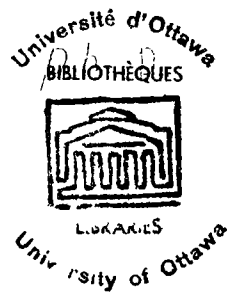


LA PHILOSOPHIE DU DROIT SELON SAINT THOMAS

par

Roland Ostiguy, O.M.I.

Thèse présentée à la faculté
ecclésiastique de philosophie
de l'Université d'Ottawa, en
vue de l'obtention du docto-
rat en philosophie.



Ottawa, 1945.



UMI Number: DC53444

INFORMATION TO USERS

The quality of this reproduction is dependent upon the quality of the copy submitted. Broken or indistinct print, colored or poor quality illustrations and photographs, print bleed-through, substandard margins, and improper alignment can adversely affect reproduction.

In the unlikely event that the author did not send a complete manuscript and there are missing pages, these will be noted. Also, if unauthorized copyright material had to be removed, a note will indicate the deletion.

UMI[®]

UMI Microform DC53444
Copyright 2011 by ProQuest LLC
All rights reserved. This microform edition is protected against
unauthorized copying under Title 17, United States Code.

ProQuest LLC
789 East Eisenhower Parkway
P.O. Box 1346
Ann Arbor, MI 48106-1346

A LA BIENHEUREUSE ET IMMACULEE

VIERGE MARIE,

EN TEMOIGNAGE DE FILIALE GRATITUDE

AVANT-PROPOS

"Qu'est-ce donc que le temps, écrivait naguère Saint Augustin? Si personne ne me le demande, je le sais; si je cherche à l'expliquer à celui qui m'interroge, je l'ignore" (1). Or, il en est du droit comme du temps. Il n'est peut-être pas de notion plus commune et d'usage plus fréquent; chacun sait en effet ce que signifie le juste et l'injuste, avoir droit, souffrir dans ses droits, revendiquer ses droits. "Mais, essayez d'approfondir ces notions en apparence si simples, de déterminer leur origine et leur signification exacte, tâchez d'en acquérir une connaissance scientifique, aussitôt l'obscurité se fait, la confusion se produit et l'esprit se trouve complètement dérouté" (2).

Sans doute, "il y a dans tous les pays civilisés, écrit justement M. Léon Duguit, des Facultés et des Professeurs de droit, c'est-à-dire des établissements où on enseigne et des hommes qui ont pour profession d'enseigner ce qu'on appelle la science du droit. Et cependant,

(1) Confessions, L.11, c.14.

(2) A. Dupont, Les principes du droit, in Rev. des Sc. Eccl., t.33, 1876, p. 148.

voilà une science dont la littérature est considérable, et dont on n'est pas d'accord pour préciser l'objet, pour déterminer le domaine" (3).

La difficulté n'est donc pas petite de se livrer à l'étude de l'idée du droit, c'est qu' "il en est de l'idée du droit comme des idées primitives de l'Être, du vrai, du bien; toute intelligence les possède et se rend plus ou moins compte de leur valeur, mais il faut un puissant effort de réflexion pour résoudre les problèmes que soulèvent leur origine et leur nature" (4), sans compter, comme le note si bien le R.P. Delos, "que le problème du droit est l'un de ceux qui bon gré mal gré, obligent le juriste à découvrir ses positions philosophiques essentielles" (5).

Mais, si l'étude du droit comporte bien des difficultés, elle a cependant son importance: juristes, philosophes, voir même théologiens s'y intéressent grandement. De l'avis même de Bluntschli, "l'idée du droit est à la base même de toute doctrine juridique. Elle en

(3) Traité de Droit Constitutionnel, Paris, de Bocard, 1927, t.1, p. 2.

(4) A. Dupont, op. cit., ibid.

(5) J. T. Delos, La justice, (ed. de la Revue des Jeunes), t.1, Renseignements Techniques, p. 227.

est le centre dont tout le reste dépend" (6). Il importe donc souverainement d'en avoir une idée juste.

Or, nous savons qu'il est deux voies bien distinctes par lesquelles il est possible de parvenir à une idée exacte du droit: il y a la voie des philosophes qui s'intéressent au droit et il y a celle des juristes qui s'occupent de philosophie. Tandis que les uns partent des notions premières, telles que celles de la nature de l'homme, de la fin qu'il doit poursuivre pour être heureux, pour descendre jusqu'aux moyens ou aux règles de conduite propres à réaliser, dans chaque milieu historique, les conditions les plus avantageuses à la vie sociale; les autres préfèrent la voie ascendante, celle qui part du droit strictement national, du jus civile, du jus nostrum, comme l'appelaient les romains, pour remonter par voie de comparaison, au droit des gens, au jus gentium, au jus quo omnes gentes utuntur, et par lui, toujours par voie d'induction, au droit naturel, et à la ratio ipsa juris, à la conception du droit universel (7).

(6) Bluntschli, Johann Kaspar, Deutsches Staatswörterbuch, Stuttgart, 11 vols., art. Recht, cité en italien dans la traduction italienne du savant ouvrage du R.P. Viktor Cathrein, s.j., Filosofia Morale, Esposizione scientifica dell'Ordine Morale e Giuridico, Firenze, Lib. Editrice Fiorentina, (1913) t.1, p. 545.

(7) Georges Renard, Le Droit, l'Ordre et la Raison, Paris, Recueil Sirey, 1927, p. 60.

Inutile d'ajouter qu'en élaborant ce travail en vue de le présenter à la faculté ecclésiastique de philosophie de l'Université d'Ottawa, nous avons choisi la première de ces deux voies. Tout notre soin fut donc d'étudier le droit dans les principes essentiels qui le constituent, dans les fondements sur lesquels il s'appuie et dans le rôle qu'il doit remplir dans la vie sociale des hommes (8).

Notre travail se divise donc logiquement en trois parties que nous avons distribuées en quatre chapitres. Le premier nous fait connaître les sources du droit, à savoir l'ordre dans l'univers et la loi naturelle, participations créées de la loi éternelle par laquelle le Créateur conduit toutes choses à leur fin respective. Les deuxième et troisième chapitres traitent de la définition nominale et réelle du droit, ou en d'autres termes, de la constitution intime du droit. Le dernier chapitre nous montre le droit à l'oeuvre dans la vie sociale, les relations qu'il doit entretenir avec la loi, la justice

(8) "La filosofia del diritto è quel ramo della filosofia dello spirito che studia il diritto come idea, cioè nella sua essenza, nel suo valore e fondamento ultimo. Il diritto ideale che forma oggetto della filosofia del diritto esprime ciò che vi è di universale nelle vita storica e positiva del diritto."
 Gicele Solari, Filosofia del diritto, art. in Enciclopedia Italiana Treccani, t.12, 1931, p. 983.

et le droit que l'on appelle subjectif. Une brève conclusion récapitule tout ce que nous avons écrit du droit, dans le double but de mieux indiquer ^{les causes} le ~~fin~~ même du droit et l'analogie qui en caractérise la notion.

Or, cette étude de la philosophie du droit veut non seulement s'inspirer des principes de la philosophie de Saint Thomas, elle veut encore reproduire jusqu'à l'expression même de la pensée du Saint Docteur. C'est ce qui détermina le titre que nous avons donné à notre dissertation et la méthode que nous y avons suivie: méthode spéculativo-positive qui, si elle comporte des difficultés, a le grand avantage de fournir tous les renseignements nécessaires à un contrôle facile.

Au surplus, parce que, en ce domaine, Saint Thomas dépend considérablement d'Aristote, nous n'avons pas cru devoir négliger l'étude du droit chez le Philosophe, puisqu'elle nous aidera à mieux saisir la pensée même de l'Aquinate. L'article que le Saint Docteur consacre à la notion du droit (9) en prendra un singulier relief.

Enfin, nous avons voulu nous servir des textes les mieux établis pour asseoir nos spéculations: d'une façon générale, de l'édition de Bekker pour les ouvrages

(9) II-II, q.57, a.1.

d'Aristote, sauf pour l'Ethique à Nicomaque et pour la Politique où nous nous sommes servi de l'édition plus critique de Franciscus Susemihl; de l'édition léonine pour les traités qu'elle nous a donnés jusqu'ici des oeuvres de Saint Thomas.

Avant de terminer cet avant-propos, il nous reste à exprimer toute notre gratitude aux autorités religieuses dont nous dépendons; d'une façon particulière, au R.P. Jean-Charles Laframboise, O.M.I., supérieur du Séminaire Universitaire, et au R.P. Roméo Trudel, O.M.I., doyen de la Faculté Ecclésiastique de Philosophie, pour nous avoir permis et facilité la tâche de poursuivre nos études scholastiques.

BIBLIOGRAPHIESOURCESAristoteTextes:

Aristoteles graece, ex recensione I. Bekker Berlin,
1831.

Aristotelis Ethica Nicomachea, recognovit Franciscus
Susemihl, Lipsiae, Teubneri, 1882.

Aristotelis Ethica Nicomachea, recognovit brevique ad-
notatione critica instruxit I. Bywater. Oxonii, e
Typographeo Clarendoniano, 1890.

Aristotelis Politica, tertium edidit Franciscus Susemihl,
Lipsiae, Teubneri, 1882.

Traductions et commentaires:

Barthélemy Saint-Hilaire, Morale d'Aristote, Morale à
Nicomaque. Paris, Lib. Philosophique de Ladrangé,
1856, 2 vol.

——— Politique d'Aristote. Paris, Dumont, 2e éd.,
1848.

Rackham, H., Aristotle, The Nicomachean Ethics. (The
Loeb classical Library). London, W. Heinemann,
1934.

- Rackham, H., Aristotle. The Politics. (The Loeb. classical Library). London, W. Heinemann, 1932.
- Silvester Maurus, s.j., Aristotelis opera omnia. Parisiis, Lethielleux, 1886, Surtout t.II continens Ethicam et Politicam et Oeconomicam.
- Souilhé, J. et Cruchon, G., Aristote: l'Ethique Nicomachéenne, livres I et II, traduction et commentaire, in Archives de Philosophie, Paris, Beauchesne, t.7, 1929, p. 1-248.
- Tricot, J., Aristote. Organon. Les Topiques. Paris, Vrin, 1939, 2 vol.

St. Thomas.

Textes:

- Opera Omnia. Romae, editio leonina, vol. 1-15.
- Opera omnia. Parisiis, Vivès, 1871.
- Thomae (S.) Aquinatis Commentarium in XIV Libros Metaphysicae. Ed. R. Cathola, Turin, 1926.
- Thomae (S.) Aquinatis Commentarium in X libros Ethicae Nicomacheae. Ed. A. Pirotta, Turin, 1934.

Commentaires:

- Delos, J. T., o.p., La justice, (ed. de la Revue des Jeunes), t.1., Notes et appendices.

- Gotti, Vincentius Ludovicus, o.p., Theologia scholastico-dogmatica juxta mentem D. Thomae Aquinatis. Bononiae, Ex Typographia Bonniensi Sti Thomae Aquinatis, Tractatus de legibus, t.8, 1730; De Jure et Justitia et de Restitutione, t.11, 1731.
- Joannes a Sancto Thoma, o.p., Cursus Theologicus, Parisiis, Vivès, 1885, t.II, disp. 4, art. 3 et sq.
- Laversin, M.J., o.p., La loi, (ed. de la Revue des Jeunes), Notes explicatives. Renseignements techniques.
- Lugo (De), Card., s.j., Disputationes scholasticae et morales. Tractatus de justitia et jure. Parisiis, Vivès, praesertim t.5, 1893.
- Nicolai, Joannes, o.p., Commentarium in Summam Sancti Thomae, Parisiis, apud Societatem, 1663.
- Soto, Dominici, o.p., Libri decem De Justitia et Jure. Venetiis, apud Haeredes Melchioris Sessae 1573, praesertim liber primus De lege in communi, et liber tertius, De justitia et jure.
- Suarez, Franciscus, s.j., Opera omnia. De Legibus, Paris, Vivès, t.6., 1854.
- Vittoria, Francisco de, o.p., Comentarios a la Segunda secundae de Santo Tomas, edicion preparada par el R.P. Vicente Beltran de Heredia, o.p., Salamanca, Biblioteca de Teólogos Espanoles, vol.4, 1934.

LITTERATURELivres:

- Bousaud, Charles, L'idée de droit et son évolution historique. Paris, Bloud, 1906, no 402 de la Coll. Science et Religion.
- Esquisse de l'Ordre Universel. Paris, Gabalda, 1925.
- Cathrein, Viktor, s.j., Filosofia Morale. Esposizione scientifica dell'ordine morale e giuridico. (prima vers. italiana sulla 5a ed. tedesca, a cura del Can. Enrico Tourmasi. Firenze, Libreria Editrice Fiorentina, 1913, 2 vol.
- Delos, J.-T., c.p., La Société Internationale et les principes du droit public. Paris, A. Pedone, 1929, p. XVIII - 343.
- Duguit, Léon, Traité de droit constitutionnel. Paris, de Boccard, 3e ed., 1927, t.1.
- Koninek (de) Charles, De la Primauté du Bien Commun contre les personalistes. Québec, ed. de l'Univ. Laval, Montréal-Fides, 1943.
- Lachance, Louis, c.p., Le Concept de Droit selon Aristote et S. Thomas. Montréal-Lévesque, Paris, Recueil Sirey, 1933, p. 442.

- Lachance, Louis, o.p., L'Humanisme Politique de Saint Thomas. Paris, Recueil Sirey, Ottawa-ed. du Lévrier, 2 vol., 1939.
- Lehu, L., o.p., Philosophia Moralis et Socialis. tomus prior, Parisiis, Gabalda, 1914, p. 327.
- Lottin, Dom O., o.s.b., Le droit naturel chez Saint Thomas et ses prédécesseurs. Bruges, Beyaert, 1931.
- Meyer, Theodorus, s.j., Institutiones juris naturalis. Friburgi Brisgoviae, Herder, Pars I, ed. altera emendata, 1906.
- Renard, Georges, La Théorie des leges mere poenales. Paris, Recueil Sirey, 1929.
- Le Droit, la Justice et la Volonté. Paris, Recueil Sirey, 1924.
- Le Droit, la Logique et le Bon Sens. Paris, Recueil Sirey, 1925.
- Le Droit, L'Ordre et la Raison. Paris, Recueil Sirey, 1927.
- La Valeur de la Loi. Paris, Recueil Sirey, 1928.
- La Théorie de l'Institution. Paris, Recueil Sirey, 1930.
- La Philosophie de l'Institution. Paris, Recueil Sirey, 1939.
- Senn, J., De la justice et du droit, Paris, Recueil Sirey, 1927.

Sylvestre, P.-A., c.s.v., L'Unité Sociale. Esquisse d'ontologie sociale thomiste. Montréal, Libr. St-Viateur, 1940.

Articles:

A.V., De la définition du droit en théologie, art. in Rev. Sc. Ecol., t.65, 1892, p. 445-459.

Bréal, Michel, L'origine des mots désignant le droit et la loi en latin, art. in Nouv. Rev. Historique de droit français et étranger, t.7, 1883, p. 604 et sq.

Clément, Laurent, Le jus gentium, art. in Rev. U.O., t.10, 1940, pp. 100-124; 177-195.

Delos, J.-T., o.p., Le point de rencontre du sociologue et du juriste dans la théorie moderne du droit, art. in Vie Int., t.2, 1929, p. 136-153.

——— Bien Commun, art. in Dict. de Sociologie, t.3, col. 831-855.

——— Les buts du droit: bien commun, sécurité, justice, art. in Annuaire de l'Inst. intern. de Philos. du droit et de sociologie juridique, Paris, Recueil Sirey, t.3, 1938.

——— La sociologie et son objet propre. Introduction au Précis de Sociologie, par A. Lemonnier, o.p.,

- J. Tonneau, o.p. et R. Troude, Marseille, Editions Publiroc, 1934.
- Dupont, A., Les principes du droit. Notions préliminaires et définitions, art. in Rev. Sc. Eccl., t.33, 1876, p. 148-171.
- F. D., Origine et divisions fondamentales du droit, art. in Rev. Sc. Eccl., t.66, 1892, p. 209-226.
- Farrell, Walter, o.p., The roots of obligation, art. in The Thomist, vol. 1, april 1939, p. 14-30.
- Hering, H., o.p., De jure subjective sumpto apud S. Thomam, art. in Angelicum, t.16, 1939, p. 295-297.
- Janssens, Ed., La coutume source formelle du droit d'après St-Thomas et Suarez, art. in Rev. Th., t.36, 1931, p. 681-726.
- Laversin, M.J., o.p., Droit Naturel et Droit Positif d'après Saint Thomas, art. in Rev. Th., t.38, 1933, p. 3-49; 177-216.
- Le Fur, L., Les buts du droit: bien commun, justice, sécurité, art. in Annuaire de l'Inst. intern. de Phil. du Droit et de Sociologie Juridique, Paris, Recueil Sirey, t.3, 1938.
- Lottin, O., o.s.b., Recension de l'art. de Hering, o.p., De jure subjective sumpto apud S. Thomam, in Bulletin de Theol. anc. et méd., t.3, 1939, no 1106.

- Renard, Georges, De l'institution à la conception analogique du droit ou L'analogie dans le droit, art. in Archives de Phil. du Droit et de Sociologie juridique, Paris, Recueil Sirey, 1935, t.5, p. 81-145.
- Riquet, Michel, La majesté la loi, art. in Etudes, 1925, t.183, p. 5-24; 147-188.
- Sch. J., De quelques définitions du droit, art. in Rev. des Sc. Eccl., t.66, 1892, p. 78-89.
- Sertillanges, A.-D., o.p., L'ordre du monde et les causes finales, art. in Vie Int., t.14, 1932, p. 48-66.
- Silva Tarouca, Amédée de, L'idée d'ordre dans la philosophie de Saint Thomas, art. in Rev. Néoscol. de Phil., t. , 1937, p. 341-384.
- Soignon, Félix, Aux Sources de la philosophie du droit, art. in Etudes, 1927, t.193, p. 539-554.
- Solari, Cicco, Diritto. Filosofia del diritto, art. in Enciclopedia Italiana Treccani, vol. 12, 1931, ad verbum Diritto, p. 983 et sq.
- Zammit, N., o.p., The concept of rights according to Aristotle and St. Thomas, art. in Angelicum, t.16, 1939, p. 245-266.
-

Chapitre premier

AUX SOURCES DU DROIT

"πρὸς μὲν γὰρ ἐν ἅπαντα συντέτακται;
ad unum finem quidem omnia
coordinata sunt." Aristote,
in XII Met., c.10; 1075,
a.19.

AUX SOURCES DU DROIT

Sommaire.

Introduction: il y a de l'ordre dans l'univers.

§ I. Vérité niée par nombre de philosophes. Quelques opinions erronées:

- 1- Position des atomistes, parmi les anciens.
- 2- Position de Baruch Spinoza, parmi les modernes.

§ II. Doctrines d'Aristote et de Saint Thomas.

- 1- Les principes: il y a de l'ordre, parce qu'il y a une fin à tout mouvement.
Cette fin peut être: extrinsèque, c'est un bien extérieur.
intrinsèque, c'est la perfection de l'agent.

2- L'application à l'univers:

1) l'ordre physique dans l'univers:

Toute chose dans l'univers tend, quoique de façon différente, à sa propre perfection. Les fins propres des êtres s'articulent les unes aux autres: l'imparfait est pour le plus parfait. Ainsi l'univers est ordonné à Dieu.

Cas particulier de l'homme qui ordonne librement les moyens qu'il a d'atteindre la fin qui lui est imposée par la nature. C'est ici qu'apparaît l'ordre humain.

2) l'ordre humain ou l'ordre moral.

A- Ce qu'il est en général: un ordre qui dépend de la raison pratique de l'homme en tendance naturelle vers son bonheur. On le trouve en particulier dans la société.

B- L'ordre humain et la société:

a- les raisons de la sociabilité de l'homme:

- a) l'homme et la loi de son bonheur.
- b) Les exigences humaines naturelles qu'il n'arrive pas à satisfaire par ses seuls efforts.
- c) la raison humaine trop chancelante.

b- l'ordre humain et le développement de la société humaine:

- a) société conjugale et familiale,
- b) le village ou le clan,
- c) la cité: le droit proprement dit, c'est l'ordre humain que l'on trouve dans la Cité.

§ III. Conclusion.

CHAPITRE PREMIER

AUX SOURCES DU DROIT

Il y a de l'ordre dans l'univers! Il y a de l'ordre dans l'univers, mais pour qui sait le découvrir: "Il est aussi facile, écrit le P. Sertillanges (1), à regarder l'univers humainement et à le juger par les résultats, d'y découvrir du désordre que de l'ordre et des horreurs que de l'aimable harmonie." C'est bien, en effet, pour s'être arrêtés à des dehors trompeurs que nombre de philosophes se sont mépris sur ce point de l'ordre de l'univers.

Résoudre ce problème, c'est, croyons-nous, découvrir du même coup ses positions philosophiques. Affirmer un ordre dans l'univers, c'est, en effet, assigner une fin à la nature: tout ordre n'est-il pas de soi tendance vers un but à atteindre? Et cet ordre et cette fin assignés à la nature n'impliquent-ils pas à leur tour un certain déterminisme de nature? Car imposer une fin à la nature, n'est-ce pas aussi déterminer l'action dont elle est cause et principe? (2) Enfin, cet ordre qui s'empare des natures

(1) Sertillanges, A.-D., O.P., L'ordre du monde et les causes finales, in Vie Int., t.14, 1932, p. 48.

(2) "Est igitur natura principium alicujus et causa movendi et quiescendi in quo est primum per se et non secundum accidens". Aristote, in 11 Phys., c.1, text.3.; 192 b, 21-22. Trad. ed. leon.

qui composent l'univers, ne suppose-t-il pas aussi une intelligence ordonnatrice?



§ I. Quelques opinions erronées.

1- Position des atomistes.

Le problème a donc son importance. Aussi, de tous temps, a-t-il occupé la pensée des philosophes. La solution qu'ils lui donnèrent ne fut cependant pas toujours des plus heureuses; elle dépendait trop de la qualité du regard qu'ils portèrent sur le monde.

Les uns, avec Héraclite, ne virent du monde sensible qui nous entoure, qu'une continuelle évolution, et proclamèrent le devenir, seule réalité qui soit. D'autres, au contraire, niant toute valeur scientifique au témoignage des sens, affirmèrent, avec Parménide, le primat de l'être: il n'y a de réalité que l'être, et s'il est, il ne saurait devenir. Les luttes de l'esprit commençaient; l'opposition engendra deux écoles de philosophie!

C'est alors que, d'un besoin de conciliation, naquit l'école que l'on appela atomiste. Il est vrai, disait-elle, que d'une part le monde est constitué par l'être, mais encore, faut-il

le bien comprendre, car cet être est multiple, multiple, en ce sens qu'il est divisé en une pluralité d'êtres infiniment petits, de même nature, que l'on appelle atomes. Or, ces atomes constituent les corps qui nous entourent. Ils sont en effet projetés dans l'espace ou le vide, par une certaine force que les uns appellent hasard ou fatalité, et que les autres nomment amour ou haine. Cette force merveilleuse fait qu'ils s'accrochent, disent-ils, les uns aux autres, pour constituer le monde qui fait notre admiration.

En plus de l'être, il y a donc du mouvement, mais un mouvement étrange, un mouvement sans direction et sans but prédéterminé, un mouvement laissé aux caprices de l'amour ou du hasard! Les choses naissent comme par enchantement de l'union fortuite et purement accidentelle des atomes. Il y a plus, car, affirme-t-en, une fois constituées, ces choses n'ont et ne sauraient avoir de destination ou de fin propre. Si donc, elles ont de fait quelque utilité, ce service ne peut leur être que purement adventice. Les yeux ne sont pas faits pour voir, disait Epicure (3), reflétant en cela la doctrine de son maître Démocrite, les yeux ne sont pas faits pour voir, non plus que

(3) "Dixit Epicurus, neque oculus ad videndum esse natos, neque pedes ad ambulandum, quoniam haec membra prius nata sunt, quam esset usus videndi et ambulandi, sed horum omnium officia ex natis exstitisse" Lactance, De opificio Dei sive de formatione hominis, c.6, in P.L., vol.7, col. 28.

les pieds pour marcher, puisque ces membres ont d'abord été constitués en soi, et que l'usage que l'on en fait pour voir et pour marcher, n'est venu que par la suite!

Il n'y a donc dans le monde, d'après l'école atomiste, ni ordre ni finalité, mais hasard ou fatalité, amour ou haine. Il y a des êtres et du mouvement qui les agite, mais un mouvement purement mécanique, sans but. Ces philosophes, dira Aristote, ne semblent avoir saisi du monde, et encore, combien confusément, que deux des causes qui le constituent, à savoir, la matière et le principe du mouvement (4). Philosophie matérialiste, tronquée par le sommet. Niant toute finalité et tout ordre, elle soustrait le monde à l'influence de toute intelligence organisatrice, et donc, à la Providence de Dieu. Le monde est abandonné à lui-même, il est laissé à ses propres forces.

2- Position de B. Spinoza.

Ces principes ne furent malheureusement pas complètement oubliés. On en relève des traces, plus ou moins conscientes, au cours des âges; les erreurs des anciens reviennent

(4) I Met., c.4; 985 a.11-15. Aristote discute assez longuement la position des atomistes, dans tout ce chapitre quatrième. On lira aussi avec intérêt d'autres endroits où le Philosophe expose et réfute la doctrine de chacun des atomistes: II Phys., c.3 et c.7; 194 b, 30; 198 a, 15-198 b, 10; I De Gen. et Corr., c.8, 324 b, 35-326 b, 32.

seuvent à jour, sous une forme parfois à peine déguisée. Plusieurs écoles, refusant de reconnaître l'action providentielle de Dieu sur l'univers, eurent vite fait, -serait-ce à leur insu-, de reprendre et de rafraîchir, pour les besoins de leur cause, les principes de la vieille école atomiste. Matérialistes, athéistes, panthéistes et transformistes y eurent, semble-t-il, effectivement recours; ils nièrent la finalité et prêtèrent à un principe matériel quelconque, le soin d'expliquer le monde et son incomparable richesse.

Ainsi, aux temps modernes, Baruch Spinoza, pour n'en citer qu'un seul, considère toute causalité finale comme parfaitement inutile dans l'explication du monde; elle est à son dire, comme l'ordre qu'elle implique, le produit de l'imagination de l'homme.

Pour Spinoza, en effet, il n'y a et ne peut y avoir qu'une substance qui existe nécessairement. Elle est unique et elle est infinie, puisque, en dehors d'elle, il n'en saurait exister d'autre. Or, cette substance unique, c'est Dieu lui-même (5). Elle est constituée de deux attributs essentiels, les seuls que nous connaissons, à savoir, la pensée et l'é-

(5) "In rerum natura non possunt dari duae aut plures substantiae ejusdem naturae sive attributi." Spinoza, B., Ethica, Pars 1, prop. 5, éd. avec trad. de Charles Apphun, Paris, Garnier, 1934. "Ad naturam substantiae pertinet existere." ibid., prop. 7. "Praeter Deum nulla dari neque concipi potest substantia..." ibid., prop. 14. "Quidquid est, in Deo est, et nihil sine Deo esse neque concipi potest." ibid., prop. 15.

tendue (6), infinis chacun dans son genre, auxquels, dès lors, rien n'échappe de ce qui est spirituel ou matériel. Or ces attributs sont eux-mêmes sujets de certaines modifications: les modes infinis de Dieu, dont le monde créé n'est que la manifestation extérieure et finie. Or, Dieu crée l'univers qui nous entoure et dont nous faisons partie, poussé qu'il est par la loi propre de sa nature (7). En d'autres termes, l'univers, dans l'incomparable variété des êtres particuliers qui le composent, c'est Dieu lui-même se manifestant nécessairement et sensiblement à nos yeux (8). Nous sommes en plein panthéisme: tout est Dieu et Dieu est tout (9).

Or, et c'est ce qui nous intéresse, pour Spinoza, il n'y a pas et il ne saurait y avoir de causalité finale. L'ordre du monde n'est donc qu'un vain mot. Et "pour montrer maintenant, dit-il (10), que la Nature n'a aucune fin à elle

(6) "Cogitatio attributum Dei est, sive Deus est res cogitans".
"Extensio attributum Dei est, sive Deus est res extensa."
ibid., Pars II, prop. 1 et 2.

(7) "In rerum natura nullum datur contingens; sed omnia ex necessitate divinae naturae determinata sunt ad certo modo existendum et operandum." ibid., Pars I, prop. 29.

(8) "Res particulares nihil sunt, nisi Dei attributorum affectiones, sive modi, quibus Dei attributa certo et determinato modo exprimuntur." ibid., coroll. de la prop. 25,

(9) "Per modum intellige substantiae affectiones sive id quod in alio est, per quod etiam concipitur." ibid., def. 5.; voir aussi ibid., prop. 23.

(10) ibid., dans l'appendice à la prop. 36.

prescrite, et que toutes les causes finales ne sont rien que des ^fictions des hommes, il ne sera pas besoin de longs discours", car "tout dans la nature se produit avec une nécessité éternelle et une perfection suprême."

Comment pouvait-il, d'ailleurs, assigner une fin à l'univers qu'il fait procéder nécessairement d'un Dieu à l'état toujours parfait? Car chaque évolution le trouve à l'état parfait, et jamais en tendance vers un état plus parfaitement réalisé que celui dans lequel il se trouve à chaque instant. Le monde n'a donc qu'à se laisser développer selon les nécessités intrinsèques de sa nature; il évolue selon la fatalité de ce que Spinoza appelle les lois de sa nature. Divin fatalisme, mais de finalité, point!

Rien d'étonnant, dès lors, de voir Spinoza se refuser à reconnaître un ordre dans l'univers. L'ordre, dira-t-il, n'est qu'un effet de notre imagination! Ceux qui l'affirment pour l'univers prennent donc leur imagination pour leur entendement, et prouvent qu'ils s'ignorent et qu'ils ignorent le monde qui les entoure. Ils disent, en effet, des choses, qu'elles sont ordonnées "quand elles sont disposées de façon que, nous les représentant par les sens, nous puissions facilement les imaginer et par suite nous les rappeler facilement" (11). L'ordre, conclut-il, n'existe qu'en fonction de notre imagina-

(11) ibid.

tion, il l'aide à se représenter et à se rappeler les choses, mais il n'existe pas dans la nature (12). Il serait donc inconvenant de dire, pense-t-il, que "Dieu a créé toutes choses avec ordre", car ce serait attribuer à Dieu de l'imagination (13).

Tout n'est pas clair dans ce système; ce qui l'est néanmoins, c'est le rejet définitif et systématique de toute finalité, et partant, de tout ordre dans le monde. Le monde, c'est Dieu s'exprimant, s'expliquant nécessairement, fatalement sous nos yeux, sans fin aucune, et sans ordre non plus.

D'autres philosophes viendront, et ils seront légion, qui nieront à leur tour la finalité du monde, et par suite, l'ordre qu'elle implique. Cependant, le monde ne sera plus, pour eux, un Dieu se matérialisant sous les yeux étonnés du profane; ils le feront plutôt sortir de cette source à jamais féconde et toujours en travail qu'est la matière. Ils ont nom: évolutionnistes et transformistes. Ils feront un Dieu de la matière!

Telle nous est apparue la première solution apportée par les philosophes au problème de l'ordre de l'univers; solution négative, il n'y a point d'ordre dans l'univers. Quelle que soit

(12) " ... quasi ordo aliquid in Natura praeter respectum ad nostram imaginationem esset." ibid.

(13) ibid.

l'école à laquelle ils appartiennent, ces philosophes s'apparentent tous, croyons-nous, par quelque côté, à la vieille doctrine matérialiste des atomistes que réfuta si vigoureusement Aristote (14): "Ces philosophes, écrit-il, ont évidemment appréhendé jusqu'ici deux des causes que nous avons déterminées dans la Physique, à savoir la matière et le principe du mouvement; mais ils l'ont fait d'une manière vague et obscure, comme dans les combats, se conduisent les soldats mal exercés, qui s'élancent de tous côtés et portent souvent d'heureux coups, sans que la science y soit pour rien; ainsi, ces philosophes ne semblent pas savoir ce qu'ils disent, car on ne les voit presque jamais, ou peu s'en faut, recourir à leurs principes." En d'autres termes, non seulement il reproche aux atomistes de n'avoir vu du monde que deux des causes qui le constituent, mais encore de ne les avoir vues que par pur hasard.

o

o o

§ II. La doctrine d'Aristote et de saint Thomas.

1- Les principes.

Pour sa part, il a vu et plus loin et plus profondément. Il y a de l'ordre dans l'univers, affirme-t-il, précisé-

(14) In 1 Met., c.4; 985 a, 11-16, trad. J. Tricot.

ment parce qu'en plus des causes matérielle et efficiente, il y a la première de toutes les causes, celle qui répond au dernier pourquoi des choses, la cause finale. En effet, là où il y a fin à poursuivre, il y a pour s'y porter tendance, mouvement, action de l'agent qui convoite ce bien; ce bien est même la seule raison d'être de son action. A-t-en jamais conçu une action sans but, sans finalité? "Faire, écrit justement le Père Ser-tillanges (15), faire, pris en général, ne signifie rien; pour qu'il prenne une portée et puisse faire l'objet d'une réalité objective, il faut qu'on le détermine et qu'il s'agisse de faire quelque chose. Donc toute action implique détermination. Une telle requête n'est pas ambitieuse; nous allons voir cependant, peu à peu, qu'elle entraîne tout.

"Qu'est-ce, en effet, qu'une détermination dans un agent, si ce n'est une fin proposée à cet agent, une chose qu'on est en droit d'attendre de lui, qu'il fera, on en a la certitude, s'il l'a faite hier et si les circonstances sont les mêmes?" En un mot, il y a action, là où il y a détermination, et la détermination vient à l'agent de la fin qu'il convoite. C'est donc bien la fin qui explique tout mouvement.

Or, le monde dans l'incomparable variété d'êtres qui le composent, est en continuelle gestation. Il a donc une fin qui anime tous ses mouvements. Mais où trouver ce bien

(15) loc. cit., p.50.

qu'il envoite? Serait-ce un bien extérieur, un bien qui lui serait étranger? Ne serait-ce pas plutôt un bien à l'intérieur même de l'univers, comme l'organisation des êtres qui le composent? A moins, précise Aristote (16) que ce ne soit l'un et l'autre à la fois.

En effet, quel que soit le sujet qui agit, explique saint Thomas (17), le bien qui peut solliciter le déploiement de ses énergies, peut être tout autant un bien extérieur qu'un bien intérieur à celui qui agit. Pour l'homme qui désire se transporter ailleurs, le lieu nouveau constitue le bien ou la fin qui détermine ses démarches, mais un bien ou une fin qui lui reste tout à fait extérieure. Il n'en est pas de même de la génération d'une forme quelconque: la forme à acquérir est certes la fin des altérations du sujet intéressé, mais une fois acquise, elle constitue le bien intrinsèque de celui qui en est informé.

Or, quand il s'agit d'un tout qui ne peut l'être que par l'ordination de ses parties, la forme ou le bien intrinsèque de ce tout ne peut être que l'ordre de ces mêmes parties.

(16) In XII Met., c.10; 1075 a, 11-13.

(17) "Bonum enim, secundum quod est finis alicujus, est duplex. Est enim finis extrinsecus ab eo quod est ad finem, sicut si dicimus locum esse finem ejus quod movetur ad locum. Est etiam finis intra, sicut forma finis generationis et alterationis, et forma jam adeptæ, est quoddam bonum intrinsecum ejus, cujus est forma. Forma autem alicujus tertius, quod est unum per ordinationem quædam partium, est ordo ipsius: unde relinquitur quod sit bonum ejus." Comm. in XII Met., lect.12, n° 2627.

Cependant, rien n'empêche ce tout d'être ultérieurement ordonné à un bien ou à une fin extrinsèque.

Ainsi, le bien d'une armée, ajoute saint Thomas, commentant la pensée d'Aristote (18), réside et dans l'ordre qui l'unifie en la disciplinant, et dans le chef qui la dirige; mais sûrement plus encore dans la valeur de son général que dans l'ordre qui l'unifie. Car enfin, l'ordre qui règne dans une armée est aux mains du général comme un moyen puissant d'assurer la victoire, l'unique fin de ses activités. En d'autres termes, si l'ordre est pour chacun des soldats, en tant que tels, et son bien et sa fin propre, entendons sa fin intrinsèque, le général est de plus, pour sa part, la fin extrinsèque et des soldats et de l'ordre qui les unit.

Or, comme l'ordre de tout ce qui est en vue d'une fin se prend en dépendance de cette même fin, il en faut conclure, que dans ce tout que l'on appelle l'armée, l'ordre n'existe pas seulement en fonction du général, mais qu'il y est introduit par le général lui-même. Nul ne connaît mieux que lui le moyen efficace d'arriver au terme qu'il ambitionne, nul non plus

(18) " ... nam bonum exercitus est et in ordine exercitus, et in duce, qui exercitui praesidet; sed magis est bonum exercitus in duce, quam in ordine: quia finis potior est in bonitate his quae sunt ad finem; ordo autem exercitus est propter bonum ducis adimplendum, scilicet ducis voluntatem in victoriae consecutionem; non autem e converso, bonum ducis est propter bonum ordinis. Et quia ratio eorum quae sunt ad finem sumitur ex fine, ideo necesse est quod non solum ordo exercitus sit propter ducem, sed etiam quod a duce sit ordo exercitus, cum ordo exercitus sit propter ducem." ibid., n° 2630-2631.

n'est mieux en mesure que lui de l'appliquer habilement. Dans l'armée, tous n'ont pas la même place ni la même fonction, mais tous collaborent sous la direction du général.

Tels sont les principes sur lesquels s'appuie Aristote pour affirmer l'ordre du monde, contre les philosophes de son temps. Saint Thomas n'eut, dans la suite, qu'à accepter la doctrine du Philosophe. Au lieu du général, il plaça le Dieu Créateur, principe et fin de toutes choses. Or, Dieu n'est pas simplement, à l'endroit des êtres qui composent l'univers, un général d'armée qui ordonne le mouvement et les activités d'êtres déjà constitués parfaitement, Il est le Grand Artisan dont dépendent toutes choses, non seulement dans leur mouvement, mais encore dans leur être le plus intime. En donnant sa nature à chaque être, Il lui assigne aussi sa fin en lui donnant l'inclination naturelle qui l'y conduira. Or, comme la nature n'est pas la même en chacun des êtres, on trouve invariablement, selon la dignité ou l'excellence de chacune d'elles, une tendance différente à une fin proportionnée (19). Un simple regard sur le monde nous en convaincra.

(19) "Nihil est igitur aliud appetitus naturalis quam ordinatio aliquorum secundum propriam naturam in suum finem." St-Th., Comm. in 1 Phys., c.9, lect.14, n° 10, (ed. leon.) Cette tendance naturelle à une fin connaturelle n'est rien autre que la participation matérielle de la créature à la loi éternelle par laquelle le Créateur conduit toutes choses à leur fin: voir 1-11, q.91, a.2; 1-11, q.93, a.5.

2- L'application des principes à l'univers.

1) L'ordre physique.

Il est en effet des natures à ce point déterminées que rien en elles n'est laissé au hasard ou à l'initiative du sujet qui la porte: en elles tout a été prévu, jusqu'au moindre détail. Le mouvement se fait chez elles selon des lois invariables. Ainsi, la plante ne peut pas ne pas croître selon les lois rigoureuses qui président à son développement qui est sa fin. Elle y arrive, emportée par le flet de vie qui l'anime, et qui pousse plus avant et ses racines et ses branches.

A un degré supérieur dans la création, la vie animale, quoique différemment organisée, ne tend pas moins nécessairement, de par l'ordination du Créateur, vers son bien propre. Ici, ce n'est plus une détermination de nature qui va jusqu'au menu détail, jusqu'à l'individuel, c'est une détermination à un certain genre de bien, savoir au bien sensible comme tel. Si donc l'appétit entre ici en action, ce n'est et ce ne peut être que pour un bien sensible. Cependant, si le bien sensible comme tel constitue l'objet adéquat de l'appétit sensible, s'il spécifie son agir, jamais pour autant, il ne se présente à lui dans une froide nudité; bien au contraire, c'est toujours sous des dehors très circonstanciés qu'il s'adresse aux sens et à l'imagination. L'instinct propre à chaque nature individuelle l'estime alors comme lui étant convenable ou non, et selon le cas,

l'appétit s'y donne naturellement de toutes ses forces, ou s'en retire. Ici encore, tendance nécessaire et naturelle de l'être sensible vers son bien propre ou sa fin proportionnée (20).

Enfin, dans la création, l'homme émerge par sa nature, au-dessus de tous ces êtres. Raisonnable, il connaît lui aussi son inclination de nature: c'est la volonté. Appétit intellectuel, tendance d'une nature intellectuelle, c'est de la raison qu'elle reçoit son objet propre qui du même coup, revêt et l'ampleur et l'universalité de celui de la raison elle-même.

Or, l'objet propre de la raison, c'est le vrai, ou mieux, c'est l'être dans toute son intelligibilité, c'est l'être pour autant qu'il se rapporte à l'intelligence. Dès lors, l'objet propre de la volonté, appétit de la nature intellectuelle, sera aussi universel que l'être lui-même; ce sera l'être, non pas cependant dans son intelligibilité, mais dans son amabilité. L'objet propre de la volonté, c'est le bien, la raison du bien universel, c'est le bien qui épuise toute la raison de bien, c'est le bonum in communi.

Présentez à la volonté l'objet concret qui réalise en lui toute l'universalité de bien, elle n'est plus libre de vouloir l'opposé, si jamais elle veut quelque chose (21). La

(20) 1-11, q.10, a.1, ad 3; q.13, a.2; ibid. ad 2. Voir aussi Cajetan en ces endroits.

(21) "Unde, si proponatur aliquod objectum voluntati quod sit universaliter bonum, et secundum omnem considerationem, ex

volonté humaine, inclination spécifique d'une nature remarquablement riche, veut donc naturellement, c'est-à-dire nécessairement, son objet propre. Il importe de préciser qu'elle veut, d'un même vouloir naturel, l'objet propre de toutes les autres facultés humaines qui lui sont soumises. Elle veut le bien de tout l'homme (22). L'homme n'est donc pas libre de tout déterminisme. En lui donnant sa nature, Dieu lui a également assigné la fin à laquelle il doit tendre, et c'est ainsi qu'il entre, comme une partie, dans ce grand tout que l'on appelle l'univers (23), et que Dieu veut selon les lois qu'Il a lui-même fixées à toute nature.

necessitate voluntas in illud tendit, si aliquid velit; non enim poterit velle oppositum." 1-11, q.10, a.2. En fait, ce bien suprême ne peut être que Dieu contemplé face à face; voir 1-11, q.2, a.8.

(22) "Similiter etiam principium motuum voluntariorum oportet esse aliquid naturaliter volitum. Hoc autem est bonum in communi, in quod voluntas naturaliter tendit, sicut etiam quaelibet potentia in suum objectum, et etiam ipse finis ultimus, qui hoc modo se habet in appetibilibus, sicut prima principia demonstrationum in intelligibilibus; et universaliter omnia illa quae conveniunt volenti secundum suam naturam. Non enim per voluntatem appetimus solum ea quae pertinent ad potentiam voluntatis, sed etiam ea quae pertinent ad singulas potentias et ad totum hominem. Unde naturaliter homo vult non solum objectum voluntatis, sed etiam alia quae conveniunt aliis potentiis; ut cognitionem veri, quae convenit intellectui; et esse et vivere, et huiusmodi alia quae respiciunt consistentiam naturalem; quae omnia comprehenduntur sub objecto voluntatis, sicut quaedam particularia bona". 1-11, q.10, a.1.

(23) cf. 1-11, q.2, a.8, ad 2.

Il y a donc un ordre dans l'univers, un ordre voulu et imposé à toutes créatures par Dieu lui-même. Chaque chose tend donc irrévocablement à son bien selon une inclination de nature qui lui est propre. Mais chacune est solidaire des autres, et constitue avec elles ce grand tout qu'est l'Univers; elle y trouve et sa place et sa fonction. Si Dieu a voulu chacune des créatures individuellement, s'Il a voulu qu'elles fussent ordonnées à leur bien propre, Il a voulu bien davantage l'ordre qui les unit les unes aux autres, et qui constitue le plus grand bien de ce tout qu'est l'Univers (24).

C'est pourquoi, dans sa Providence et son Gouvernement divins, Dieu a voulu que la créature moins parfaite fut pour la plus parfaite, qu'il y eut ordination de l'une à l'autre, que le bien de la première fut au service de la seconde. Ainsi, chaque être de la nature travaille de toutes les énergies dont il est capable pour assurer, non seulement son bien propre, mais encore celui des êtres supérieurs auxquels il est ordonné. Chacun y travaille à sa manière, à sa place, et selon ses capacités propres. La plante tend différemment de l'oiseau à sa pleine réalisation,

(24) "In quolibet effectu illud quod est ultimus finis, proprie intentum est a principali agente sicut ordo exercitus a duce. Illud autem quod est optimum in rebus existens, est bonum ordinis universi... Ordo igitur universi est proprie a Deo intentus, et non per accidens proveniens secundum successionem agentium." I, q.15, a.2, c. "Id quod est bonum et optimum in effectu, est finis productionis ipsius. Sed bonum et optimum universi consistit in ordine partium ad invicem, qui sine distinctione esse non potest; per hunc enim ordinem universum in sua totalitate constituitur, quae est optimum ipsius. Ipse igitur ordo partium universi et distinctio earum est finis productionis universi." In II, C.G., c.39.

et pourtant, elle ne lui est pas étrangère, puisqu'en travaillant à se parfaire, inconsciemment sans doute, mais de façon réelle cependant, elle lui assure son lendemain, et orne la nature toute entière. De même, et la plante et l'animal qui se nourrit d'elle, par leur développement, assurent leur bien propre et celui de l'homme qui en a besoin. C'est ainsi que dans l'univers, tout est ordonné au plus parfait, comme à sa fin prochaine, jusqu'à ce que l'homme s'en empare pour tout ordonner à son tour à l'instar d'un ministre sacré, au Dieu Créateur, principe et fin extrinsèque de l'Univers (25).

Il y a donc de l'ordre dans l'univers. Il y a d'abord l'inclination de chaque être à son plein développement, comme à sa fin propre intrinsèque, puis il y a l'ajustement ou l'articulation de cette fin propre aux fins des autres êtres, par mode de coordination ou de subordination et, toutes ensemble, à la fin de l'univers, c'est-à-dire à Dieu fin extrinsèque à tou-

(25) "Considerandum est quod ex omnibus creaturis constituitur totum universum, sicut totum ex partibus. ... Sic igitur et in partibus universi unaquaeque creatura est propter suum proprium actum et perfectionem. Secundo autem creaturae ignobiliores sunt propter nobiliores: sicut creaturae, quae sunt infra hominem, sunt propter hominem. Singulae autem creaturae sunt propter perfectionem totius universi. Ulterius autem totum universum cum singulis suis partibus ordinatur in Deum, sicut in finem; in quantum in eis per quandam imitationem divina bonitas repraesentatur ad gloriam Dei. Quamvis creaturae rationales speciali quodam modo supra hoc habeant finem Deum, quem attingere possunt sua operatione cognoscendo et amando." 1, q.65, a.2. "Manifestum est enim quod duplex est bonum universi: quoddam separatum, scilicet Deus, qui est sicut dux in exercitu; et quoddam in ipsis rebus; et hoc est ordo partium universi, sicut ordo partium exercitus et bonum exercitus." In De Spiritualibus Creaturis, a.8, c.; I, q.105, a.2, ad 3.

tes choses. Il y a donc de l'ordre dans l'univers, un ordre qui vient de Dieu et qui retourne à Lui, un ordre par lequel Il proclame sa gloire extérieure, un ordre auquel rien n'échappe, pas même l'homme, puisqu'il s'impose à tout être avec la nature même qu'il reçoit.

Mais à côté de cet ordre ou plutôt sur cet ordre naturel de toutes choses à leur fin respective et à la fin de l'univers, se greffe un ordre nouveau, l'ordre proprement humain, l'ordre moral dont il nous tarde de parler.

2) L'ordre humain ou l'ordre moral.

A- Ce qu'il est en général.

En effet, si l'homme fait partie de cet univers en marche vers son Créateur dans la mesure où chaque chose atteint le développement auquel elle est appelée, il reste cependant que l'homme se distingue des autres créatures par la connaissance intellectuelle qu'il a et de sa nature et de l'ordre qui l'emporte vers sa fin connaturelle. Il connaît donc et sa nature et la loi qui lui assigne sa fin propre. C'est même cette connaissance qui lui permet d'être à lui-même, jusqu'à un certain point, sa propre providence (26).

(26) " ... Inter caetera autem rationalis creatura excellentiori quodam modo divinae providentiae subjacet, in quantum et ipsa fit providentiae particeps, sibi ipsi et aliis providens." 1-11, q.91, a.2. " ... Sed quia rationalis creatura participat eam (legem aeternam) intellectualiter et rationaliter, ideo participatio legis aeternae in creatura rationali proprie lex vocatur." ibid., ad 3.

En effet, le bien qui constitue la fin ultime de l'homme est un bien universel; il ne connaît donc ni limite ni ombre. Or, la raison pratique dont l'office est de se saisir des réalités qui entourent l'homme pour les offrir en appât à la volonté, ne rencontre autour d'elle que des êtres créés, par conséquent des êtres finis et imparfaits. Ces biens ne sauraient donc satisfaire la volonté, encore moins la nécessiter; devant eux, elle reste libre de son agir (27). En d'autres termes, bien que l'homme reste nécessairement orienté vers sa fin propre, la volonté humaine garde l'initiative de ses activités devant les biens limités qui lui sont présentés. C'est même en cela, on le sait, que consiste la liberté humaine.

S'il en est ainsi, si la volonté est libre et si cependant elle tend vers quelque bien particulier, c'est que la raison pratique le lui présente en fonction de la fin ultime qui l'attire. Ainsi donc, à l'intérieur et dans les limites de l'objet adéquat de la volonté humaine, le bonum in communi, se forme un ordre nouveau dépendant celui-ci de la raison pratique de l'homme, un ordre strictement humain: l'ordre moral, l'ordre des activités jugées nécessaires à l'obtention de la fin ou

(27) "Ad secundum dicendum quod radix libertatis est voluntas sicut subjectum: sed sicut causa, est ratio. Ex hoc enim voluntas libere potest ad diversa ferri, quia ratio potest habere diversas conceptiones boni. Et ideo philosophi definiunt liberum arbitrium quod est liberum de ratione iudicium, quasi ratio sit causa libertatis." 1-11, q.17, a.1, ad 2.

de la béatitude naturelle de l'homme.

Or, la béatitude naturelle de l'homme ne consiste pas seulement dans le fait d'être et de maintenir son existence, mais surtout dans le bien-être de toutes ses facultés (28). C'est donc autour de cet objectif que s'organise l'activité humaine toute entière.

Mais parce que l'homme ne peut, - nous le verrons bientôt, - par ses seuls efforts individuels, vivre convenablement sa vie humaine, il se sent porté à s'unir de concert avec les autres hommes pour retirer de leur société le bien dont il a besoin et qu'il est incapable de se procurer par lui-même. Malgré la perfection de sa nature spécifique l'homme est donc au fond un grand miséreux. Le bonheur auquel il est appelé et l'indigence native dans laquelle il est de l'assurer sont ainsi à la source même de la société. Et c'est ainsi qu'à son tour, à l'intérieur et en dépendance de l'ordre moral régi par la raison pratique, se développe une portion toute spéciale de l'ordre humain, celui que l'on appelle l'ordre social. C'est à l'établir que nous voudrions consacrer les pages qui suivent.

Aristote et saint Thomas nous ont laissé sur ce point des traités précieux (29). Nous n'avons pas cru mieux faire que

(28) l-11, q.10, a.1, voir ci-dessus le texte, note (22).

(29) Aristote nous a laissé son Ethique à Nicomaque et son traité sur la Politique; Saint Thomas les a magistralement commentés. En plus de ces commentaires, le Saint Docteur nous a laissé un traité spécial, le De Regimine principum ad regem

de les consulter et de suivre la courbe de leur pensée (30). Nous verrons donc se développer à chaque pas devant nous, avec la sociabilité humaine, l'ordre humain dont il vit et qu'il crée dans la société à laquelle il appartient. C'est le point qui nous intéressera particulièrement.

B- L'ordre humain et la société.

a- Les raisons de la sociabilité de l'homme.

Ils sont multiples les besoins de l'homme, et aussi variés que nombreux; ce sont d'une part les exigences de sa conservation et d'autre part celles qui s'imposent au nom du développement normal, du plein développement de sa nature: car l'homme est un être qui naît sans cesse, sa nature est en continuelle gestation, elle se développe et devient tous les jours de plus en plus elle-même (31). N'est-ce pas d'ailleurs

Chypri, (1266). Nous nous y référerons assez souvent. C'est le seul de ses écrits politico-sociaux qui nous intéresse. Les deux autres sont le De emptione et venditione ad tempus (1262) et le De regimine judaeorum ad ducissam Brabantiae, (1269-1272).

(30) C'est au chapitre premier du livre premier de sa Politique qu'il consacre à l'étude de l'origine de l'Etat que le Philosophe aborde le problème de la sociabilité de l'homme. Il y considère en effet, selon la méthode analytique qui lui est chère, comment l'Etat est né du développement naturel de la toute première société humaine, développement causé par le désir qu'a tout homme d'améliorer son sort et de parvenir au bonheur.

(31) "La nature se dit, dans un certain sens, la génération de ceux qui naissent." V Met., c.3; 1014 b, 16.

la loi de toute nature de tendre à sa fin? (32)

Or, parmi toutes ces exigences de la nature humaine, il en est qui sont le fait de tous les jours, et il en est d'autres qui, pour n'être pas de tous les jours, n'en sont pas moins nécessaires à son plein développement. Pratiquement, elles s'imposent à l'attention de l'homme avec une égale nécessité. A les considérer individuellement, il n'en est peut-être pas qui dépasse les forces de chaque homme; l'ennui vient du fait qu'elles se présentent en avalanche à lui, et le débordent. Il n'arrive alors à leur répondre convenablement qu'avec l'aide des autres.

Que l'on songe un instant aux multiples besoins auxquels il doit répondre chaque jour, et à ce que chacun d'eux suppose de travail humain. "C'est une vérité d'observation, écrit justement le P. M.-B. Schwalm, o.p. (33). Prenez un seul homme, un chevrier corse, en face d'un seul besoin de sa vie: manger. Il lui faut du pain; pour lui donner du pain, il faut un boulanger; au boulanger, il faut un meunier; au meunier, le cultivateur; au cultivateur, le forgeron qui fabrique ses instruments aratoires; au forgeron, le fondeur qui lui livre le fer; au fondeur, le mineur, etc.... A lui tout seul, le petit chevrier

(32) "La nature c'est la fin: la nature de chacun, c'est ce qu'il est quand sa génération est parfaite..." l. Pol., c.l.; 1252 b, 32-35.

(33) La Société et l'Etat, Flammarion, 1937, p.11. C'est nous qui soulignons.

ne peut pas pétrir, moudre, cultiver, forger, etc. Un seul besoin d'un seul homme étant très compliqué, exige donc pour sa satisfaction, le concours d'individus nombreux qui s'entendent: c'est la société."

Or, la raison de cette déficience de l'homme devant la vie, ne lui vient pas seulement du nombre et de la complexité des besoins auxquels il doit faire face, elle lui vient aussi et surtout de sa nature raisonnable, moins bien préparée que celle des autres animaux pour subvenir à tous ses besoins.

Il semble en effet que la nature se soit montrée plus prodigue à l'endroit des animaux. Elle leur a préparé le menu de tous les jours: le vêtement qui les protège des rigueurs des saisons, elle leur a même fourni les moyens de défense contre l'ennemi éventuel. Et, comme si tout cela ne suffisait pas, elle les a dotés de ce tact pratique, de cet instinct naturel qui leur fait découvrir, sans effort, les moyens utiles à leur préservation. C'est lui qui leur indique l'herbe qui guérit, et c'est lui qui leur donne l'intuition du danger prochain: c'est par instinct que l'agneau nouveau-né prend la fuite devant le loup qu'il voit pour la première fois (34).

(34) "Aliis enim animalibus natura praeparavit cibum, tegumenta pilorum, defensionem ut dentes, cornua, ungues, vel saltem velocitatem ad fugam... Amplius aliis animalibus, insita est naturalis industria ad omnia ea quae sunt eis utilia vel nociva, sicut ovis naturaliter existimat lupum inimicum. Quaedam etiam animalia, ex naturali industria cognoscunt aliquas herbas medicinales et alia eorum vitae necessaria." De Reg. Princ., L.1, c.1; I-II, q.95, a.1.

L'animal se suffit donc à lui-même, aussi a-t-il vite fait de se séparer de ceux dont il tient la vie. S'il s'en trouve qui semble continuer de vivre une certaine vie sociale, comme le bison, le renne, et bien d'autres, ce n'est que pour s'assurer une défense plus efficace contre l'ennemi qui pourrait venir. La sociabilité animale, ou plus justement, l'esprit grégaire qui les unit, tient donc à peu de chose. Elle se fonde au juste sur l'instinct même de l'animal.

L'homme au contraire doit non seulement tirer des richesses naturelles le soutien de sa vie, il doit encore tirer de sa raison toutes les connaissances, spéculatives et pratiques, dont il a besoin pour exploiter d'une part ces richesses naturelles et pour être aussi tout simplement lui-même.

Les richesses naturelles ne manquent sûrement pas à l'homme, mais il ne les trouve pour l'ordinaire qu'à l'état brut. Il doit donc les travailler de ses mains pour se les rendre utiles et pour assurer ainsi sa propre subsistance (35). Or, nous le voyions à l'instant, le voudrait-il qu'il ne pourrait pas, par

(35) " ... Naturale autem est homini, ut sit animal sociale et politicum, in multitudine vivens, magis etiam quam omnia alia animalia, quod quidem naturalis necessitas declarat... Homo autem institutus est nullo horum sibi a natura praeparato, sed loco omnium data est ei ratio per quam sibi haec omnia officio manuum posset praeparare, ad quae omnia praeparanda unus homo non sufficit. Nam unus homo per se sufficienter vitam transigere non posset. Est igitur homini naturale quod in socoetate vivat." De Reg. Princ., L.1, c.1.

ses seules forces suffire convenablement aux seules exigences vitales qui le pressent tous les jours. Et en veut-on connaître la cause profonde? C'est à la nature même de la raison qu'il faut la demander, car c'est elle, la raison, malgré sa faiblesse native, qui doit diriger tout travail humain.

Or, cette raison qui tient place chez l'homme de tous les avantages que la nature a si libéralement départis aux autres animaux pour les soins de leur sustentation, l'homme ne la reçoit en naissant qu'à l'état inculte. Sans doute qu'elle est une merveilleuse puissance ou capacité de connaissance (36), elle l'est même quasi à l'infini (37), mais ce n'est que graduellement qu'elle sort de son indétermination, et l'homme aurait besoin de toutes ses connaissances dès les premiers pas qu'il fait dans la vie.

A son réveil, elle s'empare d'abord des vérités les plus universelles et les plus fondamentales qui soient; cette première acquisition lui donne de faire les autres. La raison se sert en effet de ses toutes premières connaissances, comme d'autant de principes qui la dirigent dans la prise de contact avec le concret et la vie, et pour trouver ce dont l'homme a besoin dans la vie (38). Mais c'est là un itinéraire long et

(36) " ... Les facultés qui nous sont données par la nature, nous les recevons à l'état de puissance." Il Eth., c.1; 1103 a, 27-28.

(37) 1, q.84, a.2, ad 2.

(38) " ... Homo autem horum quae sunt suae vitae necessaria, naturalem cognitionem habet solum in communi, quasi eo per

périlleux. Laisée à elle-même, la raison n'est pas assurée de faire un long chemin sans flancher.

Conscient de cette faiblesse, l'homme recherche naturellement la compagnie des autres hommes dont il pourra recevoir aide et lumière et avec lesquels, dans une action commune, il pourra affronter les difficultés qui jalonnent le chemin qui doit pourtant le conduire au bonheur. Or, si pour satisfaire convenablement aux seuls besoins matériels de sa vie, l'homme a déjà besoin de son semblable, combien plus encore quand il s'agit de sa vie purement intellectuelle et morale, sans lesquelles pourtant il ne saurait être lui-même?

La conclusion qui s'impose est que si l'homme est sociable, s'il vit effectivement en société, c'est à n'en pas douter que sa nature lui demande de répondre à de multiples exigences, mais c'est surtout parce que la raison individuelle est par trop chancelante pour parer à toutes ces nécessités. En un mot, l'homme est sociable parce qu'il est raisonnable; la sociabilité de l'homme se fonde sur sa nature raisonnable. Or, nous l'affirmions plus haut, c'est dans la société que d'une façon toute spéciale l'ordre humain naît et se développe. C'est ce qu'il nous reste à voir.

rationem valente ex universalibus principiis ad cognitionem singulorum quae necessaria sunt humanae vitae pervenire." De Reg. Princ., L.1, c.1.

b- L'ordre humain et le développement de la société humaine.

L'unité sociale la plus simple qui soit, nous dit le Philosophe, c'est la société conjugale. Elle répond, précise-t-il, à une poussée de nature que l'homme n'est pas seul à connaître mais qu'il partage au contraire avec tous ceux qui ont la vie. Tout être qui vit n'est-il pas enclin naturellement à conserver sa vie et à la perpétuer à travers sa postérité? L'inclination naturelle à procréer prend donc ses racines aussi loin que la vie elle-même (39).

Or, l'homme sans la femme ne pourrait donner suite à ce désir de sa nature. Aussi se recherchent-ils l'un l'autre pour constituer la communauté conjugale. L'homme est donc naturellement sociable dès ce premier plan de la vie en lui, non pas certes en ce sens que chez lui la sociabilité sexuelle resterait étrangère à la raison; elle doit au contraire se laisser pénétrer par elle et recevoir ainsi d'elle son mode proprement humain. Ce premier désir de la nature en l'homme aboutit donc à la formation de la société conjugale. Si les conjoints en jouissent, chacun pour sa part, il faut néanmoins retenir que, de sa nature, elle est toute ordonnée au bien de l'espèce par la procréation qui lui fait produire son fruit normal.

(39) "Il est nécessaire que le premier accouplement de personnes se fasse entre personnes qui ne peuvent exister l'une sans l'autre: ainsi l'homme et la femme en vue de la procréation. Or, cela ne se fait pas tellement de par un

Mais il importe de noter que la fin naturelle de cette première société ne consiste pas uniquement à procréer; la naissance de l'enfant n'est que le premier instant d'une existence qu'il faut maintenir et développer (40). C'est dans la famille que l'enfant trouvera naturellement ce dont il a besoin pour devenir l'homme qu'il doit être. En effet, qui mieux que les parents, connaît la constitution physique, le tempérament, le caractère, les défauts et les qualités de leur enfant? Qui plus qu'eux est intéressé à ce qu'il devienne un homme au sens le plus plein du mot? Ils sont donc naturellement portés à l'entourer de tous les soins dont il a besoin. Comment d'ailleurs, pourraient-ils s'y refuser? N'aiment-ils pas leur enfant du même amour dont ils s'aiment eux-mêmes? L'enfant n'est-il pas un peu d'eux-mêmes? (41) Ils travailleront (42) donc de

choix tout à fait libre, mais comme chez les animaux et chez les plantes, de par un instinct naturel qui pousse à laisser derrière soi un autre tel que soi." 1 Pol., c.1; 1252 a, 26-30. " ... Omni- bus enim his viventibus inest naturalis appetitus, ut post se derelinquat alterum tale quale ipsum est: ut sic per generationem conservetur in specie quod idem numero conservari non potest." S.Th., in comm. in 1 Pol., lect.1,; 1, q.60, a.5, ad 3.

(40) " ... Non intendit natura solum generationem proli, sed etiam traductionem et promotionem usque ad perfectum statum hominis in quantum homo est, qui est status virtutis." III, Suppl., q.41, a.1. " ... Natura enim non solum intendit generationem sed etiam quod generata salventur." S.Th., Comm. in 1 Pol., lect.1.

(41) VIII Eth., c.12; 1161 b, 19 et 28.

(42) Sur ce point du travail des parents en vue d'assurer le bien-être de la famille, Aristote n'a pas su s'élever au-dessus des préjugés de son temps et de sa race. Il fait reposer la société familiale sur une double base naturelle:

toutes leurs forces, non seulement pour assurer leur vie propre de tous les jours, mais encore pour protéger la faiblesse de leur enfant et pour l'aider à devenir un homme. "La famille, nous dit fort justement le Stagirite, est constituée en vue de subvenir aux besoins de tous les jours" (43). Telle est la première réponse, et à coup sûr, la plus naturelle de l'homme aux exigences de sa nature.

Or, c'est par la mise en commun de leurs énergies, de leur savoir-faire, de leurs travaux, --chacun dans le domaine

il y a, dit-il, en plus de la société de l'homme et de la femme en vue de la procréation, la société du maître et de l'esclave dont le but est de pourvoir au maintien et au développement du bien-être dans la famille. (1 Pol., c.1.; 1252 a,31.) C'est que l'homme libre n'est pas fait pour les durs travaux du dehors. Non seulement il accepte le fait de l'esclavage, il essaie même de le justifier, en s'appuyant sur la constitution naturelle des hommes. L'homme libre ou le maître est reconnaissable, prétend-il, à sa constitution délicate et à l'acuité de son esprit; l'esclave au contraire est de stature robuste toute adaptée aux durs travaux et il est incapable de tout gouvernement. (1 Pol., a.2.; 1254 b,28-31). Il admet cependant que le critère de la distinction des classes qu'il propose est plutôt fragile, car il est des hommes libres doués d'une forte nature, mais de peu d'esprit, et vice versa. (ibid.; 1255 a,1-2.)

Il ne nous appartient pas de réfuter ici la théorie de l'esclavage d'Aristote et des anciens. Affirmons tout simplement qu'elle n'est justifiable à aucun titre et que dès lors, elle n'est pas juste la position du Philosophe qui fait reposer la famille sur deux bases naturelles: la société de l'homme et de la femme en vue de la procréation et celle du maître et de l'esclave en vue d'assurer la subsistance de tous. Il revient donc aux parents d'assumer les charges et les responsabilités familiales dont les grecs se reposaient trop facilement sur les esclaves.

(43) 1 Pol., c.1.; 1252 b,13-14.

qui lui convient le mieux, -- que l'homme et la femme assurent pour eux-mêmes et pour leurs enfants, le vêtement et le pain de chaque jour: l'homme par les rudes travaux du dehors, la femme, par ceux du ménage (44). C'est de fait, l'histoire de chaque foyer. Ainsi donc par l'action concertée de l'un et de l'autre, par cette première division naturelle et raisonnable du travail, la vie humaine, la simple vie humaine arrive à se maintenir. C'est en s'organisant, en coordonnant leurs activités que l'homme et la femme arrivent à assurer le bien qui leur tient tant à coeur à tous les deux, le bien pour lequel ils se sont voués irrévocablement l'un à l'autre: "subvenir aux besoins de tous les jours", comme disait Aristote. Avec la famille et son organisation, l'ordre humain commence de naître.

Mais on le comprend, ce minimum de sécurité que donne la famille ne saurait satisfaire la soif de bonheur dont l'homme est dévoré. Sa nature est trop ouverte au progrès et au développement pour enfermer ses aspirations naturelles dans le cadre restreint de la famille. Il lui faut davantage. Aussi tendra-t-il la main à ses frères dans le village, pour s'assurer un bonheur plus grand.

(44) " ... Les hommes cohabitent non seulement dans le but d'avoir des enfants, mais aussi pour pourvoir aux besoins de la vie. Bientôt les fonctions se partagent, celles de l'homme et de la femme sont bien différentes, mais les époux se complètent mutuellement, en mettant en commun leurs qualités propres." VIII Eth., c.12; 1262 a, 20-24. Et Saint Thomas de préciser dans son commentaire: "Ita quod quaedam conveniunt viro, puta ea quae sunt exterius agenda, et quaedam uxori, sicut nere et alia quae sunt domi agenda. Sic igitur sibi invicem sufficiunt, dum uterque propria opera redigit in commune." ibid., lect.12, n° 1721.

La famille primitive se développe. Les enfants grandissent et l'un après l'autre, ils s'établissent à leur compte, dans un voisinage rapproché. Mais si par ce procédé les familles se multiplient, toutes gardent néanmoins entre elles et avec les vieux parents les liens d'une affection naturelle indéfectible. Bien plus, en vertu de leur communauté d'origine, elles gardent pour l'autorité de l'aïeul un respect et une soumission profonde. C'est ainsi, affirme Aristote (45), que s'est constituée cette seconde société, plus grande que la famille parce qu'elle en est l'épanouissement normal, que l'on appelle colonie naturelle, clan ou village.

Or, le but de cette nouvelle association naturelle est de répondre aux besoins qui ne sont pas de tous les jours (46). Nous avons vu à l'instant que la première coordination des efforts dans la famille suffit rigoureusement à assurer à ses membres le nécessaire de chaque jour; parents et enfants ajustent à leurs forces la part du fardeau à porter, c'est le "struggle for life". Mais il n'est pas inouï que la famille ait à faire face

(45) 1 Pol., c.1.; 1252 b,18-19. A noter une fois pour toutes, que le village chez Aristote, ne correspond pas tout à fait à l'idée que nous nous en faisons maintenant. Pour lui, il n'est que l'épanouissement de la famille patriarcale; c'est l'ensemble des familles nées d'une même souche et vivant dans un même lieu.

(46) " ... La première communauté composée de plusieurs familles pour satisfaire aux besoins qui ne sont pas de tous les jours, c'est le village." 1 Pol., c.1.; 1252 b,15-16.

à des nécessités nouvelles, à des nécessités qui se présentent à elle à l'occasion. C'est une infortune, une imprévoyance ou encore tout simplement le désir d'améliorer quelque peu son sort. Or, en de telles circonstances, rien de plus naturel aux familles vivant dans le même village que de se prêter une aide mutuelle. L'affection que se gardent les frères d'un même père ne disparaît pas du fait que chacun fonde son foyer; et puis, n'ont-ils pas appris dans leur bas âge à s'entr'aider?

C'est devant de telles nécessités occasionnelles et soutenus par l'affection que se portent naturellement des frères et stimulés par le désir d'améliorer leur sort que les hommes consentirent à des échanges entre familles d'un même village. L'échange, nous dit le Philosophe (47), est né de la nécessité. Il se fit d'abord de façon toute naturelle: ce fut le troc des denrées indispensables à la vie. Pour du blé dont on avait besoin et dont son frère avait en abondance, on échangeait le surplus de son vin. Et ainsi du reste... Bientôt, cependant, l'échange s'étendit à toutes sortes de biens et pour tous motifs;

(47) " ... L'échange peut se faire de toutes choses. Il commença d'abord naturellement, du fait que parmi les hommes les uns avaient en abondance de certaines denrées, alors que d'autres en manquaient, mais abondaient en d'autres produits. Evidemment, l'échange était inutile dans la première communauté, c'est-à-dire la famille ... tous y partageaient également les biens familiaux; mais une fois séparés les uns des autres, les hommes furent contraints par la nécessité à faire des échanges." 1 Pol., c.3.; 1257 a, 15-17, 19-24.

il franchit même les limites du village pour atteindre les autres villages. Ce fut sans aucun doute ce qui commença d'améliorer le sort de l'homme.

D'abord parce que l'échange entre familles rendit effectivement plus facile à chacune d'elles, la tâche d'assurer le strict nécessaire. De plus, la possibilité de l'échange devait nécessairement apporter son bienfait en calmant quelque peu les inquiétudes de la vie familiale devant les exigences de chaque jour, et permettre aux hommes de s'adonner peu à peu à des travaux pour lesquels ils se sentaient plus d'aptitudes ou plus de goût. Du même coup, il favorisait l'extension du champ des activités humaines, et, par une collaboration plus ou moins consciente, apportait plus de sécurité aux familles du village.

Enfin, non seulement l'échange invitait les hommes à estimer les biens à leur juste valeur pour pouvoir les échanger avantageusement, il leur demandait encore et surtout de respecter le bien d'autrui. Dans le village, tout n'est plus en commun comme dans la famille première dont il est né. Chaque foyer possède en propre des biens qu'il s'est acquis au prix d'efforts répétés. Si l'homme consent à échanger ces biens, il le fera avec considération.

Bref, l'échange des biens encouragea l'initiative de l'homme en son particulier, mais il rendit nécessaire d'autre part la rectitude des relations intéressées qu'il fit naître parmi les hommes. Avec lui l'ordre humain commença à se développer, avec

lui aussi commença à poindre l'idée de justice et de droit naturels.

Le village trouve donc sa raison d'être dans les besoins occasionnels de la famille. A notre sens, il ne constitue pas, à proprement parler, une société nouvelle dont les activités seraient commandées par un bien commun nouveau, autre que celui de la famille. En effet, rien n'est changé à l'organisation de la famille, et l'ordre humain, pour se développer quelque peu, reste au fond le même: c'est l'intérêt particulier de chaque famille qui prime, et c'est l'initiative privée de chacune qui les pousse à nouer des relations entre elles quand le besoin s'en fait sentir (48).

Or, nous l'avons vu plus haut en traitant de la famille, l'initiative privée est de soi insuffisante pour assurer l'aisance de vie à laquelle aspire la nature humaine. Ce n'est que dans le bien-être que l'homme trouvera raisonnablement son

(48) " ... qu'on suppose des hommes isolés les uns des autres, assez rapprochés toutefois pour conserver des communications entre eux; qu'on leur suppose des lois communes sur la justice mutuelle qu'on doit observer dans les relations de commerce, les uns étant charpentiers, les autres laboureurs, cordonniers, etc., au nombre de dix mille par exemple; si leurs rapports ne vont pas au-delà des échanges quotidiens et de l'alliance en cas de guerre, ce ne sera point encore là une cité. Et pourquoi? Ici pourtant, on ne dira pas que les liens de l'association ne sont pas assez resserrés. C'est que là où l'association est telle que chacun ne voit l'Etat que dans sa propre maison, là où l'union est une simple ligue contre la violence, il n'y a point de cité, à regarder de près: les relations de l'union ne sont alors que celles des individus isolés."
 III Pol., c.5; 1280 b, 17-30.

repos naturel. Ni la famille, ni le village ne sont de taille à le lui procurer; il le cherchera donc ailleurs, sur un plan de vie sociale plus élevé. Il le trouvera dans la cité qui groupe des villages et des familles autour d'un bien commun nouveau qui les dépasse chacune individuellement et les rassasie tout à la fois.

C'est donc toujours cette loi du bonheur qui pousse l'homme à étendre le réseau de ses relations avec autrui, et c'est un fait que plus l'homme se multiplie, plus il trouve faciles et enrichissants les contacts qu'il entretient avec les autres hommes. C'est même là un trait extérieur de la physiologie de l'homme qui le distingue franchement de tous ceux du règne animal qui semblent mener une vie sociale quelque peu organisée. L'animal enferme en effet l'horizon de ses relations grégaires, quelque parfaites qu'elles puissent paraître, dans un cadre très limité. On l'a d'ailleurs très justement remarqué: "Les abeilles essaient dès que la ruche est trop nombreuse et qu'une seconde reine a des ailes: cela ne va pas plus loin. Chez l'homme, les groupes que multiplie le foisonnement des individus ne s'isolent pas d'ordinaire. Ils coordonnent et subordonnent leurs activités. Ils se dispersent dans l'espace pour remplir la terre et tendent cependant à se regrouper. Les sociétés deviennent ainsi plus complexes d'âge en âge, et cela engendre

de très bonne heure entre les individus, les groupes et les faisceaux de groupes, un partage automatique ou volontaire, des fonctions historiques et sociales" (49).

Les abeilles essaient dès que la ruche est trop nombreuse et qu'une seconde reine a des ailes: cela ne va pas plus loin; l'homme, au contraire, à mesure qu'il se multiplie, remplit la terre, non pas pour s'isoler des autres hommes, mais dans le secret désir de se retrouver pour mieux s'entr'aider. Nous en connaissons déjà la raison: c'est que la sociabilité de l'un et de l'autre n'est pas assise sur le même fondement. L'animal est sociable par instinct, et son instinct est de soi nécessairement limité; l'homme, au contraire, est sociable parce qu'il est raisonnable, et sa raison est une puissance d'ordre et d'organisation. Elle est donc toute ouverte au progrès.

Or, la raison naturelle qui pousse l'homme à s'organiser dans la société primitive qu'est la famille, qui l'encourage à étendre à l'occasion ses relations sociales à d'autres familles du même village ou d'un village voisin pour parer à des besoins pressants; cette même raison comprend, par l'expérience qu'elle en a, qu'il est impossible à la famille ou au village de répondre convenablement, par leurs seules activités d'ordre privé, aux exigences de la vie humaine. Elle comprend que l'in-

(49) Du Plessis, Comte J., La caravane humaine, Paris, Plon, 1932, p. 43.

dépendance ou l'isolement relatif dans lequel chaque famille vécut d'abord se révèle comme le grand obstacle à la vie humaine heureuse et rayonnante. Enfin, elle entrevoit déjà dans l'humilité même des relations sociales amorcées de village à village, des possibilités incalculables de progrès humain. Le projet d'organiser la vie humaine sur un plan supérieur à celui de la famille et du village surgit alors naturellement en elle: c'est l'idée de la cité qui vient de naître.

La cité s'avère donc comme l'aboutissement normal et naturel (50) de l'effort raisonnable de l'homme en marche vers son bonheur temporel. Elle prend d'abord naissance dans la pensée humaine dès lors que l'homme prend conscience d'une part, de l'insuffisance de l'organisation familiale ou de celle du village, pour répondre convenablement au désir de bonheur qui travaille l'homme, et d'autre part, dès qu'il reconnaît les promesses séduisantes d'une organisation supérieure où, par la mise en commun des talents et des efforts d'un chacun, il deviendra possible d'assurer le bien-être que chaque homme recherche et qui crie au fond de sa nature.

Cette prise de conscience des circonstances historiques dans lesquelles vivent les hommes, les possibilités de progrès, et surtout l'aveu (51) qu'ils s'en font, orientent les

(50) " διὸ πᾶσα πόλις φύσει ἐστίν..." *I Pol.*, c. 1, 1252^b, 31.

" ἐκ τούτων οὖν φανερόν ὅτι πᾶν φύσει ἡ πόλις ἐστίν..." *ibid.*, 1253^a, 2-3.

(51) Il n'entre pas dans nos préoccupations d'aborder ici le problème de la formation historique de l'Etat. C'est un problème qui ne manque certes pas d'intérêt et qui a fait

hommes vers la formation de la cité, vers une collaboration intelligente, vers un travail organisé et régi par les exigences d'un même bien commun, à savoir le bonheur temporel des hommes.

Dans de telles conditions, il faudra sans doute que l'homme porte au-dessus de lui les intérêts qui motivent son activité et qu'il apprenne à s'oublier soi-même à l'occasion. S'il se ligue, en effet, avec les autres hommes pour assurer avec eux et en commun la pleine suffisance de la vie humaine, il doit comprendre qu'il lui faut mettre du sien. Il n'est donc plus question de considérer égoïstement son bien propre et ses intérêts strictement personnels comme les seuls qui soient et qui en valent la peine; au contraire, il doit maintenant organiser sa vie et ses activités de concert avec les autres hommes, au détriment de son bien propre s'il est nécessaire, afin de réussir avec eux le beau et grand risque de la vie humaine.

En construisant la cité, l'homme s'engage donc vis-à-vis d'un bien commun nouveau. Membre de cette société, il est à son endroit dans le rapport d'une partie au tout (52). Il doit

couler beaucoup d'encre, surtout depuis les fameuses théories du contrat social à la Thomas Hobbes et à la Jean-Jacques Rousseau. De nos jours, on s'accorde généralement à admettre la théorie du consentement tacite des hommes à un modus vivendi qui se serait établi et développé naturellement au cours des âges et qui, de façon satisfaisante quoique diverse, en coalisant les efforts des hommes, aurait engendré la cité.

(52) C'est le point que les personalistes n'admettent pas facilement. Notre intention n'est pas de reprendre ici la discussion. Le lecteur nous permettra de le renvoyer à des ouvrages sérieux qui lui apporteraient des lumières sur ce

dès lors collaborer franchement au bien du tout en y ordonnant volontiers et son bien et ses activités selon les exigences du bien commun. Il le fera, d'ailleurs, d'autant plus volontiers qu'il saura mieux que le bien qu'il recherche et qu'il ne peut s'assurer par ses seuls efforts, est aussi le bien que la cité promet à chacun de ses membres (53), à savoir, une vie vertueuse et fortunée.

sujet: J.T. Delos, o.p., La Société Internationale et les principes du droit public, Paris, Pedone, 1929, pp.131-137; id., art. Bien Commun, dans Dictionnaire de Sociologie, col. 831-835; Louis Lachance, o.p., L'humanisme politique de St-Thomas, Paris-Montréal, Recueil Sirey, 1939, t.2, en particulier pp. 613-641; Charles de Koninck, De la primauté du Bien Commun contre les personnalistes, Québec, édition de l'Université Laval de Québec, 1943. L'homme est partie du tout qui constitue la cité parce que trop imparfait, il ne saurait réaliser son bien propre en dehors d'elle. Il est aussi partie de la cité en raison du bien humain qu'il réalise de fait en elle; en effet, la part de bien humain qu'il réalise selon ses capacités propres, est loin d'épuiser en chacun des hommes toute la raison de bien humain qui convient pourtant à la nature humaine considérée comme telle. Le bien humain que réalise ainsi chaque homme dans la cité pour lui-même ne représente donc qu'une partie du bien humain entendu dans toute son universalité. Mais si l'homme est partie de la cité, et comme tel doit se dévouer pour le bien commun qui la finalise, il ne faut pas oublier non plus que la cité est pour l'homme le moyen de se réaliser parfaitement. Sous cet aspect différent, la cité est ordonnée à l'homme. "Sciendum est autem, quod quia homo naturaliter est animal sociale, ut pote qui indiget ad suam¹ multitudine, quae sibi ipse solus praeparare non potest; consequens est, quod homo naturaliter sit pars alienius multitudinis, per quam praestetur sibi auxilium ad bene vivendum." 1 Ethi., lect.1., n° 4.

- (53) "Ad secundum dicendum quod ille qui quaerit bonum commune multitudinis, ex consequenti etiam quaerit bonum suum, propter duo: primo quidem quia bonum proprium non potest esse sine bono communi vel familiae, vel civitatis aut regni... Secundo quia cum homo sit pars domus vel civitatis,

La cité, c'est cela, affirme le Philosophe. "C'est la vie en commun de clans et de villages dans le but d'assurer ensemble une vie parfaite et se suffisant à elle-même, c'est-à-dire une vie vertueuse et fortunée" (54).

Mais comment les citoyens pourront-ils jamais collaborer, comment pourront-ils assurer effectivement la réalisation du bien commun, si la cité ne leur fournit elle-même un principe organisateur qui unisse l'action de la multitude? Car il ne faut pas oublier que d'une multitude d'agents, prise comme telle, ne peut résulter qu'une multitude disparate d'effets (55). C'est

oportet quod homo consideret quid sit sibi bonum ex hoc quod est prudens circa bonum multitudinis. Bona enim dispositio partium accipitur secundum habitudinem ad totum." 11-11, q.47, a.10, ad 2; 11-11, q.58, a.5; 11-11, q.61, a.1, ad 3; 1-11, q.92, a.1, ad 3. "... Non enim est pars perfecta nisi in toto." De divinis nominibus, c.4, lect. 9. Ce n'est donc qu'en s'intégrant à l'ordre qui le conduit au bien commun de la cité que l'homme arrive à se parfaire: "Il n'y a de bien commun que parce qu'il y a un bien personnel qui le réclame. Le principe de la vie sociale, chaque individu le porte en soi, dans les besoins de sa nature, dont quelques-uns sont des devoirs. Mais il appa-
raît de même coup, que l'homme est le terme ou la fin de la société. Le bien commun se renverse sur chacun des membres; il se distribue et en dernière analyse se réalise en chacun d'eux. ... Ainsi le bien commun est-il, sous la forme de besoin initial et sous celle de bien commun distribué, immanent aux individus qui composent la société. Toute la vie sociale part de l'homme et lui revient." J.T. Delos, o.p., art. Bien commun, dans Dict. de Sociologie, t.3, col. 839.

(54) "πόλις δὲ ἡ γενῶν καὶ κωμῶν κοινωνία ζωῆς τελείας καὶ αὐτάρκους χάριν . τοῦτο δ' ἐστίν, ὡς φημέν, τὸ ζῆν εὐδαιμόνως καὶ καλῶς." III Pol., c.5; 1281 a, 1-4
Voir aussi I Pol., c.1; 1252 b, 28-29.

(55) "... Socialis autem vita multorum esse non posset, nisi aliquis praesideret, qui ad bonum commune intenderet. Multi anim per se intendunt ad multa, unus vero ad unum. Et ideo Philosophus dicit in principio Politicorum quod quandoque

pourquoi dès le début s'est constitué au sein même de la cité un organe, qui, connaissant et les exigences du bien commun qu'il doit servir et la nature particulière des hommes qui la composent, détermine avec autorité auprès de chacun des citoyens la part de biens et d'activités qu'il doit fournir au profit du bien commun.

A cet organe qui n'est rien autre que le gouvernement légitimement constitué, revient le soin d'organiser la vie sociale des citoyens sur un plan supérieur, par des mesures sages qui non seulement protégeront les intérêts particuliers, mais encore et surtout, serviront à promouvoir le bien commun. Ces sages mesures, que l'on appelle les lois, ont en effet, pour but d'unifier les vouloirs et d'ajuster les activités de la masse aux exigences du bien commun (56). Par elles, les activités si variées et si multiples des citoyens sont fusionnées comme en un immense faisceau et constituent cette action sociale une et puissante, la seule capable d'assurer la réalisation du bien commun.

multa ordinantur ad unum, semper invenitur unum ut principale et dirigens." 1, q.96, a.4.; 1 Pol., c.2, 1254 a, 28-35. " ... Quae autem diversa sunt, in unum ordinem non convenirent, nisi ab aliquo uno ordinarentur. Melius enim multa reducuntur in unum ordinem per unum quam per multa; quia per se unius unum est causa, et multa non sunt causa unius nisi per accidens, in quantum scilicet sunt aliquo modo unum." 1, q.11, a.3.

(56) " ...lex nihil aliud est quam quaedam rationis ordinatio ad bonum commune, ab eo qui curam communitatis habet, promulgata." 1-11, q.90, a.4.

Qu'il s'agisse, en effet, d'impôts à payer à l'Etat, de mesures prohibitives ou d'allocations; qu'il s'agisse d'arrêts par lesquels l'Etat veut encourager, stimuler, voir même orienter les activités des citoyens; qu'il s'agisse enfin d'améliorer les conditions de vie sociale par des lois qui garantiront une plus grande hygiène publique, une division plus rationnelle du travail ou qui hâteront le progrès des professions de tous genres (57); tout dans la cité est inspiré et régi par les intérêts du bien commun. Mais l'Etat qui mérite de porter ce nom ne s'arrête pas là. Il prend aussi sur lui et s'honore non seulement de former de bons soldats, mais surtout d'honnêtes et vertueux citoyens (58).

C'est dans une telle atmosphère et dans un tel milieu que l'homme ouvre les yeux à des horizons restés incoupçonnés jusque-là: il y développe et y épanouit sa personnalité. La

(57) " ... Est enim de ratione civitatis quod in ea inveniantur omnia quae sufficiunt ad vitam humanam, sicut contingit esse. Et propter haec componitur ex pluribus vicis, in quorum uno exercetur ars fabrilis, in alio ars textoria, et sic de aliis." I Pol., lect.1. " ... Est igitur necessarium homini, quod in multitudine vivat, ut unus ab alio adjuvetur, et, et diversi diversis inveniendis per rationem occuparentur, puta, unus in medicina, alius in hoc, alius in alio." De Reg. princ., L.1, c.1.

(58) " ... Nous avons établi qu'elle est la fin suprême de la politique. Son travail le plus important est de transformer les sujets, de les rendre bons citoyens et de les incliner à toujours bien agir." I Eth., c.9; 1099 b, 30-33.
" ... De virtute autem et malitia ministrant, quicumque curant bonam legislationem. Quare manifestum, quod oportet de virtute sollicitam esse ei, quae tamquam vere nominatur civitas, non sermonis gratia." III Pol., c.5; 1280 b, 7-8.

collaboration intelligente de tous les citoyens à un même bien commun, sous l'impulsion d'une même loi, tout en favorisant les métiers, les arts, et les sciences, libère d'autant l'homme des servitudes auxquelles il était contraint sous le régime de la famille et même du village, et cette aisance de vie achève à son tour de rendre l'homme heureux en l'invitant à la vertu. Bref, si la famille donne l'être à l'homme, il revient à la cité de lui assurer le bien-être (59), en lui permettant d'atteindre convenablement à la perfection vers laquelle il tend naturellement.

Mais tout ce bien-être, - on l'aura remarqué, car c'est le point qu'il n'est pas permis de sous-estimer, - tout ce bien-être est né avec l'ordre humain que l'homme développe et ramifie à mesure qu'il se libère des besoins de tous les jours. Cet ordre humains 'instaure dans le monde, non seulement par l'empire que l'homme prend sur la création mise à son service, mais surtout par l'harmonie qu'il établit dans ses relations avec ses concitoyens. En un mot, l'ordre humain va de pair avec la civilisation

(59) " ... Nam quilibet homo a parentibus habet generationem et nutrimentum et disciplinam. Et similiter singuli, qui sunt partes domesticæ familiae, se invicem juvant ad necessaria vitae. Alio modo juvatur homo a multitudine, cujus est pars, ad vitae sufficientiam perfectam; scilicet ut homo non solum vivat, sed et bene vivat, habens omnia quae sibi sufficiunt ad vitam; et sic homini auxiliatur multitudo civilis, cujus ipse est pars, non solum quantum ad corporalia, prout scilicet in civitate sunt multa artificia, ad quae una domus sufficere non potest, sed etiam quantum ad moralia; in quantum scilicet per publicam potestatem coercentur insolentes juvenes metu poenae, quos paterna monitio corrigere non valet." 1 Eth., lect. 1, n° 4.

elle-même; s'il prend ses racines profondes dans la nature même de l'homme, il ne trouve son épanouissement que dans la cité ou l'Etat où il assigne à chacun la place qu'il doit occuper et ajuste à chacun la part d'efforts humains à fournir pour répondre convenablement aux exigences du bien commun.

Or l'ordre humain, compagnon fidèle et soutien de la civilisation elle-même, l'ordre humain qui s'empare raisonnablement des biens et des activités de l'homme pour les ajuster aux exigences du bien commun, cet ordre humain qui naît dans la cité avec la loi elle-même, il nous tarde de là dire, c'est le droit, c'est l'ordre du droit (60) dont les pages qui suivent voudraient dévoiler la nature.



§ III. Conclusion.

Ainsi compris, le droit et tout l'ordre qu'il engendre ne saurait être le fruit du caprice ni de la force; il s'appuie, au contraire, sur la loi éternelle même. Nous savons, en effet, que les tendances naturelles qui orientent toutes

(60) " ... justum attenditur in ordine ad finem civitatis, in operationibus quae sunt ad alterum." Comm. in lll Fel., lect. 7.

choses vers leur fin connaturelle ne sont rien autre que la participation matérielle, dans la création, de la loi éternelle par laquelle Dieu a fixé l'orbitre dans lequel il veut que chaque nature évolue.

Or, parmi toutes les créatures qui composent l'univers, seul l'homme connaît les tendances naturelles qui l'emportent vers sa fin. Cette connaissance a pour lui valeur de loi, c'est la loi de sa nature, c'est la loi qui, en lui indiquant le bonheur auquel il est appelé, lui laisse d'organiser les moyens par lesquels il tentera de le réaliser. Et l'ordre qui naît de cette tentative, dirigée par la raison pratique, n'est rien autre que l'ordre moral. Ainsi, l'ordre moral s'appuie sur l'ordre physique imposé à l'homme avec sa nature même, --puisque'aucune créature n'en est exempte--, et proclame le privilège dont l'homme jouit de prendre l'initiative de l'itinéraire qui le conduira au bonheur.

Mais l'homme devient bientôt conscient qu'il ne pourra, par ses seuls efforts individuels, assurer le bonheur qui le travaille au dedans de lui-même. Il ne trouve pas alors de meilleurs moyens pour parer aux difficultés qui l'assaillent que l'assistance des autres hommes. Il forme donc avec eux cette société que l'on appelle la cité où par la mise en commun des efforts et des talents individuels, par la division du travail et par l'organisation raisonnable des activités humaines autour d'un bien commun également cher à chacun, il assurera le

bien-être espéré. Or, le droit, c'est, disions-nous, l'ajustement dans la cité des activités et des biens des citoyens selon les exigences du bien commun.

On voit assez par là combien le droit est dépendant de l'ordre moral; il n'en est, en effet, que le prolongement à l'extérieur dans les opérations qui sont dues à autrui. Enfin, tous deux, l'ordre juridique et l'ordre moral continuent merveilleusement l'ordre physique ou naturel par lequel Dieu organise toutes choses en fonction de sa gloire. Tels sont les fondements ultimes du droit, les seuls qui puissent donner une physionomie vraiment humaine et raisonnable au droit lui-même et qui permettent à l'homme vivant en société de tendre humainement et convenablement à sa fin naturelle.

Si le droit prolonge humainement dans la cité, l'ordre naturel par lequel Dieu conduit toutes choses à sa fin, il ne s'y empare cependant ~~pas~~ des activités et des biens de citoyens libres et égaux ^{que dans la mesure où} selon ~~que~~ la loi, interprète des exigences du bien commun, le détermine. Ainsi, le droit ne se rencontre, dans son sens plein, que dans la cité: "Le droit social, nous dit le Stagirite, c'est le juste appliqué à des gens qui associent leur vie pour assurer leur indépendance et qui sont libres et égaux" (61). Il informe l'activité mouvante et souvent capri-

(61)" τούτο [τὸ πολιτικὸν δίκαιον] δ' ἔστιν [ἐπὶ] κοινωνῶν βίου πρὸς τὸ εἶναι αὐτάρκειαν, ἐλευθέρων καὶ ἴσων ἢ κατ' ἀναλογίαν ἢ κατ' ἀριθμόν." V Eth., c.6; 1134 a, 26-28. "Justitia aequalitas quaedam est, et ideo simpliciter est justitia inter eos quorum est simpliciter aequalitas." 1-11, q. 114, a. 1.

cieuse du citoyen libre pour l'orienter vers la fin de la cité à laquelle il appartient. C'est ainsi que le droit pénètre le contingent et le fait communier à l'indéfectible et immuable gouvernement divin sur lequel il s'appuie lui-même.

Qu'il nous soit permis de terminer ce chapitre par une page que nous empruntons à un juriste qui se fit moine dominicain et dont la pensée, à l'affût de la vérité, rencontra saint Thomas. Nous y trouvons magnifiquement résumée la pensée que nous avons voulu exposer en ce chapitre liminaire: il y a de l'ordre dans l'univers parce que chaque chose y a sa fin; dans la société, cet ordre c'est le droit, dont les chapitres suivants nous diront la nature.

"Donc, tout être a une fin. Et il y a en tout être une direction et une impulsion vers sa fin propre, qui est elle-même articulée aux fins propres des autres êtres, et toutes ensemble à la fin de l'Univers. Cette direction et cette impulsion, cette aptitude et cette inclination, c'est sa nature; et c'est le mouvement coordonné des êtres vers leurs fins particulières, et, par celles-ci, vers la fin commune, qui constitue l'Ordre du monde. Autant on peut distinguer de fins particulières, de stations intermédiaires, autant il y a de natures diverses. La nature d'un être, c'est par conséquent le principe interne par lequel il est tourné vers sa fin propre. La loi de tout être, c'est de se conformer à sa fin. Cette conformité constitue le

"rappert nécessaire" que Montesquieu avait omis de spécifier dans sa définition des lois.

Finalité, propension à l'accomplir, capacité de l'atteindre; voilà la nature des êtres inférieurs, la nature des êtres raisonnables, la nature des sociétés humaines.

Le rappert des êtres inférieurs à leur fin s'appelle la loi physique; le rappert de l'homme à sa fin, la loi morale; le rappert des sociétés à leurs fins, le Droit; et c'est cela le droit naturel.

Le ressort qui meut les êtres inférieurs à leurs fins est la fatalité.

Pour les hommes, c'est, immédiatement, la liberté; mais la liberté n'est qu'un attribut de la volonté; et puisque cette volonté n'est point une girouette construite pour tourner à tous les vents, puisque cette volonté est assignée à un but, le ressort de l'activité morale, c'est en définitive, la faculté à laquelle revient le contrôle de la conformité de cette volonté à sa fin, savoir la raison.

Pour les sociétés, le ressort, c'est au premier plan l'autorité; mais comme la liberté des particuliers, l'autorité des gouvernants n'est qu'un mode de la volonté; or, il y a une raison dont cette volonté est, elle aussi, tributaire; et cette raison se nomme le Bien commun. Il n'y a d'autorité sociale que pour le service du Bien commun, de même qu'il n'y a de

liberté individuelle que pour le service de la raison. Le Bien commun, c'est la "raison sociale" (62).

(62) Georges Renard, Le droit, l'Ordre et la Raison, Paris, Recueil Sirey, 1927, p. 77-79.

DE LA DEFINITION NOMINALE

DU DROIT.

"Jus dictum est quia justum
est."

Isidore de Séville,
Etym., l.V, c.3.

DE LA DEFINITION NOMINALE DU DROIT

Sommaire.

§ I. De la définition étymologique du droit.

§ II. De la définition nominale du droit:

1- Chez Saint-Thomas.

2- Chez Aristote:

a- Un mot de la méthode aristotélicienne
en morale.

b- itinéraire de la définition nominale
du droit.

3- Où l'on compare les deux définitions.

§ III. Corollaire:

Le droit, un milieu.

CHAPITRE DEUXIEME

DE LA DEFINITION NOMINALE DU DROIT

Toute étude sérieuse, ou toute dispute philosophique, disaient les anciens (1), devrait s'asseoir sur une définition solide. Et parce que nous nommons les choses d'après l'impression qu'elles causent en nous, quel de plus naturel que de commencer par la définition étymologique du sujet à l'étude? La considération du mot ne devrait-elle pas nous révéler un peu de la chose qu'elle signifie? En tout cas, le vieil Epictète trouvait sage de répéter que l' "initium doctrinae est consideratio nominis" (2). Aussi, est-ce par là que nous aborderons notre étude du droit, d'autant plus qu'un vieil adage du droit romain nous presse encore de le faire: "juri operam daturum prius nosse oportet unde nomen descendat" (3).

Notre travail devant porter sur la notion thomiste du droit, c'est l'étymologie du latin jus, tel qu'on le trouve

-
- (1) "Omnis quae a ratione suscipitur de aliqua re institutio, debet a definitione proficisci ut intelligatur quid sit id de quo disputatur." Cicéron, De Officiis, L.1, c.2.
- (2) Cité par Schmalzgrüber, F., s.j., Jus ecclesiasticum, Romae, ex Typographia Rev. Cam. Apostolicae, 1843, t.1, p. 4.
- (3) Digesta, L.1 De justitia et jure, 1, ed. Krueger et Mommsen, Corpus juris civilis, Berolini, apud Weidmannos, ed. 15a, 1928, vol.1.

chez Saint Thomas, qui retiendra tous nos efforts (4). Les hypothèses ne manquent sûrement pas. Notre intention n'est pas de les rapporter toutes, mais plutôt de guider le choix du lecteur parmi celles, les plus marquantes, croyons-nous, que nous lui soumettrons.

o

o o

§ I. Etymologie du mot jus.

Il est certains vieux auteurs qui soutinrent jadis, par je ne sais quel tour de force, que le mot jus provient du latin vis. Le mot vis, affirmaient-ils, se serait peu à peu transformé par métathèse, en notre mot jus relativement moderne:

(4) Nos langues modernes traduisent l'idée du jus latin par une série de mots qui communient à une même racine. Ainsi l'on dit; le droit, right, il diritto, el derecho, das Recht. Or, cette racine commune semble bien être le sanscrit rajan qui signifie diriger, conduire, tel que l'exprime le verbe latin regere. Voici ce que le Père N. Zammit, o.p. écrit à ce sujet: "Etymologically the word "Right" is derived from the Anglo Saxon riht or ryth, German recht, Latin rectus (from regere, to rule or to guide). In its root it is connected with the word "Rich", which is derived from the Anglo Saxon rice, meaning rule (as in bishopric), related with the German reich which means empire, Latin rex (also from regere, to rule or to guide), Sanskrit rajan (to rule). "The concept of rights according to Aristotle and St. Thomas, Angelicum, April 1939, p. 248.

l'une après l'autre, les lettres qui le composent se seraient commuées de vis en jus. Malgré cette métamorphose, ajoutaient-ils, le sens primitif de vis, force, se serait maintenu cependant indemne dans son dérivé. Le droit n'est-il pas, en effet, une force?

Nous ne nous attarderons pas davantage à cette tentative d'explication étymologique qui nous semble bien plutôt inspirée par l'idée préconçue que le droit est une force aux mains du législateur, qu'appuyée sur des raisons solides. On s'ingénie alors à lui trouver sa forme primitive dans le latin vis. D'ailleurs, cette opinion ne compte plus guère d'adeptes depuis longtemps déjà. Elle ne nous intéresse que dans la mesure où elle est un témoin du passé!

Des auteurs plus sérieux, tels que Facciolati et Ferrellini (5), voudraient plutôt le faire dériver de jussum, participe passé du verbe latin jubeo. En ce cas, le droit signifierait, de par son étymologie même, ce qui a été commandé. Or, disent-ils, le droit a toujours signifié pour les romains ce que le peuple avait lui-même commandé: "quod a populo jussum fuerat". Pourquoi dès lors ne pas voir dans jussum l'origine de notre jus moderne?

La linguistique nous apprend, en effet, que les vieux

(5) Facciolati-Ferrellini, Totius latinitatis lexicon, Scheebergae, C. Schumann, 1831, t.1, ad verbum jus, p. 606.

romains, dans les temps très reculés, n'appelaient pas le droit jussum, mais jousa: "porro antiquissimi jousa dixerunt." Or, ce jousa n'est rien autre que la forme primitive de notre jura plus récent. Et voici comment ils le prouvent.

Les lexicographes, disent-ils, relèvent de leur étude des vieux documents, que les romains n'avaient pas coutume, au milieu d'un mot, de doubler une lettre, ni d'y insérer la lettre r (6). Ce n'est que plus tard que ces nouveautés s'introduisirent dans le latin.

Informés de ces conclusions, ils les appliquent à notre vieux mot jousa. Ainsi, expliquent-ils, jousa aurait d'abord transformé sa diphtongue ou en un simple u, ce qui l'aurait réduit à jusa. La seconde étape de sa transformation, toujours naturelle, va sans dire, aurait consisté à doubler le s; ainsi de jusa nous obtenons jussa. Enfin, les deux s se seraient commués en un seul r, pour nous donner jura, pluriel actuel de notre jus.

Telle est l'histoire de ce pauvre jousa qui devient successivement jusa, jussa et jura. Jus n'est donc, en cette hypothèse, que l'ancien jussum tronqué. Et pour corroborer cette opinion, n'ajoute-t-on pas que dans les langues accentuées, il arrive souvent que la syllabe qui suit l'accent principal

(6) On en trouve des exemples intéressants dans le Thesaurus linguae latinae, de Etienne (Stephanus), Robert, publié pour la première fois à Paris, en 1532. Ainsi au lieu d'écrire: laribus, feriis, furiis, on écrivait laibus,

d'un mot, disparaisse tout à fait? Voilà, quelque peu développée, l'opinion que l'on rencontre dans nombre d'ouvrages.

Les linguistes modernes ne s'accrochent pas facilement de cette théorie. M. Michel Bréal, l'un des plus remarquables d'entre eux à la fin du siècle dernier, écrivait à ce sujet: "Les étymologistes qui font venir jus de jubeo (quod jussum est a populo) ont le tort d'expliquer l'antécédent par le conséquent, car jubeo, en dépit de sa voyelle brève, et de la différence de conjugaison, est composé de jus-habeo (7)." Et il rejette tout simplement cette opinion injustifiable à ses yeux.

Il admet cependant, avec ses derniers, que "jus, en vieux latin jous, désigne chez les Romains la justice et le droit". En d'autres termes, notre jus n'est que la réplique moderne du vieux jous ou jousa, qui, dès l'époque la plus ancienne, était déjà un mot tout formé et avait son sens bien défini. Dès lors, chercher l'étymologie de jus, c'est s'enquérir de celle de jous qui en est la forme antérieure; en ce cas,

fesilis, fusilis; cité par card. Gousset, Exposition des principes du droit canonique, Paris, Lecoffre, 1868, p. 2, note. On pourra aussi consulter sur ce point: Festus, De Verborum significatione, Paris, 1681, L.10, p. 200., cité par Devoti, Joannis, Institutionum canonicarum, Gaudae, 1852, t.I, p. 9.

(7) Bréal, Michel, L'origine des mots désignant le droit et la loi en latin, in Nouv. Rev. historique de droit français et étranger, 1883, p. 604-606.

la tâche n'est pas facile, on peut même dire que "c'est une entreprise bien risquée... puisqu'il faudrait posséder la langue qui a précédé" et qui a engendré ce vieux latin. Mieux vaut assurément essayer de retracer le mot en d'autres langues anciennes, et, de l'étude comparée, tirer les conclusions opportunes. C'est le travail que nous voudrions présenter brièvement au lecteur.

"Dans le sanscrit le plus ancien, ainsi qu'en zend, remarque Bréal, il y a un substantif neutre jaus qui correspond lettre pour lettre au latin jous." La ressemblance est certes pour le moins très frappante. Y aurait-il quelque affinité de l'un à l'autre? Le latin jous s'apparenterait-il au jaus sanscrit ou zend? L'étude nous le dira peut-être. Chose certaine, c'est que le mot jaus est "un terme très archaïque, car il ne fait plus partie de la langue courante et s'emploie seulement en certaines locutions toutes faites." Il n'est donc pas facile, de ce seul fait, de déterminer ni le sens du mot ni le lien qui pourrait le rapprocher du latin jus ou jous.

Cependant, nous savons d'une part que le sanscrit postérieur, plus élaboré sans être classique, dans lequel ont été composés les Védas, nous fournit la forme réduite jos qui se rapproche fort de l'archaïque jaus. Or, nous avertit Bréal, "dans les Védas, jos est toujours associé au mot gam qui marque l'idée de bénédiction". Dans certaines expressions, il sert même à désigner le pouvoir et la protection des dieux.

Mais nouvelle difficulté pour nous, parce que le mot jos n'est pas passé au sanscrit classique, il a fort embarrassé les commentateurs indiens du Vêda. Les uns comme Yaska tentent de l'expliquer par la racine ju qui signifie "éloigné" et voient alors dans jos l'idée d'une protection des dieux qui se manifesterait à l'endroit des hommes, par l'éloignement des dangers. D'autres expliquent jos par la racine ju qui a le sens d' "unir" (8) et entendent alors le mot jos également dans le sens d'une protection qui est le secours ou l'alliance des dieux. Ainsi, d'après les commentateurs du Vêda, le mot jos interprété dans l'un ou l'autre sens, conserve toujours une signification religieuse, celle de salut ou de protection divine.

D'autre part, dans la langue zende des perses, il est un vieux vocable qui n'appartient plus à la langue courante, mais que l'on rencontre fréquemment dans la collection de leurs livres sacrés que l'on appelle l'Avesta, en compagnie du verbe faire "dâ", c'est le mot jaos. Dans l'expression consacrée

(8) C'est dans ce sens que Pott, A.F. explique l'étymologie du mot jus. Il cherche même "à ramener à une même origine jus "le droit" et jus "la sauce", en supposant que l'idée commune est celle de lier ou unir". Bréal qualifie cette tentative de "simple jeu d'esprit... Cette fantaisie, continue-t-il, est entrée dans le grave ouvrage d'Jhéring, lequel, pour le dire en passant, fait des étymologies un usage singulièrement aventuré." Bréal, ibid., p. 606, note; voir Pott dans son Etymologische Forschungen aus dem Gebiete der Indogermanischen Sprache, t.1, p. 213.

jaos-dâ, le terme jaos exprime l'idée d'une certaine "purification". C'est un terme de liturgie. "Mais, remarque encore Bréal, la plupart des mots liturgiques ainsi employés dans l'Avesta avaient dans le principe, une signification moins matérielle, et quelquefois assez éloignée de l'acceptation qui leur a été définitivement imposée. Ce que nous pouvons conclure de l'expression jaos-dâ, c'est que jaos était dans la religion de la Perse un terme marquant une idée d'un caractère religieux et moral."

"Ainsi, conclut-il, chez les trois peuples de l'Italie, de la Perse et de l'Inde, nous trouvons un mot jaus ou jous qui est identiquement le même et qui exprime une idée correspondant aux notions les plus élevées qui puisse concevoir l'esprit de l'homme. La pensée anciennement renfermée dans ce mot, autant qu'on en peut juger par le sens des trois termes qui ont survécu, est celle de volonté ou de puissance divine."

En effet, que le mot latin jus ou jous ait jamais eu un sens religieux, son dérivé, jurare nous le dit ouvertement. Jurer, n'est-ce pas appeler Dieu à témoin de ce que l'on dit, ou n'est-ce pas faire appel à un témoin que l'on considère comme sacré?

Il y a donc des affinités marquantes entre le latin jous et le jaus sanscrit ou zend. N'y aurait-il pas lieu de croire que le latin jous tire son origine du jaus de l'Inde ou de la Perse? Une sérieuse difficulté semble cependant s'y op-

penser, car s'il en était ainsi, comment jus latin n'a-t-il pas gardé le même sens? Comment s'est-il dégagé de sa signification religieuse pour en venir à ne plus signifier que le droit humain? Ici l'histoire nous apporte ses lumières.

Il ne faut pas oublier, en effet, que les tout premiers législateurs furent des prêtres (9). Les lois qu'ils édictaient portaient donc aux yeux de leurs sujets un caractère religieux, un caractère sacré, divin. Or, le latin jus conserva ce sens sacré tant que l'on ne distingua pas l'ordre humain de l'ordre divin. Avec cette distinction, un autre mot prévalut pour signifier les droits établis par les dieux: on les désigna par le mot fas. Le mot jus ne retint alors que le sens sécularisé de droit civil et humain que nous lui connaissons. Saint Isidore de Séville l'a remarqué dans une formule qu'a relevée Gratien:

" f a s l e x d i v i n a e s t , j u s l e x
h u m a n a . "(9a)

Telle est, en détail, l'histoire du mot jus. Elle nous semble la conclusion la mieux établie de la linguistique

(9) " ... Quia vero etiam futurum erat ut in Gallia Christiani sacerdotii plurimum vigeret religio, divinitus est permissum, ut etiam apud Gallos gentiles, sacerdotes quos Druidas nominabant, totius Galliae jus diffinirent, ut refert Julius Caesar in libro quem de Bello Gallico scripsit." S. Thomas, De Reg. Princ., L.1, c.14. Voir aussi Boucaud, Charles, L'idée de droit et son évolution historique, Paris, Librairie Bloud et Cie., Collection Science et Religion, n° 402, 1909, p. 44-46.

(9a) Isidorus, Etymologiarum, L.V.; Gratianus, Dig., c.1.

sur ce point. Sans doute, la certitude qu'elle engendre n'est point d'ordre métaphysique, ni en tous points inébranlable; mais c'est une hypothèse scientifique très justifiable qu'il n'est pas permis de récuser sans considération. Telle est, nous semble-t-il, l'étymologie la plus certaine du mot jus, réplique moderne du latin jeus qui vraisemblablement, tirerait son origine de jaus sanscrit et zend.

Cette conclusion probable sur l'origine du mot jus nous invite à nous demander maintenant, -et ce point est plus important encore-, ce que signifie le mot jus. Ce sera la recherche de la définition nominale. (10) Nous aurons au surplus l'occasion d'établir ici notre premier contact avec Saint Thomas sur la question du droit.

o

o o

§ II. De la définition nominale du droit.

1- De la définition nominale du droit chez saint Thomas.

C'est à l'article liminaire de son traité sur la

(10) "Aliud est etymologia nominis et aliud significatio nominis. Etymologia enim attenditur secundum id a quo imponitur nomen ad significandum; nominis vero significatio attenditur secundum id ad quod significandum nomen imponitur." II-II, q.92, a.1, ad 2.

justice qu'il nous faut aller pour trouver quelque explication sur la signification du mot jus. Saint Thomas se demande, en effet, à l'article premier de la question 57 de la IIa-IIae, si le jus est l'objet de la justice. Il propose les trois objections coutumières, puis, par un argument de teneur générale, il affirme au Sed Contra, que le jus répond bien à l'objet de la justice. Voici d'ailleurs comment il s'exprime:

" S e d c o n t r a est quod Isidorus dicit
quod jus dictum est quia
est justum.
S e d j u s t u m e s t o b j e c t u m
j u s t i t i a e; dicit enim Philosophus
 quod "omnes talem habitum velunt dicere justitiam, a quo operativi justorum sunt."
E r g o j u s e s t o b j e c t u m j u s t i t i a e."

Argumentation générale très claire, syllogisme expositoire! Ce qui nous intéresse particulièrement dans cette argumentation, ce sont les autorités dont le Saint Docteur se réclame et l'attitude qu'il prend à leur endroit.

C'est d'abord à Isidore de Séville qu'il a recours. Il lui emprunte sa définition du droit pour en faire la majeure de son raisonnement: "Isidorus dicit quod jus dictum est

quia justum est." Mais, chose singulière, il n'éprouve nullement le besoin d'expliquer cette définition ni de justifier l'identification de jus et de justum qu'elle prône. Il l'accepte sans la discuter; il la fait sienne et cela lui semble tout normal. Ne pourrait-on pas découvrir par là l'indice qu'il a dû s'en expliquer ailleurs?

Or, si nous ouvrons le commentaire qu'il nous a laissé sur l'*Ethique à Nicomaque*, -commentaire antérieur à la *Somme théologique* de cinq ou six ans (11)- nous y lisons le passage suivant qui justifie amplement sa position: "la même réalité, dit-il, que les juristes appellent jus, Aristote la nomme justum" (12). Il y a donc deux mots pour désigner la même réalité. A qui demande, philosophe ou théologien, ce que signifie le jus des juristes, il répond avec Isidore que c'est le justum d'Aristote: le droit c'est le juste.

Tel est bien le procédé de la définition nominale

(11) Le commentaire de l'*Ethique à Nicomaque* fut écrit en 1266, alors que la *IIa IIae* le fut en 1271-1272. Voir P. Mandonnet, o.p., Des écrits authentiques de saint Thomas, Fribourg, 1900, p.104; Note: chronologie sommaire de la vie et des écrits de saint Thomas, dans *Rev. des Sciences Phil. et Théol.*, 1920, p.142-152; Mandonnet-Destrez, Bibliographie Thomiste, Saulechoir, Kain, 1921.

(12) "Idem enim nominant juristae jus, quod Aristoteles justum nominat. Nam et Isidorus dicit in libro *Ethymologiarum* quod jus dicitur quasi justum." V *Eth.*, l.12, ed. Marietti, N° 1016. L'on comprend dès lors facilement pourquoi saint Thomas, dans son traité sur la justice, emploie indistinctement les mots jus et justum, très souvent même l'un et l'autre: jus sive justum.

de substituer à un mot moins connu, un terme d'usage plus courant. C'est donc en vérité la définition nominale du droit que nous indique ici saint Thomas. Le droit, c'est le juste, c'est ce qui est juste.

Mais, il y a davantage, car à qui demande ce qu'est le juste, il répond tout simplement qu'il faut consulter Aristote: le jus des juristes, c'est le justum d'Aristote. Et le saint Docteur de nous donner la référence. N'est-ce pas, en effet, par un texte tiré du cinquième livre de l'Éthique à Nicomaque, consacré à l'étude du justum et de l'injustum, qu'il explique, dans l'argument précité, que le droit est l'objet de la justice (13)?

C'est, à notre avis, une façon très habile de nous indiquer discrètement mais clairement, pour qui sait y regarder de près, les sources où il a lui-même puisé, et que nous devons nous-mêmes consulter pour plus amples renseignements sur le sujet qu'il étudie.

Nous nous adresserons donc au Philosophe et nous lui demanderons de nous expliquer lui-même ce qu'il entend par justum, δίκαιον . Ainsi, l'article premier de la question de la Somme théologique, consacré à l'étude du droit en soi, prendra un singulier relief. Il s'enrichira de tout

(13) "Dicit enim Philosophus quod "omnes talem habitum volunt dicere justitiam, a quo operativi justorum sunt" II-II, q.57, a.1, sed contra. Le texte d'Aristote est tiré du V Eth., initio; 1129 a,7.

ce qu'il suppose et prendra un peu l'allure d'un petit traité sur la philosophie du droit.

2- Définition nominale du droit chez Aristote.

Cependant, avant d'aborder de front la question de la définition nominale du droit chez Aristote, il importe, croyons-nous, d'apporter une réponse au problème de la méthode de procéder du Philosophe en morale. La solution de ce problème nous aidera, nous en sommes convaincu, à mieux orienter nos recherches et mettra au surplus en lumière certains points qui doivent nous intéresser et qui sans cela resteraient dans l'ombre. C'est donc par là qu'il faut commencer.

a- Méthode d'Aristote en morale.

Toute méthode de connaissance, nous dit le Philosophe, au début de son *Ethique à Nicomaque* (14), doit s'appuyer sur le connu pour pouvoir ensuite dévoiler l'inconnu. Or, il est pour le moins deux points de départ bien différents qui conséquemment déterminent deux méthodes et deux sciences différentes. D'une part, l'on peut s'appuyer sur

(14) " ... Il faut commencer par ce qui est le plus connu. Or, ce qui est le plus connu, peut l'être de deux façons selon qu'il est de fait plus connu de nous ou qu'il est plus connaissable en soi." 1 *Eth.*, c.4.; 1095 b,1-3.

les principes qui constituent une réalité quelconque, c'est la connaître dans son essence; on peut aussi, d'autre part, l'approcher par un contact de tous les jours, par une expérience personnelle et familière, c'est alors la connaître à travers le sensible et le contingent.

Or, l'une et l'autre de ces connaissances placées à la base de recherches subséquentes, détermineront à coup sûr, des procédés divers, et des certitudes différentes. Ainsi, lorsque l'on s'appuie sur une connaissance essentielle pour en déduire les propriétés ou pour en tirer toute autre nouvelle conclusion, on est en pleine atmosphère de déduction métaphysique, et la certitude y est absolue. Par contre, si l'on commence ses recherches en se basant sur des prémisses concrètes, telles que des faits, des opinions communément reçues ou des proverbes, pour conclure à une vérité nouvelle ou à un principe de vie meilleure, on se sert du raisonnement dialectique (15), et la certitude que l'on obtient par un tel procédé ne peut être que morale et d'ordre tout à fait pratique (16).

(15) " ... Le syllogisme dialectique est celui qui procède en partant d'opinions." 1 Top., c.1; 100 a, 30.

(16) Les prémisses du raisonnement dialectique sont des faits ou des opinions dont on veut tirer bon parti. Aristote les appelle des probabilités non pas parce qu'elles ne sont pas vraies, mais parce qu'elles n'ont pas la nécessité absolue des prémisses du syllogisme métaphysique. Ce sont néanmoins des faits certains, des opinions sûres qui se recommandent à la croyance de tous ou de la majorité des hommes, ou pour le moins, à celle des savants. Ces probabilités ne donnent pas, certes, la raison pro-

Or, quand il s'agit de déterminer au concret laquelle des deux méthodes convient le mieux à la morale, Aristote n'hésite pas un instant: "en morale, dit-il (17), il nous faut partir de ce qui, de fait, nous est le mieux connu, c'est-à-dire, du fait concret." C'est par lui que nous devons commencer et par lui que nous devons remonter aux vrais principes qui éclairent les situations les plus mêlées (18).

fonde des choses, mais elles ne commandent pas moins notre adhésion par le seul fait qu'elles sont plausibles ou qu'elles sont couvertes d'autorités compétentes. Aristote distingue donc les probabilités, comprises dans le sens que nous venons d'exposer, il distingue les opinions de ce qui est vrai en soi, c'est-à-dire, de ce qui n'a pas besoin d'être prouvé, comme par exemple, les premiers principes. Il distingue aussi l'opinion du pur sophisme, c'est-à-dire de ce qui n'est vrai qu'en apparence: voir l Top.; 100 b, 21-23. Il maintient cependant que le probable est vrai, car, dit-il, "ce que tout le monde pense doit être vrai, et celui qui repousse cette croyance ne peut rien lui substituer qui soit plus vraisemblable" X Eth., c.2; 1172 b, 36-37. C'est que "chacun porte en soi une inclination naturelle au vrai" l Eth. ad Eud., c.6; 1216 b, 30. Chacun doit donc atteindre le vrai dans la majorité des cas. Or, de ces prémisses plausibles, de ces opinions, l'on tire des conclusions qui deviennent des principes ou des normes d'action. Ces conclusions, pour ne pas jouir de l'infailibilité ou de l'universalité des conclusions métaphysiques, n'en suffisent pas moins à asseoir des jugements sûrs et prudents dans la majorité des cas. Telle est la méthode dialectique. Elle est d'une grande utilité et d'application facile, sans compter qu'elle peut rendre des services appréciables non seulement comme "gymnastique de l'esprit, mais surtout dans la vie sociale journalière, en discussion et en philosophie." l Top., c.2; 101 a, 27.

(17) l Eth., c.4; 1095 b, 2-4.

(18) " ... Pour nous, ce qui en tout premier lieu est manifeste et clair, ce sont les ensembles les plus mêlés; c'est par eux que nous parvenons à ce qui est le plus

Ces faits en morale, ce sont des faits d'ordre psychologique ou social, ce sont surtout des proverbes ou des opinions fermées qui ont cours parmi le peuple et qui décrivent l'un ou l'autre aspect de la vie humaine. L'analyse, la discussion, la critique de ces faits ou opinions aident à faire le partage de ce qui mérite d'être retenu et font émerger le principe de fond qui illumine la complexité de notre vie de tous les jours. C'est donc par les faits et dans les faits que la raison humaine découvre les principes ou les normes de la vie morale. Tellement, qu'en bien des cas, au témoignage même du Philosophe, il suffit d'exposer clairement une situation embarrassante pour en voir soudain se dégager le principe qui l'explique (19).

Telle est la méthode de procéder d'Aristote en morale (20). Pour lui, la morale est essentiellement pratique:

connaissable en soi", c'est-à-dire aux principes. 1 Phys., c.1; 184 a, 18-20. Notre connaissance commence par les sens; c'est par le concret que notre intelligence s'exerce à saisir les principes qui lui sont une lumière.

(19) 1 Eth., c.4; 1095 b, 7-8.

(20) Sur la dialectique d'Aristote, on lira avec intérêt: Aristote, Topiques, L.I; 100 a, 18-108 b, 35. Ross, W.D., Aristote, London, Methuen, 3e éd., 1937, p.56-59 et l'application qu'il en fait à la morale, p.188-189. Régis, L.-M., o.p., L'opinion selon Aristote? Publications de l'Institut d'Etudes Médiévales d'Ottawa, Paris-Ottawa, t.5, 1935, p.133-140. Souilhé, J.-Gruchon, G., Aristote, l'Ethique Nichomachéenne, trad. et comm., L. 1-2, dans Archives de Philosophie, Paris, Beauchesnes, vol.7, Introduction, p. 3-8.

il importe moins de savoir ce qu'est la vertu en elle-même que de diriger sa vie humaine vers le bien (21). Veut-on cependant connaître telle ou telle loi de la vie morale, c'est d'abord de façon concrète, dans les faits, par la dialectique, qu'il faut l'apprendre.

Et c'est effectivement la méthode dont il se sert dans son *Ethique à Nicomaque*, et en particulier, pour ce qui nous concerne, au livre cinquième du même ouvrage consacré à l'étude du droit. Il prend même la peine de nous en avertir explicitement: "Notre intention, dit-il, est de suivre ici la même méthode qui nous a servi dans les questions précédentes" (22). Nous pourrions, d'ailleurs, le constater à l'aide à l'instant, en y étudiant en détail la notion qu'il nous y donne du droit. Nous y verrons que sa pensée est moins préoccupée de donner une définition métaphysique du droit que de bien faire comprendre ce qui, en matière juridique, peut

(21) " ... Le présent traité de la vertu en général n'est pas de pure théorie, comme pourraient l'être d'autres traités; ce n'est pas pour savoir ce qu'est la vertu que nous l'étudions, mais c'est pour apprendre à devenir meilleurs. Autrement, cette étude ne serait d'aucune utilité." II *Eth.*, c.1, 1103 b, 26-28.

(22) V *Eth.*, c.1, 1129 a, 5. Et Saint Thomas de préciser dans son commentaire: "Et dicit quod intendendum est tractare de justitia secundum eandem artem, secundum quam tractatum est de praecipuis virtutibus, scilicet figuraliter et aliis hujusmodi modis." *ibid.*, lect.1, n° 887.

échapper au regard du profane. Instruits de la méthode du Stagyrite en morale, nous pouvons maintenant entreprendre l'itinéraire de la définition nominale du droit chez Aristote.

b- Itinéraire de la définition nominale du droit chez Aristote.

C'est surtout au livre cinquième de son Ethique à Nicomaque, disons-nous, que nous devons chercher la pensée d'Aristote sur le droit: il y traite en effet de la justice et de l'injustice, de ce qui est juste et de ce qui ne l'est pas. En ce traité, sa méthode dialectique lui impose, nous le savons, de s'adresser d'abord aux opinions vulgaires, aux opinions reçues et au sens commun. De là, il s'élève peu à peu à des considérations plus profondes. Son but, répétons-le, est avant tout, de faire saisir de façon concrète et pratique ce qu'il entend par le droit et la justice. Refaisons avec lui la marche qui nous conduira à la définition nominale du droit.

Dès le début du chapitre premier de son traité sur le droit, fidèle à sa méthode, le Philosophe s'enquiert de l'opinion générale sur le problème soumis à l'étude: on considère généralement comme injuste, dit-il, l'homme qui transgresse

les lois, ou qui, par quelque coupable avidité, soustrait à autrui une part quelconque des biens qui lui reviennent. Par contre, il est juste aux yeux de tous, celui qui observe la loi, celui qui remet ou qui respecte la part égale des biens qui appartiennent à autrui. Ainsi, ne peut-on pas conclure de là, que le droit nous apparaît comme une conformité de l'agir à la loi ou encore comme une certaine égalité? (23) Aristote n'a parlé jusqu'ici que de la justice générale, c'est-à-dire de cette justice qui ordonne au bien commun l'objet de toutes les vertus particulières des citoyens.

Au chapitre suivant, il aborde l'étude de la vertu particulière de justice. Il y néglige la considération du droit sous son aspect de conformité à la loi, facile à comprendre, pour ne s'attacher désormais qu'au droit considéré comme égalité: c'est le point plus difficile à concevoir.

Le droit, objet de la vertu particulière de justice, annonce-t-il, se retrouve en deux domaines bien distincts: c'est d'une part l'égalité que l'on doit observer dans la distribution des honneurs ou des charges dans l'Etat, et puis, c'est aussi l'égalité que l'on doit établir et respecter dans les transactions privées (24).

(23) V Eth., c.1; 1129 a, 32-35.

(24) ibid., c.2; 1130 b, 30-35.

Au chapitre troisième qu'il consacre tout entier à la justice distributive, le Philosophe revient sur la pensée émise au chapitre premier pour la développer quelque peu: "Si l'on accuse d'injustice, dit-il, l'homme qui soustrait à autrui une partie de ce qui lui revient, si en d'autres termes, l'injustice est une inégalité, il n'y a aucun doute qu'à cette inégalité qui est injustice, il est possible de trouver un milieu qui fasse disparaître les excès: ce milieu, c'est ce qui est égal, et c'est ce qui est juste. Le juste ou le droit est donc à la fois une égalité et un milieu" (25). Aristote vient donc de préciser en quel sens le droit est une égalité: il est une égalité qui respecte le bien de chacun, une égalité qui tient le milieu entre le plus et le moins, entre l'excès et l'insuffisance. Il poursuit discrètement sa pensée au chapitre suivant et détermine davantage en quel sens précis, le droit est une égalité et un milieu.

L'expérience nous avertit, continue-t-il, en traitant de la justice commutative, qu'il n'est pas toujours facile de déterminer dans le concret, l'égalité qui convient au droit, même dans les cas de simple justice commutative. On a coutume alors d'avoir recours à un juge désintéressé que l'on considère et qui se considère comme le représentant ou la personnifi-

(25) V Eth., c.3; 1131 a, 10-15.

cation même du droit auprès de ses clients (26).

En de tels différents, le juge remplit le rôle de médiateur μεσιτικός auprès des parties litigantes, et celles-ci, de leur part, reconnaissent qu'obtenir ainsi la détermination du milieu qu'il importe de respecter entre les positions adverses qu'elles tiennent, c'est du même coup, obtenir la fixation de ce qui est juste. Dès lors, conclut-il, le droit est bien un milieu entre des extrêmes, mais un milieu tel qu'un juge désintéressé sait le déterminer (27).

Ainsi donc, le droit est une égalité. Il est aussi un milieu quand, par exemple, à l'occasion d'un litige, il indique à chacun la part égale de ce qui lui revient; il est alors en quelque sorte la mesure de ce qui appartient à chacun, une mesure, un milieu tout à fait désintéressé, tout aussi étranger aux sentiments et aux convoitises des plaideurs que le juge lui-même doit l'être.

Et comme si tout cela ne rendait pas encore toute sa pensée, et comme s'il voulait insister davantage sur l'aspect du désintéressement ou de l'objectivité qui caractérise

(26) " ... aller au juge, c'est aller au droit, car le juge tient à se comporter comme le droit vivant ou animé, δίκαιον ἔμψυχον ." ibid., c.4; 1132 a.19-21.

(27) " ... Le droit c'est un certain milieu, tout comme le juge en est un, μέσον ἄρα τι τὸ δίκαιον, εἴηερ καὶ ὁ δικάστης ibid., c.4; 1132 a,24.

l'égalité du droit, voici qu'Aristote fait appel à l'ordre sévère des mathématiques, pour illustrer sa façon de concevoir le droit. Si nous nous y attardons quelque peu, c'est que l'exemple qu'il nous donne ici, sert à introduire la définition nominale du droit que nous recherchons.

Supposez, dit-il, une ligne que l'on a coupée en parties inégales. Pour en obtenir deux parties égales, il suffit de retrancher à la plus longue des deux sections, ce par quoi elle excède la moitié de la ligne primitive, pour l'ajouter à la plus petite des deux sections. Ainsi, continue-t-il, en est-il du droit: "quand un tout quelconque à diviser entre deux hommes a été distribué en deux parties égales, chacun dit qu'il a ce qui lui revient parce qu'il a sa part égale" (28).

"C'est pourquoi, conclut-il, -- et cette conclusion est pour nous d'un vif intérêt--, c'est pourquoi ce que nous appelons droit est ce qui est divisé également" (29). En

(28) V Eth., c.4; 1132 a, 28-29.

(29) "διὰ τοῦτο καὶ ὀνομάζεται δίκαιον, ὅτι δίχα ἐστίν".
ibid., 1132 a, 30-31.

Nous avons rendu le mot δίχα par une expression au passif, quoique de lui-même il puisse s'accommoder tout aussi bien de l'actif que du passif. Nous l'avons fait à cause du contexte immédiat qui l'exigeait: "Chacun se dit content, nous y dit le Philosophe, quand il a reçu sa part égale d'un tout qui a été divisé διαίρεσθῆ en parties égales, δίχα . "Puis il conclut ce passage par la définition nominale du droit: "C'est pourquoi ce que nous appelons droit est ce qui a été divisé en parties égales δίχα ". Le δίχα de la définition doit donc être

d'autres termes, les deux mots δίκαιον et δίχα signifient exactement la même réalité: ce que nous appelons droit δίκαιον c'est ce qui est divisé en parties égales δίχα ἐστίν ; ou encore, sous une autre forme, veut-on savoir ce qu'est le droit δίκαιον , on n'a pour l'apprendre, qu'à lui substituer l'adverbe δίχα qui l'exprime. Ne sommes-nous pas ici en plein procédé de définition nominale? (30)

Nous ne saurions donc, à cause de cela, partager l'opinion de ceux qui interprètent ce passage dans le sens d'une fausse définition étymologique qu'aurait donnée Aristote du mot δίκαιον (31).

entendu dans le sens demandé par le contexte. De lui-même, il signifie "en deux parties égales", voir Bonitz, H., Index Aristotelicus, in Aristotelis Opera, Carolini, ab Academia Regia Borussia edita, 1870, t.5, p.202, ad verbum.

- (30) La définition nominale consiste à traduire en d'autres termes ce que signifie un mot: Anal. Post., II, 10; 93 b, 28-30; ibid., II, 7; 92 b, 26.
- (31) Ainsi s'exprime Barthélemy St-Hilaire sur ce passage: "Ces comparaisons étymologiques sont peu sûres et d'assez mauvais goût. Aristote eut mieux fait de les laisser au Cratyle qui lui aura peut-être suggéré la pensée de celle-ci." Morale d'Aristote, t.II, Morale à Nicomaque, Paris, librairie philosophique Ladrance, 1856, p.149, note. De son côté, le P. Sylvester Maurus, s.j., écrit dans son commentaire: "... bifariam autem graece dicitur δίχα, ideo justum ab initio vocatum fuit δίκαιον, iudex δικάσις. Deinde vero mutato χ in κ fortasse euphoniae gratia, justum dictum est δίκαιον iudex δικάσις." Aristotelis opera omnia, Parisiis, Lethielleux, 1886, t.II, Ethi., p.127-128, no 5. A son tour, le P. Louis Lachance, o.p., dans son ouvrage Le concept de droit selon Aristote et St-Thomas, Paris, Sirey, Montréal, A. Lévesque, 1933, p.32, écrit: "δίκαιον est un dérivé de δίχα".

Le texte est pourtant clair. Il ne dit pas que δίκαιον vient de δίχα, mais qu'il est vraiment δίχα. Il s'agit donc de l'identification des deux termes dans une même réalité qu'ils signifient. Encore une fois, l'intention d'Aristote est nullement de donner ici une définition étymologique (32). Et ce qui le prouve encore, c'est l'artifice dont il se sert pour ne laisser aucune possibilité d'équivoque à l'expression de sa pensée.

En effet, ne va-t-il pas jusqu'à inventer un mot nouveau pour les besoins de sa cause. Il le forme du mot δίχα "Le droit, fait-il, exprime tellement l'égalité ou ce qui est divisé en parties égales, qu'il faudrait pour bien faire le prononcer δίκαιον au lieu de δίκαιον. De même aussi devrait-il en être de δικαστής qu'il faudrait prononcer δικαστής." (33). Ainsi, jusqu'à la prononciation du mot proclamerait le sens de l'égalité qu'il signifie en vérité; il n'y aurait plus d'équivoque possible.

Il n'y a donc plus aucun doute au sujet de la pensée d'Aristote: le droit, c'est δίχα, c'est ce qui est divisé en parties égales, le droit est une égalité. Aristote nous donne donc ici la définition nominale du droit, la définition

(32) C'est aussi l'opinion du R.P. N. Zammit, o.p., The concept of rights according to Aristotle and St. Thomas, Angelicum, avril, 1939, p. 248-249.

(33) V Eth., c.4; 1132, a, 32.

même du sens commun à laquelle nous a conduit son raisonnement dialectique. Son étude du droit s'arrêtera pratiquement à ces considérations. Il déterminera encore de combien de manières l'égalité qui constitue le droit peut se réaliser parmi les hommes, puis il passera à un autre sujet. C'est qu'il aura atteint à ce moment-là l'objectif qu'il s'était proposé: celui, non pas de donner une définition métaphysique du droit, mais d'enseigner et d'éclairer les gens, de façon pratique, sur la nature du droit. Le droit est une égalité, l'égalité, comme nous l'avons vu, dans les biens qui appartiennent aux hommes ou dans les rapports qu'ils doivent avoir entre eux.

3- Où l'on compare les deux définitions.

Et si maintenant nous rapprochons la définition du droit d'Aristote de celle que Saint Thomas emprunte à Saint Isidore de Séville, nous sommes frappés non seulement de leur ressemblance mais de leur identité même.

Aristote nous disait à l'instant que le droit c'est ce qui est divisé en parties égales; Saint Thomas nous dit à son tour que le droit c'est ce qui est juste. Or, ce qui est juste ou ajusté, explique-t-il, c'est ce qui est divisé également:

"Il est d'usage courant, écrit-il, de dire des choses qui sont égales, qu'elles s'ajustent ou qu'elles

sont justes: dicuntur enim vulgariter ea quae adaequantur, justari" (34).

Il apparaît donc ainsi clairement que les deux définitions sont équivalentes: l'une exprime en latin ce que l'autre a déjà dit en grec:

" j u s d i c t u m e s t q u i a j u s t u m
e s t ."

" ὀνομάζεται δίκαιον, ὅτι δίκαια ἐστίν."

Le droit est donc vraiment ce qui est divisé également. Il est une égalité, il est ce qui est juste, il est la répartition égale et loyale de ce qui revient à chacun. C'est en ce sens qu'il faut comprendre Saint Thomas quand il dit du droit: "Hoc nomen jus primo impositum est ad significandum ipsam rem justam" (35).

(34) 11-11, q.57, a.1. Ailleurs, il écrit: "Unde et vulgariter dicuntur justa illae quae sunt debito modo coaptata." De virt. in comm., a.1. A remarquer, dans le premier texte que St. Thomas, à l'exemple du Philosophe, invente à son tour le mot justari pour mieux exprimer lui aussi sa pensée: "Justari, inusitata quidem apud Latinos voce, sed vulgaribus linguis usitata; ut italice agiustare, hispanice ajustar et gallice ajuster. Nec reprehendi debet si et latine sic formandum vel ex quovis alio usurpandum putavit S. Thomas, quia sic necessitas usus postulavit..." Joannes Nicolai, o.p., Commentarium in Summam Sancti Thomae, Parisiis, apud Societatem, 1663, in 11-11, q.57, p. 110.

(35) 11-11, q.57, a.1, ad 1.

L'on voit, de par ce qui précède, combien Saint Thomas dépend d'Aristote dans sa conception du droit. Il avait donc raison de nous indiquer les sources où il s'était inspiré. Par Isidore de Séville, il remonte à Aristote lui-même auquel il emprunte jusqu'à l'expression littérale de sa pensée (36).

Avant de terminer ce chapitre, qu'il nous soit permis d'insister quelque peu, par mode de corollaire, sur l'aspect de "milieu" qui convient au droit. Cela nous aidera au surplus, à mieux comprendre l'égalité même qui constitue le droit.



§ III. Le droit, un milieu.

Le droit, nous a dit Aristote, est une égalité, une égalité que l'on respecte ou que l'on rétablit au besoin

(36) Isidore aurait-il puisé directement chez Aristote? Il n'est pas facile de répondre avec assurance à une telle question. Chose certaine, c'est que nous retrouvons en Saint Augustin, la définition que nous fournit l'évêque de Séville " ... Jus enim est quod justum est." Saint Augustin, Oeuvres Complètes, texte latin d'après l'édition des Bénédictins de la cong. de saint Maure, Enarratio in Psalmum 145, Paris, Vivès, 1873, t.15, p.447, n° 15.

dans les biens qui appartiennent ou qui reviennent à autrui. Mais si le droit est une égalité, il est aussi un milieu. Nous avons vu, en effet, qu'à l'occasion d'un différent parmi les hommes au sujet de certains biens humains, il est de toute première importance, pour ramener l'accord, de déterminer d'abord le juste milieu entre les revendications excessives que font valoir les intéressés en opposition. C'est de ce milieu que nous voudrions maintenant nous entretenir brièvement en compagnie du Philosophe.

Fidèle à sa méthode, voici en quels termes concrets il nous en parle. Tout le monde sait par expérience, suppose-t-il, qu'il est possible de diviser un contenu et que les parties qui en sont faites peuvent être ou égales ou trop grandes ou trop petites. Mais il est à remarquer --et ce point est de première importance--, que ces parties peuvent être dites ou excessives ou égales de deux façons bien différentes, selon le point de vue que l'on choisit comme critère à nos considérations.

En effet, l'on peut diviser un tout en ne considérant que ses dimensions à lui, et on peut le faire en ne se souciant que des besoins qui nous aiguillonnent. Or, dans l'un et l'autre cas, il est possible de parler d'égalité, quoiqu'elle se réalisera de façon bien différente. Elle gardera néanmoins ce trait commun d'être un milieu entre des excès, un milieu entre la surabondance d'une part et l'insuffisance

de l'autre. Ainsi donc deux égalités différentes selon qu'il y a deux milieux différents qui nous servent à les déterminer dans le concret. Dans le premier cas, c'est le milieu même de la chose τοῦ πράγματος μέσον : il est le même pour tous; dans l'autre cas, c'est un milieu de convenance: il est relatif au besoin d'un chacun πρὸς ἡμᾶς , il varie donc essentiellement d'un homme à l'autre (37). Et pour mieux faire saisir sa pensée, voici par quels exemples il l'illustre.

Le nombre six, dit-il, se trouve et se trouvera toujours à égale distance entre dix et deux: c'est un milieu constant, il se tient du côté de la chose. Par contre, dix livres de denrées par jours ou par repas constituent une portion trop considérable pour la plupart des hommes, lorsque deux livres ne suffisent peut-être pas. L'on serait malvenu cependant, sous prétexte de trouver un milieu convenable à tous, d'imposer de ce fait à chacun six livres de denrées par repas, ou par jour: ce serait probablement encore trop pour plusieurs et insuffisant pour bien d'autres. Le milieu convenable à chacun, la mesure qui accorderait une suffisance égale aux besoins de chacun, varie donc essentiellement avec les individus (38). Il y a donc pour sûr deux espèces bien

(37) 11 Eth., c.6; 1106 a, 25-32.

(38) 11 Eth., c.6; 1106 a, 32-1106 b, 5.

différentes de milieu (39).

Auquel de ces deux milieux Aristote rattache-t-il le droit, lorsqu'il affirme qu'il constitue un milieu? Il ne le dit pas expressément en ce second livre de son Ethique; il ne nous y donne tout au plus que certaines indications qui nous serviront néanmoins à le discerner.

En effet, il nous y dit tout discrètement que le medium rei s'établit selon une proportion arithmétique κατά τὴν ἀριθμητικὴν ἀναλογίαν, mais cette proportion arithmétique, précise-

(39) L'on aura sûrement surpris au passage la terminologie dont se servira plus tard Saint Thomas: medium rei, τοῦ πράγματος μέσον et medium quoad nos, μέσον πρὸς ἡμᾶς. Les modernes diront de préférence milieu objectif et milieu subjectif. Sur ce point de la terminologie, Aristote dépend lui-même de son maître, Platon, qui dans sa Politique parle en termes équivalents d'un double milieu: "Le μέσον de la perfection arithmétique, écrit le P. Cruchon, celui qu'Aristote appelle μέσον τοῦ πράγματος, ou milieu objectif, est évidemment celui que détermine la première métrétique (Polit., 283 d) et où l'on compare simplement grandeur à grandeur. Il est évidemment toujours le même. Le μέσον qui est la norme à laquelle se réfèrent les arts, les sciences, la perfection morale et qu'Aristote appelle μέσον πρὸς ἡμᾶς, ou milieu subjectif ou mesure, correspond en somme à l'objet de la seconde métrétique de Platon, qui compare entre elles des choses ressortissant au domaine moral, les référant toutes à une norme qui s'appelle la juste mesure, le convenable, l'utilité, l'opportunité (284 e).

On peut comparer jusqu'au vocabulaire de ces deux passages. La seule différence est que là où Platon emploie les termes de μέτρον et de μετριότης qui ont rapport à la mensuration, Aristote se sert des termes μέσον et μεσότης qui sont le résultat de cette mensuration." Aristote: L'Ethique Nicomachéenne, livre II, commentaire, dans Archives de Philosophie, Paris, Beauchesnes, 1929, vol. 7, p. 207.

t-il, est tout à fait étrangère au medium quoad nos dont il a déjà été question (40). L'on peut donc conclure de là avec sûreté que medium rei et proportion arithmétique s'appellent mutuellement. Mais c'est aussi là tout ce que l'on peut conclure.

Le Philosophe explique ensuite que toute vertu recherche le milieu entre deux excès, mais il n'illustre ce point que par une énumération de divers milieux subjectifs, probablement selon un tableau des vertus qu'il avait sous les yeux (41). Il termine enfin l'exposé du deuxième livre de l'Ethique par la promesse de traiter plus loin de la vertu de justice et du mode particulier pour elle d'observer le juste milieu (42). Ne peut-on pas soupçonner de ce fait que le milieu propre à la justice et au droit sera tout différent de celui dont il a parlé jusque-là?

(40) II Eth., c.6; 1106 a, 35-36.

(41) " ληπτέον οὖν ταῦτα ἐκ τῆς διαγραφῆς
c'est-à-dire: "Prenons-en donc connaissance du milieu des diverses vertus d'après le tableau" ibid., c.7; 1107 a, 35. "Aristote devait donc avoir pour l'Ethique, conclut le P. Gruchon, un tableau assez semblable à celui de la Morale Eudémienne et qui a disparu. Il venait après la phrase: ληπτέον ... διαγραφῆς et explique facilement le οὖν qui revient aussitôt: περὶ μὲν οὖν φόβου, au sujet donc de la peur..." loc. cit., p. 224.

(42) "Quant à la justice, puisque ce terme s'emploie en divers sens, nous dirons plus loin comment chacune de ses subdivisions est une mesure." II Eth., c.7; 1108 b, 8-9.

Or, voici en effet qu'au cinquième livre de son Ethique consacré tout entier à la justice et au droit, Aristote nous parle à nouveau de la proportion arithmétique et géométrique qu'il applique à la question du droit (43). N'est-ce pas nous signifier du même coup que le milieu propre au droit est lui-même tout objectif, qu'il se prend du côté de l'objet même et que dès lors, il fait abstraction des dispositions trop intéressées avec lesquelles les hommes convoitent leur bien?

On n'a d'ailleurs, pour s'en convaincre, qu'à se rappeler les exemples qu'il nous donnait plus haut en traitant de l'égalité du droit et du milieu selon lequel cette égalité doit être déterminée: la ligne divisée en parties égales, en ne tenant compte que de ses dimensions, le bien de chacun déterminé par un juge équitable, dans les difficultés d'un litige... La pensée du Philosophe est imbibée en tout cela, mais combien la présentation en est discrète! Ici comme ailleurs, c'est à sa méthode dialectique qu'il faut attribuer sa discrétion.

Saint Thomas n'aura dans la suite qu'à exploiter la pensée profonde du Stagyrite, laissée presque en friche, pour

(43) "Les mathématiciens l'appellent proportion géométrique". V Eth., c.3; 1131 b, 14. "Dans les transactions privées, le droit est une égalité non pas selon cette proportionnalité (géométrique) mais selon la proportion arithmétique." ibid., c.4; 1131 b, 35-1132 a, 1.

construire lui-même son merveilleux traité de la justice et du droit. Il ne cessera, en effet, de nous renvoyer aux nombreux textes d'Aristote que nous avons cités, pour appuyer l'exposé qu'il nous donne du medium rei propre à la justice et au droit (44).

o

o o

Ainsi donc, de sa définition nominale, le droit est une égalité que l'on fait dans certains biens humains, selon une mesure ou un milieu strictement objectif, c'est-à-dire selon un milieu déterminé de façon mathématique et sans considération aucune pour les circonstances purement personnelles, --entendons subjectives--, dans lesquelles des hommes peuvent être placés. Or, parce que le medium rei exprime ou désigne en réalité l'égalité même des parties, le droit peut être dit tout à la fois un milieu et une égalité (45).

(44) Voir en particulier les citations dans les articles suivants: I-II, q.64, a.2; II-II, q.58, a.10; III, q.85, a.3, ad 2.

(45) "Ad secundum dicendum quod medium justitiae est aequalitas, quae constituitur inter illos inter quos est justitia, ut dicitur." III, q.85, a.3, ad 2. Saint Thomas nous renvoie ici à Aristote: V Eth., c.1, et en particulier au c.5; II34 a,4 et sq. Voici comment le Philosophe s'exprime sur ce point au c. 3 du même livre V de l'Ethique: "Le droit est une égalité, mais il est aussi un mi-

Telle nous est apparue la pensée d'Aristote et de Saint Thomas sur la signification première du droit. C'est aussi ce que le sens commun en pense quand il s'exprime sur ce qu'il saisit de la nature même du droit: "Importat enim aequalitatem quendam, ut nomen demonstrat: dicuntur enim vulgariter ea quae adaequantur, justari" (46); ou encore "hoc nomen jus primo impositum est ad significandum ipsam rem justam" (47).

Ne pourrait-on pas approfondir cette première donnée? En Philosophie, la définition nominale ne demande-t-elle pas son complément naturel, et ne le trouve-t-elle pas dans la définition même de la chose signifiée? L'analyse du contenu de la définition nominale nous révélera donc des secrets qui nous feront voir la nature intime du droit. C'est l'étude que nous poursuivrons au chapitre suivant.

Cette étude nous la ferons en compagnie d'Aristote et de Saint Thomas, quoique ni l'un ni l'autre ne semble s'être préoccupé de nous fournir une analyse complète et surtout méthodique de la définition nominale du droit. Mais, puisque le

lieu; en tant que milieu il implique certains excès entre lesquels il se place; égalité, il suppose des parts égales" 1131, a, 15-20.

(46) 11-11, q.57, a.1.

(47) 11-11, q.57, a.1, ad 1.

Philosophe nous a déjà donné la définition nominale, ne nous aurait-il pas aussi indiqué au moins les éléments qu'elle recèle? Les découvrir et les étudier ensuite avec l'aide de Saint Thomas, voilà la tâche qu'il nous reste à assurer.

DE LA DEFINITION REELLE

DU DROIT.

"Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, jus, sive justum, est aliquod opus adaequatum alteri secundum aliquem aequalitatis modum."

11-11, q.57, a.2.

DE LA DEFINITION REELLE DU DROIT

Sommaire.

§ I. Analyse de la définition nominale du droit chez Aristote. Elle contient trois éléments: une égalité due à autrui.

§ II. Saint Thomas et l'étude de chacun des éléments qui constituent le droit. Le droit est une égalité.

1- Ce qui est l'égalité en général et ce qu'elle suppose: elle est une relation et suppose une quantité ou une matière dans laquelle elle s'établit.

2- Application au droit.

1) De la matière du droit: des actes humains extérieurs ou des biens matériels, pour autant qu'ils sont nécessairement ordonnés à autrui.

a- Etude de l'altérité du droit.

b- Etude de la notion de dette.

2) De l'égalité propre au droit.

a- Le droit, une égalité selon une mesure strictement objective.

b- Diverses égalités juridiques.

§ III. Conclusion: définition réelle du droit.

CHAPITRE TROISIEME

DE LA DEFINITION REELLE DU DROIT

Nous savons, par ce qui précède, que le droit est, de par sa définition nominale, une égalité dans les choses. Or, comme toute égalité dans les choses est le milieu qui nivelle leurs inégalités, le droit est, lui aussi, un milieu. Voilà ce que nous disait le chapitre précédent. Une analyse attentive de la définition nominale nous aidera, nous en sommes convaincu, à en préciser le contenu, elle orientera au surplus nos efforts vers une définition réelle du droit. Nous le ferons en compagnie du Philosophe et de Saint Thomas.

§ I. Analyse de la définition nominale du droit chez Aristote.

C'est au livre cinquième de son Ethique, dans un texte très serré du chapitre troisième, qu'il consacre à l'étude de la justice distributive, que le Philosophe analyse brièvement, comme par les sommets, la notion nominale du droit. Nous l'y suivrons, et nous essaierons de tirer de ce texte tout ce qu'il contient de précieux pour notre étude.

"Il n'est pas d'égalité, fait-il, qui ne suppose

au moins deux termes" (1). C'est par un principe d'une telle portée générale, qu'il aborde cette analyse: rien n'est égal à soi-même, l'égalité se fait à un autre. Or, s'appuyant sur l'exposé dialectique qu'il faisait plus haut de la définition nominale du droit, exposé que nous rattachions nous-même au chapitre précédent, il ajoute, que de sa notion, le droit est non seulement une égalité ἴσον mais qu'il est encore nécessairement un milieu, μέσον. Dès lors, égalité, le droit suppose au moins deux termes, et,

- (1) "ἔστιν δὲ τὸ ἴσον ἐν ἐλαχίστοις δυσὶν. ἀνάγκη τοίνυν τὸ δίκαιον μέσον τε καὶ ἴσον εἶναι [καὶ πρὸς τι καὶ τισίν]. L'égalité suppose au moins deux termes. Il est donc nécessaire que le droit soit un milieu et une égalité en quelque chose et pour certains ." V Eth., c.3; 1131 a, 14-15.

F. Süssmihl et Ramsauer considèrent le texte entre crochets comme interpellé, donc sans valeur strictement critique, quoiqu'il rende fidèlement la pensée du philosophe. Le jugement de ces auteurs s'appuie sur le fait que l'une et l'autre partie de ce texte ne se retrouve pas dans les plus vieux manuscrits. Ainsi, le K^b, i.e., Laurentianus lxxxii. 11, (10^e s.) omet καὶ πρὸς τι , et le L^b, i.e. Parisiensis, (12^e s.) passe sous silence καὶ τισίν . Voir Süssmihl, Aristotelis Ethica Nicomachea, Lipsiae, Teubneri, 1882, p. 101.

Nous inclinons néanmoins à lui garder sa valeur principalement à cause d'un texte parallèle des Politiques qui le reproduit intégralement en se reportant aux Ethiques: "les hommes, y est-il dit, pensent que le droit est une certaine égalité, et jusqu'à un certain point, ils sont d'accord avec les données philosophiques τοῖς κατὰ φιλοσοφίαν λόγοις , et en particulier avec ce qui a été déterminé dans les Ethiques ἐν οἷς διώριστα περὶ τῶν ἠθικῶν car le droit est quelque chose [d'égal] et [une égalité] pour des personnes, τὶ γὰρ καὶ τισὶ τὸ δίκαιον ." III Pol., c.7; 1282 b, 18-20.

milieu, il se place au centre de choses inégales, et en ce cas, il suppose, à son tour, des extrêmes, à savoir, du plus et du moins.

Ainsi donc, qu'on le considère comme égalité ou comme milieu, le droit implique toujours au moins deux termes, à cette différence, cependant que milieu, il l'est de choses inégales, *τινῶν*, et égalité, il l'est de ces mêmes choses, ou plus précisément, il l'est dans ces mêmes choses, *δυσῶν*. Mais, nous savons que toute égalité ne constitue pas nécessairement du droit. Aussi, le Philosophe précise-t-il, que l'égalité juridique est celle qui se fait dans des choses, au profit de certaines personnes, *τισίν* (2).

On se rend compte, à la lecture de ce précieux texte d'Aristote, que par un des éléments qui intéressent à quelque titre la notion de droit n'est oubliée. Milieu, le droit indique le point de nivellement du plus et du moins; égalité, il s'établit à demeure dans les choses; enfin, droit, il se fait dans ces mêmes choses, mais pour des personnes.

(2) "καὶ ἡ μὲν μέσον, τινῶν (ταῦτα δ' ἐστὶ πλεῖον καὶ ἔλαττον), ἡ δ' ἴσον ἐστὶ, δυσῶν, ἡ δὲ δίκαιον, τισίν"
 "Pour autant qu'il est milieu, il l'est de certaines choses (entre le plus et le moins), pour autant qu'il est égalité, il l'est en deux choses, en tant que juste, il l'est pour certains." *ibid.*, 1131 a, 16-18.

Nous maintiendrons avec Süssmihl l'authenticité du passage entre parenthèses, bien que Scaliger le rejette, apparemment sans raisons suffisantes. Voir Süssmihl, *ibid.*, note.

Il importe cependant d'ajouter que tous ces éléments n'intéressent pas le droit au même degré. Ainsi, le plus et le moins, ou la surabondance et l'insuffisance ne l'occupent que de façon purement extrinsèque, c'est-à-dire que dans la mesure où milieu, il doit diriger tous ses efforts à les faire disparaître (3). Le plus et le moins que l'on rencontre en matière juridique n'appartient donc pas à la nature du droit. Dès lors, il nous est loisible de conclure avec Aristote que le droit doit "de toute nécessité se trouver entre quatre termes au moins, à savoir, deux personnes pour qui il est fait, et deux choses dans lesquelles il est établi (4). Ce sont des éléments sans lesquels le droit n'existerait pas; ils intéressent donc la constitution même du droit.

(3) "Plus autem et minus respicit justitia secundum quod est medium, velut quaedam extrinseca, sed duas res et duas personas respicit quasi intrinseca, in quibus scilicet constituitur justitia." S. Thom., in V Eth., c.3, lect. 4, no 934.

(4) "ἀνάγκη ἄρα τὸ δίκαιον ἐν ἐλαχίστοις εἶναι τέτταρσιν· οἷς τε γὰρ δίκαιον τυγχάνει ὄν, δύο ἐστίν, καὶ ἐν οἷς, [τὰ πράγματα], δύο" V. Eth., c.3; 1131 a, 18-20.

À remarquer cependant au sujet de ce texte, que Scalliger et Jackson n'admettent pas l'authenticité des mots entre crochets; Süssmihl est également de leur avis. Nous nous permettrons néanmoins de les considérer comme appartenant bien au texte, non pas parce qu'ils rendent bien la pensée du Stagyrite, mais à cause d'un texte parallèle des Politiques qui les reproduit et qui s'y réfère explicitement: "Puisque, y est-il dit, le droit se dit par rapport à des personnes ὡστ' ἐπεὶ τὸ δίκαιον τισίν et qu'il est réparti de la même façon dans les choses et parmi les personnes, καὶ διήρηται τὸν αὐτὸν τρόπον ἐπὶ τε τῶν πραγμάτων καὶ οἷς comme il a déjà été dit dans les Ethiques, καθάπερ εἴρηται προτερον ἐν τοῖς ἠθικοῖς"

La pensée d'Aristote est donc claire jusqu'ici: le droit est de sa nature une certaine égalité, mais une égalité que l'on établit dans des choses pour des personnes, après avoir déterminé, s'il y a lieu, le juste milieu des inégalités qui les séparaient. Le droit est donc essentiellement altruiste.

Quand, plus tard, Saint Thomas composera son traité de la justice et du droit, il tirera profit de cette conclusion, et comparant le droit à l'objet des autres vertus morales, il proclamera que cette note altruiste du droit en constitue la caractéristique: "Justitiae proprium, écrira-t-il, est inter alias virtutes, ut ordinet hominem in his quae sunt ad alterum" (5).

Mais le droit, ne serait-il que cela dans la pensée du Philosophe? Ne serait-il qu'une égalité à autrui? Il semble bien pourtant qu'il doive impliquer autre chose, à voir l'insistance qu'il apporte à décrire et à préciser le lien

III Pol., c.5; 1280 a, 17-19.

Voilà qui est clair, croyons-nous: mêmes mots τὰ πράγματα, τῶν πραγμάτων, et référence explicite: ἐν τοῖς ἠθικοῖς, dans l'Ethique qui a été écrite ~~πρότερον~~ αὐθαυτῶν πρότερον. Chose singulière, ces auteurs ne contestent en rien ce passage des Politiques.

- (5) II-II, q.57, a.1. Cet ordre dont parle le saint Docteur, c'est l'égalité à respecter dans tout ce qui appartient au prochain.

qui attache l'égalité des choses à celle des personnes.

Écoutons-le.

"Il faut, dit-il, en parlant de la justice distributive, que l'on retrouve la même égalité entre les personnes et entre les choses; il faut que l'égalité de celles-ci corresponde à celle des personnes" (6). En d'autres termes, il faut en cette espèce de justice, que l'égalité des choses dépende de celle des personnes, qu'elle soit mesurée sur celle des personnes pour qui elle est faite; il faut, en un mot, qu'elle en dépende à ce point qu'il ne serait jamais juste de donner également à des personnes de conditions diverses (7).

Or, cette exigence est à ce point, rigoureuse, ajoute-t-il, que "des querelles et des discordes naissent toujours dans la cité, lorsque, dans la distribution des biens ou des charges, l'on donne également à des personnes de conditions sociales différentes, ou vice-versa" (8). Qu'est-ce à dire,

(6) "καὶ ἡ αὐτὴ ἔσται ἰσότης, οἷς καὶ ἐν οἷς ὡς γὰρ ἐκεῖνα ἔχει, οὕτω καὶ ἐκεῖνα ἔχει."
 V Eth., c.3; 1131 a, 20-21.
 Il reprend la même idée dans sa Politique: "καὶ δεῖν τοῖς ἴσοις ἴσ εἶναί φασίν". Tout le monde dit qu'il faut qu'aux personnes égales les parts soient faites égales." III Pol., c.7; 1282b, 21.

(7) "εἰ γὰρ μὴ ἴσον, οὐκ ἴσα ἔξουσιν".
 V Eth., c.3; 1131a, 22.

(8) "ἀλλ' ἐνθεῦθεν αἱ μάχαι καὶ τὰ ἐγκλήματα, ὅταν ἢ ἴσοι μὴ ἴσα ἢ μὴ ἴσοι ἴσα ἔχωσι καὶ νέμωνται".
 V Eth., c.3; 1131a, 23-24.

sinon que l'objet des réclamations que les hommes font valoir, en de telles circonstances, leur est dû à quelque titre? Car enfin à des personnes de même rang dans la société, ne doit donc pas assurer des avantages égaux? L'égalité qui constitue le droit est donc une égalité due: toute infraction sur ce point amène inévitablement des revendications, et allume des discordes. La note de dû appartient donc à la notion de droit. Aristote ne l'appelle pas par son nom, mais il en décrit la réalité par un signe évident, et cela nous suffit. Nous verrons pourquoi.

Au chapitre suivant, consacré à la justice commutative, il reprend le même point qu'il traite de la même façon voilée. En tout litige, dit-il, on a coutume d'avoir recours à un juge que l'on considère et qui se considère comme le droit personnifié, et dont on espère qu'il déterminera à chacun la part qui lui revient. Quand on a obtenu cette part, on se dit satisfait, car chacun est entré dans son droit (9), c'est-à-dire dans son dû.

On pourrait, sans doute, désirer chez Aristote, une élaboration plus poussée, une étude plus profonde et surtout plus explicite de la notion de dû dans le droit; mais sa méthode dialectique ne le comportait pas, elle y était même

(9) V Eth., c.4; 1132a 20-25. "...ὡς ἐὰν τοῦ μέσου τύχῃσι, τοῦ δικαίου τευφόμενοι; comme si obtenant le milieu, ils étaient sûrs d'obtenir ce qui est juste, leur droit."

opposée. Encore une fois, il importe souverainement de ne pas oublier, qu'en rédigeant sa morale, le Philosophe n'avait en vue qu'un but éminemment pratique, celui d'aider à mieux agir. Loin de lui, dès lors, toute étude orientée vers une définition métaphysique du droit. Ce qu'il ambitionne c'est de faire voir concrètement, de faire toucher presque du doigt un point plus difficile de la nature du droit, à savoir comment l'égalité du droit se réalise dans la vie.

En effet, tout le monde sait, au moins d'une façon pratique, que le droit est un dû que l'on peut revendiquer, ou que l'on doit à autrui; mais tous ne comprennent pas aussi facilement comment l'égalité doit y être déterminée. Tous ne comprennent pas facilement que cette égalité puisse varier selon qu'il s'agit de transactions privées ou de vie sociale, et qu'en celle-ci particulièrement, les parts ne soient pas faites quantitativement les mêmes pour tous et chacun.. C'était le point qu'il fallait et qu'il voulait mettre en lumière en se servant de sa dialectique à base d'exemples et de faits. C'est donc au cours de ces explications sur l'égalité du droit que nous saisissons les notions de dû et d'altérité qui pointent de-ci de-là et qui sont essentielles à la nature du droit (10).

(10) Les deux exemples que nous avons rapportés au sujet du "dû" dans le V livre de l'Éthique, ne sont pas les seuls qu'il contienne. En voici quelques autres qui le supposent: V Eth., c.1129b, 1-2, 7-8; 1130 a,2-3; ibid., c.3,

Dès lors, conclure du fait que l'on ne rencontre aucune élaboration de la notion de dû, dans le cinquième livre de son Ethique, qu'Aristote n'a pas connu la notion de dû, ou ce qui n'est guère mieux, qu'il "ne la regarde pas comme un élément caractéristique" du droit, c'est, croyons-nous, ne pas rendre fidèlement la pensée du Stagyrite (11), et c'est se méprendre sur sa méthode d'exposition en morale.

1131b, 19; ibid., c.6, 1134a, 33-34; 1134b, 3-6; ibid., c.9, 1136b, 15-16.

Aristote s'exprime à nouveau et clairement sur ce sujet dans son Traité sur l'amitié. Il y reprend l'exemple de la vente, de l'achat, propres à la justice commutative et rappelle que toute chose, de par là même qu'elle est due, doit être rendue à qui de droit; l'amitié ne saurait aucunement en diminuer l'obligation: "Il ne saurait, dit-il, y avoir la moindre contestation au sujet de la dette: τὸ ὀφείλημα οὐκ ἀμφίλογον."

VIII Eth., c.13, 1162b, 28; "il faut rendre au créancier ce qui lui est dû, ὀφείλοντα γὰρ ἀποδοτέον

VIII Eth., c.14; 1163b, 20; "il faut payer sa dette τὸ ὀφείλημα ἀποδοτέον, " IX Eth., c.2; 1165a, 3. En un mot, "il faut rendre à chacun ce qui lui est dû ἐκάστοις τὰ οἰκεῖα ". IX Eth., c.2, 1165a, 17. C'est la formule que traduira saint Thomas par l' "unicuique debetur id quod suum est."

- (11) Nous lisons avec étonnement le paragraphe suivant dans le remarquable ouvrage du P. Louis Lachance, o.p.; "Aristote n'a jamais considéré explicitement le droit comme un dû. Tout ce qui a quelque relation avec l'obligation morale est laissé plus ou moins à l'état sous-jacent dans son système. Cependant au livre cinquième des Ethiques, les chapitres qu'il consacre à la justice générale, à la fonction du juge, au problème du "contrapassum" laissent veir qu'il considère le droit comme un dû. S'en rend-il compte? A-t-il conscience que les expressions dont il se sert comportent que le droit soit formellement un dû? Il semble que non. Et si de fait il se présente comme tel, ce semble être une conséquence de ce qu'il considère la justice comme une vertu essentiellement altruiste et réalisatrice: "Entre toutes les vertus, dit-il au chapitre premier

Cette courte analyse de la définition nominale du droit chez Aristote, nous a donc révélé la présence de trois éléments constituant la nature du droit. Le droit est une égalité faite dans des choses ordonnées à autrui, précisément parce qu'elles lui sont dues. Telle est tout simplement la pensée d'Aristote, celle qu'une étude attentive des textes nous a révélée. Et les conclusions de sens commun n'en diffèrent point. Nous nous appliquerons maintenant à l'étudier dans le détail, avec l'aide de Saint Thomas.

§ II. Saint Thomas et l'étude de chacun des éléments qui constituent le droit.

Or, lorsque Saint Thomas entreprit à Paris d'écrire la seconde Partie de sa Somme de théologie, il connaissait déjà à fond toute cette doctrine du Philosophe. Quelques années auparavant, au couvent Sainte-Sabine à Rome, il avait, en effet, commenté de façon magistrale les dix livres de l'Éthique à Ni-

du même livre, seule la justice paraît être le bien d'autrui, car lui étant ordonné, elle lui appartient." "Et donc, quoique l'idée de dette, de devoir, d'obligation soit comprise dans le concept de droit, il semble qu'Aristote ne le regarde pas comme un élément caractéristique." Le Concept de droit selon Aristote et Saint Thomas. Montréal, Lévesque, 1933, p. 258.

comaque (12).

De plus, au début de sa carrière professorale, tout jeune bachelier sententiaire de l'Université de Paris, il ne cessait de se reporter à la doctrine du Stagyrite. Au livre troisième de son commentaire sur les Sentences de Pierre Lombard, il s'appuie explicitement, en traitant de la justice, sur la doctrine du cinquième livre de l'Éthique à Nicomaque, tout entier consacré au droit. Sa pensée est limpide, elle a su déjà dégager tout ce que comporte l'enseignement du Philosophe. L'objet propre de la justice, explique-t-il, consiste à rendre à autrui tout ce qui lui est dû. Il consiste donc à établir une certaine égalité avec lui. Or, poursuit-il, cette égalité comporte trois éléments :

"Ista autem adaequatio tria complectitur, ut ex dictis patet: scilicet, ut sit ordinatum ad alterum; ut sit ei debitum, alias superexcederet actio eum ad quem fit; et ut tantum reddatur quantum debetur, alias deficeret in manus" (13).

(12) Saint Thomas composa la Seconde Partie de la Somme dans les années 1271-1272, à Paris. Il avait commenté l'Éthique à Nicomaque en 1266. Il commença sa carrière de professeur en commentant les Sentences de Pierre Lombard à Paris, de 1254 à 1256. Voir Mandonnet, o.p., dans Bibliographie thomiste. Le saulchoir, 1921, pp. IX-XV.

(13) III Sent., d.35, q.3, a.4, q^{1a} 6; voir aussi ib. q^{1a} 5, ad 2.

On ne saurait désirer doctrine plus explicite, ni fidélité plus grande au Stagyrte. Le droit est constitué de trois éléments: il est une égalité, mais une égalité due à autrui.

Il pouvait donc, plus tard, dès les premiers mots de l'article de la Somme qu'il consacre à la notion du droit, résumer avec aisance toute la doctrine du Stagyrte:

"Justitiae autem proprium est inter alias virtutes
ut ordinet hominem in his quae sunt ad alterum.

Importat enim aequalitatem quandam" (14).

L'objet propre de la justice est de mettre de l'ordre dans l'usage que fait l'homme des biens qui appartiennent à autrui, c'est-à-dire dans les biens qui sont dûs à autrui. Et cela ne va pas sans un certain mode d'égalité qu'il y fait respecter.

Nous ne savons donc pas de meilleur maître, ni de guide plus sûr dans la matière, que le Saint Docteur lui-même. Nous le suivrons donc de près dans l'élaboration de ce travail. Et, puisqu'il ne cesse de répéter après le Philosophe, que le droit est incontestablement une égalité, notre premier pas, dans cette étude, sera de lui demander ce qu'il faut entendre

(14) II-II, q.57, a.1.

par égalité. Nous serons mieux en mesure de saisir dans la suite, le sens qu'elle prend en matière juridique. Nous comprendrons mieux aussi comment l'altérité et le debitum juridiques peuvent être impliqués par l'égalité juridique elle-même. Et d'abord, qu'est-ce que l'égalité?

1- Ce qu'est l'égalité en général et ce qu'elle suppose.

Dire de certaines choses qu'elles sont égales ou qu'elles ont même quantité est un véritable truisme (15). L'expérience de tous les jours nous le dit assez, pour qu'il ne soit pas nécessaire d'insister. Le marchand, pour sa part, en est convaincu quand il pèse le produit qu'il vend! Il y a égalité quand et dans la mesure où deux choses ont même quantité. L'égalité, en d'autres termes, c'est la propriété des choses partageant une même quantité.

Or, avoir même quantité qu'une autre chose, n'est-ce pas, sous ce rapport, convenir avec elle, n'est-ce pas constituer avec elle une certaine unité? Aristote le pense lorsqu'il déclare que l'égalité c'est l'unité de plusieurs êtres dans une même quantité. Mais, notons-le bien, les deux conditions y sont nécessaires: il y faut de l'unité, mais l'unité

(15) "...idem est aliquid esse aequale alicui quod habere quantitatem illius." I Sent., d.19, q.1, a.2.

de choses quantitatives. Changeons-en la matière pour toute autre réalité, il sera encore possible de trouver de l'unité, s'il y a convenance, mais ce ne sera pas celle qui constitue l'égalité. Le Philosophe nous le rappelle dans une formule restée classique: "L'unité dans la substance, écrit-il (16), produit l'identité; l'unité dans la quantité, l'égalité; enfin, l'unité dans la qualité cause la similitude."

Mais l'égalité ce n'est pas tellement l'unité dans la quantité, comme le lien qui rapproche des quantités et qui naît entre elles précisément parce qu'elles partagent les mêmes proportions. Aussi, Saint Thomas précise-t-il que "l'égalité c'est une espèce de proportion, c'est la proportion de choses ayant même quantité." (17). On ne saurait donc, à son avis, trop distinguer ces deux aspects intimement liés de l'égalité: l'unité de quantité et la relation d'égalité qu'elle cause (18).

Soit dit en passant, cette relation existe avant même que la raison ne la perçoive: l'égalité est dans les choses.

(16) V Met., c.18; 1021 a, 12-13.

(17) "Aequalitas est species proportionis; est enim aequalitas proportio aliquorum habentium unam quantitatem." I Sent., d.19, q.1, a.1, ad 4.

(18) "Unde de aequalitate dupliciter convenit loqui: aut quantum ad unitatem quantitatis quae est causa ipsius, aut quantum ad relationem consequentem." I Sent., d.31, q.1, a.1. "Causa aequalitatis est unitas". De Ver., q.10, a.13, ad 5.

Ce n'est certes pas la mensuration qui la cause, puisque celle-ci n'est qu'un moyen de connaissance. La relation d'égalité est donc une relation réelle, affirme le Saint Docteur, puisque le fondement sur lequel elle s'appuie, --l'unité de quantité--, est lui-même bien réel (19).

Pour tout résumer, disons que "l'égalité est une relation fondée sur une unité de quantité" (20). Ainsi définie, l'égalité peut s'accommoder de toute espèce de quantité (21); elle restera toujours elle-même, bien que son mode d'être puisse varier selon qu'il s'agit de telle ou telle espèce de quantité.

"Or, il y a deux espèces de quantité: la quantité dimensionnelle, quantitas molis vel dimensionis, et la quantité virtuelle, quantitas virtutis. La première est propre aux corps,

(19) "Si autem consideretur aequalitas quantum ad relationem, sic aequalitas in creaturis aliquid realiter ponit in utroque extremorum." ibid.

"Sed quia in creaturis supposita aequalitatis sunt absoluta, ideo referuntur ad invicem per relationem realem mediam." ibid., a.1.

(20) "Aequalitas est relatio quaedam fundata supra unitatem quantitatis." I Sent., d.31, q.1, a.1. "Aequalitas enim est quaedam connexio unitatum secundum quantitatem." I-II, q.66, a.2.

(21) "Aequalitas consequitur rationem quantitatis in communi..." I Sent., d.19, q.1, a.1, ad 1.

l'autre concerne la perfection des êtres" (22). Un mot sur chacune d'elles nous aidera à mieux saisir la nature concrète de la relation d'égalité qu'elle fonde.

La quantité dimensionnelle dont parle ici Saint Thomas, n'est rien autre que la quantité strictement prédicamentale de nos manuels. Elle est la quantité propre à l'ordre des corps. Or, les corps peuvent non seulement être mesurés, mais ils peuvent aussi être dénombrés. De là, deux espèces de quantité, la quantité arithmétique ou discrète, et la quantité géométrique ou continue; la première s'occupe des nombres, l'autre n'a d'intérêt que pour les dimensions (23).

A cette quantité dimensionnelle ou prédicamentale, le Saint Docteur en ajoute une autre qu'il appelle virtuelle, quantitas virtutis. A vrai dire, cette quantité n'en est pas une, puisqu'elle voyage d'une catégorie d'être à une au-

(22) "Duplex est quantitas. Una scilicet quae dicitur quantitas molis vel dimensionis, quae in solis rebus corporalibus est; alia est quantitas virtutis quae attenditur secundum perfectionem alicujus naturae vel formae." I, q.42, a.1, ad 1.

(23) "La quantité, fait-il, se dit de tout ce qui est divisible en parties intégrantes, et dont chaque partie constitue, par nature, une chose une et déterminée. Elle se nomme multitude ou pluralité $\mu\lambda\tilde{\eta}\theta\omicron\varsigma$ quand elle est dénombrable; en l'appelle grandeur $\mu\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\theta\omicron\varsigma$ quand elle n'est que mesurable. Or, la multiplicité, quantité divisible, une fois divisée, nous donne des parties non-continues; la grandeur nous en donne des continues." V Met., c.13; 1020 a,7-12.

tre. Ce qui l'intéresse particulièrement, c'est le degré de perfection des êtres (24). N'y a-t-il pas de fait plus ou moins de perfection dans les êtres existants? Ne s'en trouvent-ils pas qui réalisent individuellement plus parfaitement que d'autres la nature spécifique à laquelle ils appartiennent? Ne dit-on pas de certains êtres qu'ils sont meilleurs que d'autres, d'un homme qu'il est plus intelligent qu'un autre? Or, on ne parvient à hiérarchiser ainsi la perfection des êtres créés qu'en les comparant à ce qui est le plus parfait dans l'espèce. Le degré de perfection suprême, propre à chaque catégorie d'êtres, devient alors la mesure propre de la perfection des individus qu'elle contient; tout comme dans son ordre propre, le nombre a pour mesure l'unité arithmétique.

Or, si la mesure ne s'applique en toute rigueur qu'au domaine de la quantité (25), et si, d'autre part, on

(24) "Virtualis quantitas non est ex genere suo quantitas... sed ex genere suo est vel forma accidentalis in genere qualitatis vel forma substantialis..." I Sent., d.17, q.2, a.1.

"Hujusmodi autem quantitas, virtualis attenditur primo quidem in radice, id est in ipsa perfectione formae vel naturae, et sic dicitur magnitudo spiritualis, sicut dicitur magnus calor propter suam intensionem et perfectionem. Secundo autem attenditur quantitas virtualis in effectibus formae. Primus autem effectus formae est esse... Secundus autem effectus est operatio. Attenditur igitur quantitas virtualis et secundum esse et secundum operationem." I, q.42, a.1, ad 1. Nous négligeons la considération du nombre transcendantal qui relève de la quantité virtuelle ou transcendentale.

(25) "Mensura proprie dicitur in quantitativibus... Exinde transumptum est nomen mensurae ad omnia genera, ut illud quod

arrive facilement à mesurer la perfection même des êtres, n'est-il pas facile de comprendre qu'on en est venu bientôt à considérer, par analogie sans doute, cette même perfection des êtres comme une quantité mesurable. On lui donna le nom de quantité virtuelle, quoique entitativement elle soit et demeure une qualité ou une perfection quelconque.

Il reste cependant que la vraie quantité, c'est la quantité prédicamentale, qu'elle soit arithmétique ou géométrique. Pour sa part, la quantité virtuelle n'est telle que dans la mesure où elle se rattache à l'une ou l'autre de ces deux espèces de quantité prédicamentale. Et de fait, ne reproduit-elle pas particulièrement bien dans sa sphère les caractéristiques de la quantité géométrique? Son apparition élargit donc d'autant le domaine de la quantité, en lui soumettant tout le champ de la qualité et des formes.

Voilà pour ce qu'est des diverses quantités. Or, la relation d'égalité peut sans scrupule aucun, s'établir sur l'une ou l'autre d'entre elles: la quantité numérique fondera toujours une égalité arithmétique, la quantité géométrique, une égalité proportionnelle.

est primum in quolibet genere, et simplicissimum et perfectissimum dicatur mensura omnium quae sunt in genere illo... secundum quod magis accedit ad ipsum vel recedit ut album in genere colorum." I Sent., d.8, q.4, a.2 ad 3; X Met., c.1; 1052b, 16-19.

Il sera donc utile de nous souvenir au cours des pages qui vont suivre, que l'égalité est non seulement une relation fondée sur une unité de quantité, mais encore que l'espèce de quantité détermine à son tour la modalité de l'égalité qui en dépend. Il est temps d'en voir l'application dans l'étude que nous faisons de la notion du droit.

2- Application à la notion du droit.

Or, le droit est une égalité. Il est donc de ce fait la relation qui unit certaines réalités ayant même quantité. Et comme toute relation d'égalité est en dépendance intime de l'unité de quantité sur laquelle elle se fonde, il est, semble-t-il, de toute première importance, en traitant de l'égalité juridique, de déterminer d'abord la nature de cette quantité ou de cette matière qu'elle proportionne.

Or, nous savons par l'analyse sommaire que nous faisons plus haut de la définition du droit que celui-ci est une égalité que l'on fait ou que l'on respecte dans des biens humains, dans la mesure où ces biens appartiennent à autrui. De là, le sens commun a vite fait de conclure, et très justement d'ailleurs, que le droit est une égalité qui a valeur morale.

Mais l'ordre moral tout entier, n'est-il pas lui-même un ajustement ou une certaine égalité? N'est-il pas, en

effet, au témoignage même de Saint Thomas, le proportionnement ou la conformité de tout l'agir humain aux dictées de la raison droite? (26) Faudrait-il en conclure que l'égalité juridique couvre toutes les activités morales de l'homme? Ne serait-ce pas assurément donner trop d'importance au droit? En conséquence, n'est-il pas urgent de déterminer la nature des biens ou des choses que l'égalité du droit proportionne. Ce sera le but du prochain paragraphe.

1) De la matière du droit.

Les réalités dont s'occupe la morale ne sont pas toutes de même structure. Il est, en effet, des actes humains qu'elle rectifie et qui sont purement intérieurs: ce sont des actes qui n'ont d'intérêt ou de conséquence que pour celui qui les pose. Ainsi il appartient à l'homme de savoir à l'occasion modérer certaines ambitions ou certaines impétuosité, car raisonnablement il faut de la mesure et du tempérament dans la vie humaine, même quand ces manifestations n'ont qu'un intérêt strictement personnel ou privé.

(26) "Respondeo dicendum quod omnia quaecumque rectificari possunt per rationem sunt materia virtutis moralis, quae definitur per rationem rectam, ut patet per Philosophum, in 2 Ethic. Possunt autem per rationem rectificari et interiores animae passionis et exteriores actiones, et res exteriores quae in usum hominis veniunt." II-II, q.58, a.8; I-II, q.60, a.2.

Cependant, le droit se gardera en toute occurrence de s'occuper de ces activités d'ordre purement intérieur; si jamais il s'en occupait, ce ne pourrait être que de façon tout à fait accidentelle (27). La raison en est d'ailleurs bien simple, et nous la connaissons déjà: le droit est de sa nature tout orienté vers autrui. N'est-il pas, en effet, cette égalité que l'on établit dans les biens qui appartiennent à autrui?

Or, pour que ces biens dont s'occupe le droit puissent devenir ainsi un centre d'intérêts parmi les hommes, ne faut-il pas en tout premier lieu qu'ils soient manifestement extériorisés? De plus, s'ils réussissent à intéresser les hommes, n'est-ce pas aussi le signe évident que le droit qui s'en occupe, implique non seulement la sociabilité des hommes,

(27) "Ad tertium dicendum quod passiones interiores, quae sunt pars materiae moralis, secundum se non ordinantur ad alterum, quod pertinet ad specialem rationem justitiae: sed earum effectus sunt ad alterum ordinabiles, scilicet operationes exteriores." Il-ll, q.58, a.8, ad 3. "C'est trop de simplisme d'impartir au Droit le gouvernement de l'ordre extérieur, à la moralité le gouvernement de l'ordre intérieur. Le droit pénètre les intentions; les tribunaux civils s'enquêtent de l'intention des contractants et la font prévaloir sur la lettre de leurs conventions; les tribunaux répressifs punissent comme meurtre la tentative de meurtre, c'est-à-dire l'escalade ou l'effraction qui ont eu pour mobile, non l'intention de voler, mais l'intention de tuer; la tentative, c'est l'intention coupable qui dépasse en perversité les actes extérieurs qui se sont effectivement accomplis." Renard, G., Le droit, l'ordre et la raison, Paris, Recueil Sirey, 1927, p. 26.

mais qu'il suppose le fait même des relations sociales parmi les hommes, en vue de réaliser un peu du bonheur pour lequel ils sont faits?

Mais au concret, quels sont ces biens humains dont s'occupe le droit comme de la matière qui lui convient? Extérieurs, ils ne peuvent sûrement pas être autre chose que des biens matériels ou des activités sociales. N'est-ce pas en effet l'échange de biens matériels, le louage du travail pour un salaire convenu, la mise en commun des activités extérieures des hommes en vue d'assurer le bien commun de la société, ou la distribution de celui-ci, qui motivent toutes les relations de droit parmi les hommes? (28) Mais qu'on le remarque bien, tout cela se ramène à une seule catégorie de biens humains, à savoir, aux activités extérieures de l'homme, puisque l'usage, quel qu'il soit que l'on fait des biens extérieurs, n'est après tout qu'une activité extériorisée de l'homme (29).

(28) " ... per exteriores actiones et per exteriores res quibus sibi invicem homines communicare possunt, attenditur ordinatio unius hominis ad alium... Et ideo cum justitia ordinetur ad alterum, non est circa totam materiam virtutis moralis sed solum circa exteriores actiones et res secundum quamdam rationem objecti specialem, prout scilicet secundum eas unus homo alteri coordinatur." 11-11, q.58, a.8; *ibid.*, all; " ... Propria ergo materia justitiae sunt operationes exteriores secundum quod ordinantur ad alterum; res autem exteriores, ut pecunia, vel aliquid hujusmodi, sunt materia justitiae in quantum in usum veniunt; et ideo sunt materia remota." III Sent., d.33, q.2, q¹a 3; et ad 3.

(29) "Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, justitia est circa quasdam operationes exteriores, scilicet distributionem et commutationem; quae quidem sunt usus quorundam

Ajoutons cependant pour plus de clarté et de précision, que tous ces biens humains ne constituent pas la matière propre du droit dans la mesure où ils peuvent, à l'occasion, servir aux hommes, car ils ne forment, sous cet aspect, que la matière éloignée du droit. Ils ne sont matière propre du droit que lorsqu'ils sont effectivement ordonnés à autrui et qu'ils constituent, en vertu même de cette ordination, le noeud objectif des relations de droit que les hommes entretiennent entre eux à leur sujet. Car, ne l'oublions pas, le lien juridique qui attache ces biens à autrui est en même temps, non seulement ce qui les soustrait à la convoitise des autres hommes, mais encore ce qui impose à ceux-ci l'attitude qu'ils doivent prendre devant eux, à savoir celle de rendre ou de respecter le bien d'autrui.

C'est ainsi que la matière propre du droit se place au centre même des relations qu'entretiennent les hommes qui s'y intéressent. Si donc elle implique l'altérité des personnes qui convient au droit, elle ne suppose pas moins l'ordination qui la remet à qui de droit et qui oblige quiconque elle atteint.

Telle nous est apparue la matière propre du droit,

exteriorum, vel rerum vel personarum, vel etiam operum." 11-11, q.61, a.3. " ... omnis humana communicatio est secundum aliquos actus." 1 Pol., lect.1.; 111 Pol., lect. 7.

et telle la pensée du Saint Docteur lorsqu'il déclare au début de l'article qu'il consacre à la nature du droit et que nous commentons :

"Respondeo dicendum quod justitia est proprium est inter alias virtutes ut ordinat hominem in his quae sunt ad alterum" (30).

Le droit se fait dans des biens qui appartiennent à autrui, dans les biens qui lui sont ordonnés. Il est donc tout naturel, après avoir déterminé quels sont les biens qui constituent la matière propre du droit, que nous traitions de l'altérité qu'elle implique avant d'étudier l'ordination qui la rend à autrui.

a- De l'altérité du droit.

L'altérité qui convient au droit, nous l'avons laissé à entendre, est celle qui oppose l'une à l'autre des personnes qui se sont rencontrées au sujet de certains biens humains qui les intéressent. De soi, cependant, elle ne signifie que l'opposition de certaines réalités, ou plus justement, elle signifie le rapprochement de certaines réali-

(30) II-II, q.57, a.1.

tés qui malgré cela resteraient indifférentes l'une à l'autre: unus et alter (31).

On la rencontre dans tous les ordres et sous toutes les formes. Dans l'ordre matériel, on oppose des choses à des choses, voir même des parties d'une même chose; dans l'ordre moral, qui est l'ordre de l'action, l'altérité ne se peut rencontrer vraiment qu'entre des agents différents, c'est-à-dire, entre des personnes distinctes. La volonté humaine, on le sait, constitue, en chacun des hommes, l'unique agent naturel qui les meut vers leur vrai bien; que son action soit directe, ou qu'elle soit réfléchie par les facultés inférieures dont elle se sert, c'est toujours elle qui agit (32). Ainsi,

(31) Le latin alter est de composition grecque. Sa première syllabe al appartient au grec $\alpha\lambda$, alius, autre, qui signifie de toute évidence, la distinction ou l'opposition de certaines réalités, sans plus de précision. L'autre syllabe ter provient du comparatif grec $\tau\epsilon\pi\omicron\varsigma$. Ce suffixe a le privilège de faire comparaître devant nous le second terme d'une opposition qui sans cela resterait dans le vague: unus et alter, et non pas unus et alius. Voir FACCIOLATI-FORCELLINI, Totius latinitatis lexicon, Schneebergae, Schumann, 1833, ad verbum; A. ERNOUT-A. MEILLET, Dictionnaire étymologique de la langue latine, Paris, librairie C. Klincksieck, 1932, ad v.; EMILE BOISAGO, Dictionnaire étymologique de la langue grecque, Paris, librairie C. Klincksieck, 3e éd., 1938, ad v.

(32) "Non enim per voluntatem appetimus solum ea quae pertinent ad potentiam voluntatis, sed etiam ea quae pertinent ad singulas potentias et ad totum hominem. ... quae omnia comprehenduntur sub objecto voluntatis, sicut quaedam particularia bona." 1-11, q.10, a.1.

dans l'ordre moral, l'altérité ne se peut rencontrer, à proprement parler, qu'entre des personnes bien distinctes.

Loin de nous, dès lors, cette altérité plus que diminuée, que l'on suppose parfois entre les facultés d'un même sujet agissant. Si de fait, en raison de leur objet propre, les facultés de l'âme sont réellement distinctes les unes des autres, c'est pourtant l'action d'un même agent qui les meut, qui les "agit" et qui agit par elles, et qui est responsable. A proprement parler, il n'y a donc pas là d'altérité.

L'on peut cependant, par analogie, imaginer chaque faculté comme constituant, à elle seule, un certain agent distinct des autres facultés, autonome, et responsable de ses propres actions. Mais l'altérité qui en résulte, ne dépasse pas la métaphore (33). Quand la main frappe, ce n'est pas celle-ci que l'on punit, mais l'homme qui l'a mue et qui est responsable. Cette altérité métaphorique, on le voit, ne saurait convenir, dans l'ordre moral, qu'aux vertus

(33) "Sed secundum similitudinem accipiuntur in uno et eodem homine diversa principia actionum qua diversa agentia: sicut ratio et irascibilis et concupiscibilis. Et ideo metaphorice in uno et eodem homine dicitur esse justitia secundum quod ratio imperat irascibili et concupiscibili, et secundum quo hae obediunt rationi..." II-II, q. 58, a. 2. "Quantum ad passiones autem ... per quamdam similitudinem est ibi quaedam forma justitiae, secundum quod diversae vires computantur ut diversae personae; unde sic est justitia metaphorica..." III Sent., d. 33, q. 3, a. 4, q. 1. 1; I, q. 80, a. 1, ad 3.

dont tout l'objet est de conformer les activités intérieures de l'homme aux dictées de la raison droite individuelle. Elle n'intéresse pas le droit.

L'altérité propre au droit, on l'a saisi, est celle qui oppose l'une à l'autre des personnes bien distinctes (34). Expressions-nous cependant d'ajouter que cette opposition de personnes qui convient au droit, n'est pas immédiate, c'est-à-dire sans intermédiaire. Elle oppose au contraire, des personnes au sujet de biens extérieurs qui les intéressent vivement de part et d'autre, mais à des titres différents. Le droit se fait dans des choses, pour des personnes! Ces biens extérieurs, --actes humains ou biens matériels dont disposent les hommes--, nous les avons appelés la matière propre du droit. Extérieurs, extra-individuels, projetés dans le social, ils sont le centre d'intérêt, l'objet autour duquel se nouent des relations de droit parmi les hommes en vue de réaliser ainsi un peu du bonheur dont ils ont tellement soif.

Ce point est, croyons-nous, d'une souveraine importance, puisque non seulement il distingue la matière propre du droit de celle des autres vertus morales, mais qu'il dis-

(34) " ... necesse est quod alicuius ista quam requirit justitia sit diversorum agere potentium... Justitia ergo proprie dicta requirit diversitatem suppositorum; et ideo non est nisi unius hominis ad alium." 11-11, q.58, a.2.
 " ... ad justitiam pertinet reddere jus suum unicuique, supposita tamen diversitate unius ad alterum; si quis enim sibi det quod sibi debetur, non proprie vocatur hoc justum." 11-11, q.57, a.4, ad 1.

tingue encore les relations sociales qui conviennent au droit, de celles que l'on rencontre entre amis. En amitié, point d'intermédiaire! Les amis s'aiment mutuellement l'un l'autre. Les relations qu'ils entretiennent vont directement de l'un à l'autre, elles sont inter-personnelles. L'objet aimé, c'est l'autre pour autant que celui qui aime se retrouve et se complait en son ami, ou pour autant qu'il aime celui-ci tout simplement pour lui-même. Ces relations amicales ne connaissent donc pas d'intermédiaire, elles s'y opposent même, puisque les amis se rencontrent l'un dans l'autre, et qu'ils tendent à une certaine identification de l'un et de l'autre (35).

Or, l'altérité propre au droit, le concours de personnes autour d'un objet extérieur qui les lie et les oppose, les unes aux autres tout à la fois, et constitue ainsi ce que

(35) "Amans vero dicitur esse in amato secundum apprehensionem, in quantum amans non est contentus superficiali apprehensione amati, sed nititur singula quae ad amatum pertinent, intrinsecus disquirere; et sic ad interiora ejus ingreditur... Sed quantum ad vim appetitivam, amatum dicitur esse in amante, prout est per quandam complacentiam in ejus affectu... non quidem ex aliqua extrinseca causa, sicut cum aliquis desiderat aliquid propter alterum, vel cum aliquis vult bonum alteri propter aliquid aliud; sed propter complacentiam amati interius radicatum." I-II, q.28, a.2.

On trouvera de magnifiques pages sur cette unification des amants dans l'excellent ouvrage du R.P. PHILIPPE, Paul, *o.p.*, Le rôle de l'amitié dans la vie chrétienne selon Saint Thomas d'Aquin, Rome, Angelicum, 1938, "... Amicitia consistit in adaequatione quantum ad affectum; sed justitia in adaequatione rerum". III Sent., d.28, q.1, a.6, ad 4.

l'on est convenu d'appeler un fait social (36), cette altérité de personnes peut se présenter de multiples façons.

Ainsi, il est des relations parmi les hommes, qui pour être plus profondément naturelles et spontanées, perdent à cause de cela, beaucoup de la rigueur que l'on rencontre habituellement dans les relations de droit. Ce sont des relations qui, en supposant chez les intéressés une certaine autonomie, accusent par ailleurs une trop grande dépendance des uns vis-à-vis des autres. Dans la famille, c'est le cas du fils à l'endroit de son père, du serviteur ou de l'esclave vis-à-vis de son maître.

Il n'est personne en effet qui ne voit que le fils est tout autre que son père; ne s'opposent-ils pas dans le rapport d'inférieur à supérieur? Et pourtant, qui ne voit dans le fils le prolongement naturel du père, et donc le lien très intime qui unit le fils à son père? De même aussi l'esclave des temps anciens était bien loin d'égaliser son maître,

(36) Le fait social est "la relation sociale qui unit entre eux deux ou plusieurs individus, mais par l'intermédiaire d'un objet ou d'un but qui donnent à la relation sociale sa forme et sa mesure et qui l'expliquent aux yeux de l'observateur. ... Ce but est l'élément qui rend compte du comportement social, en donne la raison d'être, et en fournit, au sens final et formel à la fois, la cause." J.T. Delos, O.P., La sociologie et son objet propre. Introduction au Précis de sociologie par A. Lemonnyer, O.P. et R. Troude, Marseille, Editions Publiroc, 1934, p. 11-12.

et pourtant, tous voyaient en lui le bien, la chose, l'instrument même du maître (37).

En de tels cas, l'altérité qui oppose les uns et les autres, a perdu considérablement de sa rigueur. Dans des relations de droit entre le fils et son père, l'esclave et son maître, la justice perd donc infailliblement de son implacable sévérité; elle devient moins impersonnelle pour gagner en tendresse et en indulgence.

Mais il est des relations de droit beaucoup plus strictes parmi les hommes. Ainsi, quand deux citoyens libres d'une même cité se rencontrent en vue d'échanger quelques biens dont ils disposent, leur indépendance mutuelle rend leurs relations plus froide et moins indulgente. Il s'agit de s'entendre sur les conditions de l'échange. Aucune autre considération n'entre en jeu. L'altérité qui caractérise de telles transactions est sans contredit la plus franche et la

(37) "Alterum autem potest dici dupliciter; uno modo, quod simpliciter est alterum, sicut quod est immo distinctum; sicut apparet in duobus hominibus quorum unus non est sub altero, sed ambo sunt sub uno principe civitatis; et inter tales, secundum Philosophum, est simpliciter justum. Alio modo dicitur aliquid alterum, non simpliciter, sed quasi aliquid ejus existens; et hoc modo in rebus humanis filius est aliquid patris, quia quoddammodo est pars ejus, ut dicitur, et servus est aliquid domini, quia est instrumentum ejus, ut dicitur." 11-11, q.57, a.4. "Ad secundum dicendum quod filius, in quantum filius, est aliquid patris; et similiter servus, in quantum servus, est aliquid domini. Uterque tamen prout consideratur ut quidam homo, est aliquid secundum se subsistens ab aliis distinctum." ibid., ad 2.

plus entière. Elle permet en conséquence d'établir des rapports de droit parfait.

Enfin, parce que l'homme vit en société, il lui faut ordonner ses activités au profit du bien commun, c'est-à-dire, au profit des autres hommes de la société; il se distingue donc ainsi, d'une façon générale, du reste de la société à laquelle il appartient (38). Sans doute, nous n'ignorons pas que la société ne saurait exister en dehors des membres qui la composent; mais si les citoyens se croient à son endroit dans le rapport d'une partie au tout (39), nous savons d'autre part que jamais la partie ne fut le tout, ni le tout, la partie, pas même quand il s'agit d'un tout constitué par l'ordination de ses membres à un bien commun. D'ailleurs, ce bien commun lui-même ne diffère pas seulement en quantité du bien privé,

(38) "Respondeo dicendum quod justitia, 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 justitia secundum propriam rationem." 11-11, q.58, a.5.

(39) "... imperfectum ordinatur ad perfectum. Omnis autem pars ordinatur ad totum, ut imperfectum ad perfectum; et ideo omnis pars naturaliter est propter totum. ... Quae-libet autem persona singularis comparatur ad totam communitatem sicut pars ad totum." 11-11, q.64, a.2. "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." 11-11, q.58, a.5.

il s'en distingue même spécifiquement (40). Le bien propre d'une société ne fut jamais en effet l'addition des biens privés d'un chacun; au contraire, s'il est propre à la société, c'est précisément parce qu'il transcende le bien particulier des individus! Il y a donc altérité stricte entre l'individu, personne physique, et la société, personne morale, et partant il y a place pour des relations de droit rigoureuses entre l'un et l'autre.

Telle est l'altérité qui convient au droit, et tels les personnages qu'elle nous permet de rencontrer autour d'un objet qui leur est extérieur, mais d'un intérêt commun. Ainsi donc, pour revenir à la formule même d'Aristote comme à un leit-motiv, disons que le droit se fait dans des choses mais pour des personnes.

Nous connaissons les choses dont s'occupe le droit et nous venons de faire connaissance avec les différents personnages qui s'y intéressent. Qu'il nous soit permis en terminant ce paragraphe consacré à l'altérité du droit, d'ajouter une remarque qui nous servira à mieux comprendre encore ce qu'il faut entendre par la matière propre du droit.

(40) "Bonum commune civitatis et bonum singulare unius personae non differunt secundum multum et paucum, sed secundum formalem differentiam. Alia est enim ratio boni communis et boni singularis, sicut alia ratio totius et partis. Et ideo Philosophus dicit quod non bene dicunt qui dicunt civitatem et domum et alia hujusmodi differre solum multitudine et paucitate, et non specie." 11-11, q.58, a.7, ad 2.

L'altérité du droit, avons-nous dit, est celle qui oppose deux personnes au moins au sujet d'un objet de commun intérêt. Or, cette altérité personnelle en droit se double dans les choses qui constituent l'objet de leurs intérêts communs. En d'autres termes, si le droit suppose deux personnes, il ne faut pas oublier que l'objet qui les intéresse est lui aussi constitué d'au moins deux choses que devra ajuster le droit au profit de ces mêmes personnes.

Et, en effet, tout échange ne se fait-il pas de biens dont on dispose de part et d'autre? Tout louage de travail, ne se fait-il pas contre un salaire convenu? Toute diffamation ou toute agression ne supposent-elles pas, d'une part, un bien lésé, moral ou physique, et de l'autre, une satisfaction extériorisée injustifiable? (41) Enfin, en toute société, la distribution du bien commun et la répartition de ses exigences n'apportent-elles pas à chacun le lot qui lui revient? Et le droit n'en est-il pas le proportionnement? Il n'est donc pas de droit qui ne comporte au moins deux choses qu'il s'emploiera à ajuster.

(41) "Et dicit, quod si duorum unus vulneretur et alius percutiat, vel etiam alius occidat et alius moriatur, divisa est haec actio et passio in aequalia, quia scilicet percussus vel occidens habet plus de aestimato bono, inquantum scilicet implevit voluntatem suam, et ita videtur esse quasi in lucro. Illa autem qui vulneratur vel occiditur, habet plus de malo, inquantum scilicet privatur incolunitate vel vita contra suam voluntatem; et ita videtur esse quasi in damno." V Ethi., lect. VI, no 952.

L'on comprend mieux dès lors qu'en toute situation juridique en souffrance, rétablir l'égalité dans les choses qui appartiennent aux hommes, c'est du même coup rétablir l'égalité parmi ceux-ci, comme nous le dit si justement Saint Thomas (42). Et quoi de plus normal, car si la personnalité humaine est en elle-même inviolable, les actes extérieurs et les biens matériels dont l'homme fait usage dans ses rapports avec autrui ne le sont pas. Or, le seul fait de provenir de lui ou de lui appartenir ne les recouvre-t-il pas tous d'un peu de sa personnalité? Ne sont-ce pas ses activités et ne sont-ce pas ses biens? Par eux, l'homme ne prolonge-t-il pas à l'extérieur sa personnalité elle-même? Son âme ne se reflète-t-elle pas dans son activité, et sa puissance par le domaine qu'il acquiert sur le monde qui l'entoure?

D'autre part, à son service, les choses ne participent-elles pas un peu à sa vie propre? Ne s'humanisent-elles pas un peu à son contact? L'homme se continue donc dans son activité et dans les biens dont il a usage. Ne comprend-on pas mieux alors que dans un cas de justice en souffrance qui oppose des hommes ou dans le cas de toute rétribution, rétablir

(42) "Cum ergo justum sit et medium et aequale, oportet quidem quod in quantum ... est aequale sit in quibusdam rebus, secundum quas scilicet attenditur aequalitas inter duas personas." V Ethi., lect. IV, no 934.
 "... Justitia vero ordinat ad alium secundum quod aequatur ei quantum ad res circa quas est justitia."
 III Sent., d.29, a.1, ad 4.

l'égalité par les activités humaines ou dans les biens dont ils disposent, c'est du même coup rétablir l'égalité parmi les hommes dont ils tiennent la place? En droit, l'altérité des choses reproduit donc et dessert l'altérité des personnes. Dès lors, ne peut-on pas dire que si l'égalité du droit se fait principalement pour les hommes, elle s'établit d'abord dans les choses?

Notre étude nous a donc conduits jusqu'ici à déterminer les éléments qui intègrent la matière propre du droit: ce sont certains biens humains au sujet desquels des hommes entrent en relation sociale et qui constituent dès lors un centre d'intérêt. Nous avons étudié jusqu'ici les termes extrêmes de cette relation des choses aux personnes; pour être complet, il nous reste à considérer l'ordination même de ces biens aux hommes.

Or, nous savons qu'en droit, cette ordination des choses à autrui ne s'effectue pas à titre gratuit: les choses sont dues. C'est par le debitum que choses et personnes se rencontrent dans l'étreinte du droit. C'est lui qui organise et qui constitue à proprement parler la matière propre du droit. Il importe donc souverainement d'en avoir une idée claire.

b- Le droit est un dû à autrui.

Et d'abord, cherchons-en la signification exacte. On s'entend assez généralement (43) pour assigner au latin debitum une explication étymologique concordante. Il vient, dit-on, du latin debere. Or, selon les philologues, le verbe debere est lui-même un composé de de-habere (44) qui signifie avoir ou tenir d'un autre ce que l'on possède ou ce dont on jouit: habere (aliquid) de (aliquo). Son premier sens est donc bien d'indiquer la provenance d'un certain bien: habeo de..., il vient d'autrui.

Mais ce premier sens du verbe debere cache mal celui d'une certaine dépendance, d'un certain lien, d'une certaine obligation qui naît en celui qui reçoit, obligation qui le rattache de quelque manière à celui dont il tient quelque bien. Le verbe debere prend donc aussi le sens d'une obligation personnelle. C'est ce dernier sens que l'usage accentuera au point de le faire prévaloir absolument.

En effet, les philologues remarquent (45) que le verbe habere, partie composante du verbe debere, revêt un

(43) Voir FAGGIOLATI-FORCELLINI, o.e., ad verbum; A. ERNOUT-A. MEILLET, o.e. ad verbum.

(44) On trouve la forme primitive dehibuisti dans le Trinummus de Plaute; voir A. ERNOUT-A. MEILLET, o.e.

(45) ibid.

sens très particulier, --celui d'une obligation personnelle-- du fait qu'on le fait suivre d'un infinitif complément: les expressions habeo facere, habeo reddere... en font foi. Rien d'étonnant, dès lors, ajoutent-ils, que le verbe debere, qui absorbe le verbe habere, en soit bientôt venu à signifier l'obligation personnelle dans laquelle on se trouve de rendre à autrui ce que l'on a d'abord reçu de lui, d'autant qu'on l'emploie assez régulièrement avec un infinitif complément. L'usage n'en a-t-il pas fait un verbe auxiliaire?

Or, de ce verbe à l'actif qui signifie une obligation personnelle, on eut vite fait de passer au passif. On ne considéra plus alors, ou pour le moins on ne voulut considérer principalement que l'objet sur lequel porte l'obligation personnelle: cette chose est due, c'est une chose due, res debita. En déterminant ainsi l'objet, le participe passé passif transporte explicitement sur lui l'obligation que comporte l'actif du verbe debere, et il rattache nécessairement l'objet à son propriétaire: res debetur alteri, res debita alteri. Et comme le langage a toujours forte tendance à se simplifier, les latinistes (46) signalent que les romains désignèrent bientôt l'aes alienum ou le res debita par le seul mot debitum.

Ainsi de participe passé passif, le mot debitum est devenu substantif, ou fut, pour le moins employé comme tel.

(46) Voir entre autres ceux que nous indiquons à la note (42).

Par lui, on a voulu désigner toute réalité ordonnée nécessairement à quelqu'autre, ou exigée par elle, à un titre quelconque. C'est aussi la conviction de Saint Thomas quand il écrit:

"In nomine ergo debiti importatur quidam ordo exigentiae vel necessitatis alicujus ad quod ordinatur." (47)

Le debitum est donc formellement un ordre. S'il est, sous sa forme concrète, une chose ordonnée nécessairement à une autre comme à sa fin, il n'en est pas moins essentiellement constitué par l'ordre de nécessité ou d'exigence qu'il proclame. On reconnaîtra dès lors le debitum partout où l'on pourra déceler un ordre de nécessité. De plus, parce que le debitum est un ordre, il suppose une intelligence qui le cause de quelque manière et qui s'y intéresse pour autant. Un rapide coup d'oeil sur les divers debita nous en convaincra, en même temps qu'il nous aidera à mieux déterminer celui qui convient au droit.

(47) I, q.21, a.1, ad 3. Ailleurs, se limitant, semble-t-il, à l'ordre moral, il écrit: "Porro debitum quandam subjectionem et obligationem importat." QQ. Disp., De Pot., q.10, a.4, ad 8.

Dans l'ordre physique, le debitum n'est rien autre que l'expression des nécessités qui naissent des causes mêmes de l'Être: ce sont les dûs ontologiques. En effet, n'est-il pas dû à toute créature qu'elle ait ce qu'exige sa nature, tant au point de vue essentiel qu'accidentel (48) ? Ainsi, l'homme ne doit-il pas, en vertu de son âme, avoir une intelligence, et son corps ne demande-t-il pas les membres dont il a besoin pour mener sa vie humaine? (49)

Or, bien que dans l'ordre des essences, ces dûs divers soient, à ce point absolu, que Dieu lui-même n'y saurait rien changer, puisqu'ils expriment les exigences essentielles des choses, cependant, tels qu'ils sont dans la réalité des choses, ils ne constituent que des dûs conditionnels, puisqu'il dépend de la libre volonté de Dieu que ces choses soient (50).

(48) "Debitum enim est unicuique rei naturali ut habeat ea quae exigit sua natura tam in essentialibus quam in accidentalibus." QQ. Disp., De Ver., q.23, a.6, ad 3.

(49) "Potest intelligi debitum ... secundum conditionem naturae, puta si dicamus debitum esse homini quod habeat rationem et ea quae ad humanam pertinet naturam." 1-11, q.111, a.1, ad 2; C.G., L.2, c.28.

"Debitum etiam est alicui rei creatae, quod habeat id quod ad ipsum ordinatur; sicut homini quod habeat manus, et quod ei alia animalia serviant." 1, q.21, a.1, ad 3.

(50) "Necessitas autem quae est a posteriori in esse, licet sit prius natura, non est absoluta necessitas, sed conditionalis: ut si hoc debeat fieri, necesse est hoc prius esse. ...: sicut, supposito quod Deus hominem facere vellet, debitum ex hac suppositione fuit ut animam et corpus in eo conjungeret, et sensus, et alia hujusmodo adjuncta, tam intrinseca quam extrinseca, ei praeberet." C.G., L.2., c.29; etiam Phys., 12, lect. 15.

En d'autres termes, si Dieu ne saurait rien changer à la nature des choses (51), il dépend pourtant de sa volonté qu'elles soient.

Enfin, dans ce même ordre, --et ce point nous intéresse plus particulièrement,--si Dieu veut que la créature soit, Il la veut pour une fin bien précise, Il la veut pour manifester à l'extérieur et sa Bonté et sa Sagesse divines (52). En ce cas, il est dû à la créature qu'elle ait à sa disposition les moyens nécessaires d'assurer le degré de perfection auquel elle est appelée, et par lequel elle pourra dire à sa façon la gloire de Dieu. C'est pourquoi, Dieu qui gouverne admirablement le monde, se doit de lui donner l'inclination de nature qui la conduira infailliblement à son bien

(51) Nous savons, en effet, que les essences créées ne sont que la participation créée des idées divines, ou autrement dit, elles constituent la participation créée de la nature divine elle-même, pensée en vue d'être reproduite. Or, de même que Dieu n'est pas libre à l'endroit de son essence propre, Il ne saurait l'être davantage vis-à-vis la constitution des essences créées qui la représentent et la reproduisent. Il peut sans doute ne pas vouloir reproduire tel être, mais si par ailleurs, il se décide à le faire, Il se doit de lui donner tout ce qu'exige sa nature: ainsi donc Dieu ne peut pas faire que l'homme n'ait pas d'intelligence. Les essences sont immuables et éternelles parce qu'elles reproduisent fidèlement l'essence divine; leur existence est conditionnée par le vouloir divin.

(52) "Produxit enim Deus res in esse propter suam bonitatem communicandam creaturis, et per eas representandam." 1, q.47, a.1.

propre (53), et qui, par cette fin prochaine, assurera le plus grand des biens créés qui soient, à savoir, l'Ordre de l'Univers (54). Car enfin, cette inclination de nature n'ordonne pas seulement les êtres à leur perfection propre, elle soumet encore l'imparfait au plus parfait, et organise ainsi l'univers tout entier en un poème merveilleux à la Bonté et à la Sagesse divines (55). C'est ainsi que naît dans le monde, l'ordre naturel dont nous parlions au chapitre précédent.

(53) "... Cum omnia procedant ex voluntate divina, omnia suo modo per appetitum inclinatur in bonum, sed diversimode." l, q.59, a.1.

"Appetitus naturalis est inclinatio cujuslibet rei in aliquid ex sua natura. Unde naturali appetitu quaelibet potentia desiderat sibi conveniens." l, q.78, a.1, ad 3.

"... Unicuique rei debetur finis proprius sicut et principium proprium.. Finis autem proprius uniuscujusque rei, per quem in finem ultimum ordinatur, est sua propria operatio..." 11 Sent., d.38, q.1, a.2.

... necessitas naturalis inhaerens rebus quae determinantur ad unum, est impressio quaedam Dei dirigentis ad finem ...; necessitas naturalis creaturarum demonstrat divinae providentiae gubernationem." I, q.103, a.1, ad 3.

(54) "Manifestum est autem quod forma quam principaliter Deus intendit in rebus creatis, est bonum ordinis universi." l, q.49, a.2.

"Ordo igitur universi est proprie a Deo intentus." I, q.15, a.12.

(55) "Sic igitur et in partibus universi unaquaeque creatura est propter suum proprium actum et perfectionem. Secundo autem, creaturae ignobiliores sunt propter nobiliores; sicut creaturae quae sunt infra hominem, sunt propter hominem. Singulae autem creaturae sunt propter perfectionem totius universi. Ulterius autem, totum universum cum singulis suis partibus ordinatur in Deum, sicut in finem; inquantum in eis per quamdam imitationem divina bonitas repraesentatur ad gloriam Dei." l, q.65, a.2. "Unde in rebus naturalibus gradatim species ordinatae esse videntur;

Encore une fois, aucun de ces dūs qui proviennent des causes mêmes de l'être, n'échappe au bon vouloir divin: ils sont tous conditionnés par lui. A noter cependant qu'aucun d'eux ne connaît à proprement parler de débiteur: Dieu ne doit rien à la créature, Il se doit plutôt à Lui-même, nous le disions à l'instant, de reproduire à l'extérieur ce que sa bonté et sa sagesse ont d'abord déterminé de faire (56). Et parce qu'à proprement parler, l'on ne se doit rien à soi-même, ce dû de Dieu à l'endroit de Lui-même ne peut constituer qu'un dû métaphorique (57). Considérés en Dieu, ces dūs ne constituent qu'un ordre intellectuel, alors que du côté de la créature, ils forment l'ordre bien réel, l'ordre physique qui s'impose à l'univers, et que nous avons étudié au chapitre premier.

Tels sont les divers dūs qui organisent l'ordre physique dont Dieu seul est l'auteur et le responsable. Or, de

sicut mixta perfectiora sunt elementis; et plantae corporibus mineralibus; et animalia plantis; et homines aliis animalibus; et in singulis horum una species perfectior aliis invenitur. Sicut ergo divina sapientia causa est distinctionis rerum propter perfectionem universi, ita et inaequalitatis." 1, q.47, a.2.

(56) "Debitum enim est Deo, ut impleat in rebus id quod ejus sapientia et voluntas habet, et quod ipsius bonitatem manifestat. Et secundum hoc, justitia Dei respicit decentiam ipsius, secundum quam reddit sibi quod sibi debetur." 1, q.21, a;1, ad 3.

(57) 11-11, q.58, a.2.

même que l'idée de l'ordination des natures à leur propre fin, idée qui constitue en Dieu la loi éternelle (58), s'appuie en Lui sur la connaissance qu'il a de ces mêmes natures; ainsi, la vie morale qui unifie toutes les activités de l'homme en fonction de sa fin ultime, suppose en Lui la connaissance préalable de cette fin à laquelle il est ordonné. Cette fin connaturelle, Dieu lui donne de la connaître dans les inclinations foncières de sa nature, inclinations qui constituent en lui la participation de la loi éternelle par laquelle Dieu ordonne toutes choses à leur fin (59). Connues, elles lui fournissent les directives toutes premières de sa vie humaine, elles prennent en son intelligence valeur de loi, c'est la loi naturelle. C'est donc sur la connaissance de ses inclinations naturelles, ou sur la loi naturelle, et par elle, sur la loi éter-

(58) "Unde, sicut ratio divinae sapientiae, in quantum per eam cuncta sunt creata, rationem habet artis, vel exemplaris, vel ideae; ita ratio divinae sapientiae moventis omnis ad debitum finem obtinet rationem legis. Et secundum hoc lex aeterna nihil aliud est quam ratio divinae sapientiae, secundum quod est directiva omnium actuum et motionum." 1-11, q.93, a.1.

(59) "... manifestum est quod omnia participant aliquantulum legem aeternam, in quantum scilicet ex impressione ejus habent inclinationes in proprios actus et fines." Inter caetera autem rationalis creatura excellentiori quodam modo divinae providentiae subjacet, in quantum et ipsa fit providentiae particeps, sibi 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." 1-11, q.91, a.2; et ad 3.

nelle même, que repose toute la vie morale de l'homme (60). Il doit y conformer toutes ses activités. Or, c'est précisément dans la conformité des activités de l'homme aux exigences de sa fin naturelle, que nous rencontrons les dûs qui intéressent le droit.

La vie morale de l'homme se déroule sur deux champs d'actions différents. D'une part, c'est la vie morale de chaque individu en son particulier, celle qui organise ses activités intimes, les activités qui n'ont d'intérêt que pour lui personnellement, parce qu'elles sont tout intérieures; c'est la vie morale qui le met en contact direct avec sa fin ultime; on l'appelle vie morale individuelle. L'autre, c'est la vie que l'homme mène en compagnie des autres hommes, en collaboration avec eux, c'est la vie qui le met en continuelles relations avec eux, et qui l'ordonne aussi à sa fin ultime, mais en le faisant passer par la société; c'est la vie proprement sociale. Or, dans l'un et l'autre cas, on y rencontre des exigences, et par conséquent du debitum: "Est autem duplex debitum, s'écrit Saint

(60) " ... Primum ex quo dependet ratio omnis justitiae, est sapientia divini intellectus, qui res constituit in debita proportione et ad se invicem et ad suam causam: in qua quidem proportione ratio justitiae creatae consistit." QQ. Disp., de Ver., q.23, a.6; I, q.21, a.4, ad 3.
 On lira avec intérêt le profond article de Amédée de Silva Tarouca, sur L'idée d'ordre dans la philosophie de Saint Thomas, In Rev. Néoscholastique, 1937, en particulier pp. 354-5.

Thomas (61): unum quidem secundum regulam rationis, aliud secundum regulam legis determinantis."

Le dû selon la règle de la raison, -on l'aura reconnu,- est celui qui convient à la vie morale individuelle; il y ordonne l'homme à sa fin dans les activités de sa vie privée. Pour qu'un homme soit vertueux, -et il doit l'être, s'il veut être entièrement lui-même-, il doit soumettre son appétit à sa raison droite. En d'autres termes, la raison droite de l'homme exige que l'appétit lui soit soumis (62); c'est même en cela que consiste essentiellement la vie de la vertu morale (63). A remarquer cependant, que ce dû n'arrivera jamais de soi à intéresser le droit, car nous l'avons vu, les facultés d'un même homme qu'il soumet à la raison, ne peuvent que par analogie ou métaphore, être considérées comme

(61) 1-11, q.99, a.5.

(62) "Aliae virtutes morales consistunt principaliter circa passiones, quarum rectificatio non attenditur nisi secundum comparisonem ad ipsum hominem cujus sunt passiones, secundum scilicet quod irascitur et concupiscit prout debet secundum diversas circumstantias. Et ideo medium talium virtutum. ... accipitur ... solum secundum comparisonem ad ipsum virtuosum. Et propter hoc in ipsis est medium solum secundum rationem quoad nos." 11-11, q.58, a.10. "Sed medium quoad nos est quia neque superabundat neque deficit a debita proportione ad nos. Et propter hoc, istud medium non est idem quoad omnes." 11 Eth., lect. 6, no 311.

(63) "Virtus moralis nihil aliud est quam participatio quaedam rationis rectae in parte appetitiva." De Virt. in comm., a.12, ad 16.

agents indépendants. Cette espèce de debitum suffit cependant, nous avertit saint Thomas, à constituer une certaine justice métaphorique (64).

A côté de ce dû qui convient à la vie intime de chacun, il en est un autre qui se recommande au nom de la loi et qui suppose la nature sociale de l'homme. Conscient que par lui-même, il ne saurait convenablement mener sa vie humaine, l'homme se joint à ses semblables, pour assurer avec eux ce bien-vivre auquel il tend naturellement. De ce premier vouloir d'assurer son bien propre en même temps que le bien commun, naît pour chacun l'obligation, non seulement de travailler, mais de collaborer en soumettant ses activités extérieures, ses biens mêmes, aux exigences du bien commun. L'homme vivant en société se voit ainsi entouré d'un ensemble d'obligations ou d'exigences qui le lient à l'endroit de la société toute entière ou de quelqu'un de ses membres. Il ne saurait dès lors, sans injustice ou sans détriment pour le bien général, se soustraire à aucune d'elles.

Or, comme il n'est pas toujours facile aux hommes de connaître les vraies exigences du bien commun, il appartient à la loi d'interpréter ou de déterminer auprès de chacun ce qu'il

(64) "Justitia proprie dicta attendit debitum unius hominis ad alium; sed in omnibus aliis virtutibus attenditur debitum inferiorum virium ad rationem; et secundum rationem hujus debiti, Philosophus assignat quandam justitiam metaphoricam." I-II, q.100, a.2; a.3, ad 3; III Sent., d.33, q.3, a.4, q1a 1.

doit à autrui en vertu de ce même bien commun. Que cet autre à qui l'on doit soit un simple citoyen ou que ce soit l'Etat tout entier, la loi s'impose impartialement à tous les citoyens. Elle assigne à chacun ce qui lui revient de l'effort à fournir ou des avantages à retirer; elle garantit de plus, à chacun, son bien propre par la protection efficace qu'elle assure à chacun. C'est ainsi que, d'une part, la loi engendre des dûs stricts que l'on appelle légaux à cause d'elle (65), et que, d'autre part, elle inaugure l'ordre social.

C'est donc en dépendance du bien commun que le dû légal s'empare des biens matériels ou des activités extérieures de l'homme pour les ordonner à qui ils reviennent comme à leur propre. Mais il importe de noter que cette ordination à autrui, ce dû légal, ne suppose pas seulement le propriétaire de ces biens, elle implique encore la personne à qui il s'impose et qui doit s'y soumettre: le débiteur.

Le dû légal organise donc la matière propre du droit. Il constitue un ordre qui va non seulement des choses aux personnes, mais encore de celles-ci entre elles en passant par l'objet commun; un ordre qui s'impose impartialement aux uns et aux autres, parce qu'il se recommande du bien commun; un

(65) "Debitum quidem legale est ad quod reddendum aliquis lege adstringitur." 11-11, q.80, art.un. "Sicut supra dictum est, duplex est debitum: unum quidem legale ad quod reddendum homo lege compellitur..." 11-11, q.102, a.2, ad 3.

ordre social puisqu'il intéresse les hommes qu'il met en contact; un ordre objectif aussi puisqu'il s'impose à eux avec force, non pas tellement à cause de la contrainte civile qui peut l'accompagner (66), qu'en vertu de la nécessité qui en fait le moyen le plus apte pour assurer le bien commun de la société, et du même coup, la fin que chaque homme désire réaliser si ardemment. Voilà le dû, le seul qui convienne au droit (67).

Et si maintenant nous résumions à grands traits ce que notre étude nous a permis de saisir, nous dirions que la matière propre du droit est faite de biens matériels ou d'actes humains extérieurs, dans la mesure où les uns et les autres sont ordonnés nécessairement à autrui, quel que soit cet autre qui les réclame, --simple citoyen ou l'Etat tout entier--, parce qu'ils lui sont dûs à quelque titre et définitivement en vertu du bien commun.

(66) " ... et tali debito scilicet morali, per oppositionem ad debitum legale non competit civilis obligatio, per quam inducitur quaedam necessitas." 11-11, q.78, a.2, ad 2.

(67) "Justitia ibi locum habet, ubi invenitur debitum." Comm. Ad Eph., c.1, l.1, v.6.
 "In tantum autem ad justitiam voluntaria translatio pertinet in quantum est ibi aliquid de ratione debiti." 11-11, q.61, a.3; 111 Sent., d.53, q.1, a.1. q1a 3, ad 3.
 "Justitia est circa operationes quae sunt ad alium sub ratione debiti legalis." 11-11, q.23, a.3 ad 1. " ... tale debitum legale proprie attendit justitia." 11-11, q.80, art.un.

Or, parce que ces choses qui constituent la matière propre du droit doivent être ordonnées par leur débiteur à leur destinataire, elles ne sont pas seulement extra-individuelles, elles ont de plus une valeur sociale et constituent un centre ou un point d'attrait objectif autour duquel s'attache l'intérêt des hommes. Ainsi, la matière propre du droit forme tout un système qui va des choses aux personnes, un ordre qui s'impose aux hommes au nom même du bien commun et qui, en remettant à chacun ce qui lui revient, commande entre eux des relations nécessaires.

C'est là, sans aucun doute, la pensée de Saint Thomas. Il le déclare ouvertement dans un texte qu'il nous tarde de reproduire. La matière propre du droit, fait-il, n'épuise pas toute la matière de l'ordre moral, elle se limite au contraire, pour sa part, aux

"exteriores actiones et res secundum quamdam rationem
objecti specialem, prout scilicet secundum eas unus
homo alteri coordinatur." (68)

(68) 11-11, q.58, a.8. C'est aussi la doctrine qu'il reproduit à l'article qu'il consacre à la notion du droit. Le droit, dit-il, ordonne l'homme dans les biens qui appartiennent à autrui: "Respondeo dicendum quod justitiae proprium est inter alias virtutes ut ordinet hominem in his quae sunt ad alterum... Aliae autem virtutes perficiunt hominem in his quae ei conveniunt secundum seipsum." 11-11, q.57, a.1. Voici, d'ailleurs, un autre texte et des plus explicites: "Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, materia justitiae est operatio exterior, secundum

Notre étude eut donc été considérablement tronquée si elle n'avait souligné ce trait caractéristique de la physionomie du droit: la matière qu'il suppose est tout simplement objective et toute prégnante de social. Or, l'objet qui la constitue est toujours complexe: la matière propre du droit est faite d'au moins deux choses. C'est dans ces choses, dans ces activités extérieures ou par l'usage des biens matériels que l'égalité du droit va s'établir. C'est le dernier point qu'il nous reste à considérer.

2) De l'égalité propre au droit.

Faire l'égalité de certaines choses, c'est, de toute façon, faire appel à une mesure quelconque (69) selon laquelle il nous sera permis de reconnaître la vraie quantité des choses (70) et de déterminer des parts égales. Or, toute mesure est non seulement constituée dans l'indivisible (71),

quod ipsa, vel res qua per eam utimur, proportionatur alteri personae, ad quam per justitiam ordinamur." II-II, q.58, a.11.

(69) " ... Assimilari, supra hoc quod est similem esse, ponit quemdam motum et accessum ad unitatem qualitatis et, similiter, adaequari, ad quantitatem." 1 Sent., d.19, q.1, a.2.

(70) " ... dicitur enim mensura illud per quod innotescit quantitas rei." 1 Sent., d.8, q.4, a.2, ad 3. C'est la traduction littérale d'un passage des Métaphysiques d'Aristote, L.X, c.1; 1052 b,20.

(71) X Met., c.1; 1052 b,32.

que cet indivisible soit une unité absolue ou purement conventionnelle, elle est de plus et doit être toujours de même nature que son mesuré (72). Le mesuré détermine donc la nature de la mesure.

Or, dans la vie strictement personnelle, nous l'avons vu plus haut, l'homme se doit de rectifier ses passions selon les exigences de sa raison droite. C'est donc celle-ci qui devient la mesure de ce qu'il doit ou de ce qu'il peut faire. Or, la vie de chaque homme est travaillée par des facteurs aussi puissants que multiples et variés; c'est le tempérament, l'atavisme, l'émotivité, la santé, le milieu social dans lequel l'homme a vécu, et que sais-je encore? Tous ces facteurs jouent leur rôle dans la vie de chaque homme, mais ce qu'il faut remarquer, c'est qu'ils varient en intensité et en complexité d'un individu à l'autre.

Dès lors, la raison droite individuelle qui doit servir de norme à l'activité de l'homme comprend qu'elle doit, tout en respectant les principes qui doivent la diriger elle-même, s'adapter à chacun, et à chaque circonstance. En d'autres termes, la norme des actions intimes à poser doit être essentiellement individuelle, et doit varier avec les individus. Telle

(72)" ... Hanc mensuram enim oportet esse homogeneam mensurato" 1, q.3, a.5, ad 2. Encore une traduction littérale d'Aristote, X Met., c.1; 1053 a,24. " ... mensura proxima est homogenea mensurato." 1-11, q.19, a.4, ad 2.

mesure qui convient à celui-ci est tout à fait contraire à celui-là.

Pour le mieux comprendre encore que l'on se reporte un instant à ce que nous disions au chapitre précédent du medium quoad nos et de l'exemple par lequel Aristote voulait l'illustrer: si l'appétit d'un chacun requiert une certaine quantité de nourriture, la juste mesure, pour être proportionnée aux besoins de chacun, doit nécessairement varier d'un homme à l'autre.

Dès lors, l'égalité qui convient à l'objet des vertus morales autres que la justice, consiste à mettre l'homme d'accord avec lui-même: c'est la "rectificatio hominis in seipso" (73) selon une mesure ou un milieu que détermine la raison droite individuelle: "medium secundum rationem quoad nos" (74). Saint Thomas nous le déclare explicitement à l'article que nous étudions et qu'il consacre à la notion du droit:

(73) 11-11, q.58, a.8.

(74) "Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, aliae virtutes morales principaliter consistunt circa passiones; quarum rectificatio non attenditur nisi secundum comparationem ad ipsum hominem, cujus sunt passiones, secundum scilicet quod irascitur et concupiscit, prout debet, secundum diversas circumstantias.
... et propter hoc in ipsis est medium solum secundum rationem quoad nos." 11-11, q.58, a.10. Voir aussi 11 Eth., lect. 6, n° 311; 1-11, q.64, a.1.

" ... Sic igitur illud quod est rectum in operibus aliarum virtutum, ad quod tendit intentio virtutis quasi in proprium objectum, non accipitur nisi per comparationem ad agentem (75).

a- Le droit, une égalité selon une mesure objective.

Il en va bien autrement, on s'en doute, quand il s'agit de déterminer la mesure selon laquelle l'égalité doit être faite en matière juridique. Nous avons vu, en effet, que la matière que doit informer l'égalité du droit est toute imprégnée de social; elle est faite de biens extérieurs dont les hommes se servent et d'activités sociales dans la mesure où les uns et les autres sont ordonnés à autrui et constituent ainsi un centre d'intérêt parmi les hommes.

Sociale, extra-individuelle, la matière propre du droit revêt donc un caractère d'objectivité qui la distingue. Dès lors, pour lui être homogène, la mesure qui lui convient, doit à son tour, revêtir un caractère social et se prendre par rapport à autrui (76). En d'autres termes, la mesure qui

(75) 11-11, q.57, a.1.

(76) "Respondeo dicendum quod jus sive justum dicitur per commensurationem ad alterum." 11-11, q.57, a.4.
 " ... In omni autem moderatione oportet quod illud

convient au droit doit être essentiellement objective, car il n'est plus question ici de mettre tout simplement l'homme d'accord avec lui-même, il s'agit d'ajuster son agir extérieur aux exigences sociales et réelles d'autrui, dût-on, pour cela, en souffrir dans son bien propre.

En ce cas, la mesure de l'égalité juridique doit donc faire abstraction des conditions personnelles ou des sentiments souvent trop intéressés des hommes. Ce qui est dû à autrui et ce qu'il faut remettre, n'est certes pas et ne sera jamais ce qu'un débiteur malhonnête ou en mauvaise posture financière consentirait à payer; ce n'est certes pas non plus, dans la société, la distribution capricieuse que ferait un chef d'Etat, des charges et des honneurs.

La mesure de l'égalité du droit doit donc toujours se prendre par rapport à autrui, c'est-à-dire par rapport à ce qui revient à autrui. Elle doit se tenir du côté de l'objet qui intéresse et qui, dès lors, est au centre (inter-esse) des relations sociales parmi les hommes. Strictement objective, la mesure de l'égalité du droit ne se distrait en aucune façon des exigences sociales dont elle doit tenir compte et qu'elle doit servir. Elle en indique tout paisiblement le juste milieu, le milieu objectif, le milieu réel, le medium rei dont nous parlait Aristote au chapitre précédent.

Enfin, pour être strictement objective, la mesure de l'égalité juridique n'en est pas moins conforme à la raison

droite de chacun (77). Le simple bon sens ne fait-il pas comprendre à chacun qu'il est bon, qu'il est même dans l'intérêt de tous et de chacun qu'il en soit ainsi?

Or, en taillant dans les choses des parts égales, la mesure qui convient au droit, impose du même coup aux hommes, la part des efforts qu'ils doivent fournir ou qu'ils peuvent exiger pour assurer l'égalité juridique. C'est ainsi qu'il devient possible au droit qui est une égalité de s'emparer par information de la matière qui lui est propre et d'établir ou de rétablir l'ordre et la paix parmi les hommes. C'est par lui que sont rectifiées les relations des citoyens entre eux. Écoutons Saint Thomas nous le dire à l'article que nous commentons :

" ... Rectum vero quod est in opere justitiae, etiam praeter comparationem ad agentem, c o n s t i t u i -
t u r p e r c o m p a r a t i o n e m a d a -
l i u m ; i l l u d e n i m i n o p e r e

(77) " ... virtus moralis dicitur consistere in medio per conformitatem ad rationem rectam. Sed quandoque contingit quod medium rationis est etiam medium rei; et tunc oportet quod virtutis moralis medium sit medium rei, sicut est in justitia." "Cujus ratio est quia justitia est circa operationes quae consistunt in rebus exterioribus, in quibus rectum institui debet simpliciter et secundum se, ut supra dictum est; et ideo medium rationis in justitia est idem cum medio rei, in quantum scilicet justitia dat unicuique quod debet, et non plus nec minus." 1-11, q.64, a.2.

n o s t r o d i c i t u r e s s e j u s t u m
 q u o d r e s p o n d e t s e c u n d u m a -
 l i q u a m a e q u a l i t a t e m a l t e r i ."
 (78).

Telle nous est apparue d'une façon générale, l'égalité du droit: une égalité stricte faite dans des choses pour des personnes selon une mesure purement objective. Par elle, on rend à chacun tout ce qui lui est dû selon les exigences mêmes du bien commun.

Mais tout n'est pas dit de l'égalité du droit, car il est plus d'une façon de la réaliser concrètement, sans compter que toute rigoureuse et toute objective qu'elle puisse être, il n'est pas toujours facile de la déterminer avec une absolue précision, parce qu'il n'est pas toujours facile de connaître avec exactitude la matière qu'elle doit informer, et dès lors, la mesure sur laquelle elle s'appuie. Nous le verrons à l'instant, en jetant un coup d'oeil rapide sur les divers cas d'égalité juridique.

(78) 11-11, q.57, a.1.

b- Les diverses égalités juridiques.

Le droit, nous l'avons vu, suppose le fait des relations sociales parmi les hommes. C'est, en effet, dans la société que l'homme trouve le milieu idéal qui favorise le plein développement de sa riche nature; le droit n'est que le proportionnement ou l'égalité des avantages qu'il en retire.

1. Or, dans la société, il est des relations que l'homme entretient avec autrui et qui, malgré un certain caractère social, n'en restent pas moins des relations privées. Ainsi pour des raisons de plus grande utilité, on échangera des biens dont on dispose ou on louera son travail contre un salaire convenu. Dans de tels échanges, ce à quoi l'on regarde de part et d'autre, n'est pas seulement le bien d'autrui que l'on désire, mais aussi et parfois surtout les conditions de l'échange. L'évaluation des biens à échanger y prend une importance capitale.

Qu'il s'agisse donc de la vraie valeur ou d'une valeur établie par bonne entente, la mesure de l'égalité juridique dans ces sortes d'échanges est toujours la même: l'on donne en vue de recevoir, "aliquis dat ut tantumdem recipiat" (79). En d'autres termes, le proportionnement doit s'y faire en ne

(79) 11-11, q.57, a.2.

tenant compte que des biens à échanger; nulle attention n'est portée à la condition des personnes intéressées dans ce commerce: on doit rendre à autrui "tantum quantum ei debetur" (80), dix pour un bien d'une valeur de dix. Le proportionnement s'y fait selon une appréciation strictement arithmétique (81). C'est le premier mode de l'égalité juridique, et, sans contre-dit, le plus facile à déterminer (82). Il appartient à l'objet de la justice commutative.

Mais si à l'occasion de certains contrats ou de certains échanges entre vifs, l'homme trouve son bien, il n'en reste pas moins vrai que c'est la vie sociale proprement dite qui lui apporte son plus grand bien humain. C'est même cette vie sociale qui, par sa forte législation, assure sa protection aux hommes jusque dans les échanges qu'ils font entre eux. Or, c'est du mode d'égalité qui convient aux relations juridiques qui ont cours dans la grande vie sociale qu'est la cité, qu'il nous reste à parler.

(80) III Sent., d.33, q.1; a.3, q1a 2.

(81) 11-11, q.61, a.2. " ... secundum proportionem rei ad rem." III Sent., d.33, q. 1, a.3, q1a 2., in argto Sed contra.

(82) " ... Hoc autem quod dicitur operativus justus potest referri ad justitiam directivam commutationum, in qua apparet magis ratio justitiae propter aequalitatem rei." V Eth., lect. X, n° 994.

2. La cité constitue un organisme puissant qui s'appuie inévitablement sur des inégalités sociales parmi les hommes, car tous n'y sont pas magistrats non plus que Chef d'Etat; d'ailleurs, tous ne s'en reconnaissent pas les capacités. Les raisons de ces inégalités sociales ne sont un mystère pour personne. Nous savons, en effet, qu'en se multipliant dans les individus, la nature spécifique de l'homme revêt plus d'un caractère particulier qui font que les hommes se distinguent les uns des autres.

Ainsi la distribution partielle et presque capricieuse des talents et des dons naturels favorise non seulement la distinction parmi les hommes, mais encore, pour une large part, surtout dans nos sociétés démocratiques modernes, elle est cause de la multiplicité et ^{de} la "différenciation des fonctions sociales, qui entraîne celle des "états", des classes et des groupes. De ce point de vue, on peut dire qu'il n'y a pas deux membres égaux dans la société; chacun y occupe une place proportionnée à sa fonction et au rôle qu'il remplit pour assurer le fonctionnement de l'organisme social" (83).

Or, nous le savons, dans la société, il appartient au Chef d'Etat (84) de dispenser à chacun sa part égale dans les

(83) J.T. Delos, o.p., Somme Théologique, (éd. de la Revue des Jeunes), La justice, t.1, p. 207.

(84) "Ad tertium dicendum quod actus distributionis qui est communium bonorum pertinet solum ad praesidentem communibus bonis." 11-11, q.61, a.1, ad 3.

avantages et les charges qui reviennent aux citoyens en vertu du bien commun. Il est tout naturel, en pareil cas, que la mesure de ce qui revient à chacun se prenne par rapport à l'importance du rôle social ou de la dignité de chacun vis-à-vis de ce même bien commun (85). N'est-il pas raisonnable, en effet, que ceux qui concourent plus efficacement à assurer le bien commun, en reçoivent plus abondamment en retour?

En d'autres termes, l'égalité que requiert la distribution du bien commun et que doit respecter le Chef d'Etat, consiste, non pas à faire quantitativement la même part à chacun, mais plutôt à la mesurer sur le rapport que chacun entretient avec le bien commun lui-même. L'égalité y est proportionnelle: "aequalitas secundum proportionem rerum ad personas." (86). Voici d'ailleurs, avec quelle concision et quelle précision tout à la fois, Saint Thomas détermine lui-même l'égalité qui convient au droit qui règle le bon ordre de la cité: "Justum

(85) "Consistit enim aequalitas distributivae justitiae in hoc quod diversis personis diversa tribuuntur secundum proportionem ad dignitates personarum". 11-11, q.63, a.1, et ad 2.

(86) "Et ideo in distributiva justitia tanto plus alicui de bonis communibus datur quanto illa persona majorem principalitatem habet in communitate. ... Et ideo in justitia 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, excedat rem quae datur aliis. Et ideo dicit Philosophus quod tale medium est secundum geometricam proportionem, in qua attenditur aequale non secundum quantitatem, sed secundum proportionem". 11-11, q.61, a.2. " ... Sed in distribu-

est aequale rerum aliquibus personis secundum dignitatem in ordine ad finem" (87).

Si donc l'égalité du droit social est proportionnelle, on ne s'étonnera plus de voir le Chef d'Etat sembler favoriser davantage ceux dont les talents, en quelque domaine que ce soit, peuvent apporter une plus grande prospérité au pays. Il doit au contraire à son pays de confier les charges les plus onéreuses et les responsabilités les plus grandes à ceux qui peuvent les porter. Sa grande préoccupation à lui, doit être précisément d'éviter de faire acception des personnes (88), et de proportionner prudemment, selon la connaissance la plus complète et la plus objective qui lui est possible, la part qui revient à la valeur de chacun dans la société.

Et que l'on ne se récrie pas en disant que c'est là un proportionnement tout à fait subjectif, puisqu'il est fondé sur la connaissance qu'a le Chef d'Etat de la Chose Publique. Sans doute, la difficulté n'est pas petite pour lui

tiva non attenditur aequalitas recipientis ad eum qui dat, sed ad alium qui etiam recipit". III Sent., d.33, q.3, a.4, sol.5 ad 2.

(87) III Pol., lect. 7.

(88) "Putat si aliquis promoveat aliquem ad magistrerium propter sufficientiam scientiae, hic attenditur causa debita, non persona; si autem aliquis consideret in eo cui aliquid confert, non id propter quod id quod ei datur esset proportionatum vel debitum, sed solum hoc quod est iste homo (puta Petrus vel Martinus) hic est acceptio personarum". 11-11, q.63, a.1.

de déterminer à chacun la part de responsabilités ou de biens qui lui reviennent en vertu du bien commun. Qui donc peut se vanter d'apprécier à sa juste valeur l'importance du rôle que chacun remplit dans la société, et qui, d'autre part, peut affirmer qu'il connaît avec exactitude ce que signifie de richesses humaines et de bien-être, le bien commun de nos sociétés modernes?

Et pourtant, le bien commun de la Cité constitue une réalité bien objective, et chaque citoyen occupe sa place bien à lui dans la société. Si malheureusement, il n'est pas facile de déterminer avec une rigoureuse exactitude le rang social d'un chacun et d'apprécier à sa juste valeur le bien commun de la société; si le Chef d'Etat est voué sur ce point à de pénibles tâtonnements, il reste néanmoins que cette difficulté n'est, après tout, qu'une difficulté inhérente à la connaissance humaine qui épouse mal les conditions du concret et du contingent.

Et s'il en est ainsi, ne doit-on pas admettre que le Chef d'Etat est, après tout, le mieux équipé pour juger des choses et des personnes? Chose certaine, son effort constant doit consister à s'informer le plus exactement possible non seulement de l'état du bien commun, mais encore de la situation concrète de chacun dans la société. Si l'imperfection de la connaissance humaine peut excuser ses tâtonnements, jamais elle ne le dispense de l'effort à fournir pour trouver

le juste milieu objectif des situations sociales.

Tel est le second mode de l'égalité juridique: une égalité objective proportionnelle, aussi rigoureuse que la première, mais plus difficile à déterminer au concret.

3. Enfin, si l'homme reçoit beaucoup de la société à laquelle il appartient, il lui doit en retour de contribuer généreusement, pour sa part, à assurer le bien commun auquel elle tend si ardemment. Que ce soit là son devoir, rien de plus évident. Vivant en société, l'homme s'y trouve à son endroit, nous l'avons vu plus haut, dans le même rapport qu'une partie vis-à-vis de son tour; si donc, il en est distinct, --la partie ne fut jamais le tout--, le fait de son appartenance à la société lui impose pour autant le devoir de lui ordonner et ses biens et ses activités dans la mesure où le bien commun le requiert (89).

Mais il n'est pas facile au citoyen de connaître avec justesse les exigences du bien commun auquel il travaille. Aussi relève-t-il de la prudence politique du Chef d'Etat de

(89) "Ad tertium dicendum quod sicut homo est pars domus, ita domus est pars civitatis; civitas autem est communitas perfecta, ut dicitur in 1^a 2^a 2. Et ideo sicut bonum unius hominis non est ultimus finis, sed ad commune bonum ordinatur; ita etiam et bonum unius domus ordinatur ad bonum unius civitatis, quae est communitas perfecta." 1-11, q. 90, a. 3, ad 3. Voir II-II, 58, 9, ad 3.

les déterminer dans le concret et de les proclamer dans la loi (90). Dès ce moment, le citoyen n'est plus libre d'agir à sa guise, il doit à la Chose Publique de se conformer aux ordonnances de la loi (91).

Or, pour être juste, cette loi doit imposer à chacun une part égale du fardeau qui lui revient des exigences du bien commun. Une part égale certes, mais non pas quantitativement la même pour le pauvre et le riche, le simple citoyen et le magistrat; une part égale, sans aucun doute, mais propor-

(90) Il appartient à la prudence politique de déterminer les meilleurs moyens d'assurer le bien commun et de les proclamer dans la loi; mais le Chef d'Etat ne pourrait le faire s'il n'était d'abord bien disposé à juger sainement des meilleurs moyens, par la justice légale: "Sic ergo iudicium est quidem actus iustitiae sicut inclinantis ad recte iudicandum; prudentiae autem sicut iudicium proferentis." 11-11, q.60, a.1, ad 1. Il appartient ensuite aux sujets d'exécuter volontiers ce qui a été déterminé au préalable par le Chef d'Etat; de part et d'autre, ils ont besoin, mais différemment, de la justice légale: "Et sic iustitia legalis est in principio principaliter et quasi architectonica; in subditis autem secundario et quasi administrative". 11-11, q.58, a.6. Quant à l'influence des autres vertus morales sur l'élection de la prudence, voir en particulier, 1-11, q.56, a.3; q.58, a.4; q.65, a.1; q.66, a.3. A noter que lorsque St-Thomas dit que la vertu morale "dat bonum usum facultatis", il signifie, précise Jean de St-Thomas, qu'elle donne la bonam intentionem finis, bonam electionem, et bonum usum activum facultatis. Voir Cursus Theol., t.6, disp. 15, a.1, no 12.

(91) "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." 11-11, q.58, a.5.

tionnée au rang et à la dignité de chacun dans la société. Cette égalité est à son tour, on le voit clairement, une égalité essentiellement proportionnelle (92). C'est l'égalité que réclame l'ordre dans la cité. Elle constitue l'objet de la justice légale ou sociale. Elle n'est pas plus facile à déterminer avec exactitude que la précédente puisqu'elle comporte les mêmes difficultés.

Telles sont les diverses égalités qui constituent formellement le droit. Pour être purement et simplement différentes l'une de l'autre, l'égalité arithmétique et l'égalité proportionnelle ne constituent pas moins le droit qui régit les relations sociales. Égalité, elles le sont toutes deux, mais chacune à sa façon, selon que la matière qui intéresse l'une et l'autre demande une mesure différente (93). Elles constituent

(92) "Dicuntur autem leges justae, et ex fine ... ; et ex auctore ... ; et ex forma, quando scilicet secundum aequalitatem proportionis imponuntur subditis onera in ordine ad bonum commune. Cum enim unus homo sit pars multitudinis, quilibet homo hoc ipsum quod est, et quod habet, est multitudinis, sicut et quaelibet pars id quod est, est totius; unde et natura aliquod detrimentum infert parti, ut salvet totum. Et secundum hoc leges hujusmodi onera proportionabiliter inferentes justae sunt, et obligant in foro conscientiae, et sunt leges legales". I-II, q.96, a.4. L'Etat a donc le droit strict d'exiger ce qui lui revient au nom du bien commun; c'est condamner du même coup, la théorie moderne des lois mere poenales. Voir sur ce point la substantielle étude de Georges RENARD, La Théorie des leges mere poenales, Paris, Recueil Sirey, 1929.

(93) "Ad secundum dicendum quod generalis forma justitiae est aequalitas in qua convenit justitia distributiva cum commutativa. In una tamen invenitur aequalitas secundum proportionalitatem geometricam, in alia secundum arithmeti-
cam." II-II, q.61, a.2, ad 2.

donc toutes deux de vrais droits mais des droits différents. Et nous touchons ici du doigt au problème de l'analogie de droit que nous voudrions étudier plus loin.



Conclusion.

Nous voici donc au terme de cette longue étude de la définition du droit. L'analyse détaillée de chacun des éléments qui l'intègrent nous aura aidés, du moins nous l'espérons, à préciser certains traits de la physionomie du droit qui échappent à la simplicité du premier regard. Elle nous permet au surplus d'établir avec assurance une définition qui réponde adéquatement à la nature du droit. C'est le dernier pas qu'il nous reste à tenter en concluant ce chapitre déjà trop long.

Le droit est une égalité due à autrui! Il suppose donc non seulement la sociabilité des hommes, mais encore le fait même de leurs relations sociales. N'avons-nous pas vu, en effet, que l'homme porte au-dedans de lui-même une grande souffrance, celle de la soif du bonheur qui le poursuit partout et qui lui commande à tout instant et de façon si impé-

rieuse? Impuissant par ses seules forces à réaliser le bonheur pour lequel il est fait, nous l'avons vu s'organiser avec les autres hommes. La mise en commun et l'ordination des activités extérieures des hommes et de l'usage des biens dont ils disposent, en fonction du bien ou du bonheur qu'ils recherchent en commun, donna naissance à la Cité.

Or, le droit concerne précisément la part des activités humaines que chacun doit fournir à autrui dans la société afin d'assurer le bien commun auquel il s'est engagé: "Justum, écrit saint Thomas, attenditur in ordine ad finem civitatis in operationibus quae sunt ad alterum" (94). Il est en un mot, l'égalité ou l'ajustement des activités extérieures de l'homme ordonnées à autrui dans la société.

Le droit a donc une matière qui ne manque certes pas de complexité. S'il est fait dans les activités humaines extérieures, il est néanmoins tout entier pour des personnes. Or, bien que ces activités humaines extérieures soient considérées dans leur objectivité, ce qui les caractérise dans la mesure où elles sont la matière du droit, c'est leur ordination à autrui. C'est alors en effet qu'elles inté-

(94) *III Pol., lect. 7.*; " ... Sed materia justitiae est exterior operatio secundum quod ipsa, vel res cuius est usus, debitam proportionem habet ad aliam personam. Et ideo medium justitiae consistit in quadam proportionis aequalitate rei exterioris ad personam exteriorem." *II-II, q. 58, a. 10.*

ressent les hommes à leur sort et qu'elles se constituent, au milieu d'eux, le centre objectif, le pivot autour duquel se nouent les relations de droit parmi les hommes; et c'est en elles, comme dans un objet extérieur, quelque complexe qu'il puisse être, que s'établit l'égalité juridique dont dépendent la paix et l'harmonie parmi les hommes vivant en société.

Ainsi donc le droit constitué par lui-même tout un système qui va de l'objet aux hommes, en donnant au mot objet le sens le plus compréhensif possible (95), ou de ceux-ci entre eux, mais en passant par l'objet extérieur qui en occupe le poste de commande ou qui en est la clef de voûte; l'égalité établie en cet objet extérieur entraîne celle des hommes, c'est l'égalité du droit.

Or, nous avons vu qu'il est plus d'une manière d'établir cette égalité du droit parmi les hommes; c'est que si toute égalité suppose une mesure sur laquelle elle s'appuie, celle-ci doit, de toute nécessité, être homogène à son mesu-

(95) "Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, justitia est circa quasdam operationes exteriores, scilicet distributionem et commutationem, quae quidem sunt usus quorundam exteriorum, vel rerum, vel personarum, vel etiam operum; rerum quidem, sicut cum aliquis vel aufert vel restituit alteri rem suam; personarum autem, sicut cum aliquis in ipsam personam hominis injuriam facit, puta percutiendo vel conviciando, aut reverentiam exhibet; operum autem, sicut cum quis juste ab alio exigit vel alteri reddit aliquod opus. Si igitur accipiamus ut materiam utriusque justitiae ea quorum operationes sunt usus, eadem est materia distributivae et commutativae justitiae." 11-11, q.61, a.3.

ré. Ainsi donc, l'égalité juridique peut varier selon que varie la nature du mesuré. Or, le droit s'intéresse non seulement aux échanges que font les hommes entre eux, non seulement à la distribution des avantages et des exigences du bien commun, mais encore à la participation nécessaire des citoyens à la réalisation du bien commun même de la société. C'est ce qui explique que, selon les cas, l'égalité qui constitue le droit puisse être tour à tour arithmétique ou proportionnelle.

Considérant dans sa pensée toutes ces nuances qui concernent la notion même du droit, voici avec quelle précision Saint Thomas nous livre la définition du droit. Il nous la donne au début de l'article qui suit immédiatement celui qu'il consacre à l'analyse de la notion même du droit. Elle résume en quelques mots toute l'élaboration qu'il en a faite:

"Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, *j u s*
sive j u s t u m, est aliquid o-
p u s a d a e q u a t u m a l t e r i s e-
e u n d u m a l i q u e m m o d u m a e q u a-
l i t a t i s ." (96)

(96) 11-11, q.57, a.2. " ... Ratio vero justitiae in hoc consistit quod alteri reddatur quod ei debetur secundum aequalitatem." 11-11, q.80, art. un.

Le droit est donc en tout premier lieu, dans la pensée de Saint Thomas, un ajustement de choses ou d'activités au service des hommes; il appartient à un ordre strictement objectif. Il est formellement une égalité, une certaine égalité, faite dans les activités extérieures par lesquelles les hommes communiquent entre eux. Le droit, c'est ce qui est juste. Telle fut toujours le sens du mot droit, jusqu'à ce qu'un usage postérieur en eut détourné le sens premier:

" ... consuetum est quod nomina a sui prima impositione detorqueantur ad alia significanda ... Ita etiam hoc nomen jus primo impositum est ad significandum ipsam rem justam." (97).

Voilà, croyons-nous, la doctrine authentique de Saint Thomas sur la nature du droit. Il ne fait que maintenir et expliquer, sur ce point, la position même de son maître Aristote. La définition qu'il nous donne répond adéquatement à la nature même du droit, mais elle n'exprime, dans sa teneur générale, que la ratio juris. Elle est, en effet, la définition du droit abstrait, elle nous donne les principes premiers du droit. Le droit ainsi défini demande

(97) 11-11, q.57, a.1, ad 1.

donc, pour exister, d'informer les relations historiques des hommes entre eux. Au fond, toujours identique à lui-même, il revêtira alors des caractères particuliers qui le feront varier quelque peu d'un cas à un autre (98). "Le droit, écrira justement Georges Renard, est un corps multiple qu'anime un souffle unique, l'Idée du Juste. Je précise et j'ajoute, faisant appel à vos souvenirs de philosophie: le Juste est une Idée, c'est-à-dire une Forme: une Forme constante, immergée dans une matière mouvante" (99).

(98) "Ad decimum tertium dicendum, quod justa et bona possunt dupliciter considerari. Uno modo formaliter, et sic semper et ubique sunt eadem; quia principia juris, quae sunt in naturali ratione, non mutantur. Alio modo materialiter, et sic non sunt eadem justa et bona ubique et apud omnes, sed oportet ea lege determinari. Et hoc contingit propter mutabilitatem naturae humanae et diversas condiciones hominum et rerum, secundum diversitatem locorum et temporum." QQ. Disp. De Malo, q.2, a.4, ad 13.

(99) La valeur de la loi, Paris, Recueil Sirey, 1928, p.9. Et ailleurs, il écrit en parlant du droit naturel abstrait, c'est-à-dire des "principia juris quae sunt in naturali ratione": "En style péripatéticien, nous dirions que, vis-à-vis de la matière du droit positif, savoir la masse de ses données historiques, il représente la forme, $\tau\acute{\iota}\delta\omicron\varsigma$; il a pour rôle d'"informer" la matière juridique, comme l'idée du sculpteur "informe" le bloc de marbre et le transforme en statue. La même forme peut être frappée dans la pierre ou coulée dans le bronze ou façonnée dans l'argile: ainsi le droit naturel peut et doit être approprié au génie de toutes les races et de tous les temps; il est --retenez bien ce mot-- la révélation de ce qu'il y a en chacun d'eux de spécifiquement humain." Le droit, l'Ordre et la Raison, Paris, Recueil Sirey, 1927, p. 38.

Telle est la notion abstraite du droit que Saint Thomas nous donne et qu'il applique lui-même immédiatement à tous les droits historiques. Le droit est formellement une égalité, il est l'ajustement à autrui de ^{de certaines} choses ou activités. Or, dit-il,

" ... Dupliciter autem potest alicui homini aliquid esse adaequatum. Uno quidem modo, ex ipsa natura rei; puta cum aliquis tantum dat ut tantumdem recipiat. Et hoc vocatur jus naturale. Alio modo aliquid est adaequatum vel commensuratum alteri ex condicto, sive ex communi placito; quando scilicet aliquis reputat se contentum si tantum recipiat. ... Et hoc dicitur jus positivumⁿ (100).

Le droit est donc une égalité, mais une égalité qui s'impose aux hommes, car elle est l'égalité de choses dues à autrui. Centre objectif des relations parmi les hommes, le droit est le bien des uns et la dette des autres. Les premiers peuvent s'en servir, voir même l'exiger; les autres

(100) 11-11, q.57, a.2.

doivent en justice le respecter ou le rendre à celui dont il est le bien. Or, cette dignité qu'a le droit de s'imposer ainsi aux hommes et de mesurer leurs relations, lui vient du lien qui le rattache lui-même au bien commun de la société, fin naturelle des activités sociales des hommes. Tel est le problème qu'il nous reste à étudier. Nous le ferons au chapitre suivant, en racontant la vie intime du droit dans la société.

LA VIE DU DROIT DANS LA SOCIETE.

"δίκαια λέγωμεν τὰ ποιητικὰ καὶ
φυλακτικὰ τῆς εὐδαιμονίας καὶ
τῶν μορίων αὐτῆς τῆ πολιτικῆ
κοινωνία^α
justa dicimus factiva et
conservativa felicitatis
et particularium ipsius
politica communicatione."
V Eth., c.1, 1129 b, 18-19.

LA VIE DU DROIT DANS LA SOCIETE

§ I. La loi et le droit.

- 1- Ce qu'est la loi.
- 2- Relation du droit objectif avec la loi.
- 3- Réponses à trois objections.

§ II. La justice et le droit.

- 1- Le devoir de justice.
- 2- Ce qu'est la justice.
- 3- Relation de la justice avec le droit objectif.

§ III. Le droit objectif et le droit subjectif.

- 1- Le sujet du droit.
- 2- Ce qu'est le droit subjectif.
- 3- Ce qui justifie l'exercice du droit subjectif; le titre.

Conclusion: Les causes du droit.

CHAPITRE QUATRIEME

LA VIE DU DROIT DANS LA SOCIETE.

Le droit, disions-nous en terminant le chapitre précédent, est un ajustement à autrui des activités sociales de l'homme. S'il est formellement une égalité, il est une égalité qui s'impose aux hommes parce qu'elle se fait dans des activités qui sont dues à autrui. Nous savons qu'il se place ainsi au centre même des relations sociales: il est le bien des uns auxquels il donne le pouvoir ou le droit, que l'on appelle subjectif, de s'en servir ou de l'exiger; il est la dette des autres, et pour autant leur impose le devoir de rendre en justice à autrui ce qui lui revient. Mais encore faut-il que les hommes connaissent l'ordination des biens en question, et par suite les pouvoirs ou les devoirs qui en dérivent. Or, c'est précisément le rôle de la loi d'instruire les hommes de leurs droits et devoirs dans la société (1). D'où la division du présent chapitre.

(1) "Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est lex importat rationem quamdam directivam actuum in finem" I-II, q.93, a.3; q.99, a.1; II Sent., d.41, q.1, a.1, sol.4.

La première partie traitera de la loi et des relations qu'elle entretient avec le droit objectif. La deuxième partie nous fera connaître ce qu'il faut entendre par les devoirs de justice et les relations intimes qu'ils ont avec le droit objectif. Enfin, nous étudierons ce qu'est le droit subjectif et la dépendance qui le soumet au droit objectif. C'est toute la vie du droit dans la société qui va se dévoiler ainsi à nos yeux. La conclusion résumera cette longue élaboration de la notion du droit dans un court tableau des causes du droit.



§ I. La loi et le droit.

1- Ce qu'est la loi.

L'idée que suscite en nos esprits le mot loi est celle d'une certaine règle d'action. Pour les uns qui la comprennent mal, elle sonne comme un glas à leurs oreilles, puisque pour eux, elle enchaîne, disent-ils, la liberté humaine. Pour les autres qui la connaissent mieux, elle signifie au contraire le rempart

qui endigue les caprices et qui dirige les activités humaines. Elle est, déclare Saint Thomas, la règle et la mesure selon laquelle on est sollicité ou détourné d'agir (2). La loi a donc une haute mission à remplir: celle de diriger et d'ordonner l'activité de l'homme.

Mais, dira-t-on, la raison n'est-elle pas elle-même la règle et la mesure de notre agir? Ne lui appartient-il pas en propre d'ordonner chaque chose à sa fin, et donc aussi, les actions humaines dont elle est le premier principe (3)? Dès lors, si la loi est elle aussi régulatrice de notre agir, n'entrerait-elle pas en conflit avec la raison? Bien au contraire, elle doit plutôt lui appartenir de quelque façon, car en tout genre d'êtres, nous dit Saint Thomas, ce qui est principe est aussi mesure et règle de tout ce qui relève de ce genre (4). La loi appartient donc à la

(2) "Respondeo dicendum quod lex quaedam regula est et mensura actuum, secundum quam inducitur aliquis ad agendum, vel ab agendo retrahitur." 1-11, q.90, a.1.

(3) "... "Regula autem et mensura humanorum actuum est ratio, quae est primum principium humanorum actuum, ut ex praedictis patet". Ibid.

(4) "In unoquoque genere id quod est principium, est mensura et regula illius generis: sicut unitas in genere numeri, et motus primus in genere motuum. Unde relinquitur quod lex sit aliquid pertinens ad rationem." 1-11, q.90, a.1.

raison, mais ne s'identifie pas pour autant avec elle.

Et voici comment l'une et l'autre se comportent.

Nous savons que la raison humaine n'est pas elle-même qu'une pure puissance (5). Si donc elle se propose comme la règle et la mesure des activités humaines, ce ne peut être qu'en vertu de quelque complément qui la perfectionne et qui se trouve en elle. La loi, règle et mesure des actes humains, ne serait-elle pas ce complément et cette perfection de la raison humaine? Saint Thomas l'affirme sans ambages (6). Voici comment il l'explique.

La raison humaine, règle de l'activité de l'homme, n'est pas pour autant une règle indépendante, elle est, au contraire, dans le domaine même de l'activité humaine qui lui est propre, en totale dépendance de la

(5) " ... Sed intellectus possibilis qui de se est indeterminatus, sicut materia prima, habitu indiget quo participet rectitudinem suae regulae: et naturali quantum ad ea quae ex naturali lumine intellectus agentis, qui est ejus regula, statim determinantur, sicut sunt principia prima; et acquisito, quantum ad ea quae ex his principiis educi possunt." III Sent., d.23, a.1.

(6) "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." I-II, q.90, a.2.

fin que l'homme poursuit, à savoir son bonheur ou sa félicité. Ce bonheur humain, fin ultime de l'homme, constitue dès lors le principe tout premier et le secret moteur de toutes les activités de l'homme (7). N'est-ce pas, en effet, parce qu'au fond de sa nature il y a un vide qui demande à être comblé, n'est-ce pas parce que l'homme a besoin du bonheur qui crie en lui, qu'il engage tout son être à le poursuivre? C'est à rechercher, sous la dépendance du vouloir de la fin, les meilleurs moyens d'y parvenir, que la raison pratique dépense ses énergies (8), et qu'elle est règle et mesure de l'activité humaine.

Or, Saint Thomas nous demande ici de savoir distinguer l'activité même de la raison pratique, du terme auquel elle aboutit: "De même, dit-il, que dans nos actes extérieurs, il y a lieu de distinguer l'opération et l'oeuvre réalisée, par exemple, l'action de construire et l'édifice; de même dans les opérations intellectuelles, il y a lieu de distinguer l'action

(7) " ... Primum autem principium in operativis, quorum est ratio practica, est finis ultimus humanae vitae felicitas vel beatitudo, ut supra habitum est." ibid.

(8) " ... ex hoc enim quod aliquis vult finem, ratio imperat de his quae sunt ad finem." 1-11, q.90, ad 3.

elle-même de la raison, c'est-à-dire la pensée et le raisonnement et ce qui en est le résultat. Dans l'ordre spéculatif, ce résultat c'est la définition, la proposition, le syllogisme et la démonstration. Or, la raison pratique utilise elle aussi le raisonnement pour juger des choses à faire. Il est donc normal de trouver en elle quelque chose qui joue à l'endroit des opérations à effectuer, le rôle que remplit le principe par rapport aux conclusions, dans la raison spéculative. Or ces propositions universelles de la raison pratique ordonnées à l'action sont précisément ce que nous appelons la loi" (9).

Ainsi quand la raison pratique règle et mesure les activités humaines, elle ne le fait pas uniquement d'elle-même, mais elle se sert des principes qui sont en elles et qui ont valeur de loi. Ces principes, elle les connaît naturellement dans les premières expériences de la vie de l'homme (10). On comprend dès lors comment toutes deux, la raison et la loi, peuvent être, chacune à sa façon, la règle et la mesure de nos actions

(9) 1-11, q.90, a.1, ad 2.

(10) "Ad secundum dicendum quod ratio humana secundum se non est regula rerum: sed principia ei naturaliter indita sunt quaedam regulae generales et mensurae omnium eorum quae sunt per hominem agenda." 1-11, q.91, a.3, ad 2.

humaines: la raison pratique, c'est la faculté qui régit, c'est la regula ut quod, mais parce qu'elle est elle-même mesurée, la loi est en elle le principe illuminateur, la regula ut quo. Apanage de la raison pratique, en dépendance de la fin que l'homme poursuit, la loi doit donc nécessairement s'intéresser à tout ce qui est ordonné au bonheur de l'homme.

Or, nous savons, par ce qui précède, que l'homme ne peut réaliser son bonheur temporel que dans la société; il en est membre, et comme tel, doit ordonner ses activités à la réalisation du bonheur commun. En ce cas, il est donc nécessaire que la loi envisage directement ce qui est ordonné à la félicité commune (11).

Or, il serait irraisonnable de laisser à chaque citoyen l'initiative de trouver la voie qui le conduira, sans nuire aux autres, au vrai bien de la société. Il importe donc qu'il y ait dans la Cité, un homme dont la charge soit de s'occuper du bien commun.

(11) " ... Unde oportet quod lex maxime respiciat ordinem qui est in beatitudine. 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." 1-11, q.90, a.2.

A lui revient la tâche d'édicter les lois et d'indiquer ainsi aux citoyens les meilleurs moyens de réaliser le bien pour lequel tous travaillent de concert (12). Par ces lois la multitude pourra coaliser ses forces en une action commune, la seule qui puisse garantir la réalisation du bien commun; sans elle, l'activité sociale s'effriterait, car la multitude comme telle n'a toujours produit qu'une multiplicité d'effets (13).

Enfin, parce que cette direction à donner aux activités humaines doit être connue des citoyens pour qu'ils s'en pénètrent et en assurent le succès en inclinant leurs activités multiples dans le sens exigé par le bien commun, il est de toute première importance que la loi soit proclamée (14). C'est l'office du chef d'Etat.

Ainsi, résume Saint Thomas, la loi est une ordonnance de la raison en vue du bien commun et établie et promulguée par celui qui a charge de la com-

(12) 1-11, q.90, a.3.

(13) " ... Socialis autem vita multorum esse non posset, nisi aliquis praesideret, qui ad honum commune intenderet. Multi enim per se intendunt ad multa, unus vero ad unum. Et ideo Philosophus dicit quaecumque multa ordinantur ad unum, semper invenitur unum ut principale et dirigens." l, q.96, a.4.

(14) 1-11, q.90, a.4.

munauté (15). En d'autres termes, la loi est un jugement de portée plutôt générale, formulé par la raison pratique de celui qui a charge de la société, et par lequel il indique à ses sujets le moyen le plus apte à procurer le bien commun ou le bonheur que tous poursuivent. Cette explication sommaire de la nature de la loi était nécessaire avant d'aborder l'étude des relations du droit et de la loi.

2- Du droit et de la loi.

C'est dans la réponse à une des objections de l'article qu'il consacre à l'étude du droit, que Saint Thomas jette quelque lumière sur ce problème important des relations du droit et de la loi. Nous essaierons de tirer le meilleur parti possible des indications qu'il nous y donne.

Et voici d'abord en quels termes il propose l'objection à résoudre. La loi, dit-il, est selon Isidore, une espèce de droit. Mais jamais la loi ne fut l'objet de la justice; elle appartient bien plutôt

(15) " ... Et si ex quatuor praedictis potest colligi definitio legis, quae nihil aliud est quam quaedam rationis ordinatio ad bonum commune, ab eo qui curam communitatis habet, promulgata." 1-11, q.90, a.4.

à la prudence: le Philosophe ne donne-t-il pas le nom de législative à la partie de la prudence qui s'occupe des lois? En conséquence, le droit ne peut être l'objet de la justice, il est celui de la prudence (16). En identifiant ainsi la loi et le droit, Saint Thomas voudrait donc, dans cette objection, faire du droit l'objet de la prudence. La réponse qu'il donnera à l'objection consistera dès lors principalement à distinguer le droit de la loi, tout en indiquant les liens qui les rapprochent.

"Toute oeuvre d'art, dit-il, suppose dans la pensée de l'artiste, une idée préexistante que l'on appelle la règle d'art. De même en est-il de l'oeuvre juste: la raison ne la détermine qu'en vertu d'une certaine idée préexistante dans l'esprit, et qui se comporte comme une certaine règle de prudence. Si elle est écrite, on lui donne le nom de loi, car selon Isidore, la loi est une constitution écrite. Et c'est pourquoi, conclut-il, la loi n'est pas précisément le droit, mais

(16) "Praeterea, lex, sicut Isidorus dicit, in libro Etymol., juris est species". Lex autem non est objectum justitiae, sed magis prudentiae: unde et Philosophus legis positivam partem prudentiae ponit. Ergo jus non est objectum justitiae." 11-11, q.57, a.1, objectio 2da.

une certaine idée, une certaine règle du droit" (17).
C'est à expliquer ce texte que nous mettrons nos efforts.

Il y a donc des ressemblances bien marquées entre l'art et le droit. Tous deux en effet relèvent de la raison pratique et tous deux s'ouvrent sur le champ de l'activité humaine. La différence vient de ce que le genre d'activités qui les intéresse respectivement est tout simplement étranger l'un à l'autre (18). Voyons-le un peu plus en détail.

Nous savons, en effet, que de sa définition même, la raison pratique est toute entière au service de la volonté. De ce que celle-ci veut une fin, la raison s'enquiert des moyens de la réaliser; c'est ainsi qu'elle est toute orientée vers le concret. Or,

(17) "Ad secundum dicendum, quod sicut eorum quae per artem exterius fiunt, quaedam ratio in mente artificis praexistit, quae dicitur regula artis; ita etiam illius operis iusti quod ratio determinat, quaedam ratio praexistit 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 jus, proprie loquendo, sed aliqualis ratio juris." 11-11, a.57, a.1, ad 2.

(18) "... ars autem et prudentia circa contingentia; sed ars circa factibilia, quae scilicet in exteriori materia constituuntur, sicut domus, cultellus et hujusmodi; prudentia autem est circa agibilia, quae scilicet in ipso operante consistunt ut supra habitum est." 11-11, q.47, a.5.

cette fin que désire réaliser la volonté est soit particulière, comme une oeuvre à faire, soit la fin même de la vie humaine. Et c'est en s'appuyant sur l'idée du but à atteindre que la raison conçoit son plan d'action et divise, tout en la dominant, l'activité humaine en deux domaines bien distincts. Dans un cas c'est l'art (19), c'est-à-dire un savoir technique qui dirige l'action de l'homme dans la fabrication de ce dont il a besoin; dans l'autre, ce sont les règles de la prudence qui orientent l'homme vers son bonheur total (20). L'étude du comportement de l'art par rapport aux oeuvres qu'il produit, éclairera le problème qui nous intéresse.

A toute oeuvre d'art, disait Saint Thomas, pré-existe dans la pensée de l'artisan, une idée, un modèle, un plan, une technique. En d'autres termes, avant de se lancer au travail, l'artiste a pris soin d'élaborer dans sa pensée la technique, le plan détaillé qui lui

(19) " ... ars ordinatur ad aliquem particularem finem, ... et determinata media per quae pervenitur ad finem." 11-11, q.47, a.4, ad 2.

(20) " ... In genere autem humanorum actuum causa altissima est finis communis toti vitae humanae: et hunc finem intendit prudentia." 11-11, q.47, a.2, ad 2.

permettra de réaliser l'oeuvre proposée à sa dextérité (21). Or, ajoute le Saint Docteur, on appelle cette idée, cette technique de son action, la règle de l'art. La raison pratique dirige donc l'activité de l'artiste par les règles de l'art. C'est en se conformant à leurs exigences, qu'il sera possible de produire une oeuvre vraiment artistique (22). Modèle de ce qui est à faire, l'idée qui préexiste dans la pensée de l'artisan e n t i e n t bien plus, elle e s t i d é a l e m e n t ce que sera l'oeuvre une fois réalisée. La règle de l'art contient donc déjà l'oeuvre à produire.

Or, ajoute Saint Thomas, il en est de même du droit et de la loi: "à toute oeuvre juste, il pré-existe, dans la pensée de l'homme, une idée ou un modèle qui est comme une règle de prudence, et que l'on appelle la loi, quand elle est écrite". Voici donc comment il faut l'entendre.

L'homme n'a d'aspirations que pour son bonheur. Or nous savons que, dans la société, qui est

(21) " ... ars aedificativa est una secundum unitatem finis, quia tendit ad aedificationem domus; tamen continet diversa praecepta secundum diversos actus ad hoc ordinatos. 1-11, q.99, a.1, ad 1.

(22) " ... Sed quando intellectus est regula et mensura rerum, veritas consistit in hoc quod res adaequantur intellectui; sicut dicitur artifex facere verum opus, quando concordat arti." 1, q.21, a.2.

pour lui le moyen nécessaire de l'assurer, il doit ajuster son action à celle d'autrui dans la poursuite du bien commun. Mais comment le fera-t-il, s'il n'est d'abord renseigné sur ce qu'il doit faire? Or, la loi est précisément le jugement de la raison pratique se portant sur les moyens nécessaires d'assurer le bien commun (23). Rien de plus simple dès lors pour l'homme, de s'informer des données ou des directives de la loi. Qu'elle soit naturelle ou positive, cette loi proclamera toujours, sous une forme ou sous une autre, qu'en toutes choses, il faut rendre à autrui tout ce qui lui est dû. Qu'est-ce donc sinon l'expression intellectuelle du droit que nous avons déjà étudié? Modèle, règle de ce qu'il faut faire dans la vie sociale, la loi est de ce fait même l'expression intellectuelle du droit à exécuter. Elle indique l'objet que la justice doit réaliser et que l'exigence du créancier doit respecter.

La loi, la justice et le droit subjectif se rencontrent donc autour d'un même objet: le droit objectif. Si la justice l'exécute, si le droit subjectif le

(23) " ... Finis humanae legis est utilitas hominum." 1-11, q.95, a.3.

respects, il revient à la loi de le déclarer (24) ou de le formuler d'une façon idéale ou intellectuelle. En effet, si comme nous l'avons vu, la loi est le jugement de la raison pratique se portant sur les moyens d'assurer le bien commun de la société, si elle mesure les activités humaines en les ordonnant au bien commun de la société, le droit doit en être nécessairement l'objet, puisqu'il n'est rien autre chose que cette même activité humaine dans la mesure où elle est ordonnée à autrui, parce qu'elle lui est due en vertu du bien commun de la société. La loi contient donc le droit comme son objet, comme un idéal que l'homme doit faire passer dans sa vie sociale; elle le contient comme la mesure que la raison pratique fait passer

(24) " ... Leges autem scribuntur ad utriusque juris declarationem, aliter tamen et aliter; nam legis scriptura jus quidem naturale continet, sed non instituit; non enim habet robur ex lege sed ex natura; jus autem positivum scriptura legis et continet et instituit, dans ei auctoritatis robur." 11-11, q.60, a.5. En parlant de la loi ancienne, lex vetus, Saint Thomas écrit: " ... Et ideo lex congrua statuit idem jus circa utrumque." 1-11, q.105, a.2, ad 3. " ... quod quidem justum lex tradit..." 1 Pol., lect. 4. Et Aristote: " ... Et quae sunt secundum legem, justa esse dicuntur." V. Eth., c.1; 1129 a, 34. Ce que Saint Thomas traduit: " ... Sicut et nos, quod secundum legem facimus, juste facimus." 1, q.21, a.1, ad 2; " ... Determinata autem a lege positiva, legalia sunt. Et unumquodque horum legalium justum esse dicimus." V. Eth., c.3; 1129 b, 11-12.

dans sa vie sociale; elle le contient comme la mesure que la raison pratique fait passer par mode de rectitude dans les actes dûs à autrui (25).

Voici, en manière de conclusion, comment s'exprime à ce sujet, le R.P. J.T. Deloz: "Le droit, prévu, "pensé", écrit-il, est la loi des parties. Il ne s'ensuit nullement --nous l'avons dit,-- que la loi et le droit se confondent. La loi est l'expression intellectuelle autoritaire de l'acte à accomplir en vue du but que se propose le législateur. Comme, dans leur mutuelle relation, les individus doivent se conformer au rapport de droit, formuler le droit sera toujours exprimer ce qui doit être observé par les intéressés en présence: ce sera poser la loi de leur action individuelle. Ce qui revient à dire que le droit est formulé par la loi, --qu'il en est le contenu, la matière"(26).

(25) " ... illud enim in opere nostro dicitur esse justum quod respondet secundum aliquam aequalitatem alteri." 11-11, q.57, a.1.
 " ... In rebus autem humanis dicitur esse aliquid justum ex eo quod est rectum secundum regulam rationis." 1-11, q.95, a.2. " ... Quaelibet res recta et mensurata oportet quod habeat formam proportionalem suae regulae et mensurae." 1-11, q.95, a.3.

(26) Voir La Justice, vol. I, (éd. de la Revue des Jeunes), Paris, Desclée, Renseignements techniques, p. 230, note 4. A son tour le R.P. M.-J. Laversin, o.p. écrit dans le volume consacré à La Loi de la

C'est, en d'autres termes, ce que Saint Thomas lui-même signifie lorsqu'il écrit que : "A proprement parler la loi n'est pas le droit lui-même, elle en est plutôt la règle; et ideo lex non est ipsum jus, proprie loquendo, sed aliqualis ratio juris." Et parce qu'elle en est la règle ou le modèle, elle le contient. Le Saint Docteur ne fait ici que reprendre la pensée, voir même, jusqu'à l'expression de son maître Aristote (27).

3- Réponses à trois objections.

1) Première objection.

Mais alors, la loi ne ferait que contenir tout simplement le droit, elle n'en serait que l'expression intellectuelle? La loi n'aurait pas d'autre raison d'être? N'est-elle pas au contraire une force dans la société, n'oblige-t-elle pas les citoyens à agir

même collection: "On peut considérer la loi sous un autre aspect, celui de son contenu objectif; elle est alors l'expression du Droit. C'est, en effet, dans une législation que l'on connaît l'ensemble des droits et des devoirs." Renseignements techniques, p. 281.

(27) 11-11, q.57, a.1, ad 2. Aristote avait dit: "
ὁ γὰρ νόμος δίκαιόν τι". 1 Pol., c.2; 1255, a, 23.

selon les directives qu'elle contient? Et en ce cas, ne serait-elle pas cause efficiente de l'activité rectifiée des citoyens, et donc du droit vécu? Certains l'ont cru (28), mais nous pensons que telle n'est pas, malgré leurs protestations, la pensée de Saint Thomas.

Que la loi oblige les citoyens à agir de telle ou telle façon, il n'y a pas de doute; le Saint Docteur le déclare à chaque page de son traité de la loi. Mais

(28) Voici ce que nous lisons dans l'ouvrage du R.P. Louis Lachance, o.p.: "La loi est en second lieu un impératif, un commandement qui fait pression sur les ressorts du vouloir individuel. De même que le mot "ordre" dans notre langue, elle suggère tout ensemble l'idée de disposition régulatrice et de principe moteur. "Imperans enim ordinatum cui imperat, ad aliquid agendum, intimando et denuntiando", dit Saint Thomas. (1-11, q.17, a.1). Elle tient cette prérogative de la raison pratique, dont le caractère propre est d'être régulatrice. Or, mouvoir par mode d'intimation est se faire cause morale efficiente de l'œuvre à accomplir. La loi serait donc cause efficiente du droit. Et le qualificatif "moral" est superflu puisque nous sommes dans l'ordre moral." Le concept de droit selon Aristote et Saint Thomas, Paris, Sirey et Montréal, Lévesque, 1933, p. 214. Et plus loin, au Paragraphe cinquième qu'il consacre à La loi cause efficiente morale du droit, il écrit: "La loi est un principe d'obligation. Elle astreint à l'agir individuel à se conformer à ses prescriptions; elle contraint les volontés à peser des actes et à les poser selon les conditions que requiert la vie collective. Elle met donc moralement à l'exécution de certains actes, qui sont concrètement le droit. Comme principe formel, elle fait que l'agir porte telle ou telle détermination, comme principe efficient, elle fait qu'il soit tout court. La causalité efficiente sert de support à la causalité formelle." ibid., p. 244.

conclure de là que la loi exerce sur les citoyens et sur le droit l'influence d'une cause efficiente, toute morale qu'on puisse la supposer, c'est, croyons-nous, aller trop vite et se laisser prendre aux apparences! La loi oblige certes, mais par l'objet qu'elle contient, c'est-à-dire par le droit. C'est le point que nous voudrions expliquer brièvement.

Nous avons vu que la loi exprime l'idée de l'ordre des moyens jugés nécessaires pour assurer le bien commun de la société dont elle dépend et auquel elle est toute dévouée. Elle en dépend au point que sans lui, elle n'a plus de raison d'être: son rôle étant d'indiquer aux hommes les moyens dont ils doivent se servir pour réaliser le bien commun (29). En ce cas, si la loi oblige, ce ne peut être que dans la mesure où elle contient et proclame aux hommes les moyens dont ils disposent ou les activités qu'ils doivent fournir parce que la réalisation du bien commun dans la société l'exige (30). En un mot, la force du droit lui

(29) " ... In finibus autem invenitur duplex ordo, scilicet ordo intentionis et ordo executionis, et in utroque ordine oportet esse aliquid primum. Id enim quod est primum in ordine intentionis, est quasi principium movens appetitum; unde subtracto principio, appetitus a nullo moveretur." l-11, q.1, a.4.

(30) "Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, omnis lex ordinatur ad communem hominum salutem,

vient de ce qu'elle exprime le droit et l'ordre de nécessité qui lui convient.

Et pour le mieux saisir encore, que l'on se souvienne de ce que nous disions aux chapitres précédents de la vie sociale de l'homme. L'homme ne vit en société, disions-nous, que pour y trouver le bien humain qui fera son bonheur et qui est déjà dans l'intention de chacune de ses activités (31). Or, nous savons que, dans la société, le droit n'est rien autre que l'ordre des activités jugées nécessaires à la réalisation du bien commun, fin ultime de la société; et cet ordre de nécessité qui s'impose ainsi aux hommes en vue du bien commun, c'est ce que nous avons appelé le debitum propre au droit: " ... In nomine ergo debiti importatur quidam ordo exigentiae vel necessitatis alicujus ad quod ordinantur." (32).

L'obligation qui caractérise la loi, lui vient donc du droit qu'elle contient, et plus précisément de

et in tantum obtinet vim et rationem legis; secundum vero quod ab hoc deficit, virtutem obligandi non habet." 1-11, q.96, a.6.

"Respondeo dicendum quod leges positae humanitatis vel sunt justae vel injustae. Si quidem justae sint, habent vim obligandi in foro conscientiae a lege aeterna, a qua derivantur. ... Dicuntur autem leges justae, et ex fine, quando scilicet ordinantur ad bonum commune." 1-11, q.96, a.4; 1-11, q.90, a.2 et 3.

(31) " ... cum omne agens agat propter finem, ut supra ostensum est, principium hujus motionis est ex fine." 1-11, q.9, a.1.

(32) 1, q.21, a.1, ad 3. Que l'on se reporte un instant

la note de dû qui lui est essentielle. Elle prend sa source dans les exigences mêmes du bien commun, puisque le vouloir de la fin comporte celui des moyens jugés nécessaires pour le réaliser. Ainsi l'obligation de la loi n'est que l'expression idéale de l'ordre de nécessité qui appartient au droit et qui ajuste au bien commun de la société les activités que la justice devra ensuite fournir: " ... quod enim ex justitia alicui redditur, ex necessitate juris debetur" (33).

L'obligation que comporte la loi est donc loin de se rattacher à la cause efficiente, elle est toute entière sous l'influence et dans le rayonnement de la cause finale; si vraiment tu veux la fin, c'est-à-dire le bien commun de la société, il faut également vouloir les moyens nécessaires à sa réalisation. Or, la loi consiste précisément à proclamer aux hommes les moyens jugés nécessaires pour assurer le bien commun; et ces moyens sont jugés nécessaires parce qu'ils répondent, parce qu'ils sont ajustés aux exigences du bien commun lui-même. En formulant le droit, la loi impose donc

à ce que nous disions au chapitre précédent de la notion de debitum, dans l'analyse que nous faisons des éléments qui intègrent la notion de droit.

(33) C.G., L.2, c.28-29.

aux hommes, au nom même du bien commun, les activités qu'ils doivent fournir, comme autant de biens particuliers qui serviront à le réaliser (34).

2) Deuxième objection.

On insistera peut-être en disant que si de façon générale la loi oblige dans la mesure où elle proclame les moyens nécessaires de réaliser le bien commun, il est cependant bien des cas où elle n'oblige que parce qu'elle exprime tout simplement le désir du législateur. Les anciens ne disaient-ils pas: "Quod placuit principi, legis vigorem habet"? (35). Que les préceptes de la loi naturelle et quelques autres qui lui sont très rapprochés obligent en vertu du bien

(34) " ... Est autem duplex necessitas quae ab alio agente imponi potest. Una quidem coactionis, per quam omnis absolute necesse habet facere hoc ad quod determinatur ex actione agentis. ... Alia vero est necessitas conditionata, scilicet ex finis suppositione; ... Secunda necessitas voluntati imponi potest; ut scilicet necessarium sit hoc eligere, si hoc bonum debeat consequi, vel si hoc malum debeat vitare. ... necessitas conditionata imponitur voluntati per aliquam actionem. Actio autem qua voluntas movetur est imperium regentis et gubernantis." QQ. Disp., De Ver., q.17, a.3.

(35) Ulpien, Fig., LI, tit IV, leg., cité par S. Thomas à la troisième objection de I-II, q.90, a.1.

commun ou du bonheur de l'homme dont ils expriment les exigences, soit! mais il est bien d'autres lois qui ne relèvent que de la volonté du législateur, et dès lors ne sauraient obliger que parce qu'elles ont été commandées!

Rien, croyons-nous, n'est plus contraire à la pensée thomiste. L'unique raison d'être du législateur n'est-elle pas, en effet, de servir le bien commun? Si le législateur est supérieur aux autres hommes dans la société en vertu même de son office, il ne peut cependant s'en prévaloir pour imposer aux hommes des mesures capricieuses. Il ne peut proclamer de lois et lier les hommes que dans la mesure où il interprète les exigences du bien commun (36). Sa fonction consiste à découvrir, dans le milieu historique que constitue la société à laquelle il est préposé, les meilleurs moyens de réaliser le bien commun qui assurera le bonheur des hommes dont il a charge. Il n'est donc pas libre d'agir à sa guise; il est bien au contraire le serviteur de l'ordre

(36) " ... Et ideo condere legem vel pertinet, ad totam multitudinem, vel pertinet ad personam publicam quae totius multitudinis curam habet." 1-11, q.90, a.3.
 " ... Intentio autem legislatoris cujuslibet ordinatur primo quidem et principaliter ad bonum commune; secundum autem ad ordinem justitiae et virtutis, secundum quem bonum commune conservatur, et ad ipsum pervenitur." 1-11, q.100, a.8.

qui s'impose même à lui. C'est ce que nous voudrions expliquer. Nous le ferons par étapes progressives.

a) Disons d'abord qu'il n'appartient pas en propre à la volonté du législateur de constituer la loi, bien qu'elle y soit impliquée de quelque façon. Voici comment. La volonté du législateur doit se comporter à l'endroit du bien commun de la société qui relève de lui, tout comme la volonté de chaque homme vis-à-vis du bien qui est la fin ultime de ses activités. Le législateur doit donc d'abord vouloir le bien commun dont il est chargé; la justice générale a précisément pour but de fortifier et d'appuyer en lui ce premier vouloir. Et parce qu'il veut le bien commun, fin ultime des activités sociales, il emploie sa raison pratique à découvrir les moyens nécessaires à sa réalisation. La raison pratique les juge, elle détermine les meilleurs au choix de la volonté, et, une fois celui-ci fixé, elle en ordonne l'exécution: c'est la loi!

La loi dépend donc et de la raison pratique et de la volonté du législateur, mais selon des formalités qu'il importe de bien distinguer. Qu'elle dépende de la raison pratique, il n'y a pas à douter car

elle en est l'acte propre. N'est-elle pas, en effet, l'ordination des moyens jugés nécessaires à la réalisation du bien commun? Et pour autant, n'est-elle pas essentiellement un acte de la raison pratique, car ordonner à une fin en intimant ou en signifiant aux hommes ce qu'ils doivent faire, n'est-ce pas en effet l'acte propre de la raison pratique (37) ?

Mais si la loi relève essentiellement de la raison pratique du législateur, elle n'aurait aucune force pour s'imposer aux hommes, si elle ne s'appuyait sur la volonté du législateur. C'est, en effet, parce que le Chef d'Etat a voulu tel moyen pour assurer le bien commun dont il est chargé, qu'il l'a proclamé dans la loi et qu'il l'impose à l'exécution fidèle de ses sujets. De ce fait, la loi dépend assurément à son tour de la volonté du législateur. C'est le vouloir de la fin ou du bien commun qu'il poursuit, qui se prolonge dans celui des moyens qu'il impose aux

(37) " ... Imperare autem est quidem essentialiter actus rationis; imperans enim ordinat eum cui imperat, ad aliquid agendum intimando vel denun-
tando; sic autem ordinare per modum cujusdam intimationis est rationis... Unde relinquatur quod imperare sit actus rationis, praesupposito actu voluntatis in cujus virtute ratio movet per imperium ad exercitium actus." I-II, q.17, a.1.; ibid., ad 1.

hommes pour qu'ils les utilisent en vue de réaliser le bien commun (38).

Mais il est à remarquer que ce vouloir des moyens qui est présupposé à la constitution de la loi et qui influe sur elle, n'est pas pour autant un vouloir capricieux. C'est le point qu'il importe de bien saisir. Ce vouloir est, en effet, postérieur à la présentation que lui fait la raison pratique des moyens qu'elle a jugés les mieux ajustés à la fin que l'on poursuit. Ainsi donc, conclut Saint Thomas, pour que la volonté du législateur ait raison de loi, il faut d'abord qu'elle soit réglée: "oportet quod sit aliqua ratione regulata" (39). Voilà le principe illuminateur: il faut qu'elle reçoive de la raison pratique l'objet même de son vouloir.

En d'autres termes, si l'obligation de la loi suppose nécessairement la volonté du législateur, elle ne peut cependant contraindre que dans la mesure où elle

(38) "Ad tertium dicendum quod ratio habet vim movendi a voluntate, ut supra dictum est. Ex hoc enim quod aliquis vult finem, ratio imperat de his quae sunt ad finem." 1-11, q.90, a.1, ad 3; 1-11, q.17, a.1.

(39) "... Sed voluntas de his quae imperantur, ad hoc quod legis rationem habeat, oportet quod sit aliqua ratione regulata." 1-11, q.90, a.1, ad 3.

est raisonnable; elle n'a de force pour obliger que pour autant qu'elle veut des moyens vraiment ajustés aux exigences du bien commun, selon le jugement même de la raison pratique du législateur. Plus brièvement encore, la volonté du législateur n'oblige que dans la mesure où elle dépend elle-même formellement du jugement de la raison pratique du législateur (40).

(40) " ... Quaecumque autem duo concurrunt ad aliquid unum constituendum, unum eorum est ut formale respectu alterius... Manifestum est autem quod ratio quodammodo voluntatem praecedit, et ordinat actum ejus, in quantum scilicet voluntas in suum objectum tendit secundum ordinem rationis, eo quod vis apprehensiva appetitivae suum objectum repraesentat. Sic igitur ille actus quo voluntas tendit in aliquid quod proponitur ut bonum, ex eo quod per rationem est ordinatum ad finem, materialiter quidem est voluntatis, formaliter autem rationis. In hujusmodi autem, substantia actus materialiter se habet ad ordinem qui imponitur a superiori potentia." 1-11, q.13, a.1.

Il importe ici de bien comprendre la pensée du Saint Docteur. Nous insistons pour plus de clarté. La loi est essentiellement un acte de la raison pratique du législateur, elle est produite par elle. Mais il n'appartient pas à la raison comme telle de mouvoir; si donc la loi oblige à l'action, c'est qu'elle tient ce pouvoir de la volonté. Dès lors, en vertu du principe que Saint Thomas vient d'énoncer, si la loi est essentiellement un acte de la raison, cependant dans la mesure où elle dépend de la volonté pour mouvoir, elle prend une attitude de soumission, materialiter se habet. C'est ainsi qu'elle peut être dite provenir matériellement de la raison et formellement de la volonté. Mais parce que la volonté doit être réglée par la raison droite, elle est à son tour soumise à la raison qui prend alors le rôle formel. En un mot, la loi oblige parce qu'elle s'appuie sur

Voilà en quel sens il faut comprendre que la volonté du législateur a force de loi; s'il en était autrement, continue Saint Thomas, la volonté du législateur serait une tyrannie plutôt qu'une loi (41).

L'obligation de la loi est donc bien loin de se rattacher à la volonté capricieuse du législateur; elle puise au contraire toute sa force de ce qu'elle s'appuie sur le vouloir des moyens jugés nécessaires à la réalisation du bien commun de la société. En d'autres termes, la loi n'oblige que dans la mesure où elle est juste, et elle est juste quand elle ordonne au bien commun les moyens qui lui conviennent, quand le législateur n'outrepasse pas ses pouvoirs, et quand elle proportionne à chacun la part qu'il doit fournir pour assurer le bien commun (42).

la volonté, mais celle-ci ne peut obliger ou avoir valeur de loi que dans la mesure où elle est raisonnable. C'est ainsi qu'en définitive la loi n'oblige formellement que pour autant qu'elle est raisonnable.

- (41) " ... et hoc modo intelligitur quod "voluntas principis habet vigorem legis"; alioquin voluntas principis magis esset iniquitas quam lex." 1-11, q.90, a.1, ad 3.
- (42) "Respondeo dicendum quod leges positae humanitus vel sunt justae vel injustae. Si quidem justae sint, habent vim obligandi in foro conscientiae a lege aeterna, a qua derivantur... Dicuntur autem

b) Mais d'où vient, dira-t-on, cet ajustement des moyens dont on parle? Ne serait-il pas lui-même arbitraire? Ne dépendrait-il pas lui-même d'un jugement par trop subjectif? Comment donc le législateur peut-il découvrir les moyens ajustés au bien commun dont il a charge? C'est à étudier ce dernier point que nous comprendrons mieux que le législateur n'est pas libre d'agir à sa guise.

Le législateur, nous dit Saint Thomas commentant Aristote, ne fait pas lui-même les sujets qu'il est chargé de conduire au bonheur; il les accepte tels que la nature les a préparés, et c'est ainsi qu'il doit s'en servir (43). S'il les avait créés, il leur aurait assigné lui-même leur fin propre et les aurait munis d'inclinations naturelles pour y parvenir. Mais tout cela a déjà été fait par Dieu quand il entre en scène. S'il doit diriger l'activité humaine, le législateur doit donc d'abord respecter l'ordination foncière de

leges justae, et ex fine, quando scilicet ordinantur ad bonum commune; et ex auctore, quando scilicet lex lata non excedit potestatem ferentis; et ex forma, quando scilicet secundum aequalitatem proportionis imponuntur subditis onera in ordine ad bonum commune." l-11, q.96, a.4.

(43) " ... Homines non facit politica, sed accipit eos a natura et sic utitur illis." l Polit., lect. 8.

la nature humaine; elle lui indiquera, en effet, le terme des aspirations naturelles de l'homme, et donc la fin de sa propre législation.

Or, pour connaître l'ordination de sa nature, l'homme n'a qu'à se pencher sur elle, c'est-à-dire sur les inclinations dont Dieu l'a fourni; seul parmi toutes les créatures, l'homme saisit, en effet, dans les inclinations de nature l'ordre même de la loi éternelle par laquelle Dieu conduit toutes choses à leur fin, et qui est en lui la loi de sa nature (44). C'est ainsi, ajoute le Saint Docteur, que l'homme participe à la Providence et au Gouvernement divins, car c'est en s'appuyant sur la connaissance de la loi de sa nature qu'il prend ensuite lui-même l'initiative de sa vie propre (45).

(44) " ... Sed quia rationalis creatur participat eam rationem seu legem aeternam intellectua-liter et rationaliter, ideo participatio legis aeternae in creatura rationali proprie lex vocatur: nam lex est aliquid rationis ut supra dictum est." 1-11, q.91, a.2, ad 3.

(45) " ... manifestum est quod omnia participant aequaliter legem aeternam, in quantum scilicet ex impressione ejus habent inclinationes in proprios actus et fines. Inter caetera autem rationalis creatura excellentiori quodam modo divinae providentiae subjacet, in quantum et ipsa fit providentiae particeps, sibi ipsi et aliis providens. Unde etiam in ipsa participatur ratio aeterna, per quam habet naturalem inclinationem ad debitum finem et actum. Et talis participatio legis aeternae in rationali creatura lex naturalis dicitur." 1-11, q.91, a.2.

Or, l'homme récapitule en lui tout ce que le monde qui l'entoure contient de perfection naturelle ou de tendances pour y parvenir; selon la formule des anciens, l'homme est à lui seul, tout un petit monde (46). Sa nature est donc riche en promesses; aussi les inclinations qui l'empertent sont-elles nombreuses: elles jaillissent de toutes les couches de son être.

Avec les êtres substantiels de l'univers, l'homme aspire naturellement à conserver l'être qui lui convient: c'est son premier bien et assurément le plus fondamental de tous ses biens. Avec ceux qui partagent sa nature générique, il désire ardemment connaître la vie sexuelle afin de procréer et de s'assurer aussi une survie dans une nombreuse prégéniture. Enfin, spécifiquement raisonnable, il ambitionne de connaître tout ce qui peut faire l'ornement de son esprit; il désire aussi prendre l'initiative de sa vie morale et diriger lui-même ses pas vers sa fin connaturelle; enfin, parce qu'il reconnaît Dieu comme le principe et la fin de tout ce qu'il a et de tout ce qu'il est, il tend naturellement à Lui offrir le culte qui Lui est dû (47).

(46) Aristote, VIII Phys., c.2; 252 b, 26.

(47) 1-11, q.94, a.2.

Telles sont donc les diverses inclinations naturelles qui emportent l'homme vers son bonheur naturel. Or, la raison naturelle saisit en elles la tendance fondamentale de l'homme au bonheur, et parce que le bien a toujours raison de fin, elle la formule dans un principe de teneur générale qui prend valeur de loi naturelle du fait qu'elle exprime la tendance de toute la nature humaine vers sa fin, à savoir qu'en toutes choses l'homme doit rechercher le bien et éviter ce qui ne l'est pas (48). Et parce que le bonheur de l'homme ne saurait être étranger à sa nature raisonnable, l'homme doit en toutes choses rechercher le bien conforme à la raison droite (49).

(48) " ... 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." 1-11, q.94, a.2.

(49) " ... 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." 1-11, q.94, a.3. "Ad secundum dicendum quod omnes

Mais la raison naturelle ne connaît pas seulement la tendance fondamentale de l'homme au bonheur, elle connaît aussi en particulier chacune des inclinations naturelles de l'homme. Elle les exprime dans des jugements qui détaillent pour ainsi dire la loi naturelle elle-même. Ces jugements premiers ne sont rien autres que les préceptes premiers de la loi naturelle: s'ils expriment la fin propre de chaque inclination naturelle, ils comportent aussi l'obligation pour l'homme d'y tendre sous le haut patronage de la raison humaine (50).

Enfin, en saisissant la fin propre de chaque inclination naturelle, la raison de l'homme surprend aussi, de façon générale, comme d'un seul coup d'oeil, l'ordination des moyens naturellement ajustés à chacune d'elles. Et parce qu'ils sont nécessaires à la réalisa-

inclinationes quarumcumque partium humanae naturae, puta concupiscibilis et irascibilis, secundum quod regulantur ratione, pertinent ad legem naturalem." 1-11, q.94, a.2, ad 2.

- (50) " ... Quia vere 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 praecceptorum legis naturae." 1-11, a.94, a.2.

tion du bonheur, fin naturelle de l'homme, ils appartiennent à la loi naturelle (51). Ainsi, par exemple, pour que l'homme vive, il est de toute nécessité qu'il ait à sa disposition un minimum de biens dont il puisse se nourrir chaque jour; pour qu'il parvienne à son plein développement humain, il a besoin de l'appui et de l'aide de ses semblables dans la société (52); autant de

-
- (51) "Respondeo dicendum quod praeceptum legis, cum sit obligatorium, est de aliquo quod fieri debet. Quod autem aliquid debeat fieri, hoc provenit ex necessitate alicujus finis. Unde manifestum est quod de ratione praecepti est quod importet ordinem ad finem, inquantum scilicet illud praecipitur quod est necessarium, vel expediens ad finem." 1-11, q.99, a.1.
 "Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, praeceptum importat rationem debiti. Inquantum ergo aliquid cadit sub praecepto, in quantum habet rationem debiti. Est autem aliquid debitum dupliciter; uno modo per se, alio modo propter aliud. Per se quidem debitum est in unoquoque negotio id quod est finis, quia habet rationem per se boni. Propter aliud autem est debitum id quod ordinatur ad finem." 11-11, q.44, a.1.
- (52) " ... 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 pertinet 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 caeteris animalibus; et secundum hoc dicuntur ea esse de lege naturali quae natura omnia animalia docuit, ut est commixtio maris et feminae, et educatio liberorum, et similia. Tertio modo inest homini inclinatio ad bonum secundum

biens ou de moyens naturellement ajustés à la poursuite du bonheur humain.

La loi naturelle contient donc l'ordination des moyens naturellement nécessaires à la réalisation du bonheur humain. Nous dirions en d'autres termes, qu'elle exprime ce que l'on appelle les droits naturels de l'homme (53), droits premiers et inaliénables, parce que fondés sur la nature même de l'homme. En dépendance de la fin naturelle de l'homme, ce premier ajustement des droits naturels demande à être ultérieurement déterminé par l'usage que l'homme est appelé à

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 hujusmodi inclinationem spectant, utpote quod homo ignorantiam vitet, quod alios non offendat, eum quibus debet conversari, et caetera hujusmodi quae ad hoc spectant." I-II, q.94, a.2.

- (53) " ... jus naturale ... continetur primo quidem in lege aeterna, secundario vero in naturali iudicatorio rationis humanae." I-II, q.71, a.6, ad 4. " ... Quaedam enim sunt leges quae ipsi rationi sunt inditae...; et haec leges jus naturale dicuntur." III Sent., d.37, q.1, a.3; " ... Quia homo inter caetera animalia rationem finis cognoscit et proportionem operis ad finem; ideo naturalis conceptio ei indita qua dirigitur ad operandum convenienter lex naturalis vel jus naturale dicitur." IV Sent., d. 33, q.1, a.1.

en faire. Le législateur qui veut vraiment conduire ses sujets à leur fin naturelle doit d'abord connaître ce premier ajustement des moyens naturellement nécessaires pour y arriver; il doit non seulement s'en inspirer, mais s'appuyer sur eux (54).

Mais l'homme qui vit, l'homme historique que le législateur doit conduire au bonheur dans la société, n'est certes pas tout simplement l'homme dont nous avons parlé jusqu'ici. Non pas que sa nature soit différente de celle de l'homme philosophique, mais parce que sa nature est de fait conditionnée par l'état historique dans lequel il déroule son existence et par le milieu dont il dépend et dans lequel il évolue. Cet état historique et ce milieu déterminent en effet, inévitablement, la nature humaine que nous avons étudiée plus haut; ils lui donnent une manière d'être qui exige en conséquence que les droits naturels soient précisés en conformité avec les situations historiques plus parti-

(54) " ... Idem oportet esse iudicium de fine multitudinis et de fine unius." De Reg. Princ., c. 14.

culières dans lesquelles l'homme vit (55). La fin reste la même, mais les moyens d'y parvenir se concrétisent et s'harmonisent aux conditions de fait dans lesquelles l'homme se débat. Ce sont les considérations qu'il nous reste à faire.

Et d'abord, l'état historique dans lequel la nature humaine gémit, demande un premier ajustement de la loi naturelle et des droits naturels qu'elle contient. Malgré la riche complexité de la nature humaine qui faisait notre admiration, il y a un instant, l'homme éprouve malheureusement de fait au dedans de lui-même une lutte qui le déchire sans trêce aucune. C'est la lutte dont parlait si éloquentement l'Apôtre et que tout homme vit si amèrement: la lutte qui arme la chair contre l'esprit (56).

(55) "Ad tertium dicendum, quod secundum Philosophum, "natura humana non est immobilis, sicut divina." Et ideo diversificantur ea quae sunt de jure naturali, secundum diversos status et conditiones hominum." Suppl. III, q.41, a.1, ad 3.

(56) " ... Caro enim concupiscit adversus spiritum; spiritus autem adversus carnem." Ad Gal., c.5, v.17. " ... Non enim quod volo bonum hoc ago." Ad Rom., c.7, v.15. " ... Est ergo hominis lex, quam sortitur ex ordinatione divina secundum propriam conditionem, ut secundum rationem operetur. Quae quidem lex fuit tam valida in primo statu, ut nihil vel contra rationem vel praeter rationem posset subreperere homini. Sed dum homo a Deo reces-

Les désirs de l'homme ne sont donc pas toujours raisonnables, et l'effort qu'il met à vaincre les difficultés se relâche lui-même souvent dans le combat qu'il devrait soutenir. La convoitise et la paresse natives de l'homme, voilà bien ce qui s'oppose d'une part à la claire vue de la raison qui doit diriger l'activité humaine, et voilà aussi ce qui paralyse tant d'énergies que l'homme devrait dépenser pour le bien. C'est, en effet, ce qui affligeait Saint Thomas au point de le rendre presque pessimiste: "In solis autem hominibus, disait-il, malum videtur esse ut in pluribus" (57).

Aussi, dès ses premières expériences avec la vie, la raison humaine comprend instinctivement qu'elle doit s'occuper d'ajuster de plus près les préceptes

sit, incurrit in hoc quod feratur secundum impetum sensualitatis; et unicuique etiam particulariter hoc contingit, quanto magis a ratione recesserit; ut sic quodammodo bestiis assimilatur, quae sensualitatis impetu feruntur." I-II, q.91, a.6. A noter que nous ne considérons ici le degré du péché originel que sous son aspect sociologique. Il est, en effet, un fait d'expérience indéniable que les forces intimes de l'homme sont divisées. C'est la source de tous les excès de la vie humaine.

(57) " ... In solis autem hominibus malum videtur esse ut in pluribus; quia bonum hominis secundum sensum corporis non est bonum hominis in quantum homo, sed secundum rationem; plures autem sequuntur sensum quam rationem." I, q.49, a.3, ad 5; q.63, a.9, ad 1.

de la loi naturelle et les droits qu'ils contiennent aux conditions réelles qui affectent universellement la nature humaine, bien que de façon contingente. Elle passe ainsi de la considération de la nature humaine pure et simple à celle de la nature humaine vécue, historique.

Ainsi de droit naturel vivant en société et utilisant les biens dont il a besoin pour mener modestement sa vie humaine, l'homme apprend tout naturellement, comme par instinct, qu'il vaut mieux pour tous et pour chacun, que les biens dont on se sert et qui sont à l'utilité de tous, de par le droit naturel, soient de fait appropriés. C'est que l'état dans lequel la nature humaine se trouve le demande impérieusement.

Il est même nécessaire à la vie humaine qu'il en soit ainsi, nous dit Saint Thomas, car l'homme fuyant naturellement l'effort, abandonne volontiers et trop facilement à autrui le soin de ce qui appartient à la communauté des hommes. Chacun se préoccupe, au contraire, davantage des biens qui lui sont propres que de ceux qu'il pourrait avoir en commun avec d'autres, et il sait en tirer un meilleur profit; de plus, l'usage qu'il en fait est plus ordonné et plus raisonnable,

alors que ce serait la confusion si tout le monde s'occupait indistinctement de tout; enfin l'ordre social lui-même y a tout à gagner, car les querelles naissent la plupart du temps de ce que plusieurs possèdent en commun et de façon indivisée une même chose (58).

Pour toutes ces raisons, la raison naturelle comprend qu'il est mieux que les biens dont on a besoin soient appropriés par chacun des hommes qui vivent en société. En d'autres termes, sans cette appropriation des biens, la vie de l'homme serait vouée à bien des déboires qui l'empêcheraient même de parvenir à sa fin naturelle, c'est-à-dire au bonheur humain.

(58) " ... licitum est quod homo propria possideat. Est etiam necessarium ad humanam vitam propter tria: primo quidem, quia magis sollicitus est unusquisque ad procurandum aliquid quod sibi soli competit, quam id quod est commune omnium vel multorum; quia unusquisque laborem fugiens, relinquit alteri id quod per tinet ad commune, sicut accidit in multitudine ministrorum; alio modo, quia ordinatius res humanae tractantur, si singularis immineat propria cura alicujus procurandae; esset autem confusio, si quilibet indistincte quaelibet procuraret; tertio, quia per hoc magis pacificus status hominum conservatur, dum unusquisque re sua contentus est. Unde videmus quod inter eos qui communiter et ex indiviso aliquid possident, frequentius jurgia oriuntur." 11-11, q.66, a.2. Saint Thomas dépend ici totalement d'Aristote. Toutes les raisons qu'il apporte ici lui ont été presque à la lettre de la Politique du Philosophe, L.II, c.1 et 2.

Or, cette détermination ultérieure de la loi naturelle et ce nouvel ajustement des biens humains qu'elle comporte est tellement évident et tellement naturel à l'homme, qu'en tous pays, on se sent porté, voir même obligé à le faire, bien qu'il ne soit pas inscrit dans la nature absolue des choses; il est exigé par les conditions historiques universelles dans lesquelles la nature humaine se trouve. Et c'est pourquoi le droit naturel absolu ainsi déterminé, ajusté aux conditions de fait, de temps immémorial, fut appelé le droit des gens, le jus gentium des romains, le jus quo omnes gentes utuntur (59).

Il est le fruit ou la conclusion première et immédiate d'un syllogisme naturel dont la majeure serait la loi naturelle strictement considérée et la

(59) "Ad primum ergo dicendum quod jus gentium est quidem aliquo modo naturale homini, secundum quod est rationalis, in quantum derivatur, a lege naturali per modum conclusionis, quae non est multum remota a principiis, unde de facili in hujusmodi homines consenserunt; distinguitur tamen a lege naturali, maxime ab eo quod est omnibus animalibus commune." 1-11, q.95, a.4, ad 1. "Ad tertium dicendum, quod quia ea quae sunt juris gentium, naturalis ratio dicitur, puta ex propinquo habentia aequitatem, inde est quod non indigent aliqua speciali institutione, sed ipsa naturalis ratio ea instituit, ut dictum est in auctoritate inducta." 11-11, q.57, a.3, ad 3.

mineure un fait contingent mais universel, à savoir l'état de déséquilibre dans lequel la nature humaine vécue gémit. La loi qui contient ou qui exprime l'ordination du droit des gens, garde toute l'universalité de la loi naturelle première; elle en exprime les préceptes seconds. Elle proclame ainsi et protège tout à la fois l'ordre naturel qui s'impose à l'homme historique en tendance vers son vrai bonheur. Le législateur qui, dans la Cité, doit conduire ses sujets au bonheur, doit donc connaître le réajustement historiquement nécessaire des moyens naturels dont l'homme dispose pour parvenir à sa fin naturelle (60).

Enfin, le milieu dans lequel l'homme évolue, en achevant de déterminer la nature de l'homme, demande à la raison humaine de s'appliquer à préciser davantage l'enseignement de la loi et du droit naturel. C'est ici

(60) On lira sur ce point du droit des gens: Dom O. Lettin, O.S.B., Le droit naturel chez Saint Thomas et ses prédécesseurs, Bruges, Bayaert, 1931. Laurent Clément, Le jus gentium, in Rev. de l'Université d'Ottawa, t.10, 1940, pp. 100-124; 177-195. J.-T. Delos, O.P., Le droit des gens chez Saint Thomas d'Aquin, Renseignements Techniques, La justice, vol. I, (édition de la Revue des Jeunes.).

qu'intervient particulièrement le rôle du législateur. En effet, en épousant la cause de l'homme en marche vers son bonheur, il s'engage à lui indiquer les meilleurs moyens pour y parvenir.

Or, pour le faire dûment, le Chef d'Etat doit connaître plus que la fin naturelle de l'homme, il doit avoir une connaissance avertie de la nature propre de l'homme dont il a charge. Il doit donc connaître non seulement la structure de la nature humaine et les premiers moyens naturels dont elle dispose pour assurer son bonheur temporel; il doit savoir non seulement l'état de malheureux déséquilibre dans lequel la nature humaine est universellement plongée et le réajustement nécessaire des moyens naturels qu'elle exige pour parvenir à sa fin; il doit connaître jusqu'au milieu dans lequel l'homme dont il est particulièrement chargé, vit et évolue. Il doit connaître ce milieu qui influence le développement naturel de l'homme et qui l'engendre pour ainsi dire à nouveau et qui lui donne une manière d'être bien à lui et qui détermine son agir.

C'est en connaissant tout cela que le Chef d'Etat sera vraiment équipé pour conduire ses sujets à leur fin naturelle. Et c'est le dernier point qu'il nous reste à expliquer. Notre intention n'est pas de

traiter ce sujet dans toute son ampleur; nous voudrions plutôt soumettre ici quelques réflexions propres à faire saisir le noeud du problème, et partant suffisantes pour appuyer nos conclusions.

Et d'abord, nous savons que les conditions matérielles dans lesquelles l'homme vit, exercent une influence profonde sur la vie et la pensée de l'homme. En effet, l'homme doit tirer de la nature qui l'entoure et des lumières de sa raison, les moyens de subsister et d'assurer son bonheur temporel. Or, qui ne voit de suite les répercussions qu'ont fatalement sur la vie de l'homme des facteurs comme le climat, la géographie et la richesse ou la pauvreté naturelles d'un pays. N'invitent-ils pas l'homme à un genre particulier d'activités parfois bien différentes d'un milieu à un autre? Ne déterminent-ils pas de façon considérable le genre de vie et la psychologie des hommes? Les activités ne sont-elles pas dirigées, à cause de ces facteurs, dans un sens plutôt que dans un autre? Chose certaine, l'attention des hommes est toujours tournée vers l'objet de leurs intérêts, et elle s'ingénie sans cesse pour parer aux difficultés qu'ils ne peuvent éviter.

Et c'est ainsi, par exemple, que la géographie a fait naître des peuples d'agriculteurs et des peuples de pêcheurs, que le climat a déterminé les coutumes et les moeurs des peuples, enfin que la richesse ou la pauvreté naturelles du sol ont dirigé les activités et les industries des hommes. Le milieu naturel détermine donc considérablement le sens de la vie sociale des peuples et il affecte, va sans dire, du même coup, l'épanouissement de la nature sociale même des hommes (61).

Et si l'on ajoute à ces facteurs d'ordre naturel, la nationalité avec son tempérament, son histoire, ses gloires, ses traditions et ses institutions, l'on comprendra que le milieu social et proprement humain dans lequel les hommes vivent, achèvent d'influencer, j'allais dire de particulariser ou de singulariser jusqu'à un certain point, la nature humaine que nous avons étudiée jusqu'ici.

Le milieu dans lequel l'homme vit, pénètre donc et pétrit en quelque sorte la nature humaine et lui donne,

(61) On lira sur ce point de l'influence du milieu sur l'homme, des livres aussi révélateurs que ceux de M. André Siegfried, en particulier: Les Etats-Unis d'aujourd'hui, Paris, Colin, 1936; Le Canada, puissance internationale, Paris, Colin, 1937. On trouvera aussi de l'intérêt à lire: Notre Milieu, étude dirigée par M. Esdras Minville, Montréal, Fides, 1942.

selon les cas, une physionomie particulière et une manière de penser, de sentir et d'agir qui fait que, malgré la communauté de nature spécifique des hommes, un français aura sa manière à lui de considérer les choses et d'apprécier la vie, une manière qui s'opposera souvent, sans qu'il le veuille peut-être, à celle de l'allemand ou de l'anglais. Et nous pouvons en dire autant de toute nationalité, surtout si elle est parvenue à une certaine autonomie ou à une certaine conscience d'elle-même.

Le milieu détermine donc la nature de l'homme. Il précise en elle certains traits qui, malgré leur contingence, suffisent à lui donner une manière d'être qui lui est propre, sans compter qu'il oriente les activités et la vie toute entière de l'homme.

Voilà l'homme que le Chef d'Etat doit conduire au bonheur dans la cité. Il est donc d'une souveraine importance qu'il en connaisse parfaitement la nature, non seulement dans ses éléments constitutifs, mais encore dans l'état historique universel et le conditionnement particulier dans lesquels elle se trouve de fait. C'est, nous disait Aristote, que le législateur ne fait pas les hommes qu'il est appelé à diriger, mais qu'il doit les accepter tels que la nature les a produits et

tels que les conditions de fait dans lesquelles ils se trouvent les affectent.

Si donc l'homme tend toujours vers son bonheur, il vit néanmoins dans des conditions qui demandent un réajustement des moyens par lesquels il y parviendra. C'est ainsi que renseigné d'une part sur la nature concrète des citoyens dont il a charge, sur leurs aspirations, leur degré de culture, leur manière de penser et surtout d'agir, et de réagir, enfin sur les conditions concrètes dans lesquelles ils vivent, et connaissant d'autre part la fin naturelle de l'homme et les premiers ajustements du droit naturel et du droit des gens, le législateur doit s'appliquer à préciser auprès de ses sujets, les moyens dont ils doivent se servir pour réaliser le bonheur humain qu'ils désirent, vu les circonstances de fait dans lesquelles ils se trouvent.

En d'autres termes, par sa prudence politique, adapter aux conditions sociales objectives dans lesquelles vivent les citoyens, les exigences également objectives du bonheur humain ou du bien commun de la société, voilà la tâche éminemment humanitaire et extrêmement délicate du législateur. Il n'est donc pas libre d'agir à sa guise: il est plutôt l'interprète des exigences du bien commun et le détecteur de l'ordre social

qui demande à être fixé dans une formule légale pour qu'il soit connu et respecté de tous les citoyens.

Or, cet ordre social préexiste de façon plus ou moins latente à la formule légale qui l'exprimera intellectuellement. Tout comme l'ordre des inclinations naturelles de l'homme, effet participé de l'activité de la raison et de la volonté créatrice de Dieu, devient la loi naturelle dans le jugement de l'homme qui le saisit, ainsi, dans la société, l'ordre plus ou moins avoué des moyens qui se dessine ou qui pointe sous l'influence du bien commun et de l'activité raisennable et volontaire de l'homme, saisi par le législateur, jugé nécessaire ou opportun à la réalisation du bien social, voulu et proclamé par lui, devient la loi que les citoyens doivent dorénavant respecter et à laquelle ils doivent se conformer pour assurer le bien commun qu'ils poursuivent.

Car il faut admettre que l'homme qui veut naturellement son bonheur et qui doit se débattre au milieu des contingences de la vie, ne peut s'empêcher de penser et d'agir pratiquement selon qu'il y est invité par des conditions favorables ou plus faciles, et de réagir selon qu'il doit faire face à des contrariétés de tous genres. Et c'est ainsi que naissent dans la vie sociale des

situations qui créent des problèmes auxquels le législateur doit apporter la solution la plus appropriée.

Mais ces problèmes inspirent déjà d'eux-mêmes le législateur: ils lui suggèrent la création d'un organisme social nouveau pour répondre à un besoin nouveau, ou, mettant à nu un mal qui s'avère grandissant, ils demandent le remède légal ou l'amendement nécessaire qui l'endigera. On voit ainsi comment le législateur dépend de l'ordre social qui s'impose à lui, et qu'il doit interpréter dans la mesure où il est sous-jacent à l'activité raisonnable et volontaire des citoyens: tout problème social porte en lui-même sa propre solution!

Ainsi le jugement qui détermine le choix que fait le législateur du moyen le mieux adapté pour réaliser le bien commun dans la société, est donc bien loin d'être subjectif. L'objet ou la matière qu'il contient lui vient de l'extérieur, c'est-à-dire de la vie sociale à laquelle le législateur s'intéresse. S'il pré suppose la connaissance la plus objective possible (62) du bien

(62) Il est, en effet, humainement inévitable que le jugement du législateur ne comporte pas un certain subjectivisme. Comme nous le disions au chapitre précédent, il s'agit ici de la connaissance du singulier et du contingent qui est toujours revêtu à la saisie intellectuelle, sans

commun de la société, et des conditions sociales dans lesquelles les citoyens vivent de fait, il exprime lui-même l'ajustement objectif des exigences du bien commun aux conditions sociales dans lesquelles se trouvent les citoyens. Et c'est ainsi que le jugement du législateur interprète l'ordre social qui s'impose à lui, et qu'il présente au choix de la volonté le moyen le mieux ajusté pour assurer le bien commun, avant qu'il ne soit proclamé en loi.

Telle est la loi positive. Elle contient le droit positif, c'est-à-dire l'ajustement raisonnable des moyens, non plus naturels, mais des moyens jugés nécessaires à la réalisation du bien commun, vu les circonstances de fait dans lesquelles vivent les citoyens. Elle est la conclusion d'un syllogisme pratique dont la majeure reste toujours la loi naturelle qui rappelle la fin naturelle de l'homme, et dont la mineure rapporte les conditions sociales contingentes dans lesquelles se trouvent actuellement les citoyens. La force obligatoire qui la caractérise lui vient donc de ce qu'elle

compter que la prudence politique du législateur peut flancher parfois. Ce qui est certain cependant, c'est que le jugement du législateur ne peut s'imposer aux hommes que dans la mesure où il est objectif et raisonnable.

est une application particulière ou un réajustement de la loi naturelle et du droit qu'elle contient, aux conditions de fait (63).

En d'autres termes, la force qu'elle a d'obliger lui vient du rapport de fait, --et non plus du rapport naturel--, qu'elle exprime et que le législateur trouve entre certains moyens qu'il juge nécessaires et qu'il veut effectivement pour réaliser le bien commun de la société, vu les conditions sociales et les circonstances dans lesquelles vivent les citoyens.

C'est ainsi que la loi naturelle se continue dans la loi positive. En s'appuyant sur elle, la loi positive ajuste aux contingences de la vie, les directives plus générales de la loi naturelle, et dirige

(63) " ... In rebus autem humanis dicitur aliquid esse justum ex eo quod est rectum secundum regulam rationis. Rationis autem prima regula est lex naturae, ut ex supra dictis patet. Unde omnis lex humanitas posita in tantum habet de ratione legis, in quantum a lege naturae derivatur. Si vero in aliquo a lege naturali discordet, jam non erit lex, sed legis corruptio. Sed sciendum est quod a lege naturali dupliciter aliquid potest derivari: uno modo sicut conclusiones ex principiis, alio modo sicut determinationes quaedam aliquorum communium. ... Utraque igitur inveniuntur in lege humana posita, sed ea quae sunt primi modo continentur in lege humana, non tamquam sint solum lege posita, sed habent etiam aliquid vigoris ex lege naturali. Sed ea quae sunt secundi modi, ex sola lege humana vigorem habent." 1-11, q.95, a.2; 11-11, q.60, a.5.

ainsi sûrement les activités des citoyens vers le bonheur qu'ils recherchent dans la société (64). Le droit positif est ainsi l'ajustement objectif des moyens jugés nécessaires par le législateur, et voulu par lui, vu les circonstances, pour réaliser le bien commun (65).

(64) On lira sur ce point les études très intéressantes que nous a laissées M. Georges Renard: Le Droit, l'Ordre et la Raison, Paris, Sirey, 1927, en particulier la quatrième conférence intitulée: Le droit naturel à continu progressif, pp. 117-155; La valeur de la loi, Paris, Sirey, 1928, en particulier la deuxième leçon: Le droit naturel à continu progressif, p. 27-50; La philosophie de l'Institution, Paris, Sirey, 1939.

(65) " ... Justa et bona possunt dupliciter considerari: uno modo formaliter, et sic semper et ubique sunt eadem; quia principia juris, quae sunt in naturali ratione non mutantur. Alio modo materialiter, et sic non sunt eadem justa et bona ubique et apud omnes, sed oportet ea lege determinari. Et hoc contingit propter mutabilitatem naturae humanae et diversas condiciones hominum et rerum, secundum diversitatem locorum et temporum." QQ. Disp. De Malo, q.2, a.4, ad 13. "Respondeo dicendum quod sicut jam dictum est, lex ponitur ut quaedam regula, vel mensura humanorum actuum. Mensura autem "debet esse homogenea mensurato", ut dicitur; diversa enim diversis mensurantur. Unde oportet quod etiam leges imponantur hominibus secundum eorum conditionem; quia, ut Isidorus dicit, "lex debet esse possibilis, et secundum naturam, et secundum consuetudinem patriae". ... et propter hoc non ponitur eadem lex pueris quae ponitur adultis; multa enim pueris permittuntur quae in adultis lege puniuntur, vel etiam vituperantur; et similiter multa sunt permittenda hominibus non perfectis virtute, quae non essent toleranda in hominibus virtuosis." 1-11, q.96, a.2.

Il est une directive pour la raison pratique avant d'être une force qui oblige; encore une fois, s'il oblige, c'est d'abord parce qu'il est raisonnable.

C'est pourquoi, dans tous les cas où le législateur doit choisir entre plusieurs moyens qui semblent également aptes à assurer le bien commun, quel que soit le moyen qu'il choisisse, son choix prend valeur de loi, dès lors qu'il est raisonnable; et il est raisonnable du fait qu'il porte sur un moyen qui est jugé par lui et qui est de fait objectivement ajustable ou ordonnable au bien commun de la société.

Pour tout résumer, disons que la loi est essentiellement un acte de la raison pratique du législateur et qu'elle porte sur les moyens d'assurer le bien commun dans la société. C'est dans cette mesure qu'elle contient le droit. Or la force d'obliger de la loi lui vient de ce qu'elle dépend de la volonté du législateur, mais entendons-le bien, de la volonté raisonnable du législateur, c'est-à-dire de la volonté du législateur qui est régie par le jugement qu'il porte sur l'ordinabilité objective de certains moyens au bien commun. Ce dernier point est tellement important que le vouloir ou le choix du législateur n'aurait aucune force pour obliger

s'il portait sur des moyens qui ne sont pas objectivement ajustés au bien commun.

L'élément rationnel reste donc formel dans la détermination de l'obligation de la loi; celle-ci n'oblige que dans la mesure où elle signifie le *v r a i b i e n* qui peut conduire au bien commun. Ce point est tellement vrai, que la coutume qui a cours parmi le peuple a valeur de loi, et dès lors, est, à son tour, source de droit, dans la mesure où elle signifie un ordre raisonnable de choses voulu par le peuple (66).

(66) "Respondeo dicendum quod omnis lex proficiscitur a ratione et voluntate legislatoris: lex quidem divina et naturalis a rationabili Dei voluntate, lex autem humana a voluntate hominis ratione regulata. Sicut autem ratio et voluntas hominis manifestantur verbo in rebus agendis, ita etiam manifestantur facto; hoc enim unusquisque eligere videtur ut bonum, quod opere implet. Manifestum est autem quod verbo humano potest et mutari lex, et etiam exponi, in quantum manifestat interiorum motum et conceptum rationis humanæ; unde etiam et per actus maxime multiplicatos, qui consuetudinem efficiunt, mutari potest lex, et exponi, et etiam aliquid causari quod legis virtutem obtineat; in quantum scilicet per exteriores actus multiplicatos interior voluntatis motus, et rationis conceptus efficacissime declaratur. Cum enim aliquid multoties fit, videtur ex deliberato rationis iudicio provenire. Et secundum hoc consuetudo et habet vim legis, et legem abolet, et est legum interpretatrix." 1-11, q.97, a.3.

C'est à cette condition que la coutume est tolérée ou reconnue par l'Etat (67).

3) Troisième objection.

Mais, dira-t-on, si la loi présente aux citoyens les moyens jugés nécessaires à la réalisation du bien commun de la société, et par conséquent les vrais moyens d'assurer leur propre bonheur humain, comment expliquer qu'ils soient parfois si mal reçus par eux? Pourquoi le législateur doit-il faire accompagner les lois qu'il édicte de fortes sanctions? En ce cas, peut-on soutenir encore que la loi se présente dans l'atmosphère de la causalité finale? Voilà le point qu'il faut expliquer.

Sans doute, bon nombre de citoyens ne se soumettent pas facilement aux indications données par la loi positive; elle contrarie, disent-ils, la liberté humaine. Aussi ne s'y soumettent-ils que dans la me-

(67) " ... Si vero multitudo non habeat liberam potestatem condendi sibi legem, vel legem a superiori potestate positam removendi, tamen ipsa consuetudo in tali multitudine praevalens obtinet vim legis, in quantum per eos toleratur ad quos pertinet multitudini legem imponere; ex hoc enim ipso videntur approbare quod consuetudo introduxit." 1-11, q.97, a.3, ad 3.

sure où ils redoutent les peines qu'ils s'exposent à encourir s'ils ne s'y conforment pas. C'est là, hélas, trop souvent le triste fait. Mais autre chose le fait, et autre l'explication du fait.

Et d'abord, disons que si bon nombre de citoyens acceptent la loi avec si peu d'enthousiasme, c'est le fait de l'ignorance dans laquelle ils se trouvent et du bien commun concret auquel ils tendent dans la société et surtout du lien qui rattache les moyens, que propose la loi, au bien de la chose publique. Ce sont pourtant là des conditions nécessaires pour que l'homme agisse raisonnablement.

Or, cette ignorance provient de ce que les situations sociales, surtout dans notre monde moderne, sont très compliquées et très mêlées. Le simple citoyen n'arrive pas facilement à les comprendre, et les gouvernants ne se préoccupent pas toujours beaucoup de mettre les choses au clair, sans compter qu'ils n'arrivent pas eux-mêmes toujours à l'évidence. Et même s'ils renseignaient parfaitement le peuple, il arriverait souvent que les citoyens n'en seraient pas très émus, car il faut retenir que chacun est incontestablement plus intéressé à son bien propre qu'au bien commun (68).

(68) " ... non enim idem est quod proprium et quod commune." De Reg. Princ., L.I, c.1.

Mais en plus de cette ignorance de la part des citoyens qui n'acceptent pas facilement les indications de la loi, il faut ajouter qu'ils ne sont pas tous et toujours vertueux: le sacrifice de leurs biens propres, la rectification de leurs activités, de leurs habitudes de vie en faveur du bien public, les révoltent souvent. Et c'est ce qui fait que nombre de citoyens n'obéissent pas à la loi, même quand ils en voient le bien fondé.

Enfin, il en est d'autres qui, sans être mal intentionnés, n'ont pas de prudence. Ils n'arrivent pas à saisir l'ordination de certains biens à un bien commun. Ils ont peine à comprendre ce que signifie pratiquement pour eux telle détermination de la loi, et pour autant resteraient insoucients, si la sanction de la loi ne les secouait.

Voilà autant de raisons qui distraient les hommes de la connaissance et de la juste appréciation de la loi, et autant de raisons qui prouvent la nécessité de la loi et de la sanction qui l'accompagne. Si donc l'homme ne se conforme pas aux lois parce qu'elles représentent objectivement autant de moyens ou de biens particuliers qui lui permettent de promouvoir le bien public, il devra s'y soumettre par peur du châti-

ment (69). Et dans ce cas encore, c'est la causalité finale qui agit sur lui, puisque c'est pour sauver son bien propre qu'il consent, bien à regret, à se conformer aux injonctions de la loi.

Voilà, croyons-nous, ce qu'il fallait dire des relations de la loi et du droit. La loi contient le droit, elle formule le droit. Ils sont donc inséparables l'un de l'autre: le droit est l'objet de la loi, et celle-ci en est l'expression intellectuelle. De plus, la loi et le droit se présentent dans l'atmosphère de la causalité finale, car si la loi oblige et si le droit est dû, c'est qu'ils expriment l'ajustement nécessaire des bons moyens à prendre, c'est-à-dire des activités rectifiées par lesquelles les hommes pourront assurer leur bonheur ou le bien commun de la société.

(69) "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." 1-11, q.95, a.1, ad 1. " ... Homines inducuntur ad observantias praeceptorum per poenas et praemia." 1-11, q.99, a.6. " ... Alio vero modo dicitur aliquis legi subdi sicut coactum cogenti. Et hoc modo homines virtuosus et iusti non subduntur legi, sed soli mali. Quod enim est coactum et violentum, est contrarium voluntati. Voluntas autem bonorum consonat legi, a qua malorum voluntas discordat. Et ideo secundum haec boni non sunt sub lege, sed solum mali." 1-11, q.96, a.5.

Mais pour que cet ajustement objectif ait valeur de loi et de droit, il faut qu'il soit connu, jugé nécessaire et voulu par le législateur. Si donc la loi et le droit sont essentiellement raisonnables, il faut néanmoins qu'ils s'appuient sur la volonté du législateur pour obtenir force d'obliger, mais sur la volonté raisonnable du législateur, c'est-à-dire sur la volonté qui dépend du jugement de la raison du législateur. C'est ainsi que la loi, et le droit qu'elle formule, malgré l'apport de la volonté, reste formellement un ordre raisonnable.

Or, en promulguant le droit, la loi fait connaître aux hommes ce qu'ils peuvent et ce qu'ils doivent faire en conformité avec la fin qu'ils poursuivent en commun dans la société. En s'imposant aux hommes, elle permet aux uns d'utiliser, comme bon leur semble, les biens qui leur appartiennent, et elle oblige les autres à rendre à autrui ce qui leur revient; aux uns, elle confère donc des pouvoirs d'agir que l'on a appelés droits subjectifs, et aux autres, elle assigne des devoirs de justice. En un mot, le droit est le bien des uns et la dette des autres; en conséquence, il est revendiqué par les uns et rendu par les autres. C'est ce qu'il nous reste à étudier, à savoir les rela-

tions du droit objectif avec les hommes. Nous ne nous occuperons pour l'instant que des rapports du droit et de la justice. Nous dirons d'abord un mot du devoir qu'impose le droit, puis nous étudierons la nature de la justice qui l'exécute, pour terminer par les relations qu'elle entretient avec le droit.

o

o o

§ II. Du droit et de la justice.

1- Le devoir de justice.

En formulant le droit, la loi signifie donc aux hommes ce qu'ils doivent faire pour assurer leur bonheur ou le bien commun de la société à laquelle ils appartiennent; c'est dans la loi que les hommes connaissent leurs devoirs. En déclarant le droit, la loi proclame les moyens jugés nécessaires à la réalisation de la fin de la société à laquelle ils appartiennent. La loi s'assujettit donc et les hommes et les choses; si elle s'adresse aux hommes qu'elle régit, elle porte sur les choses qui sont dues, c'est-à-dire sur

les activités extérieures que les hommes doivent ordonner à autrui en vertu même du bien commun.

Or, la nécessité toute objective qui rattache ces biens ou ces activités humaines à autrui, se renverse en obligations personnelles ou subjectives sur ceux qui les doivent produire. C'est ainsi que la nécessité morale qui convient au droit objectif et que traduit le debitum de sa définition, engendre chez les hommes le devoir de s'y conformer. Le devoir ou l'obligation de rendre à autrui naît donc en l'homme du fait que certains de ses actes sont nécessairement ordonnés à autrui, c'est-à-dire qu'ils lui sont dûs. En un mot, au debitum qui appartient au droit objectif, correspond chez les hommes le devoir de l'exécuter.

Ainsi donc dû et devoir expriment également, chacun à sa manière, la même nécessité morale. Le dû ou la dette s'empare des activités ordonnées à autrui, le devoir s'attache à l'homme qui doit les produire. Nécessité morale toute objective dans un cas, c'est le dû ou le droit; subjective dans l'autre cas, c'est le devoir ou l'obligation de s'y conformer. L'une ne va pas sans l'autre, elles s'impliquent au contraire l'une l'autre; le droit ne va pas sans devoir, et le devoir sans obligation objective ou sans dette qui presse l'homme.

Le devoir qu'impose le droit est donc cette contrainte, cette force morale, ce lien qui oblige l'homme à rendre à autrui ce qui lui est dû. D'ordre moral, il n'oblige cependant que dans la mesure où la raison humaine est avertie de la nécessité de l'ordre de choses qui s'impose à l'homme: c'est la première des conditions (70). Le devoir est donc fils du droit, en ce sens que celui-ci a pour le moins sur lui une priorité de nature, quand il n'a pas une priorité de temps: le droit n'oblige que dans la mesure où il est connu!

Or, par un malheureux détournement, l'homme ne se sent pas toujours disposé, même quand il connaît son devoir, à rendre à autrui le bien qui lui revient. Quelle qu'en soit la cause, il est un fait d'expérience que la volonté humaine n'est pas toujours

(70) " ... Actio autem corporalis agentis nunquam inducit necessitatem in rem aliam nisi per contactum coactionis ipsius ad rem in qua agit; unde nec ex imperio alicujus regis vel domini ligatur aliquis, nisi imperium attingat ipsum cui imperatur; attingit autem ipsum per scientiam. Unde nullus ligatur per praeceptum aliquod nisi mediante scientia praecepti; et ideo ille qui non est capax notitiae, praecepto non ligatur; nec aliquis ignorans praeceptum Dei, ligatur ad praeceptum faciendum, nisi quatenus tenetur scire praeceptum." QQ. Disp., De Veritate, q.11, a.3.

docile aux ordres de la raison. Parce qu'il la contraint, le devoir de rendre à autrui ce qui lui appartient est trop souvent malvenu auprès d'elle; aussi lui faut-il une aide qui la remette dans le droit chemin et qui l'incline, comme par mode de seconde nature, à satisfaire à ses devoirs.

C'est ici qu'apparaît le rôle bienfaisant de la vertu, et de la vertu de justice en particulier dont nous voudrions traiter maintenant. Un mot sur la vertu en général nous y amènera tout naturellement et nous aidera au surplus à mieux saisir en quoi consiste la nature même de la vertu de justice.

2- La vertu de justice.

Nous savons suffisamment par ce qui précède que l'homme, comme toutes les créatures sorties des mains du Tout-Puissant, est nécessairement orienté vers sa fin propre par ses inclinations naturelles, pour qu'il soit nécessaire d'insister. Inclinations d'une naturelle raisonnable, elles sont par là même naturellement aptes, il importe de la noter, à être contrôlées par la raison. C'est même en vertu de cette soumission initiale de son appétit à

sa raison, que l'homme peut être considéré, malgré le désordre ou le déséquilibre qui divise ses forces, comme naturellement inclin à la vertu.

Mais pour que l'homme soit effectivement vertueux, il faut nécessairement que les inclinations de son appétit soient de fait imprégnées et comme pénétrées de raison; la vertu morale n'est en définitive rien autre que la participation de la raison droite dans les forces de l'appétit (71). Rien d'étonnant dès lors d'entendre Saint Thomas déclarer qu'à chaque inclination naturelle de l'homme correspond une vertu spéciale qui l'invite et l'incline à tendre toujours raisonnablement vers sa vraie fin naturelle (72).

(71) " ... Si recte consideretur, virtus appetitivae partis nihil est aliud quam quaedam dispositio, sive forma sigillata et impressa in vi appetitiva a ratione. Et propter hoc, quaecumque sit fortis dispositio in vi appetitiva ad aliquid, non potest habere rationem virtutis, nisi sit ibi id quod est rationis." QQ. Disp., De Virt. in comm., a.9, in fine. " ... Virtus moralis nihil aliud est quam participatio quaedam rationis rectae in parte appetitiva." ibid., a.12, ad 16. " ... Habitus autem appetitivae partis causantur per hoc quod ratio nata est appetitivam partem movere." 1-11, q.53, a.1.

(72) "Respondeo dicendum quod, sicut Philosophus dicit, aptitudo ad virtutem inest nobis a natura, licet complementum virtutis sit per assuetudinem, vel per aliquam aliam causam. Unde patet quod virtutes perficiunt nos ad prosequendum debite modo inclinationes naturales quae pertinent ad jus naturale. Et ideo ad quamlibet inclinationem naturalem determinatam ordinatur aliqua virtus specialis." 11-11, q.108, a.2.

Quelques considérations sur la vertu en général nous aidera à mieux comprendre dans la suite la nature même de la justice.

1) Ce qu'est la vertu en général.

Et d'abord la vertu nous apparaît comme le complément et le perfectionnement même des puissances de l'homme (73). Non pas que sans la vertu, ces puissances ne soient capables par elles-mêmes de bonnes actions, mais combien plus facilement avec l'aide des vertus. Or, puisque en toutes choses, la perfection se mesure d'après la fin qu'elles poursuivent, le rôle de la vertu qui complète la puissance, est tout simplement d'incliner la puissance à son acte le meilleur; car, il faut savoir que l'acte est la fin et la raison d'être de la puissance (74).

(73) " ... Virtus secundum sui nominis rationem, potentiae complementum designat; unde et vis dicitur secundum quod res aliqua per potestatem completam quam habet, potest sequi suum impetum vel motum; virtus enim secundum suum nomen, potestatis perfectionem demonstrat." QQ. Disp. De virt. in comm., q.1, a.1.

(74) " ... Uniuscujusque autem perfectio praecipue consideratur in ordine ad suum finem. Finis autem potentiae actus est. Unde potentia dicitur esse perfecta, secundum quod determinatur ad suum actum." 1-11, q.55, a.1; 11-11, q.184, a.1; QQ. Disp. De virt. in comm., q.1, a.1.

D'autre part, la perfection de l'acte doit se déterminer d'après l'objet le plus parfait auquel la puissance peut parvenir. Ne juge-t-on pas, en effet, de la force musculaire d'un homme d'après le poids le plus considérable qu'il peut soulever? De même en est-il de la vertu: elle est le complément qui permet aux facultés de l'homme d'atteindre, par leur acte, l'objet le plus parfait auquel elles sont ordonnées. C'est la pensée que le Philosophe a fixée dans une formule que Saint Thomas ne cesse d'utiliser: "virtus est ultimum potentiae" ou encore, "virtus est ultimum in re de potentia" (75). C'est la vertu considérée par rapport à son objet.

(75) " i.e. "virtus semper est excellentiae." I Coeli et Mundi, c.XI, t.116. Saint Thomas eut à la main diverses traductions de ce passage. C'est pourquoi ce principe est presque toujours énoncé sous une autre forme. Il le confesse d'ailleurs dans son commentaire sur ce passage d'Aristote: " ... Et hoc est quod dicitur in alia translatione, virtus est ultimum potentiae quia scilicet virtus rei determinatur secundum ultimum in quod potest." in loc. cit., lect. 25. Cette autre traduction différente de celle de Guillaume de Moerbeke qu'il suit ordinairement, ne serait-elle pas celle du codex 2071 du Vatican où on lit: "Dico ergo quod definitio virtutis est ultimum quod est in re de potentia: quod est quia illud quod potest ambulare centum passus potest ambulare duos, et quod potest deferre centum libras potest deferre duas. Jam ergo ostensum est quod fortis definitur in ultimum ejus quod potest." cité par l'édition léonine, 1886, loc. cit., p. 101, note .

Ainsi donc, la vertu est la perfection qui dispose une faculté humaine à produire l'acte le plus parfait dont elle soit capable (76). Elle est selon la définition classique d'Aristote "ce qui rend bon celui qui la possède, et bonne l'oeuvre qu'il produit" (77).

Une analyse plus poussée nous dirait que ce "quelque chose" qui s'ajoute à la puissance, ce complément qui l'incline à produire l'acte le plus parfait dont elle soit capable, n'est rien autre qu'une forme

(76) Saint Thomas attribue à Aristote la définition suivante de la vertu: "virtus est dispositio perfecti ad optimum". Cette définition n'est pas du Philosophe, mais de Themistius dont la paraphrase des oeuvres d'Aristote est souvent passée dans le texte même du Stagirite. On trouve cette définition au L.VII de la Physique, c.3, t.17. Plusieurs anciens manuscrits la reproduisent. Voir Bekker, Aristotelis Opera, Physica, Oxonii, 1837, t.2, p. 149.

(77) " i.e. Virtus est quae bonum facit habentem et opus ejus bonum reddit." Il Eth., c.6; 1106 a, 16. Aristote semble avoir emprunté à son maître Platon, cette définition de la vertu. Chose certaine, Platon a des expressions ressemblantes et expose la même doctrine à la fin du livre I de sa République. Voir sur ce point, G. Cruchon, Ethique Nicomachéenne, Commentaire L.2, dans les Archives de Philosophie, Paris, Beauchesne, vol. 7, p. 203. Définition par l'effet, elle n'en est pas moins la plus commune que l'on en puisse donner: " ... Virtus universaliter eujuslibet rei est quae bonum facit habentem et opus ejus bonum reddit." VII Phys., c.3, lect.5; etiam QQ. Disp. De Virt. in comm., q.1, a.1.

accidentelle reçue à demeure dans le sujet qu'il perfectionne immédiatement en vue de l'action (78); qu'il est une espèce de qualité, un habitus bon qui détermine les facultés humaines, un assouplissement qui les fait agir comme elles le doivent, mais avec assurance, promptitude et satisfaction (79). La vertu, on le voit, suppose dans la puissance une aptitude à produire déjà par elle-même des actes bons; sa fonction propre est uniquement de la perfectionner et de l'aider à surmonter tout ce qui s'oppose à son action parfaite.

Enfin, il est à noter, que si la vertu est une force, jamais cependant elle ne viole la nature. Humaine, elle ne contrarie en rien la liberté humaine, jamais elle ne contraint les facultés de l'homme, dont le propre est de pouvoir agir différemment et de pouvoir rester maître de leurs actions, à

(78) " ... Hae rationales potentiae complentur ad agendum per aliquod inductum... per modum formae quiescentis et manentis in subiecto." QQ. Disp., De Virt. in comm., q.1, a.1; III Sent., d.25, q.1, a.1.

(79) " ... sed quod debite modo fiant actus, scilicet expedite, firmiter, et delectabiliter, hoc non est facile; unde ad hoc habitibus virtutum indigemus." QQ. Disp. De Virt. in comm., q.1, a.1, ad 13.

agir irrévocablement de la même façon (80). Bien au contraire. Saint Thomas ira même jusqu'à dire après Averroès que l'on se sert de la vertu quand on le veut bien (81).

Voilà, croyons-nous, ce qu'il fallait savoir de la vertu en général, pour mieux comprendre ensuite ce qu'est la justice. La vertu rend bon celui qui la possède, et bonne aussi l'action qu'il pose. Mais la vertu suppose comme sujet, une puissance qui n'est pas entièrement déterminée dans son action, une vertu qu'elle guide, à cause de cela, vers son acte le plus parfait. Seules les facultés humaines présentent cet ensemble de conditions. La vertu est donc proprement humaine.

(80) "Ad duodecimum dicendum quod omnis forma recipitur in suo supposito secundum modum recipientis. Proprietas autem rationalis potentiae est ut in opposita possit et ut sit domina sui actus; unde nunquam per formam habitualement receptam cogitur rationalis ad similiter agendum." ibid., q.1, a.1, ad 12.

(81) " ... Commentator dicit quod "habitus est quo quis agit cum voluerit." 1-11, q.49, a.3, in Sed contra. On sait que Averroès reçut du Moyen-Âge occidental le titre de commentator. Voir sur ce point Wulf (De), Maurice, Histoire de la Philosophie médiévale, Louvain, Institut Supérieur de Philosophie, 6^e éd., 1934, t.1, p. 306.

2) Ce qu'est la vertu de justice.

Or, il est chez l'homme un double principe d'opération, deux facultés spécifiquement humaines: l'intelligence que l'on appelle aussi raison, et l'appétit. Chacune de ces facultés, en recevant la vertu qui lui convient, détermine du même coup, deux grands genres de vertus: les vertus intellectuelles et les vertus morales (82). Sans doute, toutes deux rendent bon l'acte qui vient d'elles, mais seule la vertu morale rend l'homme et son acte formellement bons, car seul l'appétit qui en est le sujet tend formellement vers le bien considéré comme tel. C'est aussi ce qui fait que la vertu morale à l'exclusion de toute autre, est appelée vertu dans son sens strict (83). C'est d'elle

6

(82) " ... Principium autem humanorum actuum in homine non est nisi duplex, scilicet intellectus sive ratio, et appetitus: haec enim sunt duo moventia in homine, ut dicitur in 3 de Anima. Unde omnis virtus oportet quod sit perfectiva alicujus istorum principiorum. Si quidem igitur sit perfectiva intellectus speculativi vel practici ad bonum hominis actum, erit virtus intellectualis; si autem sit perfectiva appetitivae partis, erit virtus moralis. Unde relinquitur quod omnis virtus humana vel est intellectualis vel moralis." 1-11, q.58, a.3.

(83) " ... Bonum autem sub ratione boni est objectum solius appetitivae partis; nam bonum est quod omnia appetunt. Illi igitur habitus qui vel sunt in parte appetitiva, vel a parte appetitiva dependent, ordinantur formaliter ad bonum; unde potissime habent rationem virtutis." QQ. Disp. De Virt. in comm., a.7.

que nous voudrions maintenant nous occuper.

La vertu morale, nous le disions au début, n'est rien autre que la participation de la raison humaine dans l'appétit. Elle perfectionne l'appétit et l'ordonne au bien de la raison, c'est-à-dire au bien humain, au vrai bien de l'homme (84). Or, la nature complexe de l'homme demande qu'il ait en lui deux appétits: la volonté ou appétit intellectuel (85), et l'appétit sensible. Tous deux sont ordonnés vers une partie complémentaire du bien humain, et tous deux sont susceptibles de recevoir quelque vertu. C'est le point que nous voudrions étudier brièvement.

L'appétit sensible tend de toutes les forces de sa nature vers le bien délectable, mais il a besoin

(84) " ... Virtus moralis percipit appetitivam partem animae ordinando ipsam in bonum rationis. Est autem rationis bonum id quod est secundum rationem moderatum seu ordinatum." 1-11, q.59, a.4. "Respondeo dicendum quod finis virtutum moralium est bonum humanum. Bonum autem humanae animae est "secundum rationem esse" ut patet per Dionysium. Unde necesse est quod fines moralium virtutum praexistant in ratione." 11-11, q.47, a.6.

(85) "Ad primum ergo dicendum quod voluntas nominat rationalem appetitum". 1-11, q.6, a.2, ad 1.
 " ... Alius autem est appetitus consequens apprehensionem appetentis secundum liberum iudicium; et talis est appetitus rationalis, sive intellectivus, qui dicitur voluntas." 1-11, q.26, a.1.

pour être simplement humain d'être contrôlé par la raison. En effet, d'autre part, la concupiscence peut incliner l'homme non seulement vers le bien sensible que peut admettre la raison, mais encore vers celui qu'elle réprouve; et d'autre part, la peur du danger, surtout quand il s'agit du danger de mort, peut effrayer l'homme au point de paralyser ses mouvements et de l'empêcher d'agir, alors que raisonnablement il devrait braver tout obstacle, même au péril de sa vie.

Dans l'un et l'autre cas, on le voit, l'appétit sensible a besoin d'être contrôlé. Les forces qu'il représente ont besoin d'être dirigées, canalisées dans le sens indiqué par la raison prudentielle. Or, cette empreinte que la raison laisse dans l'appétit à force de prendre l'initiative de ses mouvements, cette accumulation de rationalité, cette inclination raisonnable qu'elle imprime en lui, constitue précisément ce que l'on appelle la vertu morale: vertu de tempérance dans l'appétit concupiscible, et vertu de force dans l'irascible (86).

(86) "Ad secundum dicendum, quod concupiscentia importat impetum quendam appetitus in delectabile, qui indiget refrenatione, quod pertinet ad temperantiam; sed timor importat retractionem quendam animi ab aliquibus malis; contra quod indiget

Enfin, et c'est le point qui nous intéresse plus particulièrement, la volonté, appétit intellectuel, n'est pas étrangère à la vertu. Inclination de la nature intellectuelle de l'homme, elle tend nécessairement vers le bien de la raison, c'est-à-dire vers le bien sous sa raison universelle de bien, vers la fin ultime de l'homme, vers le bien qui convient à la nature de l'homme dont elle sert les intérêts (87).

Si donc elle n'a pas besoin de l'aide des vertus pour vouloir ce bien qui lui est proportionné (88),

homo animi firmitate, quam praestat fortitudo. Et ideo temperantia proprie est circa concupiscentias, fortitudo circa timores." 11-11, q.141, a.3, ad 2.

- (87) " ... Hec autem est bonum in communi, in quod voluntas naturaliter tendit, sicut etiam quaelibet potentia un suum objectum, et etiam ipse finis ultimus, qui hoc modo se habet in appetibilibus, sicut prima principia demonstrationum in intelligibilibus; et universaliter omnia illa quae conveniunt volenti secundum suam naturam." 1-11, q.10, a.1
- (88) " ... Voluntas autem hoc quod virtus facit circa alias potentias, habet ex ipsa ratione suae potentiae; nam ejus objectum est bonum; unde tendere in bonum hoc modo se habet ad voluntatem sicut tendere in bonum delectabile ad concupiscibilem, et sicut ordinari ad sonum se habet ad auditum. Unde voluntas non indiget aliquo habitu virtutis inclinante ipsam ad bonum quod est sibi proportionatum, quia in hoc ex ipsa ratione potentiae tendit." QQ. Disp., De virt. in comm., a.5.

elle ne saurait pour autant s'en dispenser dès qu'il s'agit d'un bien qui ne lui est pas entièrement proportionné, bien qu'il reste dans les limites du bien humain, comme serait le bien d'autrui (89). Naturellement portée à vouloir tout bien qui serait de quelque utilité à la nature dont elle est l'inclination, elle s'emparerait même du bien d'autrui si la raison ne l'informait des exigences de la vie sociale et des biens qui reviennent à chacun. Ainsi, en éduquant la volonté à ne désirer que le bien qui lui revient, la raison humaine dépose en elle la vertu que l'on est convenu d'appeler la justice.

Par elle, la volonté est disposée en toute occurrence à rendre à autrui le bien qui lui appartient (90). Aristote la définit: "un habitus qui

(89) " ... Cum autem uniuscujusque appetitus tendat in proprium bonum appetentis; dupliciter aliquod bonum potest excedere voluntatis proportionem. Uno modo ratione speciei, alio modo ratione individui ... Ratione autem individui, hoc modo quod aliquis quaerat id quod est alterius bonum, licet voluntas extra limites boni humani non feratur; et sic voluntatem perficit justitia." ibid., a.5.

(90) " ... sicut justitia videtur esse alienum bonum quod est ad alterum, in quantum operari intendit ea quae sunt utilia alteri, scilicet ut ipsi communitati vel principi communitatis; aliae vero virtutes intendunt operari bonum proprium, puta temperantia intendit quietare animum a turpibus concupiscentiis. Et idem est in aliis virtutibus." St. Th., Comm. in Eth., L.V. lect. 2, n° 909.

porte les hommes à faire des choses justes et qui est cause qu'on les fait et qu'on les veut" (91). Et parce que tout bien ordonné à autrui comme à sa fin immédiate constitue le droit que nous avons appelé objectif, la justice, selon les anciens juristes, c'est "la volonté constante et perpétuelle d'attribuer à chacun son droit" (92).

Voilà donc ce qu'est la justice: une disposition reçue à demeure dans la volonté et qui l'incline à rendre à autrui son bien ou son droit: "Ratio vere justitiae, écrit saint Thomas, consistit in hoc quod alteri reddatur quod ei debetur secundum aequalitatem" (93). Elle est donc très intéressée au droit. Il est temps, croyons-nous, d'aborder l'étude de la nature des relations qu'elle entretient avec lui; ce sera l'objet du paragraphe suivant.

Et pour mieux saisir la nature des relations de la justice et du droit, nous n'avons pas cru inutile

(91) Ethic., L.V. c.1; 1129 a, 7-8.

(92) Ulpianus, Digest., L.1, tit.1, De justitia et de jure, init.; Institutiones, L.1, tit. 1, De justitia et de jure, init.

(93) 11-11, q.80, art. un.

de reprendre brièvement, par les sommets, et sous un autre aspect, l'étude que nous avons faite plus haut de l'élaboration de la loi; le but ne sera plus d'y voir l'ajustement des moyens qu'elle propose, mais la causalité du droit sur la justice, c'est-à-dire sur la juste volonté des citoyens.

3- Relation de la justice avec le droit objectif.

La vertu épouse donc la cause du bonheur humain. En tendance naturelle vers son bonheur, l'homme doit pourtant, pour le trouver, se laisser guider par sa raison.

Si donc il est vrai que la raison naturelle saisit par intuition, dans les inclinations naturelles de l'homme, l'ordre de sa nature à la fin vers laquelle elle est orientée par le Créateur lui-même; s'il est vrai qu'elle le formule dans un premier jugement pratique que l'on appelle le premier précepte de la loi naturelle, parce qu'il contient virtuellement tous les autres; il revient cependant à la vertu de disposer l'appétit à se conformer, dans le menu détail de la vie humaine, aux exigences fondamentales de sa nature

raisonnable. C'est, en effet, la vertu qui en toute occasion inclinera l'homme à faire le bien, le bien humain, le bien qui convient à la nature humaine. Le bien humain devient ainsi le terme ultime de toutes nos activités humaines, et celles-ci, dans leur multiple variété, autant de moyens d'y arriver.

Or, en saisissant naturellement la fin de notre agir dans les inclinations de la nature humaine, la raison naturelle n'est pas sans percevoir la fin propre à chacune d'elles. Et les jugements premiers qui contiennent et qui expriment l'ordination de chaque couche de la nature humaine à son bien propre, constituent autant de préceptes qui expliquent la loi naturelle fondamentale. La raison naturelle les conserve précieusement dans l'habitus naturel qui les a captés et que l'on appelle la syndérèse ou l'habitus des premiers principes pratiques (94).

Enfin, nous le voyons plus haut, parce qu'à chaque inclination naturelle correspond une vertu propre qui aide l'homme à tendre correctement, dans le détail de sa vie, vers sa vraie fin, -le bonheur

(94) "Ad secundum dicendum quod synderesis dicitur lex intellectus nostri, in quantum est habitus continens praecepta legis naturalis, quae sunt prima principia operum humanorum." 1-11, q.94, a.1, ad 2.

humain-, il revient à la même syndérèse de déterminer dans les divers préceptes de la loi naturelle, la fin propre de chacune des vertus morales, à savoir le bien humain, mais le bien humain en tel ou tel domaine de l'activité humaine.

Or, la raison naturelle qui perçoit si facilement l'orientation naturelle de l'homme vers sa fin, comprend aussi qu'il est impossible à celui-ci d'y parvenir par ses seuls efforts. Elle l'oriente donc vers la vie sociale où il apprendra à conjuguer son action avec celle des autres hommes et à réaliser par l'action commune le bonheur qu'il recherche: l'action sociale aura raison des difficultés que chacun rencontrerait inévitablement s'il se condamnait à vivre dans l'isolement.

Enfin, la raison naturelle comprend que l'action sociale que chacun devra fournir pour assurer le bien humain qu'il recherche, devra du fait même qu'elle est sociale, respecter le bien d'autrui. Aussi formule-t-elle la première de toutes les lois qui devront régir l'activité extérieure et sociale de l'homme, à savoir qu'il faut rendre à chacun son dû.

Loi naturelle, loi fondamentale de l'ordre social, elle contient dans sa teneur générale l'ordi-

nation de toute l'activité humaine due à autrui, qu'il s'agisse de relations entre simples concitoyens ou de rapports quelque variés qu'ils soient entre l'Etat et les citoyens! En un mot, cette loi formule le droit dont nous n'avons cessé de parler jusqu'ici. Principe de la syndérèse, droit naturel abstrait, il n'a de désir que celui d'informer la vie et les activités sociales qu'il a mission de rectifier et d'orienter vers leur vraie fin: le bonheur de l'homme par le bien commun de la Cité.

Mais s'il revient à la syndérèse de formuler le premier principe du droit, il appartient par contre à la prudence ou à la droite raison discursive de l'appliquer au concret dans la vie sociale de l'homme. En effet, dès lors que la volonté est déterminée vis-à-vis d'une fin à poursuivre, la raison discursive de l'homme, rectifiée par le principe qui doit la diriger et qui lui vient de la syndérèse, s'informe des conditions de vie qu'elle doit orienter vers la vraie fin humaine; elle les discute, projète sur elles la lumière du principe directeur et dessine la ligne de conduite qu'elle imposera ensuite dans un jugement prudentiel à l'appétit de l'homme.

En droit il n'en va pas autrement. La raison pratique s'enquiert des conditions sociales objectives

dans lesquelles les hommes sont impliqués, elle les regarde à la lumière du principe de droit naturel. La vérité que cette lumière toute objective parce que de couleur sociale fait alors surgir au-dessus des situations plus ou moins mêlées, n'est rien autre que l'ordination circonstanciée des biens définis à des personnages déterminés. Le jugement prudentiel qui l'exprime ne fait que mettre en lumière devant la volonté, la vraie ordination à autrui des biens qu'elle doit rendre ou qu'elle doit respecter. Proclamé par un Chef politique, ce jugement prudentiel constitue la loi, il contient le droit.

Or, parce que la justice n'est rien autre que l'inclination constante de la volonté à rendre à autrui le bien qui lui revient, et par là même, à obéir aux ordonnances de la loi, il est facile de comprendre qu'elle puisse recevoir de la prudence, de la prudence politique en particulier, l'objet ou la fin qu'elle doit poursuivre. Le droit, objet de la loi, est aussi celui que la justice doit exécuter. Droit et justice s'appellent donc mutuellement. C'est la nature de ce rapport que nous voudrions maintenant déterminer brièvement.

Il importe cependant de noter tout d'abord que le droit n'exercerait aucune causalité sur la volonté juste des citoyens, si la raison pratique de l'homme n'en était avertie et ne servait d'intermédiaire: la volonté n'agit que dans la mesure où elle reçoit son objet de la raison pratique (95). Or, dès lors que la loi est proclamée par le législateur, elle devient objet de connaissance. C'est en elle que le citoyen connaît ses droits et ses obligations. Sa raison pratique s'en instruit donc et propose à l'exécution de sa volonté le droit qui revient à autrui en vertu de la loi et du bien commun. Or, le droit ainsi connu exerce sur la juste volonté une double causalité selon les aspects divers sous lesquels on le considère en relation avec la justice.

Et d'abord, disons que la raison pratique informée de la loi, ne contient le droit que dans la

(95) "Ad secundum dicendum quod voluntas fertur in suum objectum consequenter ad apprehensionem rationis; et ideo quia ratio ordinat in alterum, voluntas potest velle aliquid in ordine ad alterum; quod pertinet ad justitiam." 11-11, q.58, a.4, ad 2.
 " ... Medium determinatur per virtutem intellectualem et moralem secundum prudentiam, sed diversimode; quia prudentia determinat medium per modum dirigentis et estendentis; sed virtus moralis per modum exsequentis et inclinantis in medium." 111 Sent., d.23, q.1, a.4, qua.2, ad 4.

mesure où elle en est l'image de ce qui doit être reproduit par la volonté rectifiée par la justice. Dès lors, le droit ainsi contenu dans la raison pratique du citoyen a raison de cause formelle extrinsèque de la détermination de l'acte de justice. C'est à son image que la volonté bonne va se conformer, qu'elle va se modeler, s'adapter ou se coapter selon le mot de Saint Thomas (96). Ainsi informée par mode de coaptation, la justice n'aura plus désormais qu'un souci, celui de mouler son acte et de reproduire à l'extérieur, par la rectitude même de son acte, l'oeuvre juste, l'oeuvre bonne dont la raison pratique lui aura dévoilé l'image (97). Le droit spécifie donc, par mode de

(96) " ... Agens autem naturale duplicem effectum inducit in patiens; nam primo quidem dat formam, secundo dat motum consequentem formam... Sic etiam ipsum appetibile dat appetitui primo quidem quandam coaptationem ad ipsum, quae est quaedam complasentia appetibilis, ex qua sequitur motus ad appetibile. Nam "appetitivus motus circulo agitur", ut dicitur. Appetibile enim movet appetitum, faciens quodammodo in eo ejus intentionem, et appetitus tendit ad appetibile realiter consequendum, ut sit ibi finis motus ubi fuit principium." 1-11, q.26, a.2; etiam 1-11, q.25, al; q.26, a.1; q.23, a.4; q.30, a.2; q.40, a.2.

(97) "Ad secundum dicendum quod neque justitia est essentialiter restructio, sed causaliter tantum: est enim habitus secundum quem aliquis recte operatur et vult." 11-11, q.58, a.1, ad 2.

causalité formelle extrinsèque l'agir de la justice (98). Mais encore faut-il que la volonté agisse, et c'est ici qu'intervient la seconde causalité du droit.

En effet, si le droit est l'objet ou le modèle à l'image duquel la justice doit produire son acte, il est aussi un bien humain, il est le bien d'autrui que la raison pratique présente à l'activité de la juste volonté. Or, il ne faut pas oublier qu'il est, dans la société, le moyen jugé nécessaire à la réalisation du bien commun. Comme tel, la raison pratique le présente dans le rayonnement même de la fin que tout homme poursuit dans la société, il est revêtu

(98) " ... In omnibus actibus voluntariis, id quod est ex parte finis, est formale; quod ideo est quia unusquisque actus formam et speciem recipit secundum formam agentis, ut calefactio secundum calorem. Forma autem voluntatis est objectum ipsius, quod est bonum et finis, sicut intelligibile est forma intellectus; unde oportet quod id quod est ex parte finis, sit formale in actu voluntatis." De Caritate, a.3; etiam 1-11, q.1, a.3.; " ... In actu autem voluntario invenitur duplex actus, scilicet actus interior voluntatis et actus exterior. Et uterque horum actuum habet suum objectum. Finis autem proprie est objectum interioris actus voluntarii; id autem circa quod est actio exterior, est objectum eius. Sicut igitur actus exterior accipit, speciem ab objecto circa quod est, ita actus interior voluntatis accipit speciem a fine sicut a proprio objecto." 1-11, q.18, a.6; q.75, a.4.

pour ainsi dire des livrées de la fin puisqu'il participe à la bonté même de la fin qu'il doit servir. C'est ainsi que le droit est proposé à la volonté dans l'ordre de la causalité finale, et c'est ainsi qu'il est cause de l'existence même de l'activité de la volonté libre de l'homme.

Pour tout résumer en un mot, disons que dans la mesure où le droit est un bien humain, il provoque l'agir de la volonté de l'homme, mais pour autant qu'il est le modèle de ce que la juste volonté doit exécuter, il est le spécificateur extrinsèque de l'acte qui doit naître d'elle. Ainsi donc le droit est tout à la fois objet spécificateur et fin de l'acte de la justice: bien nécessaire à la réalisation du bonheur humain dans la société, il entre dans l'ordre de la causalité finale et est cause de l'existence de l'agir de la justice; modèle à reproduire, il est cause de la détermination ou de la spécification de l'acte même de la justice.

Le droit se présente ainsi au débiteur comme l'objet de son acte de justice et comme le moyen pour lui de réaliser la fin pour laquelle il vit en société: le vrai bonheur humain. Il reste donc, malgré ses exigences, dans l'atmosphère sereine de vrai

bien humain ou du juste moyen de réaliser son bonheur sur terre. Il ne nous reste plus qu'à considérer ses relations avec le sujet du droit. Ce sera l'objet du prochain paragraphe.

•

• •

§ III. Le droit objectif et le droit subjectif.

Le droit est donc l'objet de la vertu de justice. Il s'adresse pour autant au débiteur qui doit payer sa dette à autrui. Mais si, d'une part, comme nous l'avons dit plus haut, le droit est une dette à solder à autrui, il est aussi, et du même coup, le bien de ce dernier, puisqu'il lui est ordonné comme à sa fin propre immédiate.

Le droit trouve donc ainsi sa place normale, sa vraie place, au centre même des intérêts humains.

Mais si le droit s'impose aux hommes au nom du bien commun dont il se recommande, s'il impose aux uns l'obligation de rendre à autrui ce qui lui revient, il confère aussi à ces derniers le privilège ou le pouvoir de s'en servir, voir même de le revendi-

quer à l'occasion auprès de qui le détiendrait injustement. Or, ce pouvoir est précisément ce que, par un fléchissement du sens premier du mot droit, on a coutume de désigner aujourd'hui quand on parle de droit. Certains scolastiques sont même allés jusqu'à dire que ce pouvoir constitue le droit considéré dans son sens propre (99); dans les milieux thomistes, on préfère l'appeler droit subjectif pour l'opposer à l'objet sur lequel il porte, c'est-à-dire au droit pris dans son sens premier qui est d'être objectif.

Or, si l'on interroge les thomistes au sujet de ce droit subjectif, tous affirment que la réalité se trouve chez Saint Thomas, mais certains prétendent qu'il ne l'a jamais désignée par le mot ius. A les entendre, le mot ius aurait été réservé par le Saint Docteur pour signifier le droit objectif.

"Quand Saint Thomas donne les différents sens du mot ius, écrit l'un d'eux, il donne le sens objectif

(99) Le grave Suarez l'a pensé lui-même: "Et juxta posteriorem et strictam juris significationem solet proprie ius vocari facultas quaedam moralis, quam unusquisque habet vel circa rem suam, vel ad rem sibi debitam." De lege in comm., L.1, c.2, n° 5.

comme sens primitif, mais il ne songe même pas à ranger le sens subjectif parmi les sens dérivés. 11-11, q.57, a.1, ad lum. Pour exprimer le droit subjectif, tel que le droit d'accorder des dispenses, le droit de propriété privée, le droit de légitime défense, Saint Thomas prend les termes de "licitum, potestas" (100).

-
- (100) Dom O. Lettin, o.s.b., Le Droit Naturel chez S. Thomas et ses prédécesseurs, Bruges, Beyaert, 1931, p. 97. et nota. Le P. H. Hering, o.p. a déjà dressé une liste des principaux tenants de cette opinion; nous ne croyons pas mieux faire que de la reproduire ici: "Item Lehu, Philosophia Moralis et Socialis, Parisiis, 1914, n.554: "S. Thomas nunquam videtur adhibuisse jus in sensu facultatis, semper dicit facultas. Ex adverso, recentiores juristae, sive canonistae, sive Juristae, plerumque emittunt jus objective." -- Spicq, in Rev. sc. ph. th., 1929, p.292: "Le droit de propriété était considéré comme une chose corporelle... C'est sans doute cette conception qui explique le sens exclusivement objectif selon lequel Saint Thomas emploie le mot jus ... Quand il s'agit du droit subjectif, c'est-à-dire du pouvoir, de la faculté possédée par le sujet, il emploie le mot potestas." cf. Mélanges Mandonnet, 1, Paris, 1930, p. 254. — Lachance, Le concept de Droit selon Aristote et S. Thomas, Paris, 1933, p. 401, nota: "Outre qu'Aristote ne dit pas un mot de cette faculté, Saint Thomas ne songe même pas à la ranger parmi les sens dérivés du mot droit"; et p. 401: "Dom Lettin note que jamais Saint Thomas n'emploie le mot droit dans le sens de faculté morale." — Bouvier, Le précepte de l'aumône chez Saint Thomas d'Aquin, Montréal, 1935, p. 129, nota: "Si dans notre analyse, nous nous abstenons d'employer le mot droit, ce n'est que pour rester plus près de la manière de parler

Et pourtant une lecture quelque peu attentive de Saint Thomas nous persuade du contraire. Elle nous révèle que le Moyen-Age connaissait et se servait couramment du sens subjectif que l'on reconnaît au mot droit (101). Quel qu'il en soit cependant du mot,

de Saint Thomas, qui ne se sert pas du mot jus pour désigner un droit subjectif, cff. p. 145, nota. — Lumbreras, De justitia, Romae, 1938, p. 6, (citations in nota) P. H. Hering, O.P. De Jure Subjective sumpto apud S. Thomam, in Angelicum, 1939, t.16, p. 295-297.

Dem Lettin admet la justesse de la note qu'a écrite le P. Hering, dans une recension qu'il lui consacre, in Bull. Théol. anc. et méd., juillet 1939, n. 1106.

- (101) Le P. Hering apporte une quinzaine de textes pour prouver son avancé. Nous n'en reproduirons ici que l'essentiel: jus contradicendi, 11-11, q.58, a.2; jus dominii, 11-11, q.62, 1, ad 2; jus possidendi, 11-11, q.66, a.5, ad 2; jus praelationis, 11-11, q.69, a.1; jus accipiendi decimas, 11-11, q.87, a.3; jus in homine, 111, q.46, a.3, obj. 3; jus et dignitatem mansionis coelestis, 111, q.57, a.6, ad 3; jus accedendi ad mensam Domini, 111, q.67, a.2; jus baptizandi, 111, q.67, a.6; extraneus a jure successionis, Suppl., q.57, a.1, ad 7; jus petendi, Suppl., q.64, a.1, ad 3; Suppl., q.64, a.4, ad 1; jus et facultatem repugnandi, Q. de Virt. in comm., q.1, a.4; jus exigendi decimas, Quodl., q.2, a.8." loc. cit., p. 296-297.

En voici quelques autres que nous avons nous-même glanés au cours de ce travail: jus dominii amittere, 11-11, q.12, ad 2; jus primogeniturae, jus patronatus, jus spirituale accipiendi decimas, 11-11, q.100, a.4, ad 3; jus praelationis, 11 Sent., d.44, q.2, a.2; jus percipiendi decimas, IV Sent., d.25, q.3, a.2, q.1.3, ad 4; jus revocandi uxorem, IV Sent., d.35, q.1, a.6, ad 4; jus excipiendi contra accusationem, IV Sent., d.35, q.1, a.6, ad 5;

c'est la chose qu'il signifie qui doit nous intéresser. Pour en donner une idée satisfaisante, nous dirons d'abord un mot du sujet du droit; nous étudierons ensuite le pouvoir juridique lui-même et le rapport qui le ramène au droit objectif; nous terminerons par une brève considération du titre qui justifie l'exercice du droit subjectif.

1- Le sujet du droit.

C'est après avoir loué la définition de la justice que nous a laissée Ulpien (102), que Saint Thomas parle du sujet du droit. La justice, demande-t-il, implique-t-elle toujours un rapport à autrui? La réponse est claire; la justice se fait toujours à autrui; sans cet autre, il n'y aurait ni justice ni droit. Et cet autre, qui est le sujet du droit, c'est la personne humaine. Écoutons-le!

aliquis potest esse dignus aliquo dupliciter: aut ita quod ipsum habendi jus habeat, IV. Sent., d.18, q.1, a.1, qua.2, ad 3; Pleniori jure possidetur res, Comm. in 11 Cor., c.5, lect.2, princ.

(102) Dig., L.I, tit., 1, De Justitia et Jure, leg. 10. Cité et commenté par Saint Thomas, 11-11, q.58, a.1.

La justice, comme le droit, dit-il, est de par sa définition une égalité. Or, toute égalité se fait par rapport à un autre, car rien n'est égal à soi-même; dès lors, la justice qui est une égalité, implique la présence d'un autre. Mais parce qu'il appartient en propre à la justice de rectifier l'agir humain, il est nécessaire, de ce fait, que l'opposition qu'elle requiert, soit celle qui distingue des agents différents. Et la raison en est fort simple, car toute action provient ou émane, à proprement parler, d'un supôt ou d'un tout, et non pas des facultés ou des parties considérées comme telles: on ne dit pas, si ce n'est par figure, que la main frappe, mais bien plutôt que l'homme frappe avec sa main, et que le feu chauffe par sa chaleur. Ainsi, conclut-il, la justice proprement dite exige la diversité des sujets agissants, requirit diversitatem suppositorum: la justice ne se rencontre que dans les rapports d'un homme à un autre homme (103). Et cet autre, on l'a

(103) "Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, cum nomen justitiae aequalitatem importet, ex sua ratione justitia habet quod sit ad alterum; nihil enim est sibi aequale, sed alteri. Et quia ad justitiam pertinet actus humanos rectificare, ut dictum est, necesse est quod aequalitas ista quam requirit justitia, sit diversorum agere potentium. Actiones autem

compris, est proprement le sujet ou le bénéficiaire du droit.

L'homme est donc sujet du droit. Mais au vrai d'où lui vient qu'il le soit? Sur quelle raison Saint Thomas se base-t-il pour l'affirmer? Il nous l'a confié en un mot; l'homme est une personne! C'est à l'expliquer que nous voudrions maintenant diriger nos efforts. Qu'en nous permette cependant d'ajouter que notre intention est nullement de proposer ici tout un traité sur la personne; elle est plus modeste, puisqu'elle ne veut rappeler que certaines conclusions de nature à intéresser notre sujet.

Et d'abord, quand on parle de personnalité, on entend signifier par là l'indépendance qui caractérise l'être humain, soit dans les principes intimes qui le constituent, soit dans l'agir dont

sunt suppositorum et tototum, non autem, proprie loquendo, partium et formarum, seu potentiarum; non enim proprie dicitur quod manus percutiat, sed homo per manum; neque proprie dicitur quod calor calefaciat, sed ignis per calorem; secundum tamen similitudinem quamdam haec dicuntur. Justitia ergo proprie dicta requirit diversitatem suppositorum; et ideo non est nisi unius hominis ad alium." 11-11, q.58, a.2.

il est responsable. Dès lors, deux considérations de la personne qui se complètent: si la première relève de la métaphysique, l'autre appartient proprement à la morale. C'est cette dernière qui retiendra un instant notre attention (104).

Or, l'indépendance dans l'agir qui caractérise la personne considérée au point de vue moral est exclusive à l'homme, puisqu'elle suppose le concours nécessaire d'une raison et d'une volonté. Être indépendant dans son agir, n'est-ce pas, en effet, être conscient et connaître parfaitement le but vers lequel on est orienté, n'est-ce pas aussi avoir en soi

(104) La personnalité considérée au point de vue métaphysique c'est l'indépendance dans l'être. Cette indépendance exclut nécessairement tout sujet d'inhésion et pose l'être dans l'ordre substantiel; elle exclut également toute imperfection substantielle, en ce sens qu'elle ne souffre pas de partenaires avec lequel l'être dont il s'agit constituerait un tout substantiel; elle exige de plus que cet être substantiel ne soit communicable à nul autre, et c'est pourquoi il doit nécessairement être individuel, c'est-à-dire, un, indivisé en lui-même, et distinct de tout autre; enfin, elle demande, pour que cet être substantiel soit vraiment une personne qu'il soit doué de raison, et qu'il soit à ce point parfait et complété en lui-même qu'il exclue toute participation non seulement dans l'ordre substantiel, mais encore par rapport à l'existence qu'il doit recevoir: il doit subsister et avoir son existence propre. Bref, la personne signifie cet être parfait, à ce point achevé qu'il est indépendant de tout autre et qu'il subsiste de lui-même.

les réserves d'énergie qui permettront d'y parvenir, et n'est-ce pas enfin avoir l'initiative des moyens qu'il faut prendre pour réaliser la fin que l'on ambitionne? Et comment cela serait-il possible sans les lumières de la raison qui perçoit l'ordre des choses, et sans la force de la volonté qui pousse à l'action? Au point de vue moral, l'homme est donc bien une personne; il est même le seul qui puisse l'être, puisqu'il est le seul, ici-bas, qui soit doué de raison et de volonté.

L'on comprend, dès lors, facilement que l'homme puisse être sujet de droit, et qu'il le soit à l'exclusion de tout autre, quand on sait que le droit n'est rien autre que l'ordination qui lui est faite des moyens utiles pour assurer son bonheur, et quand, d'autre part, l'on sait que sa personnalité lui confère le privilège exclusif d'organiser sa vie en fonction de son bonheur (105). Rien de plus normal, dès

(105) " ... Consistit enim justitia et injustitia ex hoc quod aliqui adaequantur vel non adaequantur in rebus utilibus et nocivis. Et ideo loquutio est propria hominibus; quia hoc est proprium eis in comparatione ad alia animalia, quod habeant cognitionem boni et mali ita et injusti, et aliorum hujusmodi quae sermone significari possunt." 1 Pol., lect. 1.

lors, que l'homme utilise ce qui lui est ordonné et qu'il soit du même coup sujet de droit.

C'est tout cela que Saint Thomas veut signifier quand il écrit que l'homme est sujet de droit dans la mesure où il est doué de raison et de volonté, par lesquelles il peut utiliser, c'est-à-dire, ordonner à ses propres fins, les biens qui lui reviennent de quelque façon (106). Ainsi donc l'homme est sujet de droit non pas tellement parce que certains biens lui sont ordonnés, mais précisément, parce qu'il peut s'en servir, c'est-à-dire, parce qu'il est une personne douée de raison et de volonté.

Mais la société parvenue à son plein développement, la Cité, ne serait-elle pas aussi sujet de droit? Saint Thomas le croit et nous le dit clairement en parlant de la justice: "La justice, écrit-il,

(106) " ... et sic habet homo naturale dominium exteriorum rerum, quia per rationem et voluntatem potest uti rebus exterioribus ad suam utilitatem, quasi propter se factis." 11-11, q.66, a.1; "Ad primum ergo dicendum, quod Deus habet principale dominium omnium rerum; et ipse secundum suam providentiam ordinavit quasdam res ad corporalem hominis sustentationem; et propter hoc homo habet naturale rerum dominium, quantum ad potestatem utendi ipsis." ibid., ad 1.

a pour but de régler les rapports de l'homme avec autrui, et cela peut se faire de deux façons, selon que cet autre est un simple citoyen ou qu'il est la société toute entière, c'est-à-dire l'ensemble des citoyens vivant dans une même communauté d'intérêts" (107). En respectant ou en remettant à chacun le bien ou le droit qui lui revient, la justice considère donc celui-ci comme sujet de droit. Saint Thomas affirme donc par là que la société peut être sujet de droit.

Mais alors la société constituerait une personne? elle serait douée de raison et de volonté? Peut-on vraiment admettre l'existence dans la société d'une raison et d'une volonté propres, distinctes de la raison et de la volonté de chacun des individus? Peut-on admettre l'existence d'une raison et d'une volonté collectives? Nous le croyons, mais à condition de le bien comprendre. Nous essaierons de l'expliquer.

(107) "Respondeo dicendum quod justitia, 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 quod ille qui servit alicui communitati, servit omnibus hominibus qui sub communitate illa continentur." 11-11, q.58, a.5.

Nous avons vu au chapitre premier que la Cité n'est que l'aboutissement normal de l'activité humaine en tendance vers son bonheur; c'est, en effet, la soif du bonheur qui pousse les hommes à se grouper pour s'entr'aider dans le grand risque de la vie humaine. Mais nous savons aussi, par ce qui précède, que les hommes, groupés en société plus ou moins avouée d'abord, sont eux-mêmes déterminés par le milieu dans lequel ils vivent: la géographie, le climat, les richesses ou la pauvreté naturelles d'un pays, le tempérament national, la religion, et que sais-je encore, inclinent les hommes à agir et à réagir de façon particulière et servent incontestablement à préciser la physionomie ethnique d'un groupement humain.

Or, nous dit le P. Deloz, "à mesure que se multiplient les relations, que s'intensifie la vie sociale, que prennent naissance les institutions de tout genre, on voit, si l'on peut dire, le corps social s'épaissir et gagner en densité. En même temps son individualité s'accroît, elle gagne en relief" (108). Mais ce n'est pas encore l'Etat,

(108) La société internationale et les principes du droit public, Paris, Pedone, 1929, p. 150.

se n'est qu'un groupement humain en travail pour le devenir. C'est la société qui, peu à peu, dessine ses cadres, qui s'épure, qui s'unifie à l'intérieur, qui s'individualise, qui s'organise en un mot, en vue de revêtir la personnalité qui viendra bientôt lui donner son ultime perfection.

Mais cette société encore imparfaite ne recevra cet ultime complément, elle ne deviendra vraiment une personne qu'à la condition de prendre conscience de ce qu'elle est, comme groupement humain, du but qu'elle poursuit naturellement comme tel et de la nécessité de s'organiser raisonnablement pour y parvenir. Ce n'est, en effet, que dans la mesure où elle connaît ce but et qu'elle le veut vraiment, qu'elle trouve en elle-même les énergies nécessaires pour le réaliser: elle se donne alors des chefs qui prennent l'initiative d'assigner et d'imposer, à l'ensemble de ses membres, les moyens les mieux adaptés, vu les circonstances concrètes dans lesquelles ils vivent, pour assurer le bien commun.

La société naturelle des hommes parvient alors vraiment à l'âge adulte et elle devient vraiment autonome: elle constitue un organisme social parfait qui a sa vie et son existence propres. En un

mot, bien que d'un genre nouveau, elle devient une personne, car la connaissance et le vouloir d'un même but commun, de la part de la multiplicité des citoyens, fusionnent, en les spécifiant, les esprits et les coeurs en une raison et une volonté collectives (109). C'est alors et alors seulement que la société prend vraiment conscience de son entité propre, de ses responsabilités, et qu'elle s'organise en vue d'y satisfaire. Connaissance et vouloir d'une même fin, liberté dans le choix des moyens pour l'assurer, l'Etat jouit de tous les attributs qui constituent la personne (110).

(109) "Peur nous, écrit le P. Delos, un état de conscience se définit par son contenu, c'est-à-dire par son objet. L'erreur a été de croire que la conscience collective exigeait un sujet UN. On s'est donc mis à la recherche de ce sujet. On a tenté de l'obtenir par une sorte de fusion des sujets individuels, quand on ne créait pas de toutes pièces un Moi social, du reste impensable. L'on cherchait du côté du sujet ce qui ne pouvait se trouver que du côté de l'objet. C'est le même objet qui est voulu par la multiplicité des sujets individuels, c'est en lui que se réalise la communion des pensées et des vouloirs. La conscience collective nécessaire à la naissance de l'Etat n'est autre chose que la conscience d'un But commun: elle se multiplie par les sujets qui lui servent de support, elle est une et collective par son objet: le Bien commun, spécifiquement distinct des biens privés. Il y a donc bien, en ce sens, une conscience collective, distincte des états de conscience privés, encore que la première comme les seconds, aient un même support et un même sujet, les âmes individuelles."
ibid. p. 139.

(110) Il est à noter cependant que l'Etat ne constitue qu'une personne morale et non point une personne

Aussi rien d'étonnant que l'Etat devienne sujet de droit. Si pour autant il s'oppose aux citoyens dont il est composé, comme un tout se distingue de ses parties (111), cependant, sujet de droit, il jouit de l'ordination des biens individuels qui lui est faite et il l'utilise pour assurer le bien commun dont il est chargé et qu'il a aussi pour mission de distribuer en retour à chacun de ses sujets.

physique. Nous avons vu que les éléments qui caractérisent celle-ci, se rencontrent en celle-là: l'indépendance dans l'être et dans l'agir. La différence vient de ce que l'être de la personne physique est consistant et d'ordre substantiel, alors que celui de la personne morale est influent comme la relation, mais bien réel. Les membres dont est fermé l'Etat, personne morale, raisonnables et autonomes, ne peuvent devenir UN que par la connaissance et l'amour d'un même bien commun, et donc par des liens moraux. Les lois qui expliquent auprès des citoyens les exigences du bien commun, en resserrant et en fortifiant l'union des membres, lui donnent sa cohérence, sa stabilité et sa manière d'être propre et en fait un organisme permanent. Appartenant à l'ordre de la relation, la société prend sa réalité du fondement sur lequel elle s'appuie, c'est-à-dire du bien commun de la Cité qui répond aux poussées naturelles de l'homme vers son bonheur. On lira sur ce point le P. Delos, op. cit., p. 152-156, en particulier, mais tout le chapitre quatrième est à lire: Esquisse d'une théorie de l'Etat, p. 125-185. Voir aussi René Glémens, Personnalité morale et personnalité juridique, Paris, Recueil Sirey, 1935.

(111) " ... 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." 11-11, q.58, a.5.

Et c'est ici, dans un commerce admirable des droits et des devoirs entre l'Etat et les citoyens, que se manifestent de façon remarquable la force et la vitalité que l'on rencontre dans l'Etat, entité ou personne morale. Organisme parfait, les membres dont il est constitué doivent verser à la société toute entière la part proportionnée des activités et des biens qui lui reviennent pour assurer le bien commun; mais en retour, chacun en reçoit un surcroît d'avantages par la distribution qui lui est faite du bien commun réalisé par l'action commune organisée. Action bienfaisante et mutuelle des membres sur le corps social tout entier, et de celui-ci sur chacun des membres; entrelacements heureux des devoirs et des droits de la justice légale et de la justice distributive qui contribuent à resserrer les liens moraux qui unissent les hommes dans la société et qui en font un organisme parfait et autonome.

Voilà ce qu'il fallait dire du sujet du droit. Il est essentiellement un être parfait et indépendant non seulement dans son être, mais encore dans son agir, et c'est pourquoi, il doit être doué de raison et de vouloir, c'est-à-dire, il doit être une per-

sonne. A ces conditions, seuls l'homme, personne physique, et l'Etat, société parfaite et personne morale, peuvent être sujets de droit. Or, nous savons que le sujet du droit en est le bénéficiaire. Il est temps, croyons-nous, d'étudier brièvement ce que signifie le pouvoir ou la faculté qui lui est conférée.

2- Le droit subjectif.

De nos jours, le mot droit éveille en nos esprits l'idée de pouvoir ou de capacité d'agir du sujet; ne dit-on pas couramment que tel homme a le droit de revendiquer son bien ou qu'il a le droit de l'utiliser? Ne veut-on pas signifier par là le pouvoir ou la capacité qu'il a de revendiquer son bien et de s'en servir? Ainsi le sens premier du mot droit par lequel Aristote et Saint Thomas désignaient en tout premier lieu l'objet qui est le bien ou la dette des hommes qui y sont intéressés, ce premier sens a connu un fléchissement tel, qu'on en est même venu pratiquement à l'oublier

Impuissants à retenir ou à diriger la faveur ou la vague de popularité que connut le droit-faculté,

au détriment même du droit considéré dans son sens premier, surtout depuis que l'influence de Suarez, aux temps modernes, en fit le droit proprement dit; soucieux, d'autre part, de bien distinguer pour éviter la confusion et le danger volontariste qui inclinerait facilement à considérer le droit dans le sens de la volonté, c'est-à-dire du caprice ou de la force du législateur, les thomistes ont entrepris de désigner le droit-faculté par le terme droit subjectif, réservant au droit proprement dit le nom de droit objectif. C'est de ce droit subjectif que nous voudrions parler.

Or, par droit subjectif, on n'entend nullement signifier le pouvoir ou la faculté physique d'agir: ce pouvoir ou cette faculté est évidemment présumé à l'agir moral. Il s'agit plutôt du pouvoir moral d'utiliser son bien en vue d'une fin que l'on désire réaliser. Voici brièvement comment il devient facile de comprendre le contenu de ce droit subjectif ou de ce pouvoir moral.

Nous savons par ce qui précède que le bien commun constitue la fin que poursuivent la société toute entière et chacun de ses membres en particulier. Nous savons aussi que le droit, objet de la loi,

s'adresse également à la société toute entière et à chacun des citoyens, en vertu même du bien commun qu'il a pour mission de réaliser, à titre de moyen qui lui est ajusté. Or, si aux uns il impose des obligations, il donne aux autres le pouvoir moral de se servir des biens qu'il représente et qui leur sont ordonnés.

Le droit subjectif ou le pouvoir moral devient ainsi le privilège, la prérogative dont jouissent les sujets de droit d'utiliser les biens qui leur sont ordonnés. Il porte, dans l'ordre moral, ou plus précisément dans l'ordre juridique, sur ce qu'il est permis, ce qu'il est loisible, ce qu'il est licite de faire (112). Le droit subjectif n'est donc rien autre que

(112) C'est ainsi que Saint Thomas s'exprime en plus d'un endroit: "... In rerum autem ordine imperfectiora sunt propter perfectiora, sicut etiam in generationis via natura ab imperfectis ad perfecta procedit. ... Et ideo si homo utatur plantis ad utilitatem animalium, et animalibus ad utilitatem hominum, non est illicitum, ut etiam patet per Philosophum. ... Et ideo licitum est et plantas mortificare in usum animalium, et animalia in usum hominis, ex ipsa ordinatione divina." 11-11, q.64, a.1. "Respondeo dicendum quod, si eut dictum est, licitum est occidere animalia bruta, in quantum ordinantur naturaliter ad hominum usum, sicut imperfectum ordinatur ad perfectum." ibid., a.2. "Respondeo dicendum quod, si eut dictum est, occidere malefactorem licitum est, in quantum ordinatur ad salutem totius communitatis." ibid., a.3. "Ad tertium dicendum, quod

la licéité d'agir (113) dans la société selon les exigences du bien commun, tout comme le devoir de justice est la nécessité morale d'agir en vertu du bien commun. Et parce que la loi interprète auprès des citoyens les exigences du bien commun, le droit subjectif, qui est la licéité d'agir, est aussi la légitimité d'agir en vertu de la fin que l'en poursuit en commun dans la société (114). Au concret, il porte sur la légitimité ou le pouvoir moral d'utiliser son bien ou même de l'exiger auprès de qui le détiendrait (115).

facere aliquid ad utilitatem communem quod nulli nocet, hoc est licitum cuilibet privatae personae." ibid., a.3, ad 3. " ... et ideo licite potest homo de seipso disponere quantum ad ea quae pertinent ad hanc vitam, quae hominis libere arbitrio regitur." Ibid., a.5, ad 3.

(113) " ... Non enim intelligitur aliquis posse facere quod non licite facere potest." 11-11, q.187, a.3.

(114) On l'a remarqué sans doute dans les quelques textes que nous avons cités à la note 112: ce qu'il est licite de faire est ce qui est permis vu une ordination de la loi naturelle ou une ordination au bien commun. C'est pourquoi, Saint Thomas peut dire d'une façon générale " ... illud dicitur licitum quod nulla lege prohibetur." IV Sent., d.15, q.2, a.4, q1a.2.

(115) " ... homo habet naturale dominium exteriorum rerum, quia per rationem et voluntatem potest uti rebus exterioribus, quasi propter se factis". 11-11, q.66, a.1. "Respondeo dicendum quod sicut supra dictum est, justitia est circa quasdam operationes exteriores, scilicet distributionem

Ainsi le droit subjectif établit une sorte d'affinité entre le sujet de droit et le droit objectif, il dispose moralement le sujet de droit par rapport au droit objectif qui lui est ordonné. Et si nous pressons de plus près la nature du droit subjectif, il nous semble qu'il n'est rien autre que la relation par lequel le sujet de droit regarde le droit objectif et est en tendance vers lui. De même, en effet, que le devoir de justice met tout débiteur en relation nécessaire au droit objectif considéré comme dette, ainsi le droit subjectif est ce pouvoir, cette faculté morale qui met le sujet de droit en relation d'intérêt au droit objectif considéré comme son bien.

Pouvoir et devoir dans l'ordre moral ou juridique, ils sont en dépendance intrinsèque de la fin que l'on poursuit dans la société. Ils n'ont de raison d'être que la réalisation de la fin ambitionnée, et c'est pourquoi ils mettent sujet de droit et

et commutationem; quae quidem sunt usus quorundam exteriorum, vel rerum, vel personarum, vel etiam operum; ... operum autem, sicut cum aliquis juste ab alio exigit, vel alteri reddit aliquod opus." II-II, q.61, a.3.

Suarez définit le droit subjectif: "facultas quaedam moralis quam unusquisque habet vel circa rem suam vel ad rem sibi debitam." De Lege, L.I, c.2, n.5.

débiteur en relation transcendentale au droit objectif dont ils dépendent. L'acte qui émanera de ce pouvoir moral d'agir tout comme l'acte de justice, prendra donc sa spécification du droit objectif. Nous le verrons à l'instant en considérant le titre qui justifie l'exercice du droit subjectif.

Inutile d'ajouter qu'il apparaît maintenant clairement que le droit subjectif, pouvoir ou faculté morale, n'est dit tel que d'une façon purement analogique, puisqu'il n'appartient pas au prédicament qualité, mais à celui de la relation.

3- Le titre juridique.

Avant de terminer cette étude, il nous reste à considérer le titre juridique qui justifie l'exercice du droit subjectif, et qui, on le pense bien, s'impose aussi à la justice dont nous avons parlé plus haut. Or, il est deux considérations possibles du titre juridique, la première relève des sciences juridiques et est d'usage courant, l'autre, proprement philosophique, retiendra de préférence notre attention (116).

(116) Voir sur cette distinction Theodorus Meyer, s.j., Institutiones Juris Naturalis, Herder, Friburgi Brisgoviae, 1906, t.1, p. 386-387, n.468-469.

L'usage vulgaire du mot titre veut, en effet, qu'il désigne un fait particulier que l'on peut invoquer et qui peut servir à l'occasion pour justifier l'usage ou la revendication que l'on peut faire de son bien. Ainsi le fait d'avoir acheté un bien quelconque pourra servir à prouver auprès de ceux qui pourraient en contester la jouissance, soit la légitime possession, soit le pouvoir de le revendiquer. C'est ainsi, par exemple, que dans les contrats, on a coutume d'exiger de part et d'autre, que l'on rédige les conditions d'un achat. Le document devient alors la pièce justificative, c'est-à-dire le titre employé dans son sens le plus répandu.

Mais le titre a une signification philosophique beaucoup plus profonde. C'est le point qui nous intéressera un moment. Nous savons que dans la société, la loi est nécessairement une ordination faite par le législateur en vue du bien commun. Elle s'adresse à tous les citoyens. Elle est donc nécessairement de portée générale. Or, le titre est précisément la raison objective particulière qui fonde de façon prochaine le pouvoir moral ou le droit subjectif individuel à posséder ou à revendiquer un bien propre. Il fonde aussi en justice le devoir de le rendre à autrui.

En un mot, le titre n'est que la manifestation pratique aux hommes de l'ordination de tels biens à tel sujet de droit, et conséquemment de l'obligation qui s'impose de respecter cette ordination. Ainsi le titre devient un moyen dans la société de reconnaître l'ordination individuelle des biens dont on y jouit.

Or, pour que le titre, qui est une raison objective particulière, puisse fonder les droits individuels subjectifs, il faut qu'il s'appuie lui-même sur un principe ou une loi générale. Et c'est ainsi qu'il trouve normalement sa place dans les prémisses d'un syllogisme particulier.

Nous avons vu plus haut que la loi naturelle demande à être précisée et déterminée selon les exigences de la fin et des conditions dans lesquelles vivent les hommes. C'est ce qui nous a amené à reconnaître le droit des gens et le droit positif. Or ce dernier qui trouve sa force dans la loi naturelle, demande à être ultérieurement précisé en faveur des individus; il y arrive par le titre. En ce cas, la loi naturelle ou la loi positive devient la majeure d'un syllogisme pratique. La mineure rapporte les conditions particulières exprimées par le

titre. La conclusion proclame le droit subjectif individuel et l'objet sur lequel il porte.

Et pour le mieux comprendre, voici un exemple qui nous servira. Nous savons qu'il faut reconnaître à chacun le bien qu'il a légitimement acquis. C'est là un principe de portée générale qui relève du droit naturel. Or, voici que cet objet, cette maison, ce livre, a été légitimement acheté par Pierre que nous connaissons bien. La conclusion s'impose de ce fait à tout homme, à savoir que Pierre a le pouvoir ou la faculté morale d'utiliser la maison ou le livre qu'il a acheté.

En d'autres termes, le titre en s'appuyant sur la loi, sert à déterminer dans la société, non seulement les devoirs et droits subjectifs, mais il fait de plus connaître aux intéressés l'objet de leurs droits subjectifs et de leurs devoirs de justice. Et c'est ainsi que le titre sert à spécifier non seulement l'acte de justice, mais encore l'usage ou les exigences du droit subjectif. Mais, comme nous le disons plus haut, parce qu'il se présente, comme un moyen ajusté aux individus de réaliser le bien commun, il se manifeste dans l'atmosphère de la fin et détermine pour autant l'exercice des devoirs et des droits subjectifs.

L'on comprend dès lors facilement que l'acte de la justice et l'usage ou les revendications du droit subjectif recevant leur détermination du droit objectif tel que présenté par le titre, ne peuvent avoir d'autre but que de réaliser de fait l'ordre, la paix, la sécurité, le bonheur de la société, puisqu'ils respectent ou remettent à chacun ce qui lui revient (117). C'est ainsi que le droit objectif qui est essentiellement une égalité reçoit son existence historique dans la société. L'activité sociale ajustée sur le droit objectif abstrait, fonde ainsi entre débiteurs et sujets de droit la relation pré-dicamentale d'égalité qui constitue le droit vécu. Et pour mieux faire saisir notre pensée, nous ajouterons quelques mots d'explication.

Nous savons que toute faculté n'est de sa nature qu'une relation transcendente à son objet propre: toute sa raison d'être consiste, en effet, à tendre vers lui. Rien d'étonnant, dès lors, que l'acte qui naîtra d'elle recevra sa spécification de l'objet

(117) "L'essence de l'Etat, c'est l'agrégation volontaire autour d'un but commun; le protectorat de la vie individuelle dans son ensemble, l'entraide pour assurer à tous et à chacun le bien complet de la vie humaine." J.T. Delos, La Société internationale et les principes du droit public, p. 138.

propre de la faculté et sera mesuré par lui. De ce fait, la faculté se trouve en relation prédicamentale à son objet, comme un mesuré à sa mesure. C'est une relation prédicamentale fondée sur la relation transcendente qui constitue la faculté elle-même (118).

Or, quand il s'agit du droit, il n'en va pas autrement. Nous savons, en effet, que le droit subjectif est la faculté morale par laquelle le sujet de droit tend à son bien propre, c'est-à-dire au droit objectif; il n'est rien autre que la relation transcendente du sujet de droit considéré comme tel à son bien propre. Or, l'exercice de cette faculté morale fera que l'acte qu'elle produira sera spécifié par son bien propre, c'est-à-dire par le droit objectif. Cet acte mettra donc le droit subjectif en relation prédicamentale au droit objectif, comme le mesuré à sa mesure.

Mais ici, parce que le droit objectif est, dans l'ordre juridique, l'égalité qui remet à chacun ce qui lui revient, l'acte de justice, d'une part, et

(118) Voir sur ce point de la relation, J. Greth, *Elementa Philosophiae Aristotelico-Thomisticae*, Herder, Friburgi Brisgoviae, ed. 7a, 1937, p. 155-156.

l'acte du droit subjectif d'autre part, mesurés tous les deux par le droit objectif, deviennent des actes droits, justes ou égaux, et fondent ainsi à leur tour, entre eux, une nouvelle relation prédicamentale: la relation d'égalité entre l'acte de justice et les exigences mesurées du droit subjectif. Le droit vécu ne fait que reproduire de façon concrète ce que le droit abstrait contenait déjà de façon générale, il ne lui ajoute rien de nouveau.

L'en comprend maintenant comment le droit est une égalité, une relation d'égalité. Mais parce qu'il est une égalité due à autrui, il est en même temps un ordre qui s'impose aux hommes au nom du bien commun. Et parce que le bien commun répond aux inclinations naturelles de l'homme, le droit s'appuie sur la loi naturelle, participation créée de la loi éternelle; ainsi, le droit est un ordre d'égalité qui prolonge dans la société, parmi les hommes, l'ordre moral qui dépend lui-même de l'ordre naturel imposé par le Créateur à la Création toute entière. C'est ainsi que nous rejoignons les conclusions que nous rapportions au chapitre premier.

o

o o

Conclusion: les causes du droit objectif.

Parvenu au terme de notre étude, il convient, croyons-nous, de résumer brièvement tout ce que nous avons dit du droit. Étude philosophique de la notion du droit, nous ne croyons pas mieux faire que de résumer tout ce qui précède dans un bref tableau des causes du droit objectif.

Et d'abord, nous savons que la matière du droit n'est rien autre chose que l'activité extérieure de l'homme ou l'usage qu'il fait de certains biens dans la mesure où l'une et l'autre est actuellement ordonnée à autrui, parce que cela lui est dû. Telle est la cause matérielle prochaine du droit. La cause matérielle éloignée du droit ne considère tout cela que dans son ordination possible à autrui.

La cause formelle du droit, nous l'avons vu, est l'égalité que l'on introduit dans son agir à autrui. C'est l'égalité arithmétique ou proportionnelle qui s'empare des biens humains ordonnés à autrui et qui les lui remet jusqu'à épuisement de toute dette. C'est ainsi que le droit est une relation d'égalité informant l'agir des hommes dans la société.

La cause finale du droit n'est rien autre que le bonheur humain que l'homme trouve dans la société: aide, protection, sécurité, paix, autant d'aspects que revêt le bien commun qui répond, dans la société, aux aspirations de l'homme en tendance vers son bonheur.

Enfin, la cause efficiente du droit nous apparaît clairement dans la raison pratique du législateur: la raison pratique de Dieu quand il s'agit du droit naturel, la raison pratique du législateur humain quand il s'agit du droit positif. Quant à la justice, elle n'est que l'exécutrice du droit que la loi détermine: son acte intérieur est d'être spécifié par l'objet que lui présente la raison pratique du citoyen informée de la loi; son acte extérieur est spécifié par le même objet, mais dans la mesure où il est reproduit historiquement.

Tableau des causes du droit objectif.

<u>Cause matérielle</u>	<p><u>éloignée</u>: biens matériels ou activités humaines ordonnables à autrui.</p> <p><u>prochaine</u>: biens matériels ou activités humaines dans la mesure où ils sont actuellement ordonnés ou dûs à autrui.</p>
<u>Cause formelle:</u> <u>l'égalité</u>	<p><u>arithmétique</u>, dans les échanges parmi les hommes.</p> <p>l'Etat avec les citoyens: distribution du B.C.</p> <p><u>proportionnelle</u>: dans les rapports de des citoyens avec l'Etat: réglés par la loi.</p>
<u>Cause finale</u> : le bonheur humain ou le bien commun dans la cité.	
<u>Cause efficiente</u> :	<p>la raison pratique de Dieu, pour le droit naturel.</p> <p>la raison pratique du législateur humain pour le droit positif</p>
<u>Nota</u> : La justice exécute le droit proposé par la loi et ultérieurement déterminé par le titre; le droit subjectif se contente de ce qui lui revient en droit.	

L'ANALOGIE DU DROIT

CONCLUSION GENERALE

L'ANALOGIE DU DROIT

L'étude que nous venons de terminer nous a révélé les causes du droit. Nous les avons énumérées en concluant le chapitre précédent. Il nous a semblé bon cependant de reprendre ce résumé de tout notre travail dans une autre atmosphère, dans celle de l'analogie qui caractérise la notion du droit.

Il n'entre nullement dans nos préoccupations de refaire ici tout le traité de l'analogie. Nous le supposons connu. Si nous en rappelons quelques notions, ce n'est qu'en vue d'en faire une meilleure application à la question du droit.

Et d'abord, nous savons que l'analogie est une sorte de proportion. Elle est une comparaison que la raison fait entre des réalités qui se rapprochent sous un certain aspect et qui permet qu'on les dénomme par un même terme. Mais il y a deux espèces d'analogie: l'analogie de proportionnalité

propre et l'analogie d'attribution. La première est celle qui convient à la perfection signifiée par le terme, perfection que l'on rencontre réalisée intrinsèquement en chacun de ses inférieurs, mais de façon purement et simplement différente. Cependant en la comparant à chacun de ses inférieurs, la raison découvre un rapport de ressemblance de proportion entre chacun d'eux. L'analogie d'attribution au contraire exprime le rapport d'une perfection avec ses inférieurs, mais un rapport dans lequel la perfection ne se rencontre intrinsèquement que dans l'un des analogués, et de façon extrinsèque dans tous les autres. Ce sont les deux espèces d'analogies qui nous intéresserent.

Or, nous savons que l'égalité qui constitue formellement le droit se rencontre intrinsèquement, mais de façon purement et simplement différente dans les diverses sortes de droit. Il est une égalité arithmétique dans les échanges entre citoyens, mais il est égalité proportionnelle dans la distribution du bien commun, comme dans l'ordination que les citoyens font des biens individuels au bien commun. Egalité intrinsèquement réalisée en chacun de ces cas, mais de façon purement et simplement différente,

c'est l'analogie de proportionnalité propre qui convient au droit objectif.

Et si maintenant nous comparons le droit objectif avec les réalités qui lui sont connexes, nous y trouvons l'application de l'analogie d'attribution. Ainsi la loi n'est dite juste que dans la mesure où elle contient le droit objectif, c'est-à-dire ce qu'il est juste de faire; le droit subjectif et la justice ne sont dits justes que dans la mesure où ils sont l'un et l'autre spécifiés par le droit objectif, c'est-à-dire par ce qu'il est juste de faire. Loi, justice, droit subjectif ne sont donc dits justes que dans la mesure où on les compare au droit objectif. Ils ne sont pas intrinsèquement le d^oit, mais ils le contiennent, le revendiquent ou l'exécutent. C'est l'analogie d'attribution qui convient aux droits dérivés du premier des droits, le droit objectif.

TABLE ANALYTIQUE DES MATIÈRES

Avant-Propos	p. I
Bibliographie	p. VII
Chapitre Premier: Aux Sources du Droit	p. 1-50
<p>Introduction, p.1.- Quelques opinions erronées, p.2.- Doctrine d'Aristote et de Saint Thomas. Les principes, p.9.- L'application des principes. L'ordre physique, p.14.- L'ordre humain ou l'ordre moral. Ce qu'il est en général, p.19.- L'ordre humain et la société. Les raisons de la sociabilité de l'homme, p.22.- L'ordre humain et le développement de la société humaine, p.28.- Conclusion, p.45.</p>	
Chapitre Deuxième: De la Définition nominale du droit	p. 51-90
<p>Introduction, p.53.- Etymologie du mot <u>ius</u>, p.54.- Définition nominale du droit. Chez Saint Thomas, p.62.- Chez Aristote, Méthode d'Aristote en morale, p.66.- Itinéraire de la définition nominale chez Aristote, p.71.- Où l'on compare les deux définitions, p.78.- Le droit, un milieu, p.80.</p>	
Chapitre Troisième: De la Définition réelle du droit.	p. 91-165
<p>Analyse de la définition nominale du droit chez Aristote, p.91.- Saint Thomas et l'étude de chacun des éléments qui constituent le droit, p.100.- Ce qu'est l'égalité en général et ce qu'elle suppose, p.103.- Application à la notion de droit, p.109.- De la matière du droit, p.110.- De l'altérité du droit, p.114.- Le droit est un dû à autrui, p.126.- De l'égalité propre au droit, p.140.- Le droit, une égalité selon une mesure objective, p.143.- Les diverses égalités juridiques, p.147.- Conclusion, p.156.</p>	

**Chapitre Quatrième: La vie du droit dans la
société**

p.166-280

Introduction, p.166.- La loi et le droit.
Ce qu'est la loi, p.167.- Du droit et de
la loi, p.174.- Réponses à trois objec-
tions. Première objection, p.182.- Deuxième
objection, p.187.- Troisième objection,
p.220.- Du droit et de la justice. Le de-
voir de justice, p.225.- La vertu de justi-
ce, p.228.- Ce qu'est la vertu en général,
p.230.- Ce qu'est la vertu de justice, p.
235.- Relation de la justice avec le droit
objectif, p.241.- Le droit objectif et le
droit subjectif, p.250.- Le sujet du droit,
p.254. - Le droit subjectif, p.266.- Le
titre juridique, p.271.- Conclusion: les
causes du droit, p.278.

Conclusion générale: L'Analogie du droit, p.

282-284