,

unus homo solus non sufficit ad omnia quae sunt humanae vitae necessaria.

SCG, III, 131, n. 3.

Homo naturaliter est animal sociale, ut supra (Cap. CXXIX), dictum est.

SCG, III, 147, n. 2.

(...) ; *ut sic homines seipsos iuvent in cognitione veritatis, sicut et in aliis rebus necessariis vitae, cum sit homo animal naturaliter sociale (I Ethic., VII, 6 ; s. Th. I. 9).*

CEN, I, 1, §4, 55-60.

Sciendum est autem quod, quia homo naturaliter est animal sociale utpote qui indiget ad suam vitam multis quae sibi ipse solus praeparare non potest, consequens est, quod homo naturaliter sit pars alicuius multitudinis per quam praestetur sibi auxilium ad bene vivendum.

Les caractères gras sont de nous.

Thomas ici ne commente pas un passage particulier du texte de l'*Éthique*, mais il introduit dans une sorte de « prologue » son commentaire au texte aristotélicien.

²⁵⁵ CEN, VIII, 12, 231-3.

Et hoc probat per locum a minori : homo enim est animal naturaliter politicum et multo magis est in natura hominis quod sit animal coniugale.

De veritate, t. XXII, v. II, f. 1, q. 12, a. 3, 11.

Les caractères gras sont de nous.

²⁵⁶ CP, I, §§ 18-20, 79, 153-154, etc.

(...) *homo sit animal naturaliter civile ; (...) ergo homo est naturaliter animal domesticum et ciuile.*

Opera omnia, t. XLVIII, Sententia Libri Politicorum, Rome, ed. Leon. 1971, I, 1, §18/20, 79, 153-154).

Ex hiis igitur manifestum quoniam natura civitas est et quoniam homo natura civile animal ; (...). Quia autem civile animal homo omni ape et omni gregali animali magis, palam. ARISTOTELES LATINUS, XXIX 1, Politica I-II 11, p. 5 (I, 2, lignes 14 et 18 ; 1253a3 et 1253a7).

Les caractères gras sont de nous.

²⁵⁷ ST, I-II, q. 72, a. 4 c.

Et si quidem homo naturaliter esset animal solitarium, hic duplexordo sufficeret : sed quia homo est naturaliter animal politicum et sociale, ut probatur in I Polit. (Cap. I, n. 8 sqq. - S. Th. Lect. I), ideo necesse est quod sit tertius ordo, quo homo ordinetur ad alios homines, quibus convivere debet.*

Les caractères gras sont de nous.

²⁵⁸ TORRELL, J.-P., *Initiation à saint Thomas d'Aquin : sa personne et son œuvre*, p. 487, 501 et 502.

²⁵⁹ ST, III, t. VI, Augustæ Taurinorum, Ed. Petri Marietti, 1886, Index rerum, p. 211.

²⁶⁰ TORRELL, J.-P., *Initiation à saint Thomas d'Aquin : sa personne et son œuvre*, p. 510.

²⁶¹ *On the Kingship : To the king of Cyprus*. trad. Gerald B. Phelan. rev. I. Th. Eschmann, O.P., p. 4.

pour survivre, s'associer à des partenaires »²⁶², comme source de l'idée de nature humaine de Thomas²⁶³. I. Th. Eschmann affirme :

La formule d'Aristote est toujours que l'homme est un animal *politique*. À moins que des raisons spéciales ne suggèrent à Thomas la reproduction textuelle exacte du principe aristotélicien, il préfère généralement dire que l'homme est un animal *social* (SENECA, *De beneficiis* VII, 1, 7). La combinaison *social* et *politique* se trouve dans la *Summa* I-II, 72, 4 ; *In Periherm.* I, 2.

La source de l'enseignement en §§5-7 n'est pas la *Politique* d'Aristote mais Avicenne, *De anima* V, 1 ; [...]. Voir aussi *In Eth. Prol.* 4 [...] où Saint Thomas, suivant de plus près la doctrine aristotélicienne de la *Pol.* I, 2 : 1252b 30-1253a 18 [...], croit néanmoins que le raisonnement avicennien est capable de démontrer la conclusion de que l'homme est un *animal politique*. L'argument d'Avicenne est utilisé par Thomas dans les *Sent.* IV, 26, I, 1 ; *Quodl.* VII, 17 ; CG III, 85 et *ibid.* 128, 129, 136, 147 ; *Somme* I-II, 95, 1²⁶⁴.

S. Van Riet, responsable de l'édition critique de la traduction latine médiévale du *De anima* d'Avicenne, note que le même thème traité par Avicenne dans cet ouvrage qui aurait inspiré Thomas, est développé aussi dans son *Livre des Directives et Remarques*. Il énonce :

L'homme n'ayant pas été isolé, de manière à être indépendant en ses besoins personnels [ne peut y pourvoir] qu'en s'associant avec un autre des fils de sa race. Par l'échange, l'émulation, qui s'établissent entre eux, chacun débarrasse son compagnon de quelque préoccupation, [tandis] que si celui-ci s'en était chargé, beaucoup de choses s'amasseraient

²⁶² *Quarum prima est quod hominis in quo creatus est non posset permanere in sua vita sine societate* : Avicenne, *De anima* V, 1.

²⁶³ *On the Kingship*. I. I, ch. 1, p. 4, note 3.

²⁶⁴ "The Aristotelian formula is always that man is a *political* animal. Unless special reasons suggested to Aquinas the exact textual reproduction of this Aristotelian principle, he generally prefers to say that man is a *social* animal (SENECA, *De beneficiis* VII, 1, 7). The combination *social and political animal* is also found in *Summa* I-II, 72, 4 ; *In Periherm.* I, 2.

The source of teaching in §§ 5-7 is not the Aristotelian Politics but AVICENNA, *De Anima* V, 1 ; cf. *C. Imp.* 5. See also *In Eth. Prol.* 4 where St. Thomas, following more closely the Aristotelian doctrine of *Pol.* I, 2: 1252b 30-1253a 18, no longer believes the Avicennian reasoning to be capable of demonstrating the conclusion that man is a *political animal*. Avicenna's argument is used by Aquinas in 4 *Sent.*, 26, I, 1 ; *Quodl.* VII, 17 ; CG III, 85 and *ibid.* 128, 129, 136, 147 ; *Somme* I-II, 95, 1". Eschmann, I. Th., *In: On the Kingship*, p. 4, notes 2 et 3.

"(...) that, *social creature that it is and born for the common good, views the world as the universal home of mankind, that can bare its conscience to the gods, and, respecting itself more than all others, always live as if in the sight of men – (...)*".

(...) *si sociale animal et in commune bonum genitus mundum ut unam omnium domum spectat et conscientiam suam dis aperuit semperque tamquam in publico vivit se magis veritus quam alios: (...)*. SENECA, *De beneficiis* VII, 1, 7.

sur un seul, ou même seraient difficilement possibles²⁶⁵.

Al-Farabi lui aussi se réfère au « besoin d'association et d'entraide chez l'homme ». Il paraphrase la *Politique* :

Chaque être humain de par sa nature a un besoin pour subsister et pour atteindre l'éminence de sa perfection de beaucoup de choses qu'il lui est impossible de réaliser seul. Il a besoin d'un ensemble de personnes qui lui ferait chacune une des choses dont il a besoin ; et chacune de ces personnes est dans la même situation. Aussi il est impossible à l'être humain d'obtenir la perfection pour laquelle est faite la nature, sans le concours de plusieurs individus, remplissant chacun l'un pour l'autre ce qui est nécessaire à sa subsistance. Le travail de l'ensemble rassemblera tout ce dont chacun a besoin pour sa subsistance et pour atteindre la perfection. C'est pour cette raison que les individus humains se sont multipliés, qu'ils se sont établis dans la partie habitable de la terre, et à partir d'eux se sont établies les assemblées humaines²⁶⁶.

Le « social » et le « politique » sont synonymes chez Thomas, le politique précisant la société propre à l'homme, la sphère sociale qui dépasse celle de la famille. Originellement les deux mots étaient opposés, mais il n'en avait pas conscience. La discussion ne se posait pas. R.-A. Gauthier explique :

²⁶⁵ AVICENNE, *Livre des Directives et Remarques*, p. 487/8. Voir aussi : *Métaphysique du Shifa'*, Livres de VI à X, trad. française du texte arabe de l'édition du Caire, notes et commentaires par Georges C. Anawati, Paris, Vrin, 1985. X, 2 : « on sait que l'homme se distingue des autres animaux en ce qu'il ne peut pas bien vivre s'il vit solitaire, une seule personne vaquant par elle-même à toutes ses occupations sans compagnon qui l'aide dans les nécessités de ses besoins. Il faut donc que l'homme trouve sa suffisance dans un autre de son espèce qui, à son tour, trouve en lui et en son semblable, sa suffisance. Celui-ci, par exemple, fournira les légumes à celui-là, et celui-là fera son pain à celui-ci ; un tel fera de la couture pour un tel autre, qui lui, fournira l'aiguille de telle sorte que, réunis, ils se suffisent mutuellement. C'est pour cette raison qu'on a été obligé de fonder les villes et les sociétés ».

²⁶⁶ AL-FARABI, *Traité des opinions des habitants de la cité idéale*, p. 102/4. In: TOUBA, Keltoum. *Le travail dans les cultures monothéistes: judaïsme, christianisme, islam de l'Antiquité au XVIII^e siècle*, p. 106.

M. Mahdi remarque que chez Al-Farabi : (p. 30) « L'insistance sur le devoir de l'homme est aussi le principe dominant de la vie politique et sociale telle qu'elle est perçue à la fois par la philosophie et la loi divine. La vie politique et sociale est fondée sur l'obligation d'agir de façon vertueuse. (...) La principale vertu commune à la cité construite par les philosophes aussi bien qu'à celle établie par la loi divine est la justice ; et la justice signifie l'obéissance à la loi (...) ». (p. 38) « L'homme aussi est un être naturel, et sa nature se révèle dans la réalisation de ses capacités innées. Cette nature s'exprime par ses désirs, ses passions, son pouvoir de raisonner, sa capacité d'œuvrer pour satisfaire ses besoins et son aptitude à développer les arts et l'ordre politique, moral et social qui correspondent à ses besoins et qui lui permettent de parvenir à la perfection que l'espèce humaine est vouée à réaliser par nature. La nature de l'homme est la source de son bonheur ». MAHDI, M., *La cité vertueuse d'Alfarabi : La fondation de la philosophie politique en Islam*.

Fausse référence encore, celle qui attribue à la *Politique* d'Aristote la sentence que saint Thomas cite d'une façon anonyme en III 85, n° 11 : *Homo naturaliter est animal politicum*. Les éditeurs renvoient à l'*Éthique à Nicomaque*, I, 1097b11, ou à la *Politique*, I, 1253a2-3 et 7 ; III, 1287b19. C'est qu'ils lisent Aristote en Grec. L'Aristote grec emploie bien dans ces textes le mot *politicon*, et le dernier est particulièrement explicite. Hélas ! Saint Thomas ne lisait pas le grec. Il lisait dans l'Aristote latin : *Éthique*, I, 1097b11 (A.L., XXVI 3, p. 150, 4) : *natura ciuile homo* ; *Politique*, I, 1253a2-3 et 7 : *homo natura ciuile animal est (...) ciuile animal homo* ; III, 1278b19 : *Natura quidem est homo animal ciuile*. Le passage de *ciuile* à *politicum* nous semble peut-être aujourd'hui facile. Il ne l'était sûrement pas à l'époque de saint Thomas : la notion d'animal *politique* n'était pas encore entrée dans l'usage. Où donc saint Thomas l'a-t-il découverte ? Il nous le dit lui-même : *In VIII Ethicorum dicit Philosophus quod homo magis est naturaliter coniugale animal quam politicum ; sed homo est naturaliter animal politicum et gregale, ut ipse dicit (In IV Sent., d. 26, qu. 1, a. 1, s.c. 2) ; homo naturaliter est animal politicum, ut dicitur in VII Ethicorum (Q. de uer., qu. 12, a. 3, obj. 11)*. Les textes auxquels renvoie saint Thomas ne sont pas difficiles à identifier, ils se lisent dans la traduction de l'*Éthique* par Robert Grosseteste : VIII, 1162a17-18 (A.L., XXVI 3, p. 318, 2) : *Homo enim in natura coniugale magis quam politicum* ; 1169b18-19 (p. 337, 27-28) : *Politicum enim homo et conuiuere aptus natus*. Il est vrai que nous n'avons pas dans ces textes le mot *animal*. Mais saint Albert l'avait déjà ajouté, dans son cours sur l'*Éthique* de 1250-1252 : *Dicit Philosophus quod homo est politicum animal natura* (éd. de Cologne, t. XIV 1, p. 326, 88-89). Saint Thomas lui-même nous indique comment l'adage a pu facilement être ainsi complété : dans la *Somme contre les Gentils*, III 85, n° 11, après avoir dit : *Homo naturaliter est animal politicum*, il poursuit : *uel sociale*, et cinq fois dans la *Somme contre les Gentils* il emploiera *sociale* seul (III 117, n° 4 ; III 128, n° 1 ; III 129, n° 5 ; III 131, n° 3 ; III 147, n° 2). Les deux mots sont évidemment pour lui synonymes, mais originellement ils traduisaient des conceptions antagonistes : l'animal politique d'Aristote, c'est l'homme citoyen de la cité particulariste de la Grèce ancienne, l'animal social (*koinônikon*), c'est l'homme citoyen du monde tel que l'avaient conçu les stoïciens, dont la pensée et le vocabulaire, transmis aux Latins par Sénèque et Macrobie, s'étaient imposés à Augustin (*De ciu. Dei*, XII 28, CCSL 48, p. 384, 7), à Lactance, à saint Bernard : *sociale animal sumus (Sermon 16, de diuersis, Opera, éd. Cist., t. VI 1, p. 146, 1)*, à saint Bonaventure (qui cite Macrobie, *In Hexaem.*, coll. VI, n° 27 ; t. V, p. 364a), avant de s'imposer à saint Thomas (cf. *In Peryerm.*, I 2, 29-30, avec la note dans l'éd. Léonine, t. I 1, p. 9)²⁶⁷.

Ce n'est pas seulement une question de doctrine, mais de lexique. Gauthier montre que pour Thomas le problème est sans objet et que son analyse est complète. Dire que l'homme est un animal politique ou qu'il est un animal social revient au même.

²⁶⁷ GAUTHIER, R.-A. *In: Somme contre les gentils*, p. 90/1.

La question à résoudre portait sur l'existence d'une société naturelle. Et le développement de l'idée d'ordre chez Thomas nous mène à une réponse positive. Il harmonise les doctrines aristotéliennes, augustinienes, stoïciennes. Il cherche à démontrer qu'au delà d'un droit naturel, il existe une loi naturelle qui ordonne tout ici-bas.

H. Arendt, à son tour, distingue de manière radicale le domaine politique du domaine social et critique Thomas. Selon elle, contrairement à ce qu'il affirme, « le politique » ne résulte pas d'une association naturelle mais il est le résultat d'un fait historique, à savoir l'avènement de la cité. Elle dit que « dans la pensée grecque, la capacité d'organisation politique n'est pas seulement différente, elle est l'opposé de cette association naturelle centrée autour du foyer (*oikia*) et de la famille »²⁶⁸, et nous renvoie à W. Jaeger :

La *polis* donna à chaque individu sa vraie place dans son cosmos politique, et par ce moyen elle lui procura, à côté de sa vie privée, une sorte de vie seconde – son *bios politikos*. Désormais, chaque citoyen participa à deux genres d'existence et, dans sa vie, distingua nettement ce qui lui appartenait *en propre* (*idion*) de ce qui appartenait à la communauté (*koinon*). L'homme ne fut pas seulement « idiotique », il fut aussi « politique »²⁶⁹.

H. Arendt ajoute que ce n'était pas seulement l'avis d'Aristote, insistant sur l'idée d'un fait historique : la fondation de la cité avait suivi la destruction de tous les groupements reposant sur la parenté, comme la *phratría* et la *phylé*²⁷⁰. Pourtant, Thomas d'Aquin ne soutient ni que la société est un fait purement naturel, ni qu'elle est un fait purement rationnel. D'après lui, la société résulte de ces deux facteurs, elle est à la fois naturelle et rationnelle. Y. Cattin remarque que – chez Thomas – la société est immédiatement humaine, mais que l'homme n'est pas immédiatement social, ou, encore, qu'il n'est pas immédiatement homme²⁷¹.

²⁶⁸ ARENDT, H., *Condition de l'homme moderne*, p. 61.

²⁶⁹ JAEGER, W., *Paidéia*, p. 146. W. Jaeger explique que « le mot grec *idiôtès* signifie le contraire de *politès*, ceci bien qu'un même individu soit à la fois personne privée et membre de la communauté politique ». Cf. p. 512. Il explique que « le facteur nouveau intervenu dans le développement de la cité et qui fit de chaque homme un être politique, fut l'obligation dans laquelle se vit tout citoyen de sexe masculin de participer activement à la vie publique, de sa communauté, de connaître et d'accomplir ses devoirs civiques – devoirs qui se révélèrent très différents de ceux relatifs à sa vie privée et à son travail. Jadis, le noble seul avait cette capacité politique 'universelle' ».

²⁷⁰ ARENDT, H., *Condition de l'homme moderne*, p. 61.

²⁷¹ « (...) lorsque Aristote, et à sa suite Thomas, disent que l'homme est naturellement un être politique, ils ne

Nature et histoire ne s'excluent pas en ce qui concerne la condition humaine. La société – politique – intègre l'essence de l'homme et en dépend pour devenir une réalité extérieure. Y. Cattin observe que, chez Thomas, « l'existence politique relève de la connaissance rationnelle au même titre que l'existence personnelle de l'homme »²⁷².

H. Arendt s'appuie sur l'*Index rerum* de la *Somme théologique* pour critiquer Thomas, tandis que d'autres interprètes comme Y. Cattin et M. M. Keys tirent de là la clé de son originalité. Or, si l'on accepte que Thomas se sert du « politique » et du « social » pour définir la nature humaine, l'un et l'autre sont complémentaires, mais s'ils ne le sont pas, la définition est imprécise, voire contradictoire. Tous s'accordent pourtant sur la nécessité de l'expérience du politique chez l'homme, la controverse portant, premièrement, sur son origine – est-il naturel ou historique ? – donc sur la légitimité des lois humaines, et, deuxièmement, sur le caractère social de l'homme – est-il une entrave ou un tremplin pour l'accomplissement de son essence ? L'enjeu de ces précisions étant chez Thomas d'Aquin la possibilité même de la réalisation par l'homme de sa nature, donc de son bonheur, il est nécessaire de s'arrêter sur la discussion et d'essayer de la comprendre.

H. Arendt refuse ce qu'elle appelle la « traduction consacrée depuis saint Thomas d'Aquin »²⁷³ de la nature humaine qui identifie le politique avec le social. D'après elle, le mot « politique » ne se traduit pas par « social » chez Aristote, mais – au contraire – Aristote opposerait les deux. Pendant l'Antiquité, le social demeurait dans le domaine privé (la sphère de l'individu et de sa famille) ; le politique, dans le domaine public (la sphère propre au citoyen). H. Arendt décrit « la camaraderie naturelle, purement sociale, de l'espèce humaine comme une entrave imposée par les nécessités biologiques qui sont les mêmes pour l'animal humain que pour les autres animaux »²⁷⁴. Le domaine social est marqué par les contraintes

veulent pas dire qu'il l'est immédiatement. La communauté politique n'est pas une réalité naturelle au sens où elle serait un pur donné de la nature, qui n'aurait pas à se constituer activement. Il faut dire au contraire que la communauté politique, qui est naturelle à l'homme, n'existe pas qu'au terme d'un certain processus historique. CATTIN, Y., *L'antropologie politique de Thomas d'Aquin*, p. 130.

²⁷² CATTIN, Y., *L'antropologie politique de Thomas d'Aquin*, p. 101.

²⁷³ « Ce rapport particulier qui unit l'action et l'être semble pleinement justifier la traduction ancienne du *zōon politikon* d'Aristote par *animal socialis*, que l'on trouve déjà dans Sénèque, traduction consacrée par Thomas d'Aquin : *homo est naturaliter politicus, id est, socialis*. Mieux que toute théorie, cette substitution du social au politique montre jusqu'à quel point s'était perdue la conception originale grecque de la politique. A cet égard, il est significatif – mais cela n'explique pas tout – que le mot 'social' soit d'origine romaine et n'ait pas d'équivalent dans la langue ni dans la philosophie grecques ». ARENDT, H., *La condition de l'homme moderne*, p. 60.

²⁷⁴ ARENDT, H., *Condition de l'homme moderne*, p. 61.

vitales ; le politique, quant à lui, le domaine de la *polis* (de la ville), est caractérisé par la liberté²⁷⁵. Ce même auteur signale un « événement historique décisif » :

(...) on découvrit que le privé au sens moderne, dans sa fonction essentielle qui est d'abriter l'intimité, s'oppose non pas au politique mais au social, auquel il se trouve par conséquent plus étroitement, plus authentiquement lié²⁷⁶.

H. Arendt souligne encore l'erreur d'affirmer qu'Aristote définit l'homme comme un animal rationnel, notant que :

La traduction latine, *animal rationale*, repose sur un malentendu aussi fondamental que l'expression 'animal social'. Aristote ne voulait ni définir l'homme en général ni désigner la plus haute faculté humaine, qui pour lui n'était pas le *logos*, c'est-à-dire le langage ou la raison, mais le *nous*, la faculté de la contemplation, dont le principal caractère est de ne pouvoir s'exprimer dans le langage. Dans ces deux définitions les plus célèbres, Aristote ne faisait que formuler l'opinion courante de la *polis* sur l'homme et la vie politique, et d'après cette opinion, tout ce qui était en dehors de la *polis* – les barbares comme les esclaves – était *aneu logou*, ce qui ne veut évidemment pas dire privé de la parole, mais exclu d'un mode de vivre dans lequel le langage et le langage seul avait réellement un sens, d'une existence dans laquelle les citoyens avaient tous pour premier souci la conversation²⁷⁷.

H. Arendt met en question la définition aristotélicienne de l'homme comme un animal rationnel ; sa position semble être exagérée. Il est vrai qu'Aristote soutient dans l'*Éthique* que l'espéculacion est la vie suprême²⁷⁸, mais il argumente autrement dans la *Politique*²⁷⁹.

²⁷⁵ Les philosophes grecs jugeaient « que la contrainte est surtout un phénomène pré-politique, caractérisant l'organisation familiale privée, et que la force et la violence se justifient dans cette sphère comme étant les seuls moyens de maîtriser la nécessité (par exemple, en gouvernant les esclaves) et de se libérer ». ARENDT, H., *Condition de l'homme moderne*, p. 69.

²⁷⁶ ARENDT, H., *Condition de l'homme moderne*, p. 77.

²⁷⁷ ARENDT, H., *Condition de l'homme moderne*, p. 64/5. Elle renvoie à l'*Éthique à Nicomaque*, 1142 a 25 et 1178 a 6.

²⁷⁸ « (...) ce qui est propre à chaque chose est par nature ce qu'il y a de plus excellent et de plus agréable pour cette chose. Et pour l'homme, par suite, ce sera la vie selon l'intellect, s'il est vrai que l'intellect est au plus haut degré de l'homme même. Cette vie-là est donc aussi la plus heureuse ». EN, X, 7, 1178 a 5, Tricot, p. 514. J. Tricot observe que la conclusion générale de l'*Éthique*, IX, 9, 1169 b 33 - X, 5, 1176 a 26 est que « le bonheur consiste dans la vie de la contemplation ». Voir : p. 514 (note 4).

²⁷⁹ *Politique*, IV, 3. La position d'Aristote est subtile; si le bonheur est la belle action (bien faire), la vie la meilleure est la vie active. Est-ce que les contradictions doctrinales d'Aristote sont un signe d'évolution de sa pensée ou un signe des contradictions internes à son œuvre ? La vie active n'est pas nécessairement en relation à autrui. Elle n'est pas nécessairement la vie politique, même penser est une action.

Il faut noter concernant la question lexicale qu'en tant que commentateur Thomas reprend le vocabulaire d'Aristote. Ce n'est pas Thomas qui traduit Aristote directement du grec, mais il se sert de la traduction latine de R. Grosseteste²⁸⁰. R. Grosseteste traduit le mot « politikon » par « civil » et l'Aquinat le reproduit, réservant l'emploi de la définition de l'homme comme étant un être « social »²⁸¹ à la *Somme théologique*, à la *Somme contre les gentils* et au *De regno*.

Ainsi, M. M. Keys emploie l'expression « communauté politique » ou « société politique » pour exprimer l'idée selon laquelle – chez Thomas – l'homme est, par nature, aussi bien « politique » que « social » (*Politique I*)²⁸². Tandis que les animaux, en général, ne communiquent que par la voix, les hommes, au contraire, possèdent le langage ou, plus précisément, le discours, qui présuppose la raison²⁸³.

L'homme dépend de la société²⁸⁴ pour l'accomplissement de sa perfection, car la réalisation de sa condition humaine suppose la dimension sociale. Y. Cattin signale la particularité de l'homme chez Thomas : il ne se reconnaît pas – comme n'importe quel autre être naturel – à partir de son espèce, mais à partir de son individualité²⁸⁵. L'homme se sait unique quoique membre d'un groupe. « Unique » dans la mesure où il est conscient de sa participation à un ensemble, auquel il est toutefois lié de façon indissociable. C'est son intégration qui lui permet de réaliser les valeurs humaines qui vont, à la fois, l'incorporer au groupe et le singulariser. Dans la cité (ou l'État) – et non pas ailleurs – il rencontre ses « égaux » : les citoyens. C'est pourquoi il devient humain quand il est inséré au milieu civil. Si l'homme n'appartenait pas à une telle collectivité, il ne pourrait pas affirmer son

²⁸⁰ Voir les commentaires à l'*Éthique à Nicomaque* de R. A. Gauthier et J. Y. Jolif, p. 125 à 128. Voir aussi : GAUTHIER, R.-A. *In: Somme contre les gentils*, p. 90/1 (déjà cité).

²⁸¹ Thomas attribue l'adjectif « social » (*socialis*) à l'homme dans ses commentaires à Aristote seulement au passage introductif cité supra. Autrement, il emploie l'adjectif « civil » (*civilis*).

²⁸² ST, I-II, q. 72, a. 4, c.

Et si quidem homo naturaliter esset animal solitarium, hic duplex ordo sufficeret : sed quia homo est naturaliter animal politicum et sociale, ut probatur in I Polit., ideo necesse est quod sit tertius ordo, quo homo ordinetur ad alios homines, quibus convivere debet.

Voir : KEYS, Mary M., *Aquinas, Aristotle, and the Promise of the Common Good*, p. 77/86.

²⁸³ KEYS, Mary M., *Aquinas, Aristotle, and the Promise of the Common Good*, p. 80.

²⁸⁴ D'après les arguments de H. Arendt, il est possible de soutenir qu'Aristote se réfère à la politique comme condition humaine ; non pas à la société. L'emploi de ce mot-ci découle d'une interprétation propre à Thomas, pas forcément autorisée par le texte aristotélicien.

²⁸⁵ « Dans cet ordre universel, à la différence de toutes les autres natures, l'homme n'est pas appréhendé au travers de l'espèce, la nature humaine, mais en tant qu'individu humain ayant en soi une valeur propre ». CATTIN, Y., *L'anthropologie politique de Thomas d'Aquin*, p. 138.

individualité humaine ; la collectivité présuppose que chacun y exerce certaines vertus, parmi lesquelles la justice. Or, la définition de la justice comporte une relation de parité ou de proportionnalité. L'homme n'est pas solitaire. L'isolement des autres – « hommes » – importe la privation d'une condition indispensable au complet développement de son essence²⁸⁶. L'Aquinat affirme dans la *Somme contre les gentils* qu'il paraît « que seule la créature rationnelle est dirigée par Dieu dans ses actes non seulement en fonction de ce qui convient à l'espèce, mais en fonction de ce qui convient à l'individu »²⁸⁷.

La cité offre à l'homme le nécessaire à sa parfaite suffisance. C'est au sein de la cité qu'il rencontre les conditions de réalisation des capacités humaines supérieures, parce que correspondant à ses caractéristiques propres. Il en découle que la société est naturelle à l'homme. Sans la cohabitation avec les citoyens, l'homme n'achèverait pas son humanité. En outre, l'homme a besoin d'autrui pour se reconnaître en tant qu'un homme particulier. Y. Cattin affirme que « la société est 'intérieure' à l'homme, elle fait partie de son essence et elle est immédiatement humaine »²⁸⁸. C'est dans ce sens que Thomas aurait assimilé le caractère politique de l'homme²⁸⁹.

Il est nécessaire de comprendre ce que Thomas d'Aquin veut signifier lorsqu'il appelle l'homme – par nature – un animal à la fois social et politique ou civil, car l'action humaine est celle qui réalise cette nature. Elle doit être une lorsqu'on concède que l'homme appartient naturellement à une société politique qu'il réalise en même temps qu'il réalise son essence et donc son but dans cette vie ici-bas. Cette action devrait être une autre si on prenait le caractère politique ou civil humain comme opposé à un caractère social. La théorie qu'il développe sur la notion d'ordre nous permet d'y voir plus clair : la sphère individuelle, la sphère domestique et celle dite politique chez Thomas sont hiérarchiquement disposées et reliées par la fin supérieure qui dicte les limites entre l'une et l'autre. On remarque que sur ce point sa pensée est nettement influencée par celle d'Avicenne. Or, la fin de la politique est primordiale mais elle n'existe pas sans le concours de la fin recherchée au sein de la famille et de celle

²⁸⁶ L'ermite qui consacre sa vie à la contemplation de Dieu n'aspire pas au bonheur humain mais à la béatitude. Cela dépend de la grâce divine, thème qui ne fait pas objet de la considération de la justice strictement humaine.

²⁸⁷ SCG, III, 113, §1.

Ex hoc autem apparet quod sola rationalis creatura dirigitur a Deo ad suos actus non solum secundum congruentiam speciei, sed etiam secundum congruentiam individui.

²⁸⁸ CATTIN, Y., *L'anthropologie politique de Thomas d'Aquin*, p. 95.

²⁸⁹ « Quand Thomas affirme que l'homme est par nature un être politique, il veut dire que l'homme ne peut exister réellement sans reprendre en lui un domaine qui n'est pas purement rationnel et immédiatement humain ». CATTIN, Y., *L'anthropologie politique de Thomas d'Aquin*, p. 102.

recherchée au niveau de l'individu. La société constituée par la famille et la société constituée par les citoyens ne s'excluent pas, mais doivent être toutes les deux conciliées et réalisées par l'homme dans le but d'atteindre son bonheur terrestre. L'idée d'une société politique naturelle à l'homme est pertinente et elle demande une action selon les vertus supposées pour l'accomplissement de l'homme, en particulier la justice. Ces vertus sont exigées par une loi naturelle à partir de laquelle on établit une loi humaine. On ne peut pas concevoir chez Thomas d'Aquin que le social soit opposé au politique sous peine d'arriver à la conclusion que la loi exige une action de l'homme de manière arbitraire – et sa fin serait aussi arbitraire, ce qui est impossible – et qu'elle pourrait donc exiger une chose et son contraire si cela convenait à la volonté du législateur, indépendamment d'une considération sur la nature, l'essence et la fin de l'homme.

Le droit qui correspond à l'action politique juste se trouve dans une société politique accomplie. Les citoyens promeuvent le bien commun par la pratique des vertus conformes à sa nature social et politique. Le respect de certaines règles ou lois qui expriment cette nature le permet. De telles règles ou lois sont elles-mêmes naturelles à l'homme. Ce n'est pas l'histoire qui établit la fin de l'homme mais sa nature, son essence sociale, politique. La politique est donc chez Thomas la forme que prend la société humaine et elle n'est nullement opposée à son caractère social, qui se distingue par la sphère du droit politique, inconnu de tous les autres animaux.

3.2. Le bonheur humain (*felicitas*) et la béatitude divine (*beatitudo*)

Chez Thomas d'Aquin, l'homme peut, d'après sa nature – d'animal rationnel et politique – s'accomplir en tant que tel. Il est appelé à réaliser de manière continue les vertus humaines de façon à atteindre sa fin ici-bas, le bonheur humain (la félicité ou *felicitas*). Ce bonheur n'est pourtant pas parfait de manière absolue, mais réalisé proportionnellement aux facultés humaines ici-bas. Le bonheur le plus parfait, le bonheur absolu, l'Aquinate l'appelle la béatitude divine (*beatitudo*), mais, transcendant la nature humaine, l'homme ne peut pas l'atteindre tout seul, il dépend du don de Dieu²⁹⁰.

²⁹⁰ R. Imbach signale que la distinction entre un bonheur parfait et un bonheur imparfait avait été introduite (indirectement) par Thomas dans un passage du *Prologue du Commentaire du Livre des causes*. THOMAS D'AQUIN, BOECE DE DACIE, *Sur le bonheur*, p. 22 et 140/3.

Tout d'abord, quelques remarques sur le vocabulaire concernant le bonheur et la béatitude s'imposent. Dans la *Somme contre les gentils*, Thomas utilise le mot *beatitudo* à propos de Dieu et le mot *felicitas* à propos de l'homme²⁹¹. Dans le *Commentaire à l'Éthique*, il n'emploie que le mot *felicitas*²⁹². Dans la *Somme théologique*, il va préférer employer *beatitudo* en référence à la béatitude divine et *felicitas* au bonheur humain, mais il ne le fait pas systématiquement. Dans la *I^a pars*, qui porte sur Dieu, la Trinité et la création, donc essentiellement théologique, il lui arrive de confondre les deux termes, mais il ne le fait qu'au moment où il articule deux domaines – ce qui revient à maintenir autrement la distinction :

Par béatitude (*beatitudo*) on entend la perfection dernière (*ultima perfectio*) de la nature rationnelle ou intellectuelle ; et c'est pourquoi elle est objet de désir naturel, car tout être désire naturellement son ultime perfection. D'autre part, l'ultime perfection de la nature rationnelle ou intellectuelle est double. Il y a d'abord une perfection qui peut être atteinte par les seules forces de la nature, et à laquelle on donne en quelque manière le nom de béatitude (*beatitudo*) ou de félicité (*felicitas*). Aristote enseigne, en ce sens, que l'ultime félicité (*felicitatem*) de l'homme consiste, en cette vie, dans la très parfaite contemplation du souverain bien intelligible qui est Dieu. Mais au-delà de cette félicité (*felicitatem*), il en est une autre que nous espérons posséder plus tard, et en laquelle « nous verrons Dieu tel qu'il est ». Une telle félicité surpasse les forces naturelles de toute intelligence créée, quelle qu'elle soit, on l'a montré précédemment²⁹³.

Dans la partie *I^a-II^{ae}*, lorsqu'il traite de la morale générale et s'interroge sur la définition de la béatitude, le Docteur commun s'efforce de distinguer le bonheur ici-bas et au-

²⁹¹ Pour la *beatitudo*, voir notamment : SCG, I, 100 (Dieu est bienheureux), 101 (Dieu est sa propre béatitude), 102 (La béatitude de Dieu, parfaite et unique, dépasse toute autre béatitude) ; pour la *felicitas* : SCG, III, 39 (Comment la félicité de l'homme n'est pas dans la connaissance de Dieu obtenue par démonstration), 48 (Comment la félicité dernière de l'homme n'est pas en cette vie), 63 (Comment dans cette félicité dernière tout désir de l'homme est rassasié).

²⁹² CEN, I, 10, §129

« (...) la continuité et la perpétuité appartiennent à la définition du bonheur parfait (*perfectae felicitatis*). De là le bonheur (*felicitas*) ne peut-il être parfait (*perfecta*) en la vie présente ».

Et ideo de ratione perfectae felicitatis est continuitas et perpetuitas, quam tamen praesens vita non patitur. Unde in praesenti vita non potest esse perfecta felicitas.

²⁹³ ST, I, q. 62, a. 1, c.

Respondeo dicendum quod nomine beatitudinis intelligitur ultima perfectio rationalis seu intellectualis naturae, et inde est quod naturaliter desideratur, quia unumquodque naturaliter desiderat suam ultimam perfectionem. Ultima autem perfectio rationalis seu intellectualis naturae est duplex. Una quidem, quam potest assequi virtute suae naturae, et haec quodammodo beatitudo vel felicitas dicitur. Unde et Aristoteles perfectissimam hominis contemplationem, qua optimum intelligibile, quod est Deus, contemplari potest in hac vita, dicit esse ultimam hominis felicitatem. Sed super hanc felicitatem est alia felicitas, quam in futuro expectamus, qua videbimus Deum sicuti est. Quod quidem est supra cuiuslibet intellectus creati naturam, ut supra ostensum est.

delà, tout en soulignant leur continuité. D'abord, il introduit les différents degrés de perfection de la béatitude : la béatitude imparfaite est celle que l'homme peut accomplir dans cette vie, la parfaite est celle dont l'accomplissement est réservé à une autre. Thomas l'explique :

Voilà pourquoi l'ultime et parfaite béatitude (*ultima et perfecta beatitudo*) qui nous est promise dans la vie future consiste tout entière dans la contemplation comme dans son principe. Quant à la béatitude imparfaite (*beatitudo autem imperfecta*), telle qu'on peut l'avoir ici-bas, elle consiste d'abord et principalement dans la contemplation, mais aussi, secondairement, dans l'opération de l'intellect pratique dirigeant les actions et les passions humaines, comme dit Aristote²⁹⁴.

²⁹⁴ ST, I-II, q. 3, a. 5, c.

Et ideo ultima et perfecta beatitudo, quae expectatur in futura vita, tota consistit in contemplatione. Beatitudo autem imperfecta, qualis hic haberi potest, primo quidem et principaliter consistit in contemplatione, secundario vero in operatione practici intellectus ordinantis actiones et passiones humanas, ut dicitur in X Ethic.

Voir aussi : a. 6, c.

« Comme nous l'avons dit récemment, on distingue deux sortes de béatitude, l'une parfaite et l'autre imparfaite. Il faut entendre par béatitude parfaite celle qui atteint à la vraie et pleine notion de la béatitude, alors que la béatitude imparfaite ne va pas jusque-là, mais participe seulement d'une certaine ressemblance partielle de la béatitude. C'est ainsi que la prudence parfaite se trouve chez l'homme qui possède la claire notion de ses actes, tandis que la prudence imparfaite est le fait de ces animaux qui sont régis par des instincts spécialisés pour accomplir des actions qui ressemblent à celles de la prudence.

Donc la béatitude parfaite ne saurait consister en l'étude des sciences spéculatives. Pour l'établir, il faut observer que l'étude d'une science spéculative ne s'étend pas plus loin que la portée de ses principes ; car dans les principes d'une science la science tout entière est virtuellement contenue. Or les premiers principes des sciences spéculatives sont reçus par les sens, comme le démontre le Philosophe. Il s'ensuit que toute l'étude des sciences spéculatives ne peut s'étendre au-delà de ce que nous apprend la connaissance sensible. Or, la connaissance des choses sensibles ne peut pas constituer la béatitude ultime de l'homme, qui est sa perfection suprême. En effet, rien n'est perfectionné par ce qui lui est inférieur, à moins que cela ne participe d'une réalité supérieure. Or il est bien évident que la forme d'une pierre, par exemple, ou de toute autre réalité accessible aux sens, est inférieure à l'homme. Il s'ensuit que la forme de la pierre ne perfectionne pas l'intellect par le fait qu'il s'agit d'une pierre, mais parce qu'il y a dans cette forme une participation de quelque chose qui est au-dessus de l'intelligence, à savoir la lumière intelligible ou quelque chose de semblable.

Mais tout ce qui se produit en vertu d'autre chose se ramène à ce qui existe par soi. Il faut donc que la perfection ultime de l'homme soit procurée par la connaissance d'une réalité supérieure à l'intellect humain. Or on a montré antérieurement que par les choses sensibles on ne peut s'élever à la connaissance des substances séparées, qui sont au-dessus de l'intelligence humaine. Il reste donc que la béatitude ultime de l'homme ne saurait consister dans l'étude des sciences spéculatives. Toutefois, de même que dans les formes sensibles est participée une certaine similitude des substances séparées, ainsi l'étude des sciences spéculatives offre une certaine participation de la vraie et parfaite béatitude ».

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, duplex est hominis beatitudo, una perfecta, et alia imperfecta. Oportet autem intelligere perfectam beatitudinem, quae attingit ad veram beatitudinis rationem, beatitudinem autem imperfectam, quae non attingit, sed participat quandam particularem beatitudinis similitudinem. Sicut perfecta prudentia invenitur in homine, apud quem est ratio rerum agibilium, imperfecta autem prudentia est in quibusdam animalibus brutis, in quibus sunt quidam particulares instinctus ad quaedam opera similia operibus prudentiae. Perfecta igitur beatitudo in consideratione scientiarum speculativarum essentialiter consistere non potest. Ad cuius evidentiam, considerandum est quod consideratio speculativae scientiae non se extendit ultra virtutem principiorum illius scientiae, quia in principiis scientiae virtualiter tota scientia continetur. Prima autem principia scientiarum speculativarum sunt per sensum accepta; ut patet per philosophum in principio Metaphys., et in fine Poster. Unde tota consideratio scientiarum speculativarum non potest ultra extendi quam sensibilibus cognitio ducere potest. In

Le terme bonheur humain ou félicité (*felicitas*) est introduit par la suite, lorsque Thomas aborde la question de l'obtention de la béatitude. Selon Thomas, « une certaine participation de la béatitude peut être obtenue en cette vie, mais non la béatitude (*beatitudo*) vraie et parfaite » ; « (...) nul ne peut, dans cette vie, obtenir la vraie et parfaite béatitude (*beatitudo*) »²⁹⁵. En premier lieu parce que la béatitude parfaite (*beatitudo*) exige l'exclusion de tout mal et la réalisation de tout désir, en second lieu parce que la béatitude est la vision de l'essence divine²⁹⁶ : l'homme ne peut pas, d'après sa nature humaine, combler les conditions de la béatitude parfaite (*beatitudo*). Il peut, néanmoins, envisager une béatitude imparfaite,

cognitione autem sensibilibus non potest consistere ultima hominis beatitudo, quae est ultima eius perfectio. Non enim aliquid perficitur ab aliquo inferiori, nisi secundum quod in inferiori est aliqua participatio superioris. Manifestum est autem quod forma lapidis, vel cuiuslibet rei sensibilis, est inferior homine. Unde per formam lapidis non perficitur intellectus in quantum est talis forma, sed in quantum in ea participatur aliqua similitudo alicuius quod est supra intellectum humanum, scilicet lumen intelligibile, vel aliquid huiusmodi. Omne autem quod est per aliud, reducitur ad id quod est per se. Unde oportet quod ultima perfectio hominis sit per cognitionem alicuius rei quae sit supra intellectum humanum. Ostensum est autem quod per sensibilia non potest deveniri in cognitionem substantiarum separatarum, quae sunt supra intellectum humanum. Unde relinquitur quod ultima hominis beatitudo non possit esse in consideratione speculativarum scientiarum. Sed sicut in formis sensibilibus participatur aliqua similitudo superiorum substantiarum, ita consideratio scientiarum speculativarum est quaedam participatio verae et perfectae beatitudinis.

²⁹⁵ ST, I-II, q. 5, a. 3, c.

« Une certaine participation de la béatitude peut être obtenue en cette vie, mais non la béatitude vraie et parfaite. C'est ce qu'on peut établir par une double considération.

Tout d'abord en se fondant sur la notion générale de béatitude. Car la béatitude, étant un bien parfait et qui se suffit à lui-même, exclut tout mal et comble tout désir. Or il n'est pas possible d'écarter tous les maux dans la vie présente : cette vie est soumise à beaucoup de maux inévitables, comme l'ignorance du côté de l'intellect, les affections désordonnées du côté de l'appétit et, en ce qui touche le corps, un grand nombre d'afflictions, comme S. Augustin le relève avec tant de soin dans la *Cité de Dieu*. Pareillement, le désir du bien ne peut être rassasié en cette vie ; car il est naturel à l'homme de désirer la permanence du bien qu'il possède. Or les biens de cette vie sont transitoires comme la vie elle-même, que nous désirons elle aussi, et voudrions voir durer toujours, car l'homme par nature a horreur de la mort. Il est donc impossible que la vraie béatitude se trouve dans la vie présente.

En second lieu, on arrive à la même conclusion en considérant ce qui constitue spécialement la béatitude, et qui est la vision de l'essence divine, vision que l'homme ne peut obtenir dans la vie présente, comme on l'a montré dans la première Partie. Il est évident, d'après tout cela, que nul ne peut, dans cette vie, obtenir la vraie et parfaite béatitude ».

Respondeo dicendum quod aliqualis beatitudinis participatio in hac vita haberi potest, perfecta autem et vera beatitudo non potest haberi in hac vita. Et hoc quidem considerari potest dupliciter. Primo quidem, ex ipsa communi beatitudinis ratione. Nam beatitudo, cum sit perfectum et sufficiens bonum, omne malum excludit, et omne desiderium implet. In hac autem vita non potest omne malum excludi. Multis enim malis praesens vita subiacet, quae vitari non possunt, et ignorantiae ex parte intellectus, et inordinatae affectioni ex parte appetitus, et multiplicibus poenalitibus ex parte corporis; ut Augustinus diligenter prosequitur XIX de Civ. Dei. Similiter etiam desiderium boni in hac vita satiari non potest. Naturaliter enim homo desiderat permanentiam eius boni quod habet. Bona autem praesentis vitae transitoria sunt, cum et ipsa vita transeat, quam naturaliter desideramus, et eam perpetuo permanere vellemus, quia naturaliter homo refugit mortem. Unde impossibile est quod in hac vita vera beatitudo habeatur. Secundo, si consideretur id in quo specialiter beatitudo consistit, scilicet visio divinae essentiae, quae non potest homini provenire in hac vita, ut in primo ostensum est. Ex quibus manifeste apparet quod non potest aliquis in hac vita veram et perfectam beatitudinem adipisci.

²⁹⁶ ST, I-II, q. 5, a. 3, c.

que l'Aquinat appelle le bonheur humain ou félicité (*felicitas*) :

Si par béatitude on entend cette béatitude (*beatitudine*) imparfaite qu'on peut avoir ici-bas, elle peut être perdue. Et cela est bien évident en ce qui concerne la félicité (*felicitate*) qui se trouve dans la contemplation : elle est perdue soit par l'oubli, soit par une maladie qui détruit la science, soit par des occupations qui distraient complètement de la contemplation. La même chose apparaît en ce qui concerne la félicité (*felicitas*) de la vie active ; car la volonté de l'homme peut changer ; elle peut déchoir de la vertu, dont l'exercice est au principe de la félicité (*felicitas*). Si la vertu demeure intacte, des changements extérieurs peuvent troubler une pareille béatitude (*beatitudinem*) en entravant beaucoup d'activités vertueuses. Cependant ils ne peuvent l'enlever entièrement, car il reste toujours une activité vertueuse lorsque l'homme supporte dignement ses malheurs. Du fait que la béatitude (*beatitudo*) de cette vie peut ainsi se perdre, ce qui paraît contraire à la raison même de la béatitude (*beatitudinis*), le Philosophe a été amené à dire que certains hommes peuvent être bienheureux en cette vie non absolument, mais comme des hommes dont la nature est sujette au changement²⁹⁷.

Il en ressort une évolution de vocabulaire dans l'œuvre thomassienne en ce qui regarde le bonheur et la béatitude. D'un côté, il distingue ce que le désir humain peut atteindre par soi-même et ce qu'il ne peut pas ; d'un autre, il aborde des sujets philosophiques et théologiques et tente de passer de l'un à l'autre, sans les confondre, mais sans les isoler non plus. F. Viola aborde la thématique :

Ces variations terminologiques ne peuvent avoir qu'une explication. On ne parlera de félicité que par référence à un état accessible aux seules forces de la nature humaine. Dieu n'est pas proprement heureux, mais bienheureux. Bienheureux aussi les saints en tant que, dans la vie éternelle, ils participent au plus haut degré de la béatitude parfaite de Dieu, et donc par participation (en vertu d'une analogie d'attribution), la félicité surnaturelle de l'homme se définit «béatitude». Il est significatif en effet que saint Thomas emploie ce mot

²⁹⁷ ST, I-II, q. 5, a. 4, c.

Respondeo dicendum quod, si loquamur de beatitudine imperfecta, qualis in hac vita potest haberi, sic potest amitti. Et hoc patet in felicitate contemplativa, quae amittitur vel per oblivionem, puta cum corrumpitur scientia ex aliqua aegritudine; vel etiam per aliquas occupationes, quibus totaliter abstrahitur aliquis a contemplatione. Patet etiam idem in felicitate activa, voluntas enim hominis transmutari potest, ut in vitium degeneret a virtute, in cuius actu principaliter consistit felicitas. Si autem virtus remaneat integra, exteriores transmutationes possunt quidem beatitudinem talem perturbare, in quantum impediunt multas operationes virtutum, non tamen possunt eam totaliter auferre, quia adhuc remanet operatio virtutis, dum ipsas adversitates homo laudabiliter sustinet. Et quia beatitudo huius vitae amitti potest, quod videtur esse contra rationem beatitudinis; ideo philosophus dicit, in I Ethic., aliquos esse in hac vita beatos, non simpliciter, sed sicut homines quorum natura mutationi subiecta est.

avec ce sens précis dans la *Somme théologique*, qui est une œuvre de théologie, et non dans la *Somme contre les Gentils*, où sont plus présentes les instances philosophiques et les exigences apologétiques. Ceci vaut *a fortiori* pour le *Commentaire de l'Éthique à Nicomaque*. La doctrine de saint Thomas est véritablement une doctrine de la béatitude humaine, tandis que celle d'Aristote est une doctrine de la félicité humaine. Il faut garder cela présent à l'esprit si l'on veut cerner correctement le problème en question²⁹⁸.

De fait, on remarque l'existence d'un décalage entre l'œuvre de Thomas et celle d'Aristote qu'il commente parallèlement à l'écriture de la partie *I^a-II^{ae}* ou *II^a-II^{ae}* de la *Somme théologique*. Si on se limite à l'étude des questions de la *Somme* dédiées à la loi humaine ou au droit et à la justice, on peut passer à côté de la particularité de la doctrine thomasiennne vis-à-vis de l'enseignement du Stagirite en ce qui regarde la fin de l'homme. Tandis qu'Aristote se limite à décrire un bonheur humain, Thomas ne le conçoit qu'en rapport à un bonheur divin, la béatitude. L'Aquinat s'efforce de ne pas s'opposer à la philosophie aristotélicienne, tout en allant au-delà de ses limites.

Thomas d'Aquin écrit une *Somme théologique* dans laquelle il articule, par l'intermédiaire de la morale – et de la philosophie –, le mouvement de va-et-vient vers Dieu proposé par la religion chrétienne : l'homme est créé par Dieu et il doit revenir à lui. Les parties se combinent de telle sorte qu'elles rendent possibles une justification rationnelle pour l'action de l'homme vers sa fin, sa réalisation ici-bas, le bonheur humain, sans pour autant laisser de côté le sens de cette entreprise, sa justification spirituelle, la réalisation d'une fin supérieure, au-delà, la béatitude divine. La richesse de son travail et son originalité résident dans l'enchaînement des différents discours, *a priori* distincts, et leur conciliation.

La vertu est la clé de l'épanouissement de l'homme en tant qu'être humain, mais aussi en tant que créature divine. Il y a un bien humain et un bien divin : vouloir un bien particulier par une volonté droite signifie le vouloir matériellement, mais formellement vouloir le bien

²⁹⁸ VIOLA, F., *Félicité, béatitude et désir naturel de voir Dieu*.

Il y a aussi un célèbre article de Henri de Lubac sur le sujet :

« Cette béatitude par participation (*beatitudo per participationem*), cette participation à la béatitude (*aliqua beatitudinis participatio*), est un bonheur 'propre à l'homme', selon la formulation d'Aristote, et donc pas propre aux 'âmes séparées'. (...) La béatitude est double : la première est 'naturelle' et la seconde est 'supernaturelle'. »

“This beatitude by participation (*beatitudo per participationem*), this participation in blessedness (*aliqua beatitudinis participatio*), is a happiness “proper to men,” according to the formulation of Aristotle, and therefore not proper to ‘separated souls.’ (...) Beatitude is twofold: the first is “natural” and the second is ‘supernatural’”.

DE LUBAC, H., « *Duplex hominis beatitudo* », p. 611/2.

divin²⁹⁹. L'œuvre de Thomas agrège ainsi une deuxième dimension à ce bonheur : il constitue une facette d'un bonheur plus parfait, qui lui est supérieur, un bonheur absolu : la béatitude divine. Ainsi il harmonise philosophie et théologie, le bonheur humain philosophique étant compatible avec la béatitude divine, sujet éminemment théologique, et à elle il se soumet. Il y a donc à la fois place pour un accomplissement éthique de l'homme ici-bas – le bonheur – et pour une poursuite de la béatitude théologique, dans l'au-delà.

Ainsi, en maîtrisant ses pulsions irrationnelles et arrivant, par l'*habitus* vertueux, malgré ses limitations, à atteindre le bonheur d'ici-bas, suffisant et parfait en ce qui concerne la réalisation de la nature spécifiquement humaine, l'homme se prépare à un bonheur supérieur, associé à la contemplation et à la grâce divines. Par la loi humaine, la justice et le droit, l'homme en tant que citoyen d'ici-bas tend vers le bien commun, permettant la réalisation de la félicité ; en accord avec la loi divine et soumis à sa justice, l'homme en tant que futur citoyen de l'au-delà tend vers le bien absolu, dans l'espoir d'atteindre la béatitude.

²⁹⁹ ST, I-II, q. 19, a. 10.

CONCLUSION

Chez Thomas d'Aquin, comme nous l'avons vu, la vertu humaine de justice est fondamentale pour la réalisation de l'homme ici-bas : elle est la condition nécessaire et suffisante pour qu'il atteigne le bonheur ou la félicité (*felicitas*). La démonstration de ce principe nous a amenée, à son tour, à l'affirmation de trois autres thèses, que nous présentons en guise de conclusion.

La **première thèse** consiste à soutenir que la justice, selon Thomas d'Aquin, est une manière d'ordonner l'action humaine. En effet, elle s'exprime de manière spécifique dans une dualité entre connaissance et action, lesquelles sont structurées, tout comme l'univers dans son ensemble, par la notion d'ordre. L'Aquinate articule la description que l'homme fait de la réalité avec la pratique humaine, la connaissance scientifique permettant l'action volontaire, par le biais de l'identification des biens. La capacité d'ordonner est propre à l'être rationnel, qui, connaissant l'ordre, peut à la fois se diriger et diriger ceux qui ne peuvent pas le faire de manière autonome.

D'après Thomas, l'ordre et la raison se rapportent l'un à l'autre de quatre manières qui sont à l'origine de quatre domaines scientifiques, organisés selon le niveau de subordination des uns envers les autres : les arts mécaniques, la philosophie morale (éthique *lato sensu*), la philosophie rationnelle ou logique, la philosophie naturelle³⁰⁰. Pour la philosophie morale ou éthique, les actions humaines s'analysent en fonction de la manière dont elles sont ordonnées entre elles et en considération de la fin visée ; elle se divise alors en trois parties. Chaque partie observe une unité de composition qui s'accorde avec un ordre total : l'éthique individuelle ou « monastique », dite encore morale, s'occupe de l'action de l'individu dirigée vers la fin individuelle (*monastica*) ; l'éthique domestique, ou économie, s'occupe des opérations du groupe domestique dirigées vers sa fin familiale (*yconomica*) ; la science politique, ou tout simplement la politique, s'occupe des opérations du groupe civil (de la cité) dirigées vers sa fin politique (*politica*). Chaque partie a une fin propre, mais il y a une hiérarchie entre les disciplines qui forment la philosophie morale : la science politique est la

³⁰⁰ Voir chapitre I, 1.

plus élevée. Son objet embrasse ceux des deux autres disciplines, tant quantitativement que qualitativement. Une fin individuelle est en effet cherchée à l'intérieur de la quête d'une fin plus globale, cette dernière lui étant supérieure³⁰¹. La fin sociale est donc prééminente³⁰². L'homme ne s'accomplit intégralement qu'en société.

Thomas extrait du premier principe de l'éthique – le bien est ce que tout être désire – le premier principe de la loi naturelle – faire et chercher le bien et ainsi éviter le mal. Ce principe exige à la fois la considération de l'élément rationnel de l'action et de l'élément appétitif, que l'homme a en commun avec l'animal (le désir)³⁰³.

La philosophie morale ou éthique a pour objet (*subiectum*) le bien humain, dit aussi bonheur ou félicité (*felicitas*). L'éthique individuelle et la politique s'occupent chacune d'une dimension spécifique de ce bien : la première traite du bonheur vis-à-vis des individus – du bien individuel – ; la seconde du bonheur des citoyens – du bien commun. Ce bien est parfait (*perfectum bonum*) et suffisant par soi-même (*per se sufficiens*), car il est la fin ultime de toutes les actions ici-bas : il n'y a rien de plus essentiel vers lequel le désir rationnel, la volonté, puisse tendre³⁰⁴.

L'idée d'ordre, outre son dimension théorique, comporte une dimension éminemment pratique. Si l'éthique concerne l'action humaine, propre à l'homme en tant qu'être rationnel, elle ne se fait pas en dehors de son animalité. L'homme ayant une fin naturelle, est soumis – de même que les autres êtres naturels – à la causalité qui régit l'univers. Pourtant, parce que doté de raison, il n'est pas simplement « guidé », mais a la possibilité d'un mouvement volontaire conforme à son essence.

Ce que l'homme a de propre, c'est la faculté de connaître et celle d'agir, toutes les deux liées à la rationalité. Parmi les êtres vivants, il est le seul capable d'appréhender les universaux et, par conséquent, le seul capable de délibération et de décision. L'âme humaine se divise en deux parties : une irrationnelle et l'autre rationnelle. Chacune des parties de l'âme est subdivisée en deux : la partie irrationnelle se subdivise en « irrationnelle végétative » (liée aux fonctions d'assimilation et croissance) et en « irrationnelle appétitive » ou « irrationnelle

³⁰¹ Voir chapitre I, 1.1.

³⁰² Voir chapitre I, 1.3.

³⁰³ Voir chapitre I, 1.4.2.

³⁰⁴ Voir chapitre I, 1.4.3.

participante de la raison » (liée à l'appétit sensible et à l'appétit rationnel ou intellectuel, nommé aussi volonté) ; la partie rationnelle, à son tour, se subdivise en rationnelle estimative ou raisonnante (liée à la connaissance pratique) et en rationnelle scientifique (liée à la connaissance spéculative)³⁰⁵.

La liberté de choix est fondée à la fois sur la forme intellectuelle et sur la capacité de spécification, elle vient de l'indétermination du choix, parce que l'homme est capable de penser l'universel, tandis que l'animal n'aperçoit que les particuliers. La liberté dépend de la contingence de la volonté et est engendrée par la forme intellectuelle qui est indéterminée quant aux multiples ; elle est, ainsi, responsable de la représentation universelle du bien. Chez Thomas, c'est parce que l'homme est rationnel qu'il est aussi libre. Délibérer suppose le pouvoir de considérer quelque chose comme un moyen pour atteindre un objectif. Il n'y a qu'une volonté faible qui pourrait ne pas se mouvoir vers sa juste fin, ce que désigne l'incontinence (*akrasia*). Tandis que l'homme continent résiste aux désirs sensibles et agit rationnellement, l'incontinent est dominé par ses désirs et n'agit pas selon sa condition rationnelle.

Ainsi, la position que l'homme occupe dans l'ordre naturel est privilégiée, en lien avec le degré d'actualisation de sa forme, supérieure. La nature humaine possède la plus haute perfection, car elle est adaptée à la finalité supérieure de l'homme dans la réalité terrestre, ce qui rend compte de la supériorité de l'homme sur la nature en général³⁰⁶.

Selon Thomas d'Aquin, puisque l'homme appartient à l'ordre naturel, il a une activité propre à accomplir, qui lui permet de se réaliser en tant que tel. L'activité conforme à la fin qui lui est donnée naturellement est une première condition pour qu'il atteigne le bien humain, appelé bonheur ou félicité (*felicitas*). Au-delà de l'aspect naturel, un autre aspect doit être considéré, l'aspect rationnel. L'homme se distingue de toutes les autres créatures terrestres, en n'étant pas simplement un animal, mais un animal rationnel, ce qui lui permet de participer à un ordre supérieur en degré de perfection. En effet, son activité n'est pas déterminée – les moyens capables de mener l'homme à sa fin sont choisis librement. C'est la faculté rationnelle qui permet de réaliser l'action humaine (*actus humanus*), l'activité qui le spécifie comme « homme ». Il en découle aussi qu'il peut agir en tant que « guide ». D'après

³⁰⁵ Voir chapitre I, 2.2.

³⁰⁶ Voir chapitre I, 2.3.

Thomas, il « est la seule créature capable de connaître l'ordre dans lequel il s'insère et ainsi d'ordonner et s'ordonner ». Il trouve l'accomplissement de sa fonction naturelle dans l'exercice varié et constant des vertus, la vertu étant cette disposition à agir conformément à la raison.

Il peut ainsi définir quelle est sa fin suprême ; celle-ci a une forme finie, parfaite, c'est un terme intégral, auto-suffisant. Nous avons montré que le bonheur (la félicité) semble avoir cette nature, puisqu'il est, premièrement, toujours cherché pour soi-même et, deuxièmement, suffisant en tout ce qui est absolument nécessaire³⁰⁷. Le bonheur consiste dans la perfection humaine, étant ainsi toujours cherché pour lui-même et jamais pour quelque chose d'extérieur à lui.

Or, l'homme a besoin de connaître cette fin suprême pour diriger son action. En fait, toute sa vie doit être dirigée vers cette fin pour qu'elle puisse être dite vraiment humaine. Une fois que l'homme connaît sa fin, laquelle n'est pas restreinte aux conditions vitales du fait « d'être dans le monde », il crée les conditions d'une vie excellente, l'imposition des règles physiques concourant cependant avec l'obligation hypothétique des règles essentiellement humaines. L'intellect humain a la capacité de déterminer, dans chaque cas, les moyens qui sont conformes à la fin, laquelle à son tour, est donnée par la nature. L'appétit rationnel a la capacité de mouvoir l'homme dans sa direction, car il désire ce qui est représenté comme un bien.

Sur ce dernier point, nous pensons que Thomas innove par rapport à Aristote, en soutenant l'existence d'un système de moralité, lequel n'apparaît pas dans la pensée aristotélicienne. Tandis que chez Aristote, les premiers principes moraux ne sont pas des axiomes (dans la quête d'un bien moral, le point de départ est un bien apparent), chez Thomas, les premiers principes du droit naturel sont vrais et médiatisés par les commandements (de la Bible)³⁰⁸. Or, le droit naturel s'accompagne de l'idée de devoir, il en résulte des énoncés généraux qui expriment des obligations, lesquelles peuvent être transgressées ; dans le raisonnement ou syllogisme pratique aristotélicien il n'est pas question de choix, sa conclusion est déjà une action. Chez l'Aquinat, le propre à l'homme est la délibération. Nous voulions montrer que Thomas rompt avec la thèse aristotélicienne selon

³⁰⁷ Voir chapitre I, 2.4.

³⁰⁸ Voir chapitre I, 2.

laquelle la prudence, vertu intellectuelle responsable de la raison pratique, est une connaissance réfléchie dans la recherche de la fin. Selon lui, elle est plutôt une connaissance déterminante. Si d'un côté tous les deux sont d'accord que la prudence ne connaît pas la fin mais concerne l'orientation des moyens, il innove en supposant comme une vérité universelle la connaissance des fins ultimes, à savoir des premiers principes moraux, appréhendés sous la forme d'une loi naturelle, morale et rationnelle.

Thomas accorde une plus grande importance à ce qui est séparé de la matière et du corps et qui dépend moins des sensations. Ainsi, les vertus intellectuelles, qui se réfèrent à la connaissance scientifique désintéressée, ou à la contemplation de l'image divine pour la réalisation du bonheur divin (*beatitudo*), sont supérieures aux vertus morales. Nous pensons que, chez Thomas, la vertu intellectuelle permettant l'activité rationnelle contemplative est le bien le plus cher vers lequel l'homme peut tendre ; ce dernier néanmoins ne peut atteindre ce bien par ses moyens seuls – il peut consacrer sa vie aux sciences, mais il a besoin de l'intervention divine pour arriver à la contemplation de l'image de Dieu. La béatitude (*beatitudo*) n'est pas accessible par les seuls moyens humains ; sa réalisation se fera dans l'autre vie. En tant qu'être humain, l'homme doit pourtant d'abord réaliser un bien humain et pouvoir envisager une fin également humaine. La négation de la possibilité de l'accomplissement de l'homme en tant qu'homme impliquerait l'affirmation de son inutilité. Selon Thomas, l'homme, en tant qu'être naturel, possède ainsi aussi une fin naturelle, qui peut être atteinte naturellement, vu que la nature ne fait rien en vain. Soutenir que la vertu intellectuelle est supérieure à la vertu morale n'implique pas qu'il faille réaliser la première au détriment de la seconde – et encore moins l'annulation de la spéculation proprement scientifique par la contemplation divine. Il était donc important de souligner que l'Aquinat assume cette duplicité de la nature humaine, sans en négliger un aspect par rapport à l'autre et en les considérant comme intimement liés et collaborant l'un avec l'autre. Le Docteur angélique propose alors une symétrie entre les différentes vertus, les différents modes de vie et les diverses finalités de l'homme.

Nous remarquons que, chez Thomas, vertu et bonheur s'associent dans la détermination du caractère humain. Toutefois celui qui est vertueux est loué même s'il n'est pas heureux. C'est ainsi que l'homme doit s'orienter, prenant la vertu comme une « fin en soi ». L'être humain forme son caractère par l'action. S'il cherche à agir vertueusement, il peut être heureux, mais pas nécessairement. Agir implique une représentation de quelque

chose (un bien) comme fin de l'action et sa recherche aboutira ou n'aboutira pas.

Si l'on envisage le domaine moral, on ne recherche pas une vérité pour elle-même, mais, à partir de celle-ci, une certaine action. Une fois la vérité établie, celle-ci permet que les vertus s'accordent avec la droite raison. L'homme, dont la caractéristique est fondée dans l'exercice des vertus et qui développe, ainsi, son opération propre, réunit les conditions nécessaires au bonheur³⁰⁹. L'action qui a la capacité de conduire l'homme à son bien – le bonheur – est ainsi le résultat de la coordination du désir avec une représentation vraie de ce qui peut en être le moyen. Sans la connaissance de ce qui constitue son bonheur, donc des moyens possibles pour l'atteindre, le désir peut mouvoir l'homme à agir de manière désordonnée.

La connaissance vraie de ce qui est bon est nécessaire, mais elle n'est pas suffisante. Elle doit être désirée afin de pouvoir mouvoir l'homme. Si l'homme n'a pas une disposition de caractère telle qu'il désire ce qu'il choisit rationnellement, il peut voir ses déterminations intellectuelles dépassées par les déterminations appétitives strictement sensibles. Nous soulignons ainsi que, pour Thomas, l'action conforme à l'appétit rationnel est digne de louange, qu'elle conduise ou non au bonheur de l'agent – cela va dépendre de son habitude, laquelle n'est pas forcément à la portée de tous. En effet, le bonheur dépend de la vérité de la fin, de la correction du désir par rapport au bien et de l'accomplissement effectif du choix de l'action conforme à lui – cela dans une répétition constituant la constance d'une vie et relativement à un nombre considérable de biens. Dans ce sens, un certain nombre de biens externes est exigé, même si c'est en petite quantité. Le chemin qui mène vers le bonheur est complexe, la connaissance n'assurant pas sa réalisation, même si elle est à la base de toute action proprement humaine, et l'habitude le rendant effectif.

La première partie de nos recherches, qui portait sur la connaissance scientifique et l'action humaine chez Thomas, a montré que l'homme peut se réaliser en tant que tel par l'exercice habituel des vertus, et que ceci dépend d'une connaissance scientifique de ces dernières³¹⁰. Or, comme nous l'avons vu, la théorie et la pratique sont reliées dans l'œuvre thomasiennne par l'idée d'ordre. L'homme devient vertueux par l'accomplissement des règles

³⁰⁹ Voir chapitre I, 2.5.

³¹⁰ Relevons cependant que, chez Thomas, la connaissance qui justifie la vérité de la représentation concernant ce qui est bon et ce qui, dès lors, doit être fait, peut être atteinte de différentes façons : par une découverte propre (scientifique), mais aussi par l'enseignement, ce qui n'oblige pas tout homme à savoir démontrer ce qu'il connaît par la justification scientifique de sa vérité.

imposées parce qu'elles lui sont naturelles. En effet, la considération du bonheur humain présuppose, premièrement, la reconnaissance de la nature de l'homme.

De cette première partie, nous pouvons conclure qu'être véritablement humain suppose d'être vertueux, ce qui dépend, à son tour, d'une certaine connaissance scientifique des objets désirables, avant même l'action. Agir selon ce qui est bon s'apprend, car, pour Thomas, même l'appétit peut avoir un caractère rationnel. Plus l'homme a l'habitude d'agir selon le bien, conforme donc à sa fin, plus son appétit lui demande d'agir ainsi.

La **deuxième thèse** que nous avons essayé de démontrer affirme que la justice implique, au sein de l'homme, la coexistence avec d'autres hommes. Notamment la justice générale (appelée aussi justice totale ou légale), en tant que vertu spéciale, s'attache à l'ordre social et politique et exprime la perfection de l'homme en tant qu'animal politique.

Il y a en effet, comme nous l'avons déjà dit, deux types de vertu humaine : des vertus intellectuelles et des vertus morales. Ces vertus se distinguent de la même manière qu'on distingue certaines parties de l'âme : l'une « par essence rationnelle » et l'autre « rationnelle par participation ». Les vertus intellectuelles, essentiellement rationnelles, sont des vertus théoriques par excellence. Elles sont liées par les premiers principes et dépendent de ceux-ci. La hiérarchie normative qui s'impose résulte de la proximité vis-à-vis des premiers principes : plus la vertu se rapproche d'eux, plus elle est élevée. C'est pour cela que, chez Thomas, les vertus intellectuelles l'emportent – de façon absolue – sur les vertus morales. Celles-ci, jugées rationnelles par participation, sont des vertus pratiques par excellence. Pour l'Aquinat, le rationnel par essence est plus noble que le rationnel par participation et c'est pour cela qu'il considère la vertu intellectuelle comme plus noble que la vertu morale. Cependant, relativement à l'action humaine, la vertu morale est plus essentielle que la vertu intellectuelle, vu qu'il n'y a pas de mouvement sans appétit et pas d'acte bon sans volonté pour le bien.

La vertu morale est l'*habitus* du bon choix et, pour que le choix soit bon, il dépend de la prudence. La prudence, à son tour, étant la droite règle de l'action, dépend des fins de la conduite humaine, auxquelles on est disposé grâce aux vertus morales. La prudence portant sur l'orientation des moyens en vue d'une fin, il faut d'abord que le désir d'une fin bonne

nous soit donné³¹¹.

Les vertus intellectuelles concernent la connaissance. Or, la connaissance se divise en connaissance spéculative et pratique, donc les vertus intellectuelles se divisent aussi selon qu'elles se réfèrent à l'un ou à l'autre type de connaissance³¹². Les vertus intellectuelles liées à la connaissance dite spéculative ou théorique sont au nombre de trois : la science, l'intelligence et la sagesse. L'intelligence est l'*habitus* des principes théoriques, la connaissance de la vérité. À chaque domaine d'études correspond une science ; celle-ci parfait l'intelligence. Enfin, la sagesse est la connaissance des causes les plus hautes, celles qui sont les moins connues par nous, mais qui sont plus connues par nature. La connaissance spéculative ou théorique concerne le vrai. La science, l'intelligence et la sagesse se distinguent selon la manière dont la vérité est connue par l'homme, le vrai pouvant être perçu par soi, comme un principe, ou par autre chose, comme un terme. La première manière d'accéder à la vérité correspond à une démarche propre à l'intelligence et d'elle dépend la connaissance scientifique ; la deuxième correspond à une démarche propre à la sagesse. Les vertus intellectuelles spéculatives participent ainsi toutes à la démarche épistémologique, mais pas de la même façon³¹³. Les vertus intellectuelles liées à la connaissance pratique sont, quant à elles, au nombre de deux : l'art et la prudence. L'art est une vertu qui diffère de la vertu de prudence car son bien ne regarde pas l'action, mais la production d'une œuvre artificielle. Selon l'Aquinat, son bien consiste « en ce qui rend bon en soi l'ouvrage que l'on fait ». La prudence, à son tour, suppose un appétit réglé, son bien étant d'ordre rationnel. Ainsi, la prudence est à la fois intellectuelle et morale, elle est une vertu spéciale, distinguée de toutes les autres vertus. Nous soulignons à nouveau que Thomas fait des premiers principes des sortes d'axiomes présents naturellement à la conscience – et que c'est une modification radicale par rapport à Aristote. Thomas argumente qu'il appartient à la prudence de définir comment et par quelles voies l'agent peut atteindre le juste milieu.

Les vertus morales concernent l'action humaine, sachant que celui qui dit action dit aussi appétit – sensitif, les passions, et rationnel, la volonté. Elles se divisent donc en deux genres, suivant que l'action regarde l'agent lui-même (ses passions internes) ou autrui (l'action accomplie). Les vertus morales qui concernent l'agent lui-même, liées aux passions, sont la tempérance et la force. La tempérance règle l'appétit concupiscible (la convoitise). La

³¹¹ Voir chapitre II, 1.

³¹² Voir chapitre II, 1.1.

³¹³ Voir chapitre II, 1.1.1.

force ou courage se réfère à l'appétit irascible (l'agressivité). D'après Thomas, le bien humain ne peut pas être dissocié de la raison, la tempérance et la force étant les deux vertus qui conduisent la volonté à ce véritable bien qui est rationnel, malgré les tentations et difficultés³¹⁴. L'unique vertu morale qui concerne quelqu'un d'autre que l'agent, liée à l'action accomplie, est la justice, en sachant que la vertu est la disposition gravée dans l'âme par la répétition d'une « bonne action » jusqu'à ce qu'elle devienne un *habitus* de bien agir³¹⁵.

La vertu peut découler en effet de trois facteurs, à savoir la nature, l'exercice et l'enseignement, mais aucun d'entre eux ne suffit à lui tout seul à procurer la nécessité de l'*habitus*. Par nature, l'homme peut avoir une inclination vers les vertus morales, mais non pas vers les vertus intellectuelles qui dépendent de l'instruction. La pratique constante de ce qu'on connaît dépend, à son tour, de l'acquisition de l'habitude (*consuetudo*) correspondante. La législation apparaît dans ce contexte comme nécessaire à l'*habitus*, à titre d'enseignement (*doctrina*). La loi positive forme l'*habitus* en l'éduquant. Ainsi, nous pensons pouvoir affirmer que la vertu morale dépend d'une connaissance scientifique pour pouvoir être exigée de tous et devenir une habitude non seulement individuelle, mais sociale.

La vertu de justice se divise de plus en deux espèces : la justice particulière, qui a pour objet un bien particulier, et la justice légale, appelée aussi générale ou totale, qui a pour objet le bien commun. La justice morale ou particulière se divise, quant à elle, en commutative et distributive. La justice commutative concerne les échanges ; un individu particulier donne à un autre quelque chose en retour de ce qu'il avait reçu en premier. L'échange est juste quand il y a une certaine équivalence arithmétique entre ce qui est donné et ce qui est rendu, ce qui promet une égalité quantitative³¹⁶. La justice distributive concerne la répartition des honneurs, richesses et avantages entre les membres de la communauté ; un groupe d'individus ou un représentant de ce groupe donne à un individu particulier ce qui lui revient. La répartition est juste quand une proportion géométrique est établie entre choses et personnes, ce qui promet une égalité proportionnelle³¹⁷. La justice est donc la vertu qui nous oriente vers la coexistence avec d'autres hommes.

La justice légale ou totale, quant à elle, englobe toutes les vertus confondues, y

³¹⁴ Voir chapitre II, 1.2.1.

³¹⁵ Voir chapitre II, 1.2.

³¹⁶ Voir chapitre II, 2.1.1.

³¹⁷ Voir chapitre II, 2.1.2.

compris celles-là. La justice particulière, qui concerne des échanges mutuels (commutative) ou la distribution de biens dans la communauté (distributive), vise dans l'un ou l'autre cas un bien particulier, même s'il est considéré en vue d'autrui (individu particulier ou groupe d'individus). C'est la justice légale (générale) qui rejoint le but de tout citoyen et dirige le mouvement de l'homme vers le bien commun quand il aurait pu, de lui-même, ne s'en tenir qu'à sa raison individuelle³¹⁸.

Il y a une sorte de continuité entre les justices particulière et totale, toujours en lien avec l'idée d'ordre chez Thomas. La première contribue à la deuxième, à côté de toutes les autres vertus particulières. Tandis que la force et la tempérance règlent l'irascible et le concupiscible afin que l'individu soit incliné spontanément à faire ce qui s'accorde au bien humain, la justice légale conduit les actions externes de façon à les conformer à l'ordre de la raison ; elle dirige la volonté vers les biens particuliers, en vue d'un bien supérieur, à savoir le bien commun. C'est, par suite, sur le bien commun que repose la réalisation de l'homme en tant qu'homme, c'est-à-dire la félicité. En effet, le bien commun est la manière propre à l'homme d'atteindre sa fin ici-bas.

Ajoutons cependant que le bien de la justice légale (générale ou totale), le bien commun, est à son tour soumis à un bien encore plus grand, le bien divin. Celui-ci transcende la condition humaine. Le bien divin porte sur la réalisation de l'homme en tant que créature divine, le bonheur divin ou béatitude (*beatitudo*). Thomas relie le bien commun et le bien divin. La compréhension de la double nature du bien commun, humaine et divine, suppose la distinction entre l'objet matériel et formel de la volonté. La justice légale rend toute volonté formellement droite, quoique, matériellement, la volonté de l'individu puisse différer de la volonté de Dieu³¹⁹. De fait, Thomas appelle l'appétit rationnel (*appetitus rationalis*) d'Aristote volonté. Selon l'Aquinate, la justice siège dans la volonté (*voluntas*), un pouvoir intellectuel, tandis que, selon le Stagirite, elle siège dans le volontaire (*voluntarium*), une définition de ce qui rend notre action imputable (digne d'éloges ou de blâmes). Le volontaire est le principe de l'action vertueuse, qui, pour Thomas, définit le bonheur. Le bonheur, à son tour, est intégré dans le bien commun, que la loi civile a pour but de garantir. Sur ce sujet, nous voulions donc montrer que, chez l'Aquinate, la justice légale a un rôle qui transcende le bien terrestre et s'inscrit dans la béatitude même de l'homme. Cette notion de volonté

³¹⁸ Voir chapitre II, 2.1.

³¹⁹ Voir chapitre II, 2.

(*voluntas*) agrège une dimension supérieure à la puissance appétitive rationnelle de l'âme inexistante chez Aristote. La justice légale joue donc un rôle de médiateur dans le panorama philosophico-théologique thomasien³²⁰.

La deuxième partie de notre recherche, qui portait sur les vertus chez Thomas, notamment sur celle de la justice, a montré que celle-ci contribue à la réalisation de l'homme, mettant en exergue l'idée d'altérité et de respect du bien commun, tel que l'assurent la société humaine et la vie politique. Chez Thomas, la justice légale est la plus haute des vertus morales puisque son objet, le bien commun, contient en quelque sorte l'objet des autres, un bien particulier. Elle invite toute vertu morale à dépasser son caractère particulier et à rejoindre le domaine public, dans lequel tout être humain est appelé à s'accomplir. Assurément, c'est par son intermédiaire que l'éthique individuelle rejoint la politique, que l'ordre privé rejoint l'ordre social, afin de permettre à l'homme d'atteindre son bien suprême en tant que tel, le bonheur ici-bas ou félicité³²¹.

La **troisième thèse** que nous voulions démontrer affirme que la justice humaine, avec toutes ses composantes spécifiques, en particulier juridiques, joue le rôle principal dans l'obtention de la fin ultime de l'homme dans la société, à savoir le bonheur ici-bas ou félicité (*felicitas*), condition habituellement nécessaire (mais non suffisante) à la fin ultime dans l'au-delà, la béatitude.

Selon Thomas d'Aquin, le droit est l'objet de la justice. À la différence des autres vertus, dont l'objet se limite à la vertu elle-même, donc au bien particulier de l'agent, l'objet de la justice dépasse le bien de l'agent pour atteindre la chose juste et gérer le bien d'autrui. Il définit le droit en s'inspirant à la fois d'Aristote et des juristes romains³²². Thomas définit le droit ou le juste comme « une œuvre quelconque ajustée à autrui sous un certain mode d'égalité » et il en reconnaît deux sortes : le droit naturel et le droit positif. Le droit naturel, comme l'indique son nom, s'applique à tout rapport fondamental entre les créatures vivantes, dont le rapport entre l'homme et les animaux. Il concerne ce qui ne change pas, qui précède tout effort législatif, étant donc souverain, quoique non exhaustif³²³.

³²⁰ Voir chapitre II, 1.2.3.

³²¹ Voir chapitre II, 2.2.

³²² Voir chapitre III, 1.

³²³ Voir chapitre III, 1.1.

Une fois la connaissance en matière morale appréhendée ou « apprise », elle doit être pratiquée pour gérer la vertu ; en plus d'être « vraie », la pratique du bien doit être constante. Mais la vérité n'est pas suffisamment persuasive pour qu'elle se reflète, dans tous les cas, dans la pratique, c'est pourquoi une telle connaissance doit être dirigée vers l'action. Il est nécessaire de rendre la pratique vertueuse obligatoire (la vertu est objet d'enseignement) et de l'imposer à ceux qui ne le font pas spontanément. Dans ce sens, les principes du bien agir – qui composent l'éthique – sont donnés par la science politique, qui enquête sur les règles de la constitution de la cité dans le but du bien commun (le bonheur des citoyens ou bonheur proprement humain). La science politique cherche, par l'étude de la vertu, à former des bons citoyens, obéissant à la loi. Le législateur établit alors les lois, lesquelles prévoient des bénéfices et des honneurs pour ceux qui les observent (un encouragement, une récompense), et des charges et punitions pour ceux qui ne le font pas (un découragement, une dissuasion). Cela veut dire que, si l'homme n'arrive pas à se convaincre lui-même que son bien est donné par certaines actions – véritablement bonnes – et à agir constamment de manière conforme à elles, l'observance de ce bien est imposée par la législation civile (mais uniquement dans le for externe). Celle-ci gère la crainte par la prévision de la souffrance d'une peine dans les cas de désobéissance et récompense en même temps celui qui lui obéit. Le but de ce système est d'encourager l'homme à « faire le bien » et de le décourager de « faire le mal », par la définition d'un corps positif de normes qui, dérivé de la loi naturelle, donne à connaître ce qui est véritablement bon ou mal (dans la plus grande partie des cas) et dans lequel ces normes se rencontrent accompagnées de la disposition des conséquences qu'une action conforme ou contraire peut engendrer sur le plan juridique. Motivé à agir bien et contraint à ne pas agir mal, l'homme adopte généralement une posture obéissante à la vérité dictée par la loi, de telle sorte qu'elle devient une habitude.

L'adhésion d'esprit, au-delà de l'obligation de suivre un précepte légal, a lieu dans la mesure où l'agent réalise que son action a une valeur en soi, laquelle dépasse l'éloge du législateur, d'où une question sur le caractère volontaire de l'action qui découle d'une imposition légale. D'un côté, l'action peut être dite volontaire, car l'agent peut toujours choisir de suivre ou de ne pas suivre la loi et de se soumettre à ses conséquences (il peut encore essayer de leur échapper) ; d'autre part, elle peut être dite involontaire, car l'homme est susceptible d'être influencé pour agir d'une certaine manière – aussi bien par l'éducation que par la répression.

C'est pourquoi la philosophie morale a besoin de distinguer, dans sa recherche scientifique sur la moralité – intimement liée à la politique – le volontaire et l'involontaire, aussi bien que d'établir sa relation avec la vertu (l'habitude gravée intérieurement ou la disposition du caractère). L'action volontaire est digne d'éloge ou de blâme en elle-même, mais elle peut de surcroît être vertueuse. En revanche, l'involontaire ne peut pas être digne de louange, même s'il est conforme à la vertu, ni de reproche quand il est contraire, mais seulement de pardon et de pitié.

Il y a deux moments distincts : celui qui concerne l'élaboration de la loi (par la science qui s'occupe de la morale) et celui qui concerne l'application de la loi (par le juge). Or, les intentions doivent être considérées lorsqu'on évalue l'acte, mais elles ne peuvent pas toujours être démontrées. Ainsi, tandis que les critères moraux sont centrés sur le choix – en regardant les motifs de l'action –, les critères judiciaires, sans les ignorer, sont centrés sur les conséquences de l'action – en regardant son résultat. En effet, la justice concerne les actes, le for externe ; elle ne concerne que secondairement ses influences internes.

D'après Thomas, la loi naturelle est une loi immuable et universelle, comme le voulaient les stoïciens. Aristote ne parle que du droit naturel qui, pour lui, n'a pas cette connotation, mais se présente comme l'objet de la prudence. Le Docteur commun élabore sa thèse sur le droit et la loi en continuité avec les thèses des juristes de son temps. Il se situe ainsi dans son époque, et innove par rapport au Stagirite, tout en le suivant : même lorsqu'il utilise les mêmes mots, il ne dit pas toujours la même chose. Chez Aristote, l'homme a besoin de la prudence (liée à la raison pratique), pour chercher des moyens en vue d'une fin ; son résultat est l'action, afin d'atteindre le bonheur. Chez Thomas, la morale peut être l'objet d'une science, il y a un système de lois, un discours scientifique : la loi naturelle a une dimension universelle et elle est spécifiée par la loi positive humaine. La loi naturelle fonde la loi à suivre par l'homme, afin qu'il puisse agir de manière vertueuse, donc être juste ; elle le guide vers sa fin, le bien commun, source du bonheur humain. L'homme a besoin de cet ordre pour se réaliser en tant qu'homme ; il dépend de la cité pour être heureux ici-bas et envisager son bonheur au-delà.

Selon Thomas d'Aquin, le droit résulte de la justice, mais pas seulement. En effet, le droit et la justice ne sont pas une seule et même chose. Le droit est l'objet de la justice, qui est

le devoir-être du droit. Pourtant le droit positif comprend des lois positives, stimulant à faire ce qui est juste par la crainte d'une peine, alors que la justice, comme n'importe quelle vertu, exige une adhésion interne, et pas seulement un accord forcé. L'obéissance à la loi peut en effet guider l'homme, indépendamment de la vertu, lorsqu'il obéit à la loi par peur de la punition, mais contre ses convictions. Ainsi, nous pensons que la fin de l'ordre juridique ne peut pas reposer exclusivement sur une idée de justice pure. Celle-ci repose sur l'idéal d'une société formée par des citoyens vertueux dont l'action dispense de toute coercition légale, car la justice en tant que vertu n'existe que là où le citoyen agit spontanément de façon droite. En termes de politique, une justice en tant qu'ordre social suffit ; en termes de morale, non. Mais elle joue sans aucun doute un rôle primordial dans la formation de l'individu, pouvant même être à l'origine d'un changement de conscience vers la vertu. À force d'agir selon la vertu, le citoyen est amené à franchir le pas de l'obligation légale, pour arriver à un besoin moral³²⁴.

Le droit est le résultat de l'action vertueuse envers autrui, ce que la loi, règle d'action, envisage d'assurer. La prudence est à l'origine de cette juste application de la loi ; le cas échéant, de sa rédaction. La justice ne détermine pas ce qui est juste, elle est un *habitus* vertueux. La détermination est donnée par la loi – écrite ou pas ; la prudence, d'après Thomas, ordonne que telle loi soit appliquée à telle situation. Le droit a lieu lorsque ce cheminement est abouti. La loi vient à notre aide. D'une part, elle permet à l'individu de prendre la bonne décision ; de l'autre, elle garantit à l'ensemble des individus de trouver les conditions nécessaires pour prendre des bonnes décisions dans les différentes dimensions qui composent l'être humain³²⁵. L'homme se réalise ainsi en tant qu'homme, au fur et à mesure qu'il agit en vue de sa fin selon les différentes dimensions qu'englobe l'humanité : aspect individuel, domestique, social, mais aussi divin, selon ses possibilités, les unes étant imbriquées dans les autres.

Thomas d'Aquin identifie quatre types de loi, à savoir éternelle, divine, naturelle et humaine (positive), la loi éternelle étant la matrice de toutes les autres. La loi éternelle est la loi suprême de l'univers, grâce à laquelle la providence divine opère, elle n'est autre chose que la loi de Dieu, lui-même éternel. La loi divine opère pour que l'homme soit toujours dirigé vers sa fin surnaturelle et divine, malgré ses limitations. La loi naturelle est une sorte d'*habitus*, car elle est à la fois l'objet d'une considération rationnelle actuelle et une

³²⁴ Voir chapitre III, 1.2.

³²⁵ Voir chapitre III, 2 1.

disposition rationnelle innée. La loi humaine, appelée aussi loi positive ou civile, intervient pour permettre l'épanouissement de l'inclination naturelle de l'homme à vivre en société. Elle est la loi naturelle détaillée et posée par le législateur dans le but de diriger les citoyens vers le bien commun, car certains citoyens mal disposés à la vertu ne sont amenés à sa pratique que sous la contrainte. Elle sert de critère objectif pour l'action des citoyens et la prise de décision des juges.

Nous avons en outre relevé que des interprétations récentes sur la loi et le droit chez Thomas d'Aquin étaient par moment partielles et/ou contradictoires³²⁶. M. Villey, par exemple, prétend, dans l'ensemble de ses publications sur la philosophie morale de Thomas d'Aquin, qu'il existe une importante distinction entre le droit (le *ius*) et la loi (la *lex*), tout en soulignant l'étroite relation existant entre la justice et le droit. Il critique la position adoptée par J. Finnis et G. Kalinowski, qui préfèrent la certitude des textes légaux, négligent la subjectivité de la justice, et qui, ainsi, ne distinguent pas le droit de la loi. Tout d'abord, à notre avis, la discussion sur le *ius* et la *lex* n'a pas de sens en dehors du contexte dans lequel ses termes s'insèrent. L'œuvre thomasienne est un tout articulé et le fait qu'un sujet est traité dans une partie et non pas dans une autre n'empêche pas une connexion entre ses parties. Il ne faut pas non plus ignorer que Thomas d'Aquin ordonne son discours selon l'ordre du monde tel qu'il l'envisage. Mais il est vrai que la loi est traitée avant le droit et la justice, et de manière distincte. Il en découle que M. Villey a raison de signaler qu'une chose ne se résume pas à l'autre. Pourtant, J. Finnis et G. Kalinowski n'ont pas tort non plus lorsqu'ils signalent que les deux peuvent aussi s'associer. Il est nécessaire alors d'établir dans quel sens il y a une distinction et dans quel sens il y a une équivalence entre les termes droit et loi et, par conséquent, de définir les implications que cela a sur l'idée de justice humaine chez Thomas.

Nous pensons que la loi est traitée chez Thomas avant le droit et la justice, parce qu'elle comporte un sens plus large que le droit. En effet, la loi se réfère aussi bien à l'ordre naturel qu'à l'ordre divin ; le droit, quant à lui, se limite à l'ordre naturel. La loi et le droit s'articulent, la loi étant une règle de la raison et le droit la chose juste résultant d'une action conforme à cette règle rationnelle.

En ce qui concerne la question de la loi naturelle et du droit naturel, nous remarquons que la première est immuable tandis que le second est « muable », ce qui rejoint

³²⁶ Voir chapitre III, 2.2.

l'interprétation de M. Villey. En effet, chez Thomas, la loi naturelle est une participation à la loi éternelle par la voie de la raison, et le droit naturel une chose juste réalisée selon les dictées de la raison. Ainsi, la loi naturelle est immuable et connue par les vertueux ; elle ne l'est pourtant pas par les pécheurs. Le droit naturel est à son tour muable, car il résulte de l'action et la nature de l'agent – humain – est soumise au changement. L'éventualité d'un manque réside dans l'humanité même. L'être humain est imparfait, donc sujet à l'erreur. La loi humaine (appelée aussi positive ou civile) et le droit civil (ou positif) peuvent être synonymes, mais ils ne le sont pas toujours. Si l'on prend le sens premier du mot droit, il n'est pas question de réduire l'un à l'autre, le droit positif étant la loi humaine réalisée de fait, appliquée. Pourtant, son équivalence est envisageable dans un sens dérivé, de manière analogique. Alors, la loi humaine peut être appelée droit positif.

Nous pensons que la justice est l'idée qui unit, chez Thomas, la loi et le droit sans forcément les identifier. La loi, si divine ou naturelle, est une règle immuable, le droit est une chose juste muable, car il est le résultat de l'action humaine.

Nous voulions en outre montrer que, chez Thomas, la loi humaine en particulier est un élément nécessaire à la civilité, car sans communauté ordonnée il n'y a pas d'ordre, sans ordre il n'y a pas de vertu, et sans vertu il n'y a pas de bonheur. La loi positive est une condition nécessaire mais non suffisante au bonheur humain et un instrument de rédemption, puisqu'elle vise à nous rendre capables ultimement d'atteindre notre fin dernière : la vision de Dieu. À l'évidence, les lois divine, naturelle et humaine, encadrées par la loi éternelle, cherchent à assurer un ordre dans lequel l'homme puisse se réaliser en tant que tel, ses actions allant dans le sens de ce qui est juste³²⁷.

Nous soulignons de plus que la doctrine thomasienne sur la loi naturelle présente une spécificité de Thomas par rapport à Aristote. Chez Aristote, il n'y avait pas de loi naturelle dans le sens d'une règle universelle ; cette idée surgit avec l'empire romain. Aristote ne parle pas de loi naturelle (immuable), il ne parle que du droit naturel (muable). Par conséquent, lorsque Thomas introduit l'existence de la loi naturelle par le besoin humain d'être vertueux, il modifie la nature même de la vertu telle qu'elle avait été présentée par Aristote ; il la relie à un élément naturel, mais aussi divin. Ainsi, en utilisant à peu près les mêmes mots, Thomas n'affirme pas la même chose qu'Aristote.

³²⁷ Voir chapitre III, 2.1.

Il faut aussi retenir que si Thomas adhère à l'idée d'une loi naturelle, universelle et immuable, innovant par rapport à Aristote, c'est parce que, pour l'Aquinate, cette loi est à l'origine de l'ordre ici-bas et c'est selon cette règle que toute conduite doit se diriger. La loi naturelle est une participation à la loi éternelle : c'est dans ce sens que ses premiers préceptes sont dits immuables, bien que la connaissance que l'homme puisse avoir à son sujet est, selon la généralité de ses principes, imparfaite et donc changeante. C'est pourquoi le droit naturel – qui consiste dans l'application humaine de la loi naturelle aux choses – est, lui, muable.

Ajoutons encore que ce sont la prudence (« prudence individuelle ») et la loi (« prudence législative ») qui déterminent l'égalité, alors que la justice l'exécute. Si elle y arrive, le droit – son objet – est atteint. Le droit est la chose juste réalisée, étant juste ce qui correspond à la nature de l'homme. Le droit, dans la sphère de la justice politique, est le résultat de la juste application de la loi civile par la communauté politique ou société civile. La loi appliquée est dite juste lorsqu'elle correspond au but de cette société, à savoir ce qui accomplit la définition de l'homme³²⁸.

Relevons encore qu'une particularité de la théorie politique de Thomas d'Aquin demeure dans l'identification du politique au social³²⁹. À notre avis, le « social » et le « politique » sont quasi synonymes chez Thomas, le politique précisant la société propre à l'homme, la sphère sociale dépassant celle de la famille. Les deux mots proviennent d'origines distinctes, mais Thomas n'en a pas conscience. Pour nous, il est donc clair que, chez Thomas, il y a quasi synonymie entre *sociale* et *politicum*. Thomas réalise un travail à la fois encyclopédique et de marqueterie. D'après l'aristotélisme, chaque cité a sa particularité et le droit naturel n'est donc pas toujours le même. D'après le stoïcisme, l'homme est un citoyen du monde, le *logos* étant ce qui gouverne l'univers. Thomas se sert de l'un et l'autre enseignement pour construire sa doctrine sur la nature de l'homme, le « social » renvoyant à l'idée d'association sans laquelle on ne comprend pas l'ordre qui régit le monde et le « politique » précisant la forme qu'elle prend chez l'homme et qui le distingue. La société civile offrant à l'homme ce qui est nécessaire à son accomplissement, les citoyens atteignent le bien commun par la pratique des vertus conformes à leurs natures sociale et politique. Le respect de certaines règles ou lois qui expriment cette nature le permet ; de telles règles ou lois

³²⁸ Voir chapitre III, 2.3.

³²⁹ Voir chapitre III, 3.1.

sont elles-mêmes naturelles à l'homme. Ce n'est en effet pas l'histoire qui établit la fin de l'homme mais sa nature, son essence sociale et politique. La politique est donc chez Thomas la forme que prend la société humaine et elle n'est nullement opposée à son caractère social, qui se distingue par la sphère du droit politique, inconnu de tous les autres animaux³³⁰.

La troisième partie de notre recherche, qui a porté sur la justice, le droit et la loi, nous a permis de montrer que la loi humaine incarne, chez Thomas, la connaissance scientifique de la justice dont le respect est imposé aux citoyens, produisant ainsi une habitude sociale juste – et, par conséquent, le droit. Celui-ci est à la fois le bien objet de la justice et le bien résultat de la juste application de la loi.

Chez Thomas d'Aquin, l'homme peut, d'après sa nature – d'être animal rationnel – s'accomplir en tant que tel. Il est appelé à réaliser de manière continue les vertus humaines de façon à atteindre sa fin ici-bas, le bonheur humain (la félicité ou *felicitas*). Ce bonheur n'est pourtant pas parfait de manière absolue, mais réalisé proportionnellement aux facultés humaines ici-bas. Le bonheur le plus parfait, le bonheur absolu, l'Aquinate l'appelle la béatitude divine (*beatitudo*), laquelle est transcendante à la nature humaine ; l'homme ne peut donc l'atteindre tout seul, il dépend pour cela du don de Dieu. Tandis qu'Aristote se limite à décrire un bonheur humain, Thomas ne le conçoit qu'en rapport à un bonheur divin, la béatitude. L'Aquinate s'efforce de ne pas s'opposer à la philosophie aristotélicienne, tout en allant au-delà de ses limites. Thomas d'Aquin rassemble ainsi morale et politique pour démontrer l'étendue du rôle de la justice humaine, dans un mouvement de va-et-vient entre l'homme et Dieu (l'homme est créé par Dieu et doit revenir à lui). Il harmonise philosophie et théologie, le bonheur humain philosophique étant compatible et soumis à la béatitude divine. Nous voulions ainsi montrer que la doctrine thomasienne de la justice envisage une double orientation : vers un accomplissement éthique de l'homme ici-bas – le bonheur – et une poursuite de la béatitude théologique, dans l'au-delà³³¹.

Nous pouvons donc conclure que Thomas d'Aquin a réussi à organiser de manière inédite, grâce aux outils aristotéliciens, son propos sur la justice humaine, en s'appuyant sur des sources et des autorités antérieures, mais – surtout – qu'il l'a intégré de manière

³³⁰ Voir chapitre III, 2.3.1.

³³¹ Voir chapitre III, 2.3.2.

cohérente, dans un système global tant moral, juridique que théologique, ce qui en fait une référence en la matière.

BIBLIOGRAPHIE

1. BIBLIOGRAPHIE PRIMAIRE

* Aristote

Catégories. trad. J. Tricot, ed. Les Échos du Maquis, 2014. URL : [http://www.echosdumaquis.com/Accueil/Textes_\(A-Z\)_files/Catégories.pdf](http://www.echosdumaquis.com/Accueil/Textes_(A-Z)_files/Catégories.pdf).

L'Éthique à Nicomaque. intr., trad., com. R. A. Gauthier, J. Y. Jolif. 2 ed., intr., t. II, Louvain-la-Neuve, Paris, Sterling – Virginia, Peeters, 2002.

Nicomachean Ethics. In : *Commentary on Aristotle's Ethics*. trad. C. I. Litzinger, Notre Dame, Indiana, Dumb Ox Books, 1993.

Physique, I-IV, trad. Henri Carteron, Paris, les Belles Lettres, 1990.

Traité de l'âme. trad. J. Tricot. Paris, Vrin, 2004.

ARISTOTELES LATINUS. *Ethica Nicomachea*. L. Minio-Paluello. Preface Renatus Antonius Gauthier. XXVI 1-3. fasc. I. Leiden, E. J. Brill - Bruxelles, Desclée de Brouwer, 1974.

_____. fasc. II, 1972.

ARISTOTELES LATINUS. *Politica* (Libri I-II 11). L. Minio-Paluello. ed. Petrus Michaud-Quantin. XXIX 1. Translatio prior imperfecta. Interprete Guillelmo de Moerbeka. Bruges – Paris, Desclée de Brouwer, 1961.

* Thomas d'Aquin³³²

Commentaire au traité de l'âme [*Sententia libri De Anima*, 1266]. trad. Yvan Pelletier, 2000.

Commentaire de l'Éthique à Nicomaque [*Sententia libri Ethicorum*, 1269]. trad. Yvan Pelletier, 2000.

Commentaire de la Politique [*Sententia libri Politicorum*, v. 1269]. trad. Guy Delaporte,

³³² La plus part des traductions des œuvres de Thomas d'Aquin ont été consultées sur le site *Les œuvres complètes de saint Thomas d'Aquin* : <http://docteurangelique.free.fr/> et les textes latins sur le site *Corpus Thomisticum (Opera omnia S. Thomae)* : <http://www.corpusthomicum.org/> (transcription des textes) et <http://www.corpusthomicum.org/repedleo.html> (numérisation des ouvrages).

1999.

Commentaire de la Métaphysique. Trad. en cours. Sous la direction du Professeur Marc Balmès. Collab. Guy Delaporte 2004, Sœur Marie-Hélène Deloffre 2004, Abbé Dandenault 1950, Stéphane Mercier 2008, Jean-Baptiste Echivard.

Commentaire des Physiques [*In libros Physicorum*, après 1268]. trad. Yvan Pelletier. 1999.

Commentary on Aristotle's Metaphysics [*Sententia libri Metaphysicæ*, 1268-1272]. trad. John P. Rowan. USA, Dumb Ox Books, 1961.

Questions disputées sur la vérité [*De veritate*, 1256-1259]. trad. d'un moine de l'abbaye de Sainte Madeleine du Barroux. 2005-2007.

Questions disputées sur la vertu [*De virtutibus*, 1271-1272]. trad. Jacques Ménard, Dominique Dupont osb, Anne Michel, Marie-Louis Evrard, Raymond Berton. dir. de Dominique Pillet. 2003-2007.

Questions disputées sur le mal [*De malo*, 1263-1268]. trad. Damien Saurel. 2006.

Somme contre les Gentils [*Summa contra Gentiles*, 1259]. trad. ed. Cerf, Paris, 1998. *Somme contre les Gentils*. Introduction par René-Antoine Gauthier O.P. Campin (Belgique), ed. Universitaires, 1993.

Somme de Théologie [*Summa Theologiæ*, 1269-1272]. trad. ed. Cerf, 1984 (édition numérique). *Somme théologique*³³³. I-II, t. 2, Paris, Cerf, 1993 ; II-II, t. 3, Paris, Cerf, 1985.

Sur le Gouvernement du Prince, au Roi de Chypre [*De regno*, 1265-1266]. trad. Martin-Cottier, 1946. *On the Kingship*. Toronto, The Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1949.

Commentaria in octo libros de Physico Aristotelis. t. II, Rome, ed. Leonine, 1884.

Quaestiones disputatae de veritate. Opera Omnia t. XXII, Rome, ed. Leonine, 1970.

Scriptum super libros Sententiarum. ed. P. Mandonnet. 2 t. (Livres I et II), Paris, 1929.

Sententia libri De anima. t. XLV, ed. R.-A. Gauthier, Rome – Paris, ed. Leonine, J. Vrin, 1984.

Sententia libri ethicorum. Opera Omnia t. XLVII, v. I et II, Rome, ed. Leonine, 1969.

Sententia libri politicorum. Tabula libri ethicorum. Opera Omnia t. XLVIII, Appendix « *Saint Thomas et l'Éthique à Nicomaque* », Rome, ed. Leonine, 1971.

Summa contra gentiles. l. III, Opera Omnia t. XIV, 1926.

Summa theologiae. Rome, ed. Leonine. I, Opera Omnia t. IV (q. 1-49) et t. V (q. 50-119),

³³³ Ces deux volumes de la *Somme théologique* contiennent les introductions et notes qui ont été citées dans cette thèse.

1888 et 1889. I-II, Opera Omnia t. VI-VII (q. 1-114), 1891 -1892. II-II, Opera Omnia t. VIII (q. 1-56), t. IX (q. 57-122) et t. X (q. 123-189), 1895, 1897 et 1899. III, Opera Omnia, t. XI (q. 1-59) et t. XII (q. 60-99), 1903 et 1906.

— et BOECE DE DACIE. *Sur le bonheur*. Textes introduits, traduits et annotés par Ruedi Imbach et Ide Fouche. *Translatio*. Paris, Vrin, 2005.

*Autres sources antiques et médiévales

AL-FARABI. *Traité des opinions des habitants de la cité idéale*. intr. et notes Tahani Sabri. Paris, Vrin, 1990.

AVICENNE. *Livre des Directives et Remarques*. trad. et notes A.-M. Goichon. Beyrouth, Commission internationale pour la traduction des chefs-d'œuvre, Paris, Vrin, 1951.

HENRI DE GAND. *Opera Omnia. Quodlibet IX*. ed. R. Macken. Leuven University Press, 1983.

PLATON. *République*. Œuvres de Platon, trad. Victor Cousin, numérisée par Marc Szwajcer. Tome IX. Paris, Rey et Gravier, 1833.

SENEQUE, Lucius Annaeus. *De beneficiis*. ed. John W. Basore. (www.perseus.tufts.edu). trad. *On Benefits*, Moral Essays: vol. 3, London – New York, Heinemann, 1935 (www.stoics.com).

Stoicorum Veterum Fragmenta, ed. J. von Arnim, Stuttgart, Teubner, 1978 [1905].

2. BIBLIOGRAPHIE SECONDAIRE

- ABBÀ, Giuseppe. *Lex et virtus : studi sull'evoluzione della dottrina morale di San Tommaso d'Aquino*. Roma, LAS, 1983.
- ARENDT, Hannah. *Condition de l'homme moderne [The Human Condition]*. Paris, Calmann-Lévy, 1961 et 1983.
- AUBERT, Jean-Marie. « La pédagogie divine par la loi », note 1, p. 598. In : *Somme théologique*, vol. II, Paris, Cerf, 1984.
- _____. *Le droit romain dans l'œuvre de saint Thomas*. Paris, Vrin, 1955.
- BAGNULO, Roberto. *Il concetto di diritto naturale in san Tommaso d'Aquino*. Milano, A. Giuffrè, 1983.
- BARRERA, J. Martinez. « La question du bien commun selon saint Thomas ». In : *Finalité et intentionnalité : doctrine thomiste et perspectives modernes*. Actes du Colloque de Louvain-la-Neuve et Louvain 21-23 mai 1990, ed. J. Follon, J. McEvoy, Paris, Vrin, 1992.
- BLAIS, Martin. *L'autre Thomas d'Aquin*. Les Éditions du Boréal, 1990.
- BLANCHÉ, Robert. *L'axiomatique*. 2 ed., Paris, Quadrige/PUF, 1999.
- BOULNOIS, Olivier. *Religions et philosophies dans le christianisme au Moyen Âge : Désir et prudence (XIII^e-XIV^e siècles)*. In : *Annuaire EPHE, Section des sciences religieuses*, t. 114, 2005-2006.
- BOYER, Jean-Paul. *Sapientis est ordinare : La monarchie de Sicile-Naples et Thomas d'Aquin (de Charles Ier à Robert)*. In : *Formation intellectuelle et culture du clergé dans les territoires angevins (milieu du XIII^e-fin du XV^e siècle)*, Collection de l'École française de Rome 349, p. 277-312.
- CABANILLAS, Renato Rabbi-Baldi. *La filosofia juridica de Michel Villey*. Pamplona, Ediciones Universidad de Navarra, 1990.
- CASTELLO DUBRA, J. A. *Hombre y naturaleza*. In : *Veritas*, Porto Alegre, EDIPUCRS, v. 44, n. 3, 1999.
- CATTIN, Yves. *L'antropologie politique de Thomas d'Aquin*. Paris, Harmattan, 2001.
- CHALMETA, Gabriel. *La justicia política en Tomás de Aquino : una interpretación del bien común político [La giustizia politica in Tommaso d'Aquino : un'interpretazione del bene comune politico]*. Pamplona, EUNSA, 2002.

- COURTINE, Jean-François. *Suarez et le système de la métaphysique*. Paris, PUF, 1990.
- DE LUBAC, Henri. « *Duplex hominis beatitudo* (Saint Thomas, I^a 2^{ae}, q. 62, a. I) », *Recherches de science religieuse* 35 (1948): 290–99. URL : <http://www.communio-icr.com/files/delubac35-4a.pdf> (15/09/2014).
- DESCOMBES, Vincent. *Le raisonnement de l'ours et autres essais de philosophie pratique*. Paris, Seuil, 2007.
- DE WULF, Maurice. « La formation du tempérament national dans les philosophies du XIII^e siècle » (extraits d'un ouvrage sous presse : *Civilization and Philosophie in the Middle ages*, que publiera l'université de Princeton, U.S.A.). p. 59-72. In : *Revue néo-scholastique de philosophie*. dir. Maurice De Wulf. XXIII^e année, Louvain, Institut supérieur de philosophie, 1921.
- DI BLASI, Fulvio. *Dio e la legge naturale : Una rilettura di Tommaso d'Aquino*. Piza, ETS, 1999.
- EL SHAKANKIRI, Mohamed Abd-EL-Hadi. *La philosophie juridique de Jeremy Bentham*. Paris, Librairie Générale de droit et jurisprudence, 1970.
- ELDERS, Leo J. *L'Éthique de Saint Thomas d'Aquin : Une lecture de la Secunda pars de la Somme de théologie*. Paris, IPC, 2005.
- _____. *La philosophie de la nature de saint Thomas d'Aquin : la nature, le cosmos, l'homme*. Paris, Tequi, 1994.
- _____. *La vie morale selon Saint Thomas d'Aquin : Une éthique des vertus*. Perpignan, Parole et silence, 2011.
- FINNIS, John. *Aquinas : Moral, Political, and Legal Theory (Founders of Modern Political and Social Thought)*. New York, Oxford, 1998.
- _____. *Natural law and natural rights*. New York, Oxford, [1980], 2011.
- _____. *Aquina's Moral, Political, and Legal Philosophy*. 2005. URL : <http://plato.stanford.edu/entries/aquinas-moral-political/> (10/12/2007).
- _____. « Un ouvrage récent sur Bentham » (« Dialogue à trois voix »). In : *Bentham et le droit naturel classique. L'interprétation dans le droit*. APD, 17, Paris, Sirey, 1972, p. 423/7.
- FOLLON, Jacques. *Le finalisme chez Aristote et S. Thomas*. In : *Finalité et intentionalité : doctrine thomiste et perspectives modernes*. Actes du Colloque de Louvain-la-Neuve et Louvain 21-23 mai 1990, ed. J. Follon, J. McEvoy, Paris, Vrin, 1992, p. 11/39.
- GAUTHIER O. P., René-Antoine. *Introduction*. Saint Thomas d'Aquin, *Somme contre les gentils*. Campin (Belgique), Editions Universitaires, 1993.

- GIACON, C., BUSA, R., CARDOLETTI, P., PIROLA, G., « Sussidi lessicali e bibliografici per lo studio di san Tommaso », p. 918-993. *In* : *Seminarium*, n. 3, 29, 1977. BUSA, Roberto.
- GILSON, Étienne. *L'Esprit de la philosophie médiévale*. 2 éd. rev. Paris, Vrin, 1978.
- _____. *Le thomisme : introduction à la philosophie de saint Thomas d'Aquin*. 5 ed. rev. Paris, Vrin, 1947.
- _____. *Réalisme Thomiste et Critique de la Connaissance*. Paris, Vrin, 1986.
- GOYARD-FABRE, Simone. *Les embarras philosophiques du droit naturel*. Paris, Vrin, 2002.
- GRANERIS, Giuseppe. *Contributi tomistici alla filosofia del diritto*. Torino, Società editrici internazionale, 1949.
- HEER, Friedrich. *L'univers du Moyen Âge*. Paris, Arthème Fayard, 1970.
- HOCH, Vivien. « La connexion des vertus ou l'incarnation du théologal dans la vie humaine chez saint Thomas d'Aquin ». *In* : Université thomiste (revue philosophique en ligne), BnF, ISSN 2116-8628, 2010.
- IMBACH, Ruedi. OLIVA, Adriano. *La philosophie de Thomas d'Aquin : Repères*. Paris, Vrin, 2009.
- JACOB, Jonathan ; ZEIS, John. *Form and cognition : How to go out of your mind*. *In* : *The Monist*, 1997, v. 80, n. 4.
- JAEGER, Werner. *Paideia : La formation de l'homme grec*. trad. André et Simonne Devyver. Saint-Amand, Gallimard, 1964.
- JAMES, Lindsay. « La philosophie de saint Thomas ». *In* : *Revue néo-scholastique*. 11^o année, N^o 41, 1904, pp. 58-69, URL : http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/phlou_07765541_1904_num_11_41_1825 (8 novembre 2013).
- KALINOWSKI, Georges. « *Lex et ius* : à propos d' 'Une définition du droit' de M. Villey ». *Le dépassement du droit*. APD, 8, Paris, Sirey, 1963, p. 285/91.
- KEMPSHALL, Matthew S.. *The common good in late medieval political thought*. Oxford, Clarendon Press, 1999.
- KEYS, Mary M. *Aquinas, Aristotle, and the promise of the common good*. New York, Cambridge, 2007.
- LACHANCE O. P., Louis. *Le droit et les droits de l'homme*. Paris: Presses Universitaires, 1960.
- _____. *Le concept de droit selon Aristote et S. Thomas*, Montréal, Paris, A.

- Lévesque, Sirey, 1933.
- LAFONT, Ghislain. *Structures et méthode dans la Somme théologique de saint Thomas d'Aquin*. Paris, Cerf, 1996.
- LAGARDE, Georges de. *La naissance de l'esprit laïque au déclin du moyen âge*. II Secteur social de la scolastique. 2 éd. Louvain – Paris, Nauwelaerts, 1958.
- LEGENDRE, Pierre. *Écrits juridiques du Moyen Âge occidental*. London, Variorum, 1988.
- _____. *La pénétration du droit romain dans le droit canonique de Gratien à Innocent IV*. Paris, Jouve, 1964.
- _____. *Le désir politique de Dieu : Étude sur les montages de l'État et du Droit*. Saint-Amand-Montrond (Cher), Fayard, 2005.
- _____. *L'inestimable objet de la transmission : Étude sur le principe généalogique en Occident*. 2 ed., [France], Fayard, [1985 et] 2004.
- LE GOFF, Jacques. *Un long Moyen Âge*. Paris, Tallandier, 2004.
- LOTTIN, Odon. *Le droit naturel chez saint Thomas et ses prédécesseurs*. 2 ed. Bruges, Beyaert, 1931.
- MACINTYRE, Alasdair. *After virtue*. 2 ed., Notre Dame. University of Notre Dame Press, 1984.
- _____. *Quelle justice ? Quelle rationalité ?* 1 ed., Paris, Presses universitaires de France, 1993.
- MAHDI, Muhsin. *La cité vertueuse d'Alfarabi : La fondation de la philosophie politique en Islam*. Paris, Albin Michel, 2000.
- MARITAIN, Jacques. *La personne et le bien commun*. Paris, Desclée de Brouwer, 1947.
- MAYALI, Laurent. « Introduction. De la raison à la foi : l'entrée du droit en religion », *Revue de l'histoire des religions*, 4/2011, 475-482.
- McINERNEY, Ralph. *Aquinas on human action : A Theory of Practice*. Washington, The Catholic University of America Press, 1992.
- _____. *Ethics*. In : *The Cambridge Companion to Aquinas*. ed. Norman Kretzmann et Eleonore Stump. New York, Cambridge University Press, 1993.
- _____. *Ethica thomistica: the moral philosophy of Thomas Aquinas*. ed. rev., Washington D. C., The Catholic University of America Press, 1997.
- NELSON, Daniel Mark. *The priority of prudence : Virtue and natural law in Thomas Aquinas and the implications for modern ethics*. Pennsylvania, The Pennsylvania State University Press, 1992.
- OLIVEIRA, Isabel Ribeiro de. *Notas sobre dois livros de MacIntyre*. In : *Lua Nova*, n. 64,

- 2005.
- PÉRONNET, Michel. *Histoire moderne I, le XVI^e siècle : des grandes découvertes à la Contre-Réforme (1492-1620)*. Paris, Hachette, 1981.
- PESCH, Otto Hermann. *Das Gesetz*. I-II, 90-105 (Deutsche Thomasausgabe 13), Graz – Heidelberg, 1977.
- PORTER, Jean. *The Recovery of Virtue : The Relevance of Aquinas for the Christian Ethics*. Westminster/John Knox Press, Louisville, Kentucky, 1990.
- POTTS, Timothy C. *Conscience in medieval Philosophy*. Cambridge, New York, Melbourne, Cambridge University Press, 1980.
- RHONHEIMER, Martin. *Ley natural y razón práctica : una visión tomista de la autonomía moral [Natur als Grundlage der Moral : die personale Struktur des Naturgesetzes bei Thomas von Aquin : eine Auseinandersetzung mit autonomer und teleologischer Ethik]*. Pamplona, EUNSA, 2000.
- SCHNEIDER, Jakob Hans Joseph. *L'unité de la raison humaine selon Thomas d'Aquin et Al-Farabi*. In : Le Portique, n. 12, 2003. URL : <http://leportique.revues.org/document582.html> (09/09/2011).
- SENN, Félix. *De la justice et du droit : explication de la définition traditionnelle de la justice suivie d'une étude sur la distinction du jus naturale et du jus gentium*. Paris, Sirey, 1927.
- SENTIS, Laurent. *De l'utilité des vertus*. pref. Mgr Rey. Beauchesne, Le point théologique 61, Paris, 2004.
- SÈRE, Bénédicte. *Penser l'amitié au Moyen Âge*, Turnhout, Brepols, 2007.
- SERTILLANGES, Antonin-Dalmace. *La Philosophie Morale de saint Thomas d'Aquin*, Paris, F. Alcan, 1916.
- SON, Eun-Sil. « *Misericordia non tollit iustitiam*. L'enjeu épistémologique de la question de la justice divine chez Thomas d'Aquin ». Thèse de doctorat conjoint en histoire des religions et anthropologie religieuse (Paris IV) et en théologie (I.C.P.). Paris, 2006.
- STORCK, Alfredo. « Direito subjetivo e propriedade. Sobre o tomismo de Michel Villey ». Dois pontos, Curitiba, São Carlos, v. 7, n. 2, p. 47/72, octobre 2010.
- STUMP, Eleonore. *Aquinas*. London – New York, Routledge, 2003.
- _____. *Personal relation and moral residue*. In : History of the Human Sciences : Theorizing from the Holocaust : What is to be Learned?, ed. Paul Roth & Mark S. Peacock, v. 17, n. 2/3, 2004, p. 33/57.
- TORRELL, Jean-Pierre. *Initiation à saint Thomas d'Aquin : sa personne et son œuvre*. 2 ed.

- rev., Paris, Cerf, 2002.
- TOUBA, Keltoum. *Le travail dans les cultures monothéistes: judaïsme, christianisme, islam de l'Antiquité au XVIII^e siècle*. Paris, L'Harmattan, 2006.
- VALDRINI, P. ; DURAND, J.-P. ; ÉCHAPÉ, O. ; VERNAY, J. *Droit canonique*. 2 ed., Paris, Dalloz, 1999.
- VILLEY, M. « Qu'est-ce que la philosophie du droit ? » [Article « contre la définition du droit comme ensemble de règles »]. Une définition du droit, APD, 1959, p. 48 et s.
- _____. « Abrégé du droit naturel classique ». p. 35. In : *La réforme des études de droit et le droit naturel*. APD 6, Paris, Sirey, 1961, p. 25-72.
- _____. « Chroniques, notes et comptes rendus », p. 250. *La réforme des études de droit – Le droit naturel*. APD, n. 6, Paris, Sirey, 1961, p. 249/50.
- _____. *Cours d'histoire de la philosophie du droit*, p. 677/8.
- _____. *Précis, Philosophie du droit*. t.II, Les moyens du droit, 2 ed., Paris, Dalloz, 1984.
- _____. *La formation de la pensée juridique moderne*. 4 ed., Paris, Montchrestien, 1942.
- _____. *Leçons d'histoire de la philosophie du droit*. Paris, Dalloz, 1957.
- _____. « Abrégé du droit naturel classique ». *La réforme des études de droit et le droit naturel*. APD 6, Paris, Sirey, 1961, p. 25-72.
- _____. « Si la théorie générale du droit, pour saint Thomas, est une théorie de la loi ». In : *L'interprétation dans le droit*. APD, 17, Paris, Sirey, 1972, p. 427/31.
- _____. *Questions de saint Thomas sur le droit et la politique ou le bon usage des dialogues*. Paris, PUF, 1987.
- _____. *Seize essais de philosophie du droit dont un sur la crise universitaire*. Paris, Dalloz, 1969.
- _____. *Le droit et les droits de l'homme*. Paris, PUC, 1983.
- VIOLA, Francesco. *Félicité, béatitude et désir naturel de voir Dieu*. trad. par G. et C. Brazzola. URL : http://www.unipa.it/viola/Felicite_et_beatitude.pdf (21/12/2013).
- WEISHEIPL, James A. (O.P.). « Classification of the Sciences in Medieval Thought ». p. 54-90. In : *Medieval Studies*, v. XXVII, Toronto (Canada), Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1965.

Résumé :

Ce travail vise à mettre en valeur l'importance de la justice pour la réalisation de l'homme chez Thomas d'Aquin. La première partie traite de la connaissance scientifique et de l'action humaine, l'idée d'ordre dirigeant, selon Thomas, aussi bien le plan théorique que le plan pratique. La deuxième partie traite plus spécifiquement de la vertu de justice, ce qui demande l'analyse des autres vertus morales, mais aussi intellectuelles, qui opèrent avec elle en vue du bien de l'homme. La troisième partie traite des relations entre la justice, le droit et la loi, le droit pouvant être conçu d'après deux perspectives qui se rejoignent, soit comme objet de la justice, soit comme résultat de la juste application de la loi.

Title :

Human justice in Thomas Aquinas

Abstract :

This work aims at emphasizing the importance of justice in the realization of man in Thomas Aquinas. The first part deals with scientific knowledge and human action, the idea of order ruling, for him, the theoretical level as well as the practical level. The second part deals more specifically with the virtue of justice, requiring the analysis of the other not only moral but also intellectual virtues, which operate together with it for the good of man. The third part handles with the relations between justice, right and law; the right understood from two related perspectives, either as the object of justice, or as the result of the fair application of the law.

Mots clés : Thomas d'Aquin, justice, homme, connaissance scientifique, action humaine, vertu, bien, droit, loi.

Keywords: Thomas Aquinas, justice, man, scientific knowledge, human action, virtue, good, right, law.