

LA QUESTION DU BIEN COMMUN CHEZ SAINT THOMAS D'AQUIN

Jean-Yves BRACHET OP¹

ABSTRACT: *The common Good at the Saint Thomas d'Aquin.* According to Aristotle's definition, taken up by St Thomas, man is a "political animal". This raises the question of the good of the community, the common good. A study of Thomas's notion of the common good leads us first to consider the notion of good. The common good of a community is its end, first in order of intention but last in order of execution. For St Thomas, the end of the community is twofold: a transcendent end, God, and an immanent end. This immanent end is not produced but achieved by and through virtuous acts. These acts are those of the members of the community. The common good is both the exercise by the members of the community of the social virtues, i.e. general justice and political prudence, and the state that results from this exercise: social justice. The laws enacted by those who govern prudently have as their goal the common good, that is to say, ultimately harmony or what we might call "living well together".

Keywords: Common good, justice, prudence, law, govern, concord.

¹ Jean-Yves Brachet OP est professeur de théologie morale et éthique sociale à l'Institut catholique international de Trumau ; email : jean-yves.brachet@orange.fr.



1. Introduction

1.1 La question posée

L'homme est, selon la définition d'Aristote reprise par saint Thomas, un « animal politique » ou encore un « animal social »². Dès lors se pose la question non plus seulement du bien individuel de l'homme, mais aussi du bien de l'ensemble des hommes, du bien « du tout », qu'il ne faut pas confondre avec le bien de tous qui serait finalement la somme des biens individuels. Cela oblige à considérer les hommes dans leur ensemble, et en particulier à souligner que l'ensemble des hommes, la communauté, est autre chose que la somme des personnes qui la composent. S'interroger sur la fin de la société ou de la communauté, c'est se poser la question de ce qu'on appelle le « bien commun ». La notion de « bien » se différencie de celle d'« intérêt » en ce que le bien implique l'idée de fin et se trouve au terme d'un agir, ce qui n'est pas le cas de l'intérêt.

L'homme étant un « animal social et politique », il y a un « bien commun (*bonum commune*) » politique comme il y a un bien personnel. La personne sert la communauté et réciproquement. La Cité fait converger le caractère vertueux des comportements personnels. Son bien est supérieur à la somme des biens individuels.³

La réflexion sur le bien commun amènera également à réfléchir sur le gouvernement. En effet :

La vie sociale d'une multitude ne pourrait exister sans un dirigeant qui recherche le bien commun.⁴

² L'expression « animal sociale », d'après l'Index thomisticus, se trouve vingt-trois fois chez saint Thomas. « Animal politicum » apparaît seize fois. On rencontre également l'expression « animal gregale » (huit fois). Cf. Aristote, *Ethique à Eudème* VII 10, 1242a20ss ; *Ethique à Nicomaque* I 5, 1097b10 ; IX 9, 1169b17 ; *Politique* I 2, 1253a2 ; III 6, 1278b18. Le lien pour l'index thomisticus est : (12.09.2024) <https://www.corpusthomisticum.org/it/index.age>

Pour les œuvres d'Aristote, voir Aristote, *Œuvres complètes*, Paris 2022.

³ Th-D. Humbrecht, *Lire saint Thomas d'Aquin*, Paris 2009, 57.

⁴ Saint Thomas d'Aquin, *Somme théologique, Ia*, q.96, a.4 (ed Cerf, Paris 2021). Cf *Ia*, q.105, a.4 : « Dans les affaires humaines, il appartient au chef d'orienter la multitude vers le bien

1.2 Saint Thomas dans son contexte

Choisir de suivre saint Thomas suppose de considérer que sa pensée reste pertinente aujourd'hui encore. Car il ne s'agit pas seulement d'étudier un auteur dans une perspective seulement historique, mais bien d'en saisir la pertinence actuelle. Une telle recherche implique donc une double exigence : situer saint Thomas dans son contexte, ce qui peut amener à préciser certains points ; mais aussi confronter la pensée de saint Thomas au monde contemporain. Celui qui veut rester fidèle à saint Thomas ne peut en effet se contenter de répéter l'Aquinate : le critère de vérité n'est pas la pensée, toujours interprétée, de saint Thomas, mais bien la réalité elle-même, Dieu en premier lieu mais également tout le monde créé.

2. La notion de bien commun chez saint Thomas d'Aquin – Première approche

2.1 Statistiques

Une recherche dans l'*Index thomisticus* donne 424 occurrences de l'expression *bonum commune* (en tenant compte des formes déclinées) en 296 lieux : 384 occurrences dans les œuvres dont l'authenticité est certaine, une occurrence dans les œuvres dont l'authenticité est probable, aucune occurrence dans les œuvres dont l'authenticité est douteuse et 39 occurrences dans les œuvres attribuées à saint Thomas mais dont l'auteur est autre. Ainsi, s'il est vrai qu'il n'existe pas de traité du bien commun chez saint Thomas, ni même de question consacrée au bien commun, la notion n'en reste pas moins très présente.

Pour ce qui est des œuvres considérées comme authentiques, l'expression se rencontre 40 fois dans le *Commentaire des Sentences*, 15 fois dans la *Somme contre les Gentils*, 226 fois dans la *Somme de théologie* – respectivement 11, 87,

commun. » Le texte latin des œuvres de saint Thomas est consultable, entre autres, sur le site : (22.09.2024) <https://www.corpusthomisticum.org/iopera.html>.

On trouvera une traduction française de l'ensemble des œuvres de saint Thomas sur le site suivant : (22.09.2024) http://docteurangelique.free.fr/saint_thomas_d_aquin/oeuvres_completes.html.

124 et 4 dans la *Ia* pars, la *Ia-IIae*, la *Iia-IIae* et la *IIia* – 22 fois dans le *De regno* et 25 fois dans le *Commentaire de l’Ethique*.

2.2 Les lieux principaux

Un rapide regard statistique permet d’orienter les recherches sur quelques œuvres principales de saint Thomas : la Somme de théologie, en particulier la deuxième partie, le Commentaire des Sentences, le Commentaire de l’Ethique d’Aristote, la Somme contre les Gentils et le *De regno*, dont certains contestent encore l’authenticité. Une étude plus approfondie de ces ouvrages et en particulier des différents traités dans lesquels l’expression apparaît, donne de précieuses indications. Dans la Somme, l’expression apparaît principalement :

– dans le traité de la loi (*Ia-IIae*, q.90-108) : 58 fois, dont 15 fois pour la seule question 90 – L’essence de la loi – et 13 fois pour la question 93 – Le pouvoir de la loi humaine ;

– dans le traité de la prudence (*Iia-IIae*, q.47-56) (22 fois) : en particulier dans les articles 10 et 11 de la question 47 (17 fois) – La nature de la prudence : la prudence s’étend-elle au gouvernement de la multitude ; la prudence qui regarde le bien propre est-elle de même espèce que celle qui s’étend au bien commun ;

– dans le traité de la justice (*Iia-IIae*, q.57-122) (52 fois) : en particulier dans la question 58 (20 fois).

Ainsi, et à vrai dire sans grande surprise, la question du bien commun apparaît liée à l’étude de la loi, de la justice et de la prudence politique. Ce résultat n’est pas inattendu car la notion de bien commun est liée au fait que l’homme vit en société. Les vertus qui concernent plus immédiatement l’homme dans son rapport à l’autre sont la justice en tant qu’elle règle les rapports entre les hommes et entre l’homme et Dieu, et la prudence dans sa composante politique, c’est-à-dire la prudence de celui qui gouverne et de celui qui est gouverné en tant qu’il participe au gouvernement en quelque manière :

La vie sociale d’une multitude ne pourrait exister sans un dirigeant qui recherche le bien commun.⁵

⁵ Saint Thomas d’Aquin, *Somme théologique*, *Ia*, q.96, a.4.

Quant à la loi, saint Thomas dit, entre autres choses, ceci :

La loi a un rôle de direction pour ordonner nos actes au bien commun.⁶

Reste à préciser ce qu'est le bien commun ! Il est en effet assez aisé d'établir la nécessité de poser un bien commun. Il est revanche plus difficile de préciser en quoi il consiste. Citons déjà, pour une première approche, un texte de saint Thomas :

Le juge a la charge du bien commun, c'est-à-dire de la justice.⁷

Dans le *Contra Gentiles*, saint Thomas parle du bien commun « qui est la concorde de la société humaine. »⁸

Ainsi, le bien commun est un bien, c'est-à-dire qu'il a raison de fin. Il est le bien de la société, autre que le bien individuel, autre également que le bien de tous, la communauté ne se ramenant pas à la somme des individus la constituant. Ce bien consiste plus précisément dans la concorde⁹ ou dans la

⁶ Saint Thomas d'Aquin, *Somme théologique, Ia-IIae*, q.93, a.1, ad 1.

⁷ Saint Thomas d'Aquin, *Somme théologique, Ia-IIae*, q.19, a.10 ; cf. *Sententia libri Ethic.* Lib.9, l.16, n 10 : « Et ainsi, tant qu'on ne sert pas le bien commun qui est la justice, on détruit entre eux la communauté de concorde. » Pour la traduction française du Commentaire des livres de l'Éthique à Nicomaque sur le site : (12.09.2024) <http://docteurangelique.free.fr/bibliotheque/philosophie/commentaireethiquenicomaque.htm>.

Il n'y a pas, à notre connaissance, de traduction récente en français du commentaire des livres de l'Éthique par saint Thomas.

⁸ Saint Thomas d'Aquin, *Contra Gentiles*, III, cap.146, n 7. Voir, pour la traduction française : Thomas d'Aquin, *Somme contre les Gentils*, Paris 1999.

⁹ La recherche dans l'*Index thomisticus* donne 338 occurrences du mot *concordia* en 232 lieux, toutes les occurrences se trouvant dans les oeuvres considérées comme authentiques. Une rapide étude statistique permet d'établir un certain parallèle entre le nombre d'occurrences du mot *concordia* et celui de l'expression *bonum commune* : nombreuses occurrences dans le Commentaire des Sentences, la Somme contre les Gentils, la Somme de Théologie et le Commentaire sur l'Éthique. La *Ia-IIae* de la Somme de Théologie dominait pour l'expression *bonum commune*, alors que le Commentaire de l'Éthique vient en tête pour le mot *concordia*. Il convient en outre de remarquer que le mot *concordia* est très présent dans les commentaires scripturaires, beaucoup plus que ne l'est l'expression *bonum commune*, avec 36 occurrences dans la *Catena aurea* (16 pour Mt, 10 pour Lc et 8 pour Jn). Il n'y a en revanche aucune occurrence dans le

justice, non pas prise comme vertu, mais comme l'état résultant de la société d'hommes justes, c'est-à-dire d'hommes exerçant la justice. Il nous faudra donc successivement étudier :

- la notion de bien, pour mieux cerner ensuite ce en quoi consiste ce bien spécial qu'est le bien commun et en quoi il diffère du bien particulier ou individuel ;

- la justice comme vertu et en particulier la justice comme vertu sociale ;

- la place de la prudence politique : toute société est gouvernée, le gouvernement devant avoir soin du bien commun ; ainsi la prudence politique est en vue du bien commun ;

- la charité et le bien commun ;

- le rôle de la loi par rapport au bien commun ;

- ce qui s'oppose au bien commun.

2.3 La notion de bien. Nature et bien

Au tout début de la question sur la bonté, saint Thomas reprend la définition d'Aristote au début de *l'Ethique*, le bien est « ce à quoi toutes les choses tendent. »¹⁰

Puisque le bien est ce qui attire tout ce qui est, et que cela a raison de fin, il est évident que le bien implique la raison de fin. Néanmoins, la bonté présuppose la causalité efficiente et la causalité formelle. Car nous voyons que ce qui est premier dans l'exercice de la causalité est dernier dans le résultat (*id quod est primum in causando, ultimum est in causato*) ; par exemple, le feu chauffe le bois avant de lui communiquer sa forme de feu, bien que, dans le feu, la chaleur soit une émanation de sa forme substantielle. Or, dans l'ordre de causalité (*in causando*), ce qui est premier c'est le « être bon », la fin (*bonum et finis*), qui met en action la cause efficiente ; ensuite, l'action de cette cause efficiente meut à la forme ; et enfin arrive la forme.

De regno. Pour ce qui est de la *Somme*, les occurrences sont plus nombreuses dans la *Ila-IIae* : 38 occurrences dont 23 pour la seule question 29 (traité de la charité, question sur la paix).

¹⁰ Saint Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, *Ia*, q.5, a.1 ; citation d'Aristote, *Ethique à Nicomaque*, I, 1, 1094a3.

Il faut donc qu'il en soit à l'inverse pour le résultat (*in causato*) : on trouvera d'abord la forme, par laquelle l'étant est ce qu'il est ; dans cette forme on discerne ensuite une vertu active, qui appartient à l'être en tant qu'il est achevé, car un être n'est achevé, comme l'observe le Philosophe, que lorsqu'il peut produire son semblable ; et enfin il en résulte la bonté, par laquelle l'étant est établi dans sa perfection.¹¹

Le bien a donc raison de cause finale. Il y a dans ces textes plus que la seule affirmation de l'attraction exercée par le bien. En effet, parler de cause finale évoque la présence dans les réalités d'un ordre vers la fin, un ordre qui fait partie de ce qu'elles sont, de leur nature. Autrement dit, il relève de la nature¹² même des réalités de tendre vers leur fin ! Il existe dans le monde créé un ordre vers la fin, dont la connaissance par les créatures rationnelles est ce qu'on appelle loi naturelle, comme nous le verrons plus tard. Dans la question sur la providence, qui se comprend comme la prudence politique, et plus précisément la prudence paternelle, transposée en Dieu, saint Thomas évoque cet ordre des choses vers leur fin :

¹¹ Saint Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Ia, q.5, a.4.

¹² La notion de nature, largement critiquée de nos jours, n'est pas aussi aisée à préciser qu'il pourrait paraître. Saint Thomas, *Somme théologique*, IIIa, q.2, a.1 : « Pour éclairer cette question [L'union du Verbe incarné s'est-elle faite dans la nature ?], il faut d'abord considérer ce qu'on entend par 'nature'. Ce mot vient du verbe latin signifiant 'naître', aussi a-t-il été employé d'abord pour désigner la génération des vivants, ce qu'on appelle naissance ou propagation. Puis le mot 'nature' a signifié le principe de cette génération. Et, parce que le principe de la génération chez les vivants leur est intrinsèque, le mot 'nature' en est venu à désigner tout principe intérieur de mouvement. C'est en ce sens qu'Aristote donne cette définition : < La nature est principe du mouvement dans l'être ou ce mouvement existe par soi et non par accident >. Or ce principe est soit la forme, soit la matière le mot < nature > signifiera donc tantôt l'une et tantôt l'autre. Et parce que la fin de la génération est, dans l'être engendré, l'essence de l'espèce, que signifie la définition, il s'ensuit que l'essence de l'espèce, elle aussi, est appelée 'nature'. C'est ainsi que Boèce définit la nature : < La différence spécifique informant un être >, c'est-à-dire qui achève la définition de l'espèce. C'est donc ainsi que nous parlons de la nature, selon qu'elle signifie l'essence, ou la quiddité de l'espèce. »

Or ce qui est bon dans les choses, c'est non seulement ce qui se rapporte à leur substance, mais aussi quant à leur ordination à leur fin, et surtout à la fin ultime qui est, nous venons de le voir, la bonté divine. Cette bonté qu'est l'ordre, qui se trouve dans les choses créées, a donc été créée par Dieu.¹³

La première question du traité de la création¹⁴ montre que celle-ci ne peut être considérée selon le seul point de vue de l'efficience. Une opération, même divine, se prend en effet en premier lieu de la fin. Or la fin que Dieu a lorsqu'il crée ne peut être autre que lui-même, sinon il se ferait ou serait dépendant de quelque chose d'extrinsèque à sa nature divine. Mais cette fin est la même pour tous, même si toutes les créatures n'y tendent pas de la même manière. Il y a donc bien, dès le départ de la création, par le point de vue de la finalité, une unité profonde de toutes les créatures. Cette unité vient de leur ordination radicale vers la fin ultime, et peu importe ici de savoir si cette ordination peut être vécue de manière consciente – c'est le cas des anges et des hommes – ou non. L'homme, tout comme l'ange, tend librement vers sa fin – il peut refuser de tendre vers sa fin – mais il ne lui appartient pas de déterminer ce en quoi consiste sa fin ! C'est bien là d'ailleurs la première tentation de l'homme : ne se contentant pas de pouvoir discerner ce qui est bon ou mauvais pour lui, l'homme a voulu le déterminer. « Vous serez comme des dieux, connaissant le bien et le mal », c'est-à-dire capables de déterminer par vous-mêmes ce qui est bon pour vous ou non. Cette tentation est présente dans toute tentation et se retrouve au niveau politique lorsque ceux qui gouvernent ne veulent pas seulement agir en vue du bien commun, mais le déterminer. Dans le dernier article de cette question, saint Thomas souligne que Dieu est cause finale de toutes choses. Dieu n'a pas créé toutes choses pour Lui dans un regard égoïste ou égocentrique, mais bien au contraire dans le souci de se communiquer à sa créature et de Lui donner ce qu'il y a de meilleur et il ne saurait rien y avoir de meilleur que Dieu lui-même.

¹³ Saint Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Ia, q.22, a.1.

¹⁴ Saint Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Ia, q.44.

Tout agent agit en vue d'une fin, autrement il ne résulterait de son action pas plus une chose qu'une autre, si ce n'est par hasard. Or, l'agent et le patient, en tant que tels, ont la même fin, mais à des titres différents ; car c'est une même et unique chose que l'agent veut communiquer, et que le patient veut recevoir. Il y a bien des êtres qui agissent et pâtissent en même temps ; ce sont les agents imparfaits, car il leur convient d'acquérir quelque chose même en agissant. Mais il n'appartient pas au premier agent, qui est pur agent, d'agir pour acquérir une fin ; il veut seulement communiquer sa perfection, qui est sa bonté. Et chaque créature entend obtenir sa propre perfection, qui est une ressemblance de la perfection et de la bonté divines. Ainsi donc la bonté divine est la fin de toutes choses.¹⁵

Le raisonnement de saint Thomas s'appuie sur la nature même de tout acte et de toute opération, exprimée dans l'adage suivant : *omne agens agit propter finem*. Notons au passage que cette affirmation n'est pas un axiome indémontrable, mais l'aboutissement d'un regard métaphysique sur les opérations vitales, fondé sur l'antériorité de l'acte sur la puissance. Ceci s'oppose au hasard et repose sur l'intention de Dieu dans son acte créateur. En effet celui-ci, en créant, n'établit pas les réalités qu'il crée dans un état statique, mais Il leur donne un ordre vers la fin, cette ordination que nous évoquons déjà plus haut. Mais tout ordre s'appuie sur la causalité finale. L'agent et le patient, poursuit saint Thomas, ont la même fin. Il s'agit ici de la fin que l'agent veut imprimer dans le patient et non pas de la fin que se propose l'agent, même si dans le cas de Dieu, c'est la même. Il ne convient en effet pas à Dieu d'agir pour autre chose que pour lui-même. Ce *non convenit* renvoie à ce que Dieu est en lui-même et au fait qu'il est acte pur. C'est ainsi que saint Thomas définira la convenance : « Pour tout être, ce qui est convenable est ce qui lui incombe en raison de sa nature propre. »¹⁶

Ainsi donc, il appartient à la nature d'une chose de tendre vers sa fin, c'est-à-dire de tendre vers sa perfection ou son accomplissement. Cet ordre vers sa perfection est inscrit dans ce qu'elle est par Celui qui l'a créée.

¹⁵ Saint Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Ia, q.44, a.4.

¹⁶ Saint Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, IIIa, q.1, a.1.

Est bien ce qui cause, dans l'être qui le désire, une perfection conforme à la nature de cet être.¹⁷

Parler de bien évoque donc la causalité finale et l'existence d'un ordre vers ce bien.

Comme le Philosophe le dit, au début de la *Métaphysique* (982a17), il appartient au sage d'ordonner. La raison en est que la sagesse est la perfection la plus puissante de la raison, dont le propre est de connaître l'ordre. En effet, même si les puissances sensitives connaissent les choses de manière absolue, cependant, connaître l'ordre d'une chose en regard d'une autre appartient à la seule intelligence ou raison. Or on trouve deux ordres entre les choses : il y en a un entre les parties d'un tout ou d'une multitude, à la manière dont les parties d'une maison sont ordonnées entre elles ; il y a ensuite l'ordre que des choses entretiennent avec leur fin. Et cet ordre-ci est plus important que le premier. Car, comme le Philosophe le dit, au onzième livre de la *Métaphysique* (1075a13), l'ordre entre les parties de l'armée a pour cause celui qu'entretient l'ensemble de l'armée avec son chef. Par ailleurs, l'ordre se compare à la raison de quatre manières : il y a, en effet, un ordre que la raison ne fait pas, mais qu'elle ne fait qu'observer, comme il en est de l'ordre des choses naturelles ; il existe ensuite un autre ordre, que la raison, quand elle pense, met dans son propre acte, par exemple, lorsqu'elle ordonne entre eux ses concepts, ainsi que les signes des concepts, qui sont les phonèmes dotés de sens ; il y a encore un troisième ordre que la raison, en y pensant, met dans les opérations de la volonté ; il y a enfin un quatrième ordre que la raison, en y pensant, met dans les choses extérieures dont elle est elle-même la cause, comme dans l'armoire et dans la maison.¹⁸

Ce texte du Commentaire de l'Éthique d'Aristote met en place la notion d'ordre. Il a été dit plus haut que les choses naturelles ont en elles un ordre vers leur fin. Saint Thomas, dans ce texte, précise ce qu'il faut entendre par ordre. Il y a en effet un double ordre, celui qui consiste dans l'agencement des parties entre elles, et celui qui consiste dans l'orientation des choses vers leur fin. Et ce second ordre est le plus important. Saint Thomas précise dans la suite que cet ordre qui se trouve dans les réalités naturelles peut être connu,

¹⁷ Saint Thomas, *De veritate*, q.21, a.1. Pour la traduction française, voir : Saint Thomas, *De veritate – I-II latin-français*, s.l. 1999.

¹⁸ Saint Thomas d'Aquin, *Sententia Ethicorum*, Lib.1, l.1.

mais la raison ne fait que l'observer, elle ne le détermine pas elle-même. Autrement dit l'homme a la capacité de connaître l'ordre vers la fin qui se trouve en lui, mais il ne lui appartient pas de déterminer ce en quoi consiste sa fin. Les deux aspects soulignés ici par saint Thomas sont de grande importance pour notre recherche. D'une part, en effet, la notion de bien commun implique celle de bien et donc d'ordre vers une fin. D'autre part, le bien commun se présente comme le bien d'un tout composé de parties et il faudra étudier le rapport des parties au tout et l'agencement des parties entre elles !

Le bien est ce qui attire, ce n'est pas quelque chose de produit, il a donc une certaine antériorité sur l'action qu'il engendre comme cause finale. Néanmoins ce bien n'est découvert comme tel et effectivement que dans une action. Il en va ainsi de tout bien, donc du bien commun également. Le bien commun peut donc se prendre du côté « objectif », c'est-à-dire comme ce qui attire, mais aussi du côté de l'action au terme de laquelle il se trouve et dont il est inséparable, à la différence d'une œuvre d'art. C'est bien là toute la différence entre la prudence et l'art.

Là où se trouvent des caractéristiques diverses de vertus, il faut les distinguer. Or, nous l'avons dit plus haut, il y a des habitus qui ne sont des vertus que par cela seul qu'ils confèrent une capacité pour de bons ouvrages ; mais il y en a qui ont ce titre du fait qu'ils procurent non seulement une aptitude à de bonnes œuvres, mais aussi l'usage de cette aptitude. Pour ce qui est de l'art, il ne confère que la capacité de bien faire, puisqu'il n'a rien à voir avec l'appétit. La prudence au contraire confère non seulement la capacité de bien faire, mais aussi l'usage de cette capacité ; en effet, elle concerne l'appétit, étant donné précisément qu'elle en présuppose la rectitude.

Le motif de cette différence, c'est que l'art est la droite règle dans les choses à fabriquer, tandis que la prudence est la droite règle dans l'action. C'est toute la différence entre faire et agir selon la Métaphysique ; le premier est un acte qui passe dans une matière extérieure, comme bâtir, tailler, etc. ; le second un acte qui demeure dans l'agent lui-même, comme voir, vouloir, etc. Ainsi donc, la prudence se comporte à l'égard de cette activité humaine qu'est l'usage des puissances et des habitus comme l'art à l'égard des fabrications extérieures ; de part et d'autre, c'est la raison qui est parfaite dans les choses auxquelles elle s'applique.

Or la perfection et rectitude de la raison en matière spéculative dépend des principes à partir desquels elle fait ses déductions ; aussi la science dépend-elle, avons-nous dit, de cette simple intelligence qu'est l'habitus des principes, et le présuppose. Mais dans les actes humains les fins ont le même rôle que les principes dans la spéculation, dit le Philosophe. Et c'est pourquoi la prudence, qui est la droite règle de l'action exige qu'on soit bien disposé à l'égard des fins. Cela suppose un appétit réglé. Et voilà pourquoi la prudence exige la vertu morale, puisque c'est par la vertu morale que l'appétit est rectifié.

Mais dans les œuvres d'art le bien n'est pas celui de la puissance appétitive de l'artisan, mais celui des œuvres elles-mêmes. Et c'est pourquoi l'art ne présuppose pas de sentiments droits. De là vient qu'on félicitera beaucoup plus l'artisan qui fait des fautes exprès que celui qui en fait sans le vouloir ; en revanche, il est beaucoup plus contraire à la prudence de pécher exprès que de pécher sans le faire exprès, parce que la rectitude de la volonté est essentielle à la prudence et non à l'art. Il est donc par là même évident que la prudence est une vertu distincte de l'art.¹⁹

Assurément le bien, nous l'avons dit plus haut, est antérieur à l'action qu'il cause. Néanmoins il n'est atteignable que dans l'action et est, à ce titre, inséparable de l'action. Il n'a rien d'une idée platonicienne ! La notion de fin se prend en effet en deux sens. Il sera nécessaire de bien faire la distinction pour préciser ce en quoi consiste le bien commun. Saint Thomas fait cette distinction à propos de la béatitude :

Comme on l'a dit plus haut, le mot « fin » se prend en deux sens. On peut entendre par là l'objet même que nous souhaitons obtenir ; ainsi l'argent est une fin pour l'avare ; et d'autre part ce mot peut désigner l'atteinte ou la possession, l'usage ou la jouissance de l'objet désiré, comme si l'on dit que la possession de l'argent est la fin de l'avare, et la jouissance d'un objet voluptueux la fin de l'intempérant. Dans le premier sens, la fin dernière de l'homme est un bien incréé, puisque c'est Dieu, qui seul, par sa bonté infinie, peut combler parfaitement la volonté de l'homme. Dans le second sens, la béatitude de l'homme est quelque chose de créé qui existe en lui, qui n'est autre chose que l'acquisition ou la jouissance de la fin ultime. Or, c'est la fin ultime qui est appelée béatitude. Donc, si la béatitude de l'homme est

¹⁹ Saint Thomas d'Aquin, *Somme théologique, Ia-IIae*, q.57, a.4.

LA QUESTION DU BIEN COMMUN CHEZ SAINT THOMAS D'AQUIN

considérée dans sa cause ou son objet, elle est quelque chose d'incrée ; si au contraire on l'envisage quant à son essence même de béatitude, elle est quelque chose de créé.²⁰

Le texte souligne la distinction entre ce qui est donné antérieurement à l'action et ce qui est effectivement atteint dans l'action elle-même. Existe-t-il un bien commun antérieur à l'action des membres de la communauté politique ? Dans le sens habituel d'ensemble des conditions de la vie sociale permettant à chacun des membres de la communauté politique d'atteindre sa perfection,²¹ sans doute. Néanmoins peut-on séparer absolument ce bien commun de l'action des membres de la communauté ? Il conviendra d'approfondir ce point ! La fin est première dans l'ordre d'intention, mais dernière dans l'ordre d'exécution : la fin est à l'origine de l'action car c'est pour elle que l'acte est posé – et à ce titre elle est antérieure à l'action – mais elle est également au terme de l'action, comme ce qui est atteint une fois choisis les moyens et posé effectivement l'acte. Parler de « bien commun » implique de considérer également ce double aspect d'une antériorité dans l'ordre de l'intention – et donc d'une existence intentionnelle – du bien commun et d'une réalisation effective au terme d'un acte et inséparablement de cet acte. Même si la fin existe réellement de manière antérieure à l'acte vers elle – comme c'est le cas de la fin ultime qui est Dieu : car il est la fin ultime de tous les êtres mais il existe indépendamment des réalités – elle n'existe néanmoins comme fin effective que dans l'acte qui est posé. Ainsi donc le bien commun n'existe de manière effective que dans les actes des membres de la communauté politique, actes au terme desquels il se trouve, comme nous le verrons.

Il faudra encore étudier le lien entre le bien particulier et le bien commun, entre la partie et le tout. Ce serait commettre une erreur grossière que de vouloir séparer complètement le bien de chacun et le bien commun.

²⁰ Saint Thomas d'Aquin, *Somme théologique, Ia-IIae*, q.3, a.1.

²¹ Voir Concile Vatican II, *Constitution pastorale Gaudium et Spes*, 26, §1. Voir l'édition bilingue, français-latin : *Constitutions, Décrets, Déclarations, Messages*, Paris 1967. Voir aussi le site officiel du Vatican : (23.09.2024) https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_fr.html.

2.4 Premières remarques sur le bien commun

Nous l'avons souligné, mais le fait est évident, la notion de « bien commun » implique celle de « bien ». Ce qui a été dit du bien doit donc être appliqué à cette notion de « bien commun », en particulier le bien attire et il est inséparable de l'action par laquelle il est atteint. Cela veut tout d'abord dire, *a contrario*, que le bien commun n'est pas quelque chose de second ni quelque chose de produit, mais qu'il a une certaine antériorité sur l'action de ceux qui tendent vers lui, et ensuite qu'il est inséparable de cette action.

Il importe de voir l'articulation entre le bien du tout et le bien des personnes constituant ce tout. Le bien commun est le bien du tout et l'ensemble des personnes concernées constitue une unité formelle. Ainsi, l'ordre du tout est l'ordre de chaque partie en même temps qu'il est l'harmonie du tout. Chaque membre a une opération qui lui est propre mais il y a un bien du tout supérieur au bien de la partie. Ce bien est atteint par l'ordre des opérations de chaque partie en tant précisément que partie. Le bien est connaturel à chaque partie.

Un certain nombre de notions sont proches mais il importe de ne pas les confondre : bien commun, bien propre, bien personnel, fin ultime. Et ces notions sont également différentes de ce qu'on appelle aujourd'hui l'intérêt général.

Le domaine du bien commun est celui de la politique. L'étude du bien commun va donc obliger à considérer la justice légale et la prudence politique. Ce point ressortait déjà de la seule étude statistique des occurrences de l'expression *bonum commune* dans les œuvres de saint Thomas.

Un point délicat et important à bien préciser est celui du lien entre le bien particulier et le bien commun. Faut-il privilégier le bien particulier ou le bien commun ? La réponse à cette question engendre des manières très différentes de concevoir la vie politique. Mais la manière même de poser la question est peut-être déjà faussée en ce qu'elle semble induire une opposition possible entre les deux. L'expérience montre sans doute qu'une certaine tension est possible entre le bien particulier et le bien commun, mais s'agit-il d'une tension inhérente au lien entre le bien particulier et le bien commun ou bien une tension consécutive à une mauvaise compréhension de ce en quoi consistent

le bien particulier et le bien commun ? Si le bien commun est conçu, comme le laisse penser la définition rapide selon laquelle il consiste dans l'ensemble des conditions de la vie sociale permettant l'accomplissement de chacun, si donc, pour le dire autrement, le bien commun est compris matériellement comme un ensemble de conditions, alors il apparaîtra assez vite qu'une opposition va naître entre bien particulier et bien commun. Comment en effet ne pas s'insurger contre la soumission d'un bien particulier à un ensemble de conditions matérielles ? Si en revanche, comme nous allons le voir chez saint Thomas, le bien commun consiste dans l'exercice des vertus par les membres de la communauté politique en tant précisément que membres de cette communauté, alors l'opposition disparaît car il s'agit bien de l'exercice des mêmes vertus qui sont orientées vers le bien de la personne mais aussi, par la justice légale, vers le bien commun. Autrement dit, l'exercice des mêmes vertus conduit au bonheur personnel et à la concorde. Pas de concorde sans bonheur personnel, pas de bonheur personnel plénier sans concorde ! Ceci étant dit, pour saint Thomas le bien particulier reste ordonné au bien commun car le bien du tout est supérieur au bien de la partie, le bien du tout n'étant pas la somme des biens particuliers des différentes parties. Cela se comprend encore aisément si l'on voit dans le bien commun Dieu lui-même : Dieu est évidemment le bien personnel de chacun, mais il est aussi le bien de tous, le bien commun :

Le bien particulier est orienté vers le bien commun comme vers une fin : en effet l'être de la partie est pour l'être du tout ; c'est pourquoi aussi *le bien du peuple est plus divin que le bien d'un seul homme*. Or le bien suprême, qui est Dieu est le bien commun, puisque c'est de lui que dépend le bien de toutes les choses : en revanche, le bien en vertu duquel chaque chose est bonne est le bien particulier de celle-ci et des autres qui dépendent de lui. Toutes les choses sont donc orientées comme vers leur fin vers un seul bien, qui est Dieu.²²

Si on voit dans le bien commun le bien extrinsèque à la communauté, il consiste en Dieu lui-même, principe et fin de l'univers : Dieu est « le bien

²² Saint Thomas d'Aquin, *Contra Gentiles*, III, cap.17, n.6.

suprême et commun de tout l'univers. »²³ Mais si l'on entend par là ce bien intrinsèque du tout, il s'agit de l'ordre des parties dans leurs rapports les unes aux autres, en tant que cet ordre rend meilleure l'opération de chacune des parties. Nous retrouvons ici la notion de concorde, évoquée par saint Thomas.

Dans le traité de la charité, saint Thomas se demande s'il faut aimer Dieu plus que soi-même.

Nous pouvons recevoir de Dieu deux sortes de biens : le bien de la nature et celui de la grâce.

Sur la communication des biens naturels que Dieu nous a faite, se fonde l'amour naturel. En vertu de cet amour, non seulement l'homme dans l'intégrité de sa nature aime Dieu plus que toute chose et plus que soi-même, mais encore toute créature aime Dieu à sa manière, c'est-à-dire : ou d'un amour intellectuel (les anges), ou raisonnable (les hommes), ou animal (les animaux), ou à tout le moins naturel, comme les pierres et les autres êtres privés de connaissance. La raison en est que, dans un tout, chaque partie aime naturellement le bien commun de ce tout plus que son bien propre et particulier. Et cela se manifeste dans l'activité des êtres : chaque partie en effet a une inclination primordiale à l'action commune qui se propose l'utilité du tout. Cela apparaît aussi dans les vertus politiques qui font que les citoyens souffrent dommage dans leurs biens et parfois dans leur personne, en vue du bien commun.

A bien plus forte raison le vérifie-t-on dans l'amitié de charité, qui est fondée sur la communication des dons de grâce. Aussi l'homme est-il tenu par la charité d'aimer Dieu, qui est le bien commun de tous, plus que lui-même ; en effet, la béatitude réside en Dieu comme dans la source et le principe communs de tous ceux qui peuvent en participer.²⁴

Et dans une réponse à une objection, dans l'article suivant, saint Thomas le redit :

Or, pour tout être, le bien commun est plus aimable que son bien propre ; c'est ainsi que, pour la partie, le bien du tout est plus aimable que le bien partiel qui est le sien, comme on vient de le dire.²⁵

²³ Saint Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, IIIa, q.46, a.2, ad 3.

²⁴ Saint Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, IIa-IIae, q.26, a.3.

²⁵ Saint Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, IIa-IIae, q.26, a.4, ad 3.

Cela suppose une hiérarchie des biens qui correspond à l'*ordo caritatis*, tel que saint Thomas le développe dans le traité de la charité.²⁶

3. Bien commun et justice

3.1 Bien commun et droit

Le mot même de justice, en latin *iustitia*, vient du mot droit, en latin *ius*. Saint Thomas, dans la Somme de théologie, commence l'étude de la justice par une question en quatre articles sur le droit. La question du bien commun est liée à celle de la justice et puisque la justice repose sur la notion de *ius*, de droit, il convient d'étudier ce qu'est le droit. La difficulté de bien saisir la justice vient du fait qu'elle ne se comprend pas dans le sujet lui-même, mais dans son rapport à l'autre. La justice, nous dit en effet saint Thomas, a ceci de particulier par rapport aux autres vertus qu'elle ordonne l'homme en ce qui concerne autrui.

La justice, parmi les autres vertus, a pour fonction propre d'ordonner l'homme en ce qui est relatif à autrui. En effet, elle implique une certaine égalité, comme son nom lui-même l'indique : ce qui s'égalise « s'ajuste », dit-on communément ; or l'égalité se définit par rapport à autrui. Les autres vertus au contraire ne perfectionnent l'homme que dans ce qui le concerne personnellement.

Ainsi donc, ce qui est droit (*rectum*) dans les œuvres de ces vertus, et à quoi tend l'intention vertueuse comme à son objet propre, ne se définit que par rapport au sujet vertueux, tandis que le droit (*rectum*), dans les œuvres de justice, est constitué par son rapport avec autrui, même abstraction faite du sujet ; en effet, nous appelons juste (*iustum*) dans notre action ce qui correspond à autre chose selon une certaine égalité, par exemple le paiement du salaire qui est dû en raison d'un service.

²⁶ Cf. Saint Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, *IIaIIae*, q.26. Il existe un ordre de la charité (a.1). Il faut aimer Dieu plus que le prochain (a.2) et que soi-même (a.3), soi-même plus que le prochain (a.4), mais le prochain plus que son propre corps (a.5), certains prochains plus que d'autres en raison de la proximité (a.6-12). Cet ordre de la charité demeure au ciel (a.13).

En conséquence, on appelle juste (*iustum*), avec toute la rectitude de justice que cela comporte, le terme auquel aboutit l'acte de la vertu de justice, sans même considérer la façon dont le sujet l'accomplit alors que, pour les autres vertus, c'est au contraire la façon dont le sujet agit qui sert à déterminer la rectitude de ce qu'il fait. C'est pourquoi l'objet de la justice, contrairement à celui des autres vertus, se détermine en lui-même spécialement, et porte le nom de juste. Et cela est précisément le droit (*ius*). Celui-ci est donc bien l'objet de la justice.²⁷

Le français induit en erreur lorsqu'il rend les termes *rectum* et *ius* par le même terme « droit ». Ce qui est correct (*rectum*) dans la justice ne se prend donc pas de l'agent, c'est-à-dire de celui qui est juste, mais se trouve dans le rapport à l'autre. Il est aisé de voir ici le fondement de ce que dit par ailleurs saint Thomas, à savoir que le bien commun se comprend comme la justice ou la concorde. Il s'agit en effet bien de l'ensemble des rapports interpersonnels comme ensemble, pas de la juxtaposition de biens individuels, ni même de la juxtaposition des rapports interpersonnels. Le « juste » (non pas au sens de la personne, mais au sens de « ce qui est juste ») est le terme auquel aboutit l'acte de justice. Plusieurs remarques s'imposent ici. Tout d'abord, il conviendra de bien distinguer la justice prise dans l'agent et la justice prise comme le terme des actes de l'agent, autrement dit la justice comme vertu et la justice comme état. La justice prise en ce second sens est l'effet de la justice prise dans le sens premier de vertu. Ainsi lorsque saint Thomas parle de bien commun comme justice, il a en vue ce second sens, mais il souligne aussi qu'il n'y a de bien commun véritablement possible qu'avec des gens vertueux ! Faut-il vraiment s'en étonner ? Certainement pas, même si nous avons facilement tendance à concevoir le bien commun comme objectif, abstraction faite des personnes. Un certain ordre juste est certainement possible, et sans doute est-ce le rôle de celui qui gouverne de le rendre possible – nous le verrons lorsque nous traiterons de la prudence politique en lien avec le bien commun, par le moyen des lois – mais on ne saurait faire abstraction de la disposition des personnes qui constituent la société ou la communauté concernée. Une deuxième remarque, c'est que le bien commun n'est donc pas quelque chose qui s'impose de

²⁷ Saint Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, IIa-IIae, q.57, a.1.

l'extérieur comme la fin personnelle, restant sauve la possibilité pour chacun d'accepter ou de refuser cette fin, mais le bien commun apparaît au terme des actes de justice. Il est donc à la fois un bien vers lequel tendent les membres de la société ou communauté et le résultat de leurs actions juste. Cela ne veut certes pas dire que le bien commun est laissé à la libre détermination de la communauté politique – il nous faudra préciser ce point –, mais cela souligne que le bien commun est à la fois un bien vers lequel la communauté politique comme tout tend et le résultat de l'action des membres qui la composent. En ce sens le bon fonctionnement de la communauté politique dépend de l'implication de tous les membres, car l'agent de la justice est toujours la personne, même lorsqu'il est question de justice sociale. Lorsque saint Thomas, dans ce texte de la Somme, dit que le juste ne dépend pas de la façon dont le sujet agit (*qualiter ab agente fiat*), il n'entend pas déresponsabiliser celui qui agit, comme on dirait aujourd'hui, mais souligner que c'est le résultat qui entre ici en ligne de compte. Il reste néanmoins vrai que le résultat est toujours le terme d'une action. Dit autrement on ne peut en aucun cas juger l'intention de celui qui agit et il est tout à fait possible que ces intentions ne soient pas droites, il reste que le terme de son action doit être « juste » objectivement : dans le cas de la justice, dit saint Thomas, le droit ne se prend pas par comparaison à l'agent, mais il est constitué, même au-delà de la comparaison à l'agent (*etiam praeter comparationem ad agentem*), par comparaison à autrui. (*per comparationem ad alium*). On peut donc être juste objectivement sans être personnellement juste, comme lorsque le juste salaire est payé par obligation à contre-coeur. Il y a une égalité « objective », le paiement du salaire dû, pour reprendre l'exemple de saint Thomas, mais cette égalité est bien le terme d'une action, à savoir le paiement effectif de ce salaire. Saint Thomas peut alors conclure que l'objet de la justice « contrairement à celui des autres vertus, se détermine en lui-même spécialement, et porte le nom de juste. Et cela est précisément le droit (*ius*). » Il est d'autant plus important de souligner cet aspect que le droit a pris, dans le langage courant, le sens d'un dû qui n'est pas considéré comme le terme d'un acte de justice dans un rapport à autrui, mais comme l'origine de cet acte de justice, comme un dû lié à la personne, indépendamment de son rapport aux autres. La notion de droit, *ius*, chez saint Thomas n'est pas la notion héritée des lumières. La conception du

bien commun va s'en ressentir, en particulier il ne peut pas se comprendre et encore moins se ramener à la notion d'intérêt général.

La réponse à la deuxième objection permet de mettre en place le lien entre la loi, le droit, la justice et la prudence :

Une œuvre d'art suppose dans l'esprit de l'artiste une idée préexistante qui est comme la règle de l'art ; pareillement en matière de justice : la raison ne détermine une œuvre juste qu'en vertu d'une notion préexistante dans l'esprit, et qui est une sorte de règle de prudence. Écrite, on lui donne le nom de loi ; en effet, selon Isidore la loi est « une constitution écrite. » C'est pourquoi la loi n'est pas à proprement parler le droit, mais plutôt la règle du droit.²⁸

Dans le deuxième article de cette question saint Thomas distingue le droit naturel du droit positif. Là encore, l'analyse de saint Thomas va éclairer la notion de bien commun. En effet, dans la mesure où le bien commun est le terme auquel aboutit l'acte de la vertu de justice, il faut se demander si ce terme est laissé à l'appréciation de celui qui agit ou non. Dire que le bien commun est au terme de l'action de l'agent ne veut pas dire qu'il appartient à l'agent de déterminer ce que doit être le terme de l'action, mais seulement qu'il n'y a pas de bien commun s'il n'y a pas d'acte. C'est d'ailleurs précisément ce que dit le mot « bien » dans l'expression « bien commun » : le bien a une certaine antériorité par rapport à l'agent puisqu'il est ce vers quoi l'agent tend, ce qui attire. L'article de saint Thomas va distinguer ce qui relève d'une convention, d'un accord entre les membres de la communauté politique – le droit positif – de ce qui ne dépend pas d'un tel accord, mais s'impose à la communauté politique – le droit naturel. La véritable difficulté réside dans la détermination concrète de ce droit naturel. Il est en particulier contradictoire de vouloir déterminer démocratiquement, c'est-à-dire par la disposition de la majorité, ce qui relève du droit naturel. Mais alors qui peut dire le droit naturel ?

Ainsi que nous venons de le voir, le droit ou le juste se disent d'une œuvre quelconque ajustée à autrui sous un certain mode d'égalité.

²⁸ Saint Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, *IIa-IIae*, q.57, a.1, ad 2.

Et cela peut se produire de deux façons : de par la nature même des choses, comme si je donne tant pour recevoir autant ; alors c'est le droit naturel ; – ou bien par convention, d'un commun accord, comme lorsque quelqu'un s'estime content de recevoir tant. Mais ici deux cas peuvent se présenter : le cas d'une convention privée, ainsi qu'il arrive à la suite d'un pacte entre personnes privées ; et le cas d'une convention publique, lorsque l'adéquation ou la proportion avec autrui résulte du consentement populaire, ou de l'ordre du prince qui a la charge du peuple et tient sa place. Alors c'est le droit positif.²⁹

La réponse à la première objection souligne que la volonté humaine peut se dépraver et que ce qui est juste peut devenir mauvais. En effet, remarque saint Thomas, la nature humaine n'est pas toujours droite.

Ce qui est naturel à un être doué d'une nature immuable doit être partout et toujours le même. Mais ce n'est pas le cas de la nature humaine, qui est soumise au changement ; voilà pourquoi ce qui est naturel à l'homme peut quelquefois manquer. Par exemple, c'est en vertu d'une égalité naturelle qu'un dépôt doit être rendu à qui l'a confié ; donc, si la nature humaine était toujours droite, cette règle ne souffrirait pas d'exception. Mais parce qu'il arrive parfois que la volonté humaine se déprave, il y a des cas où il ne faut pas rendre un dépôt confié, pour éviter qu'un homme dont la volonté est pervertie en use mal, par exemple si un fou furieux ou un ennemi de l'État réclamait les armes qu'il a déposées.³⁰

Se pose évidemment la question de savoir qui va juger, et sur quels critères, qu'il s'agit d'une exception ! La réponse est à chercher du côté de la prudence politique, comme le laissait entendre la réponse à la deuxième objection de l'article précédent. Il en ressort une fois encore qu'il n'est pas possible de faire l'économie de la vertu des membres de la communauté politique.

Dans l'article suivant notre auteur distingue ce qui, dans le droit naturel, est pris absolument et en soi, et ce qui est considéré en fonction des circonstances. Ainsi le mariage est de droit naturel pris absolument, mais la propriété privée ne l'est qu'en regard aux circonstances, car, nous dit saint Thomas,

²⁹ Saint Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, IIa-IIae, q.57, a.2.

³⁰ Saint Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, IIa-IIae, q.57, a.2, ad 1.

il n'y a rien qui, pris en soi, rien qui permette d'attribuer un champ à telle personne plutôt qu'à telle autre, alors qu'il est de la nature même de l'homme de s'unir à la femme.

Ainsi que nous venons de le dire, droit (jus) ou juste naturel, c'est ce qui par nature s'ajuste ou se proportionne à autrui. Mais cela peut arriver de deux manières : soit qu'on envisage la chose absolument et en soi, par exemple l'homme qui, comme tel, s'adapte à une femme pour avoir des enfants, ou un père à son fils pour l'élever ; soit qu'on l'envisage, non plus absolument, mais relativement à ses conséquences ; par exemple, la propriété privée. En effet, à considérer ce champ absolument et en soi, il n'y a rien en lui qui le fasse appartenir à un individu plutôt qu'à un autre. Mais si l'on envisage l'intérêt de sa culture ou de son paisible usage, il vaut mieux qu'il appartienne à l'un et non à l'autre, remarque le Philosophe.

Cependant, le fait d'envisager une chose absolument ne convient pas seulement à l'homme, mais encore aux animaux ; c'est pourquoi nous partageons avec eux le droit naturel première manière. « Du droit naturel ainsi dit diffère le droit des gens, au dire du jurisconsulte, en ce qu'il ne s'applique qu'aux rapports des hommes entre eux et non à tous les animaux. » Or le fait d'envisager une chose en la comparant à ses conséquences n'appartient qu'à la raison. De là vient que la conduite dictée à l'homme par la raison lui est naturelle au titre d'être raisonnable. C'est aussi l'opinion du jurisconsulte Gaius : « Ce que la raison naturelle établit chez tous les hommes, ce que toutes les nations observent, on l'appelle le droit des gens. »³¹

L'étude de cette question sur le droit, le *ius*, éclaire la réflexion sur le bien commun. En effet, le bien commun est au terme des actes de justice, il correspond ainsi au droit, au *ius*, tel que le présente saint Thomas, pas seulement le droit naturel mais aussi le droit positif. Ce qui est droit relève soit de la nature, dans le cas du droit naturel, soit d'une convention publique, dans le cas du droit positif. Cet état n'existe pourtant pas en dehors des actions justes qui le font naître ! En ce sens le bien commun est déterminé par le droit naturel et le droit positif, mais il n'existe effectivement que comme le terme de

³¹ Saint Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, *IIa-IIa*, q.57, a.3.

l'action juste des membres de la communauté politique. Il est à la fois antérieur aux actions, comme la fin est première dans l'ordre de l'intention et de cette manière antérieure à l'action de celui qui tend vers elle, mais il n'a d'existence réelle que comme le terme des actions justes. De même que l'acte moral ne peut s'arrêter à la seule intention, mais demande l'exécution et le repos dans la fin, de la même manière le bien commun ne se réfère pas au seul fait de tendre vers des rapports humains réglés selon le droit naturel et le droit positif, mais renvoie à ces rapports effectivement présents et réalisés : la concorde. Il ressort déjà de cette première approche que le bien commun comme réalisation effective dépend d'une certaine manière de la vertu des membres de la communauté politique.

3.2 Bien commun comme justice

Pour préciser ce que nous venons de dire, à savoir que le bien commun est au terme d'actes de justice, il nous faut regarder de plus près la justice. Saint Thomas, dans un texte déjà cité du *Contra Gentiles*, fait le lien entre bien commun, justice et concorde. Il est en effet question dans ce texte du bien commun « qui est la concorde de la société humaine. »³² Plus clairement encore, dans le *Commentaire de L'Ethique d'Aristote*, saint Thomas dit:

Ensuite (1167b9), [Aristote] montre que, chez les dépravés, il n'y a pas de concorde. Il dit que les dépravés ne peuvent pas s'entendre, sauf peut-être un peu, comme aussi ils peuvent un peu être des amis. La raison, par ailleurs, pour laquelle ils ne peuvent pas s'entendre, c'est parce qu'ils veulent avoir à l'excès en tout ce qui est utile, mais faire défaut, c'est-à-dire, avoir moins, dans les travaux qui se font en commun et qu'il presse de réaliser, ou dans des ministères, c'est-à-dire, dans n'importe quel tributs ou services à assurer. Or tant que chacun veut cela pour soi, à savoir, avoir à l'excès en biens et faire défaut en maux, il surveille son prochain et l'empêche d'obtenir ce qu'il désire. Et ainsi, tant qu'on ne sert pas le bien commun qui est la justice, on détruit entre eux la communauté de concorde. Ainsi se produit entre eux de

³² Saint Thomas d'Aquin, *Contra Gentiles*, III, cap.146, n 7.

la lutte, pendant que l'un force l'autre à lui servir ce qui est juste, tandis que lui-même ne veut pas rendre justice à l'autre, mais veut avoir à l'excès les biens et faire défaut en maux, ce qui va contre l'égalité de la justice.³³

Sans nous attarder sur l'analyse perspicace et pertinente de saint Thomas, retenons ce qu'il dit du bien commun : il est la justice et sans lui il n'y a pas de concorde. Il convient donc, dans un premier temps, de bien distinguer la justice comme vertu et la justice comme état, le bien commun, qui se trouve au terme, nous l'avons vu, des actes de justice, et sans lequel nulle concorde n'est possible.

Plus précisément, il s'agit de la justice légale qui « ordonne les actes de toutes les vertus au bien commun. »³⁴

Ensuite (1130a10), il manifeste quelque chose qui pourrait demeurer en doute sur ce qui a été dit. Et il dit que cela devient manifeste, à partir de ce qui a été dit, en quoi diffèrent les vertus et la justice légale. Car en substance c'est la même [chose], mais ce ne l'est pas en définition ; en différence, c'est en regard d'un autre qu'on parle de justice ; mais en tant qu'elle est un habitus agent d'un bien tel, elle est vertu strictement. Mais cela est à comprendre quant à l'acte même de la justice et de la vertu. En effet, c'est le même acte matériellement qui est produit par la justice légale et par la vertu strictement dite, par exemple ne pas adultérer ; cependant, selon des définitions autres. Or où il y a une définition spéciale de l'objet même dans une matière générale, il faut qu'il existe un habitus spécial ; aussi il s'ensuit que la justice légale est en elle-même un habitus déterminé qui tire sa nature de ce qu'il vise un bien commun.³⁵

La justice légale se distingue en effet de la justice particulière en ce qu'elle est ordonnée à un bien commun, tandis que la justice particulière est ordonnée à un bien d'une personne privée.³⁶ Il convient donc d'étudier maintenant plus en détails la justice légale.

³³ Saint Thomas d'Aquin, *Sententia Ethic.*, lib.9, l.6, n 10.

³⁴ Saint Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, *Ila-IIae*, q.58, a.5.

³⁵ Saint Thomas d'Aquin, *Sententia libri Ethic.*, lib.5, l.2, n 3.

³⁶ Cf. *Sententia libri Ethic.*, lib.5, l.3, n 6.

Le traité de la justice est le traité le plus long dans la *Somme théologique* : soixante six questions dans la *IIa-IIae*. La justice a en effet de nombreuses parties. Saint Thomas consacre en particulier vingt questions à la vertu de religion, partie potentielle de la justice. Le traité commence par la question sur le droit – plus exactement le « juste » (*ius*) –, que nous avons déjà étudiée (q.57). La question suivante aborde la vertu de justice, dont l'objet est le « juste ».

Le premier article de la question 58 sur la justice s'appuie sur une définition commune de la justice. Cette définition des juristes est donnée par saint Thomas avant l'exposé des objections. Notons en outre que l'article fait également figure d'exception dans la *Somme* en ce qu'il présente six objections et ne propose aucun argument d'autorité. La définition proposée est la suivante :

La justice est une volonté perpétuelle et constante d'accorder à chacun son droit.³⁷

Dans le corps de l'article, saint Thomas s'attache à rendre compte de cette définition qu'il reçoit et fait sienne, avec une petite modification, en l'expliquant :

Cette définition de la justice est exacte, si elle est bien comprise. Toute vertu étant un habitus, c'est-à-dire le principe d'actes bons, il faut définir la vertu par l'acte bon ayant pour objet la matière même de la vertu. Or, la justice envisage comme sa matière propre tout ce qui est relation avec autrui, on le verra bientôt. C'est pourquoi l'on considère l'acte de la justice dans sa relation avec sa matière propre et son objet lorsqu'on dit qu'elle attribue à chacun son droit car Isidore donne l'étymologie suivante du mot juste : « Est dit juste celui qui observe le droit. » Mais pour qu'un acte, quelle que soit la matière sur laquelle il s'exerce, soit vertueux, il faut qu'il soit volontaire et qu'il soit stable et ferme ; car le Philosophe nous dit que tout acte de vertu requiert trois conditions :

1° que son auteur sache ce qu'il fait, 2° qu'il le fasse par un choix réfléchi et pour la fin requise, 3° qu'il agisse avec constance. La première condition est incluse dans la deuxième, parce que « l'action faite par ignorance est

³⁷ Saint Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, *IIa-IIae*, q.58, a.1.

involontaire », dit encore Aristote. C'est pourquoi, dans la définition de la justice que nous avons donnée, on a d'abord posé la volonté, pour montrer que tout acte de justice doit être volontaire. On a ensuite ajouté la constance et la perpétuité, pour indiquer la fermeté de l'acte. Et cette définition de la justice est ainsi complète, si ce n'est qu'à la place de l'habitus on a posé l'acte qui le spécifie, l'habitus se définissant par l'acte. Si l'on voulait mettre cette définition dans une forme logique parfaite, il faudrait dire que « la justice est l'habitus par lequel on donne, d'une perpétuelle et constante volonté, à chacun son droit ». Et c'est presque la définition que nous trouvons chez Aristote : « La justice est un habitus qui fait agir quelqu'un conformément au choix qu'il a fait de ce qui est juste. »³⁸

La modification apportée par saint Thomas dans la définition commune est intéressante et significative. Saint Thomas met l'accent sur l'acte de la vertu plutôt que sur la vertu comme vertu. C'est qu'en effet la vertu ne se comprend qu'à partir de l'acte, lequel, d'ailleurs, ne se comprend qu'à partir de l'objet, en l'occurrence le droit (*ius*). Il est ainsi déjà possible de préciser que le bien commun qui consiste selon saint Thomas dans la justice est à prendre comme l'exercice de la justice. Saint Thomas ne parle toutefois pas encore de bien commun dans ce premier article, il faut attendre pour cela l'article cinq de la même question.

La justice a pour but de régler nos rapports avec autrui, et cela de deux manières : soit avec autrui considéré individuellement, soit avec autrui considéré socialement, c'est-à-dire en tant que le serviteur d'une communauté sert tous les hommes qui en font partie. Sous ce double aspect la justice peut intervenir selon sa raison propre. Il est manifeste, en effet, que tous ceux qui vivent dans une société sont avec elle dans le même rapport que des parties avec un tout. Or la partie, en tant que telle, est quelque chose du tout ; d'où il résulte que n'importe quel bien de la partie doit être subordonné au bien du tout. C'est ainsi que le bien de chaque vertu, de celles qui ordonnent l'homme envers soi-même, ou de celles qui l'ordonnent envers d'autres individus, doit pouvoir être rapporté au bien commun auquel nous ordonne la justice. De cette manière les actes de toutes les vertus peuvent relever de la justice en ce

³⁸ Saint Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, *IIa-IIae*, q.58, a.1.

que celle-ci ordonne l'homme au bien commun. Et en ce sens la justice est une vertu générale. Et parce que c'est le rôle de la loi de nous ordonner au bien commun, nous l'avons vu, cette justice dite générale est appelée justice légale : car, par elle, l'homme s'accorde avec la loi qui ordonne les actes de toutes les vertus au bien commun.³⁹

Une première remarque consiste à souligner la distinction faite par saint Thomas entre l'autre considéré individuellement (*ad alium singulariter consideratum*) et l'autre considéré socialement (*ad alium in communi, secundum scilicet quod ille qui servit alicui communitati servit omnibus hominibus qui sub communitate illa continentur*). Ainsi le rapport à l'autre peut être considéré dans la simple relation de deux personnes entre elles, abstraction faite de la communauté à laquelle elles appartiennent, ou bien le rapport à l'autre se comprend en considérant l'autre *in communi*, c'est-à-dire en tant que celui qui est au service d'un membre de la communauté est au service de tous les membres de cette communauté. Autrement dit, la communauté ne se réduit pas à la somme des individus qui la compose et la vie de la communauté ne se ramène pas à l'ensemble ou la juxtaposition des relations interpersonnelles.⁴⁰ Théologiquement parlant, il est possible d'éclairer ceci avec la réflexion sur la Trinité. En effet, dans la vie de la Trinité, la relation entre deux personnes implique nécessairement un lien avec la troisième. La considération des rapports entre deux personnes de la Trinité ne peut faire l'abstraction, non seulement du lien de chacune de ces deux personnes avec la troisième, mais aussi de l'implication de la troisième personne dans leur lien. C'est ce que les théologiens appellent la périchorèse ou circumincession, selon que l'on prend le terme grec ou le terme latin. Ainsi toute communauté n'est communauté que si l'on considère les liens qui relient les membres entre eux, mais en tant que chaque lien interpersonnel implique l'ensemble de la communauté politique.

³⁹ Saint Thomas d'Aquin, *Somme théologique, IIa-IIae*, q.58, a.5.

⁴⁰ Ainsi, saint Thomas est contre toute forme d'individualisme qui s'opposerait à la communauté, mais il est en même temps profondément individualiste en ce sens que chaque personne est pleinement respectée. Il reste que l'opposition entre individualisme et toute forme de socialisme a quelque chose d'artificiel et de forcé.

Il s'en suit une deuxième remarque. Dès lors qu'il s'agit de la communauté dans son ensemble et non plus des personnes singulières dans leurs relations interpersonnelles, la loi intervient. Le rôle de la loi est d'ordonner au bien commun, avait dit saint Thomas dans le traité de la loi. Pour bien comprendre ce que dit saint Thomas, il n'est sans doute pas inutile de rappeler qu'il existe différentes manières de concevoir le tout et les parties. Saint Thomas présente dans le traité de la prudence, avant de parler des parties de la vertu de prudence, en quel sens il est possible de parler de parties et de tout : le toit, les murs et les fondations sont parties intégrantes de la maison – la maison est la somme de ces éléments – ; le bœuf et le lion sont des parties subjectives de genre animal – le bœuf aussi bien que le lion est un animal à part entière – ; enfin les puissances de l'âme sont des parties potentielles de l'âme – l'âme est présente en chacune de ces puissances mais pas selon toute sa force –. Si l'on considère l'homme comme partie intégrante de la communauté, son bien est subordonné au bien du tout. Ainsi les actes de toutes les vertus doivent pouvoir être rapportés au bien commun. Les actes de toutes les vertus relèvent de cette manière de la justice prise comme vertu générale. Il en ressort que les actes de justice au terme desquels se trouve le bien commun, impliquent les actes de toutes les autres vertus. Par ailleurs, comme il a été dit plus haut, le bien commun est à comprendre comme l'exercice de la justice et pas comme un résultat séparable qui subsisterait par lui-même. Il n'y a là aucune contradiction avec ce qu'il dit par ailleurs, à savoir que le bien commun se trouve au terme des actes de justice. Car les actes des vertus n'ont pas un terme analogue à celui d'une activité de type artistique. En effet l'œuvre d'art est séparable de l'action qui l'a produite. Une fois l'action terminée, l'œuvre d'art persiste ! Il n'en va pas ainsi du terme des actes des vertus : le terme est dans l'exercice de la vertu, il n'en est pas séparable. Il n'est pas un bien séparé au sens où il subsisterait par lui-même, indépendamment des actes qui l'ont fait naître. Mais dans la mesure où la matière de la justice est dans le terme de l'action et non dans l'agent comme dans le cas des autres vertus – c'est là, nous dit saint Thomas, la particularité de la vertu de justice par rapport aux autres vertus – il reste possible de considérer l'état de justice qui est au terme des actions vertueuses. Cet état peut sans doute perdurer un temps par l'effet de ce qu'on

pourrait appeler une certaine inertie politique. Mais cet état n'est pas définitif et il est constamment à entretenir : il faut bien continuer de poser des actes de justice. Cette inertie permet d'ailleurs de dépasser des moments plus difficiles, mais le bien commun n'est plus alors à prendre en son sens premier et véritable, il ressemble à un poisson qui bouge encore lorsqu'on le sort de l'eau, mais est condamné à mourir s'il ne retrouve pas son milieu vital, ou encore à une église dans laquelle la vie de foi n'est plus célébrée et qui est devenue un musée : les murs restent, la vie a disparue. Il est à craindre qu'il en aille de même dès lors qu'on réduit le bien commun à un ensemble de conditions de vie sociale. Ceci explique également la difficulté qu'il y a à bien saisir ce en quoi consiste le bien commun. Il n'est en effet jamais acquis, comme peut l'être une œuvre d'art qui continue d'exister une fois terminée l'action qui l'a produite. La cessation des actes de vertu implique la disparition du bien commun effectif ! Cela souligne la fragilité du bien commun. La concorde apparaît alors comme le fruit de relations marquées par un exercice effectif de la vertu, c'est-à-dire le fruit d'une vie commune caractérisée par l'attention portée par tous et chacun au droit de chacun. Ainsi, comme nous avons déjà eu l'occasion de le dire, le bien commun attire – c'est le propre du bien ! – mais il n'est réalisé que lorsque les actions sont présentes. A cet égard la comparaison avec la béatitude est éclairante et parfaitement justifiée puisqu'il s'agit bien, dans les deux cas, de tendre vers un bien. La béatitude est à la fois à l'origine de l'action morale puisqu'elle en est la fin, mais elle se trouve également au terme, précisément comme ce vers quoi l'action tend effectivement. Le propre de la fin est en effet d'être première dans l'ordre d'intention mais dernière dans l'ordre d'exécution. En outre le mot même de béatitude peut se comprendre comme l'objet de la béatitude – Dieu – ou comme l'acte par lequel et dans lequel cet objet est atteint – la vision béatifique. Ainsi le bien commun est assurément premier comme ce bien vers lequel tend la communauté, mais il est également au terme de l'action, inséparable de cette action. Le risque consiste alors à ne vouloir considérer le bien commun que comme une donnée « purement objective », comme extrinsèque aux actions des membres de la communauté, ou comme un ensemble de conditions que celui qui gouverne doit procurer aux différents

membres sans que ceux-ci n'aient à agir de quelque manière que ce soit. Assurément il convient que soient assurées les conditions de la vie sociale nécessaires à l'accomplissement de chacun et on peut voir là comme un « bien commun matériel », mais le véritable bien commun ne se ramène pas à ces conditions. Il faudra revenir sur ce point en évoquant le lien entre bien commun et prudence politique. Aristote montrait déjà la place des biens matériels dans le bonheur, sans les identifier pour autant à celui-ci. De manière analogue, l'ensemble des conditions a sans aucun doute une place importante dans la réalisation du bien commun, mais ce dernier ne s'y ramène pas. Les lois sont nécessaires non seulement pour déterminer plus particulièrement le droit naturel, mais aussi parce que les hommes ne sont pas tous toujours vertueux ! La loi permet ainsi la permanence de cet état de justice dans lequel consiste le bien commun, indépendamment des dispositions actuelles des membres de la communauté, mais ne saurait en aucun cas dispenser les dits membres d'être vertueux. Il n'y a pas de véritable concorde entre des dépravés disait saint Thomas dans son Commentaire de l'Éthique d'Aristote.⁴¹

Il devient possible de préciser encore ce qui a été dit sur le bien commun. En effet, comme il a été dit plus haut, le bien commun est à comprendre comme l'état de justice qui se trouve au terme des actes de justice. Or il s'agit bien ici de la justice comme vertu générale, laquelle intègre les actes de toutes les autres vertus. Il en ressort que le bien commun est l'exercice des vertus des membres d'une communauté en tant précisément que membres de cette communauté. La difficulté va évidemment consister en ce que tous les hommes ne sont pas vertueux. Au regard de l'Écriture, ils sont même tous pécheurs – rappelons que saint Thomas prend les péchés par opposition aux vertus, pas par opposition aux commandements. Remarquons au passage que tous les hommes ne sont pas nécessairement pécheurs tous ensemble et sous le même rapport et que l'inertie évoquée plus haut permet de maintenir un ordre objectif dans lequel les justes pourront continuer à édifier le bien commun par les actes de justice qu'ils posent. Si en revanche, comme le dit saint Thomas dans un texte déjà cité, tous les hommes s'avéraient être dépravés, il n'y aurait

⁴¹ Cf. Saint Thomas d'Aquin, *Sententia libri Ethic*, lib.9, l.6, n 10.

alors plus de concorde et donc pas de bien commun.⁴² Là encore nous sommes renvoyés à la place de la loi dont le rôle est d'ordonner au bien commun, et à l'importance de la prudence politique.

Un autre intérêt de la question est de montrer que le bien de la personne ne s'oppose en rien au bien de la communauté. Saint Thomas le rappelle dans la réponse à la troisième objection.

Ce qui nous concerne personnellement peut être ordonné à autrui, surtout en raison du bien commun. De là vient que la justice légale, qui a le bien commun pour objet, peut être qualifiée de vertu générale. Pour la même raison l'injustice peut être appelée un péché général car « tout péché est une iniquité » (1 Jn 3,4).⁴³

La traduction affaiblit le sens du texte : ce qui est en vue de soi-même peut être ordonné à autrui (*ea quae sunt ad seipsum sunt ordinabilia ad alterum*). Il s'agit bien d'un ordre vers la fin ! Les vertus ne se comprennent, pour saint Thomas, que par rapport à un ordre vers la fin. Elles sont ce qui permet à celui qui les a de tendre plus promptement et plus aisément vers la fin. Or la fin est bien la même pour tous, bien plus il ne saurait y avoir de véritable bonheur qui s'oppose au bonheur du prochain ! Il semble qu'il y a ici deux aspects : le fait que la vie de l'homme est ordonnée vers sa fin personnelle et le fait que cet ordre implique un ordre vers le bien commun qui, comme exercice des vertus de l'ensemble des membres de la communauté, va de pair avec l'ordination de chacun vers son bonheur propre. Autrement dit les vertus peuvent être considérées en ce qu'elles ordonnent les individus vers leur fin personnelle, mais aussi en tant qu'elles l'ordonnent vers le bien commun. Il n'est pas question de choisir entre le bien personnel et le bien commun. Les vertus ont en vue le bonheur de l'homme et, parce que l'homme est membre de la communauté, elles ont également en vue le bien de la communauté, non pas comme somme des biens particuliers, mais comme bien de la communauté, laquelle ne se réduit ni à ses membres, ni aux seules relations interpersonnelles.

⁴² Cf. Saint Thomas d'Aquin, *Sententia libri Ethic.*, lib.9, l.6, n.10.

⁴³ Saint Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, *IIa-IIae*, q.58, a.5, ad 3.

L'article suivant reviendra sur ce point en précisant le lien entre la justice comme vertu générale et les autres vertus.

Le mot « général » s'entend de deux manières. Premièrement, sous forme d'attribution, comme le mot animal attribué à l'homme, au cheval, et à tous les êtres semblables. Dans ce cas, ce qui est général doit s'identifier essentiellement avec les êtres auxquels il est attribué, puisque le genre appartient essentiellement à l'espèce, et entre dans sa définition. Deuxièmement, un être est appelé général au point de vue de sa puissance, telle une cause universelle par rapport à tous ses effets, par exemple le soleil qui illumine ou transforme tous les corps par sa puissance. En ce sens, il n'est pas nécessaire que la puissance générale s'identifie avec les êtres auxquels elle s'étend ; la cause et ses effets n'ont pas la même essence.

C'est précisément dans ce sens, d'après ce qui a été dit plus haut qu'on donne le nom de vertu générale à la justice légale : en tant qu'elle ordonne les actes des autres vertus à sa fin, ce qui revient à les mouvoir par son commandement. De même en effet que la charité peut être qualifiée de vertu générale en tant qu'elle ordonne les actes de toutes les vertus au bien divin, ainsi la justice légale qui ordonne leurs actes au bien commun. Cependant cela n'empêche pas la charité, qui a pour objet propre le bien divin, d'être par essence une vertu spéciale ; pareillement la justice légale demeure une vertu spéciale, du fait qu'elle a pour objet propre le bien commun. Ainsi elle réside dans le prince à titre de principe, dotée d'une qualité architectonique, ne se trouvant chez les sujets que de façon secondaire, comme agents d'exécution (*quasi ministrative*).

Néanmoins n'importe quelle vertu peut être appelée justice légale en ce qu'elle est ordonnée au bien commun par la vertu dont nous venons de parler, laquelle est à la fois spéciale par son essence, et générale par sa puissance motrice. Alors, d'après cette façon de parler, il n'y aurait entre n'importe quelle vertu et la justice légale qu'une différence de raison. Et c'est ainsi que parle Aristote.⁴⁴

⁴⁴ Saint Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, IIa-IIae, q.58, a.6. Cf. Ia-IIae, q.61, a.5, ad 4 : « Seule la justice légale regarde directement le bien commun ; mais par son commandement elle tire vers lui toutes les autres vertus, dit le philosophe. Car il est à remarquer que les vertus sociales, sur le plan où nous en traitons ici, ont comme rôle non seulement de bien travailler pour la communauté, mais aussi de bien travailler pour les parties de la communauté, à savoir une famille ou même une personne particulière. »

La vertu de justice n'est pas générale au sens où elle transformerait les actes des autres vertus au point d'en faire des actes de justice, mais au sens où elle les ordonne à sa fin propre, à savoir le bien commun. Ainsi le bien commun n'est pas un bien supérieur au sens où il s'opposerait au bien particulier que les différentes vertus ont en vue, mais au sens où elle les ordonne au bien commun. Le bien commun n'est ainsi pas supérieur au bien particulier au sens où ce dernier deviendrait relatif. A l'article cinq, saint Thomas a expliqué que la vertu générale de justice peut être appelée justice légale parce, « par elle, l'homme s'accorde avec la loi qui ordonne les actes de toutes les vertus au bien commun. »⁴⁵ La réponse à la quatrième objection de cet article six va dans le même sens : la justice légale ordonne vers le bien commun en restant essentiellement différente des autres vertus. Tous ces développements obligent à prendre en considération la dimension sociale de l'homme, non pas comme une dimension annexe ou seconde, mais comme une dimension constitutive de ce qu'il est. Dire que les actes de toutes les vertus peuvent être ordonnés au bien commun par la justice légale, c'est dire que tous les actes de l'homme peuvent être ordonnés au bien commun.

La justice légale ainsi comprise, dit saint Thomas, se trouve dans celui qui gouverne – le prince – principalement et comme de manière architectonique (*principaliter, et quasi architectonice*) et dans ceux qui sont gouvernés de manière secondaire et comme dans un serviteur, de manière « ministérielle » (*secundario et quasi ministrative*). L'étude de la prudence politique, et plus particulièrement de la manière dont la prudence politique se trouve également en ceux qui sont gouvernés, permettra de comprendre pleinement ce que dit saint Thomas ici. Notons seulement qu'il n'est pas question de ramener les membres de la communauté à des « agents d'exécution » comme le dit la traduction française, changeant ainsi le sens du texte.

Précisons encore la différence qui existe entre le bien commun et le bien particulier d'une personne.

⁴⁵ Saint Thomas d'Aquin, *Somme théologique, IIa-IIae*, q.58, a.5.

Le bien commun de la cité et le bien particulier d'une personne diffèrent entre eux formellement, et non pas seulement en quantité. La notion de bien commun et celle de bien individuel diffèrent en effet entre elles comme celles de tout et de partie. C'est pourquoi le Philosophe blâme ceux qui n'admettent entre la cité, la maison, et autres choses du même ordre, qu'une différence selon le grand ou le petit nombre, et non selon l'espèce.⁴⁶

Et encore :

Le bien commun est la fin de chacune des personnes vivant en communauté, comme le bien du tout est la fin de chacune des parties. Or le bien d'une personne en particulier n'est pas la fin d'une autre. C'est pourquoi la justice légale qui a le bien commun pour objet peut s'étendre davantage aux passions intérieures, par quoi l'homme est plus ou moins déterminé en lui-même, plus que ne fait la justice particulière qui est ordonnée au bien d'une autre personne en particulier. Ce qui n'empêche pas la justice légale de s'étendre à titre de principe aux autres vertus considérées dans leurs activités extérieures, c'est-à-dire en tant que « la loi ordonne d'accomplir les œuvres qui conviennent à l'homme fort, tempérant et doux », dit Aristote.⁴⁷

La justice, comme toutes les vertus, a en vue la béatitude, c'est-à-dire la fin ultime de l'homme.

3.3 Politique et vie sociale : justice et prudence face au bien commun

Les développements précédents sur la justice légale et le bien commun ont montré la nécessité d'une réflexion sur la prudence politique. Le lien entre les vertus est complexe et tout sauf univoque. Saint Thomas souligne régulièrement la prééminence d'une vertu sur une autre dans un ordre donné. Ainsi la charité est forme de toutes les vertus puisqu'elle les oriente vers la fin ultime surnaturelle. La justice légale, nous venons de le voir, implique toutes les autres vertus en tant qu'elle les ordonne vers le bien commun. La prudence se trouvera donc, sous ce rapport, « soumise » à la justice légale. Mais la prudence a aussi une rôle clé puisqu'elle est la vertu qui permet de trouver le juste milieu des autres vertus. Elle va donc avoir un rôle à l'égard de la justice, laquelle, comme toute vertu,

⁴⁶ Saint Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, IIa-IIae, q.58, a.7, ad 2.

⁴⁷ Saint Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, IIa-IIae, q.58, a.9, ad 3.

doit se trouver dans un juste milieu entre un excès et un défaut.⁴⁸ La justice dont il est question lorsqu'il s'agit du bien commun est la justice générale ou légale, celle qui regarde le rapport à l'autre non comme la simple relation de deux personnes entre elles, mais au sein d'une communauté et impliquant tous les membres de la communauté politique. La prudence, déjà évoquée à plusieurs reprises dans les développements précédents, est la prudence au niveau politique, celle de celui qui gouverne et de ceux qui sont gouvernés. C'est maintenant à l'étude de la prudence politique qu'il faut nous attacher pour saisir la conception du bien commun chez saint Thomas.

Dans un premier temps il peut être bon de rappeler qu'il n'y a pas de séparation entre l'intelligence et la volonté : un acte humain, dès lors qu'il est humain, implique toujours, dans la perspective de saint Thomas, intelligence et volonté. Dans le cas qui nous intéresse, il appartient à l'intelligence de déterminer ou de reconnaître l'ordre vers cette fin qu'est le bien commun – et c'est le rôle de la prudence politique – et à la volonté de tendre vers le bien commun, selon l'ordre donné par l'intelligence – et c'est le rôle de la justice légale. Le parallèle ainsi fait oblige à ne pas considérer la prudence politique comme la vertu de ceux-là seuls qui gouvernent. En effet, la justice ordonnée au bien commun est la justice de chacun des membres de la communauté politique et tous sont appelés à l'exercice des vertus. Il apparaît d'ailleurs clairement que, si cela n'était pas le cas, il n'y aurait pas de bien commun au sens de saint Thomas, et il n'y aurait par conséquent pas de concorde. Il en sera de même pour la prudence : tous les membres de la communauté politique sont appelés à exercer la prudence, et en particulier la prudence qui a en vue le bien commun, la prudence politique. Si on considère l'ordre vers le bien commun, la prudence a la primauté dans l'ordre de la spécification ou de la détermination en ce sens que c'est elle qui saisit l'ordre, mais la justice aura

⁴⁸ Le juste milieu de la justice est, selon les termes de saint Thomas rationnel et réel alors que pour les autres vertus il n'est que rationnel. Cela veut dire que le juste milieu des autres vertus se trouve dans l'agent uniquement : ce qui est prudent pour l'un ne l'est pas nécessairement pour l'autre. Voir Saint Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, IaIIae, q.64, a.2 : « il arrive parfois que le milieu de raison est aussi un milieu réel, et il faut alors que le milieu de la vertu morale soit un milieu réel : c'est le cas pour la justice. »

priorité dans l'ordre de l'exercice puisque c'est par la volonté que l'homme tend effectivement vers le bien perçu par l'intelligence. Saint Thomas le dit clairement :

Tout ce qui a rapport aux vertus morales concerne la prudence comme directrice de ces vertus ; aussi la droite règle de la prudence figure-t-elle dans la définition de la vertu morale, nous l'avons dit plus haut. C'est pourquoi même l'exécution de la justice au service du bien commun, telle quelle appartient à la fonction royale, a besoin de la direction de la prudence. Aussi ces deux vertus sont-elles souverainement propres au roi, savoir la prudence et la justice, selon Jérémie (23, 5) : « Le roi régnera et il sera sage, et il accomplira jugement et justice sur la terre. » Toutefois, parce que diriger appartient davantage au roi et exécuter aux sujets, la prudence royale s'entend plutôt comme une espèce de la prudence, laquelle est directrice, que de la justice, laquelle est exécutrice.⁴⁹

La prudence, qui « applique la raison droite à l'opération » ne s'applique pas seulement au gouvernement de soi-même, mais aussi au gouvernement de la multitude.

Comme dit le Philosophe, certains ont affirmé que la prudence ne s'étend pas au bien commun, mais seulement au bien propre. Et cela parce qu'ils n'estiment pas que l'homme doive rechercher autre chose que son bien propre. Mais cette estimation s'oppose à la charité, laquelle « ne recherche pas son avantage » (1 Co 13,5). Aussi l'Apôtre dit-il de lui-même (1 Co 10,33) : « je ne recherche pas ce qui m'est utile, mais ce qui l'est au grand nombre, afin qu'ils soient sauvés ». Cela s'oppose en outre à la raison droite, laquelle juge que le bien commun est meilleur que le bien d'un seul. Donc, parce qu'il appartient à la prudence de bien délibérer, juger et commander en ce qui concerne les voies conduisant à la fin requise, il est manifeste que la prudence ne regarde pas seulement le bien privé d'un seul homme, mais encore le bien commun de la multitude.⁵⁰

La prudence rapportée au bien commun est appelée, dira saint Thomas dans la réponse à la première objection, prudence politique.

⁴⁹ Saint Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, *Ila-IIae*, q.50, a.1, ad 1.

⁵⁰ Saint Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, *Ila-IIae*, q.47, a.10.

De même que toute vertu morale rapportée au bien commun se nomme justice légale, ainsi la prudence rapportée au bien commun est appelée prudence politique ; de sorte que la politique est avec la justice légale dans le même rapport que la prudence entendue absolument avec la vertu morale.⁵¹

L'objection suivante faisait remarquer que celui qui se préoccupe de son bien propre semble plus prudent que celui qui néglige son bien propre en recherchant le bien commun. La réponse de saint Thomas va reprendre le lien qui existe entre le bien commun et le bien propre.

Celui qui cherche le bien commun de la multitude, cherche également par voie de conséquence son bien propre, pour deux raisons. La première est que le bien propre ne peut exister sans le bien commun de la famille, de la cité ou du royaume. Aussi Valère Maxime dit-il des anciens Romains, qu'« ils aimaient mieux être pauvres dans un état riche que riches dans un état pauvre ». La seconde raison est que, l'homme étant partie de la maison et de la cité, il doit considérer le bien qui lui convient d'après ce qui est prudent relativement au bien de la multitude ; en effet, la bonne disposition des parties se prend de leur rapport au tout. Comme dit S. Augustin : « Toute partie est laide qui ne s'accorde pas avec son tout. »⁵²

Cette question du rapport entre bien propre et bien commun est tout à fait centrale et essentielle.

Dans l'article douze de cette même question quarante sept, saint Thomas précise que la prudence politique se trouve sans doute en premier lieu dans celui qui gouverne – ou devrait s'y trouver – mais elle n'est pas étrangère à celui qui est gouverné.

La prudence est dans la raison. Mais diriger et gouverner appartient en propre à la raison. C'est pourquoi il convient à chacun de posséder la mesure de raison et de prudence en rapport avec la part qu'il prend à la direction et au gouvernement. Or, il est manifeste qu'il n'appartient pas au sujet en tant que sujet, à l'esclave en tant qu'esclave, de diriger et de gouverner, mais plutôt d'être dirigé et d'être gouverné. C'est pourquoi la prudence n'est pas une vertu de l'esclave en tant qu'esclave ni du sujet en tant que sujet. Mais parce

⁵¹ Saint Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, *IIa-IIae*, q.47, a.10, ad 1.

⁵² Saint Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, *IIa-IIae*, q.47, a.10, ad 2.

que tout homme, en tant qu'être raisonnable, exerce une part de gouvernement selon l'arbitrage de sa raison, dans cette mesure il lui convient de posséder la prudence. Aussi est-il manifeste que la prudence est dans le prince à la façon d'un art architectonique, comme dit Aristote, et dans les sujets à la manière d'un art manuel d'exécution.⁵³

Cet article apporte une précision intéressante. Il appartient en propre à la prudence de gouverner : le commandement, disait saint Thomas à l'article huit de cette question, est l'acte principal de la prudence, qu'il s'agisse de se gouverner soi-même ou de gouverner la multitude.⁵⁴ Mais chaque membre de la communauté politique prend part d'une certaine manière au gouvernement de la multitude. Ainsi la prudence politique n'est-elle pas réservée à celui qui gouverne. Il convient ici de mentionner un texte de saint Thomas particulièrement intéressant :

Deux points sont à observer dans la bonne organisation du gouvernement d'une cité ou d'une nation. D'abord que tout le monde participe plus ou moins au gouvernement, car il y a là, selon le deuxième livre des Politiques, une garantie de paix civile, et tous chérissent et soutiennent un tel état de choses. L'autre point concerne la forme du régime ou de l'organisation des pouvoirs ; on sait qu'il en est plusieurs, distinguées par Aristote, mais les plus remarquables sont la royauté, ou domination d'un seul selon la vertu, et l'aristocratie, c'est-à-dire le gouvernement des meilleurs, ou domination d'un petit nombre selon la vertu. Voici donc l'organisation la meilleure pour

⁵³ Saint Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, *IIa-IIae*, q.47, a.12.

⁵⁴ Alors que le terme « gouvernement » peut désigner aussi bien l'acte de gouverner que les personnes exerçant l'autorité (par exemple l'ensemble des ministres), l'usage tend à réserver le terme à cette seconde signification. Pour la première, le terme « gouvernance » a tendance à remplacer celui de gouvernement. Il ne s'agit pourtant pas du tout de la même chose : le gouvernement est un acte politique au grand sens du terme, c'est-à-dire l'acte prudentiel de celui qui conduit la communauté vers son bien commun – ce qui suppose de connaître le bien commun – alors que la gouvernance est une question de technique et de procédures qui n'ont plus grand chose à voir avec l'implication personnelle d'un dirigeant en vue d'un bien commun. Il est significatif que les institutions civiles actuelles préfèrent parler de gouvernance plutôt que de gouvernement, ce dernier terme ne désignant plus l'acte de gouverner mais les membres dirigeants (les membres du gouvernement) : cela signifie concrètement que la marche des choses n'est plus une question de choix politiques – et donc de prudence – mais d'application de technique et de procédures (les technocrates remplacent les politiques).

le gouvernement d'une cité ou d'un royaume : à la tête est placé, en raison de sa vertu, un chef unique ayant autorité sur tous ; puis viennent un certain nombre de chefs subalternes, qualifiés par leur vertu ; et cependant la multitude n'est pas étrangère au pouvoir ainsi défini, tous ayant la possibilité d'être élus et tous étant d'autre part électeurs. Tel est le régime parfait, heureusement mélangé de monarchie par la prééminence d'un seul, d'aristocratie par la multiplicité de chefs vertueusement qualifiés, de démocratie enfin ou de pouvoir populaire du fait que de simples citoyens peuvent être choisis comme chefs, et que le choix des chefs appartient au peuple.⁵⁵

Ainsi, tout le monde participe au gouvernement. Et parce que tout homme participe au gouvernement, il lui convient de posséder la prudence politique. La prudence se trouve ainsi, dit saint Thomas en reprenant Aristote, chez ceux qui gouvernent à la façon d'un art architectonique (*ad modum artis architectonae*) et chez ceux qui sont gouvernés à la manière d'un art manuel (*ad modum artis manu operantis*). L'exécution par celui qui est gouverné ne demande pas une obéissance aveugle, mais requiert au contraire une véritable coopération intelligente, d'où la nécessité de la prudence politique chez ceux qui sont gouvernés. Parler de prudence s'oppose d'ailleurs à l'idée d'une « obéissance aveugle et non réfléchie » et gouverner n'implique en aucune façon de diminuer la responsabilité de celui qui est gouverné. Ceci est d'ailleurs déjà vrai pour la manière dont Dieu gouverne l'homme et le conduit vers sa fin. Pour saint Thomas en effet, Dieu gouverne les hommes en respectant leur mode propre d'agir, c'est-à-dire en respectant leur liberté.⁵⁶

⁵⁵ Saint Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Ia-IIae, q.105, a.1.

⁵⁶ Cf. par exemple Saint Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Ia, q.103, a.5, ad 2 (Saint Thomas d'Aquin, *Somme théologique – tome 1*, Cerf, Paris 2021) ; Ia-IIae, q.10, a.4 : « [La providence divine] meut donc tous les êtres selon leur condition, de telle sorte que, sous la motion divine, des causes nécessaires produisent leurs effets de façon nécessaire, et des causes contingentes produisent leurs effets de façon contingente. Donc, puisque la volonté est un principe actif non déterminé de façon unique, mais ouvert indifféremment à plusieurs effets, Dieu la meut sans la déterminer nécessairement à une seule chose ; son mouvement demeure ainsi contingent et non nécessaire, sauf à l'égard des biens vers lesquels elle est mue par nature. »

La prudence politique est une partie subjective de la prudence, elle est donc prudence à part entière. Elle est cette espèce de prudence qui regarde le bien commun. Saint Thomas parlera de prudence royale lorsque la prudence politique est considérée du côté de celui qui gouverne.

D'après ce qu'on a dit plus haut, il appartient à la prudence de gouverner et de commander. C'est pourquoi, là où se trouve dans les actes humains un gouvernement et un commandement d'une nature spéciale, il se trouve aussi une prudence spéciale. Or, il est clair que l'on trouve une sorte éminente et parfaite de gouvernement chez celui qui non seulement est chargé de se conduire lui-même, mais doit aussi gouverner la société parfaite qu'est une cité ou un royaume ; en effet, un gouvernement est d'autant plus élevé qu'il est plus universel, c'est-à-dire qu'il s'étend à un plus grand nombre de biens et qu'il atteint une fin plus éloignée. Pour cette raison il revient au roi, à qui incombe le gouvernement de la cité ou du royaume, de posséder une prudence spéciale et qui soit la plus parfaite de toutes. Pour cette raison, la prudence royale est comptée comme une espèce de la prudence.⁵⁷

Dans la réponse à la troisième objection, saint Thomas rappelle que la fonction principale de celui qui gouverne est d'« instituer les lois ».⁵⁸ Comme il a été dit plus haut, dès lors qu'il s'agit de la communauté dans son ensemble et non plus des personnes singulières dans leurs relations interpersonnelles, la loi intervient, car, dit saint Thomas, le rôle de la loi est d'ordonner au bien commun. Or ce fait d'ordonner au bien à l'aide de la loi est le propre de celui qui gouverne et relève donc de la prudence politique.

Notons encore que si la prudence politique est une partie subjective de la prudence, cela veut dire, comme il a été vu plus haut, qu'elle est prudence à part entière. Elle a par conséquent toutes les caractéristiques de la prudence et en elle se trouve en particulier toutes les parties intégrantes de la prudence,

⁵⁷ Saint Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, *IIa-IIae*, q.50, a.1.

⁵⁸ Saint Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, *IIa-IIae*, q.50, a.1, ad 3. Lorsqu'il étudie l'acte humain, saint Thomas parle du commandement qui suit le choix et précède l'usage (voir *Somme théologique*, *IaIIae*, q.16). Au niveau politique c'est la loi qui tient la place des moyens et la promulgation qui tient lieu de commandement.

telles que saint Thomas les détaille et les analyse dans la question quarante neuf : la mémoire, l'intelligence, la docilité, la sagacité, la raison, la prévoyance, la circonspection, l'attention précautionneuse. La mémoire fait de celui qui gouverne un homme d'expérience. Par intelligence, saint Thomas entend ici la droite estimation des principes qui sont à l'origine de l'action. La docilité consiste à se laisser instruire par ceux qui sont qualifiés pour éclairer. De même que la docilité dispose à bien recevoir l'opinion droite provenant d'un autre, la sagacité rend apte à acquérir par soi-même la juste estimation de ce qu'il faut faire. La raison est la capacité de bien délibérer, c'est-à-dire d'arriver aux conclusions à partir des principes : il importe que l'homme prudent sache raisonner. Les futurs contingents relèvent de la prudence, selon qu'ils tombent sous l'action de l'homme pour être ordonnés à la fin de la vie humaine, et la prévoyance implique que le regard s'attache à quelque chose de lointain comme à un terme auquel doivent être ordonnées des actions présentes. La circonspection implique de tenir compte des circonstances qui peuvent rendre mauvais un élément qui en d'autres circonstances serait bon et adapté à la fin. Dans les réalités contingentes se mêlent le vrai et le faux, aussi l'attention précautionneuse est-elle nécessaire pour que le bien soit accueilli de façon à éviter le mal. Ces parties intégrantes de la prudence s'applique à la prudence personnelle mais aussi à la prudence politique. Il y a là certainement un point intéressant à développer.

4. Bien commun et loi

4.1 Loi éternelle, loi divine, loi naturelle, lois humaines

Nous avons déjà évoqué à plusieurs reprises la loi. Avant de parler de la loi, il importe de bien préciser ce que recouvre le mot. Le lecteur contemporain pensera en effet plus spontanément aux divers articles ou commandements d'une loi écrite liée à un droit positif. Certes des lois humaines positives existent, mais elles ne disent pas le tout de la loi. Pour saint Thomas,

La loi est une règle d'action, une mesure de nos actes, selon laquelle on est sollicité à agir ou au contraire on en est détourné. Le mot loi vient du verbe qui signifie lier par ce fait que la loi oblige à agir, c'est-à-dire qu'elle lie

l'agent à une certaine manière d'agir. Or, ce qui règle et mesure les actes humains, c'est la raison, qui est le principe premier des actes humains, comme nous l'avons montré précédemment. C'est en effet à la raison qu'il appartient d'ordonner quelque chose en vue d'une fin ; et la fin est le principe premier de l'action, selon le Philosophe. Mais dans tout genre d'êtres, ce qui est principe est à la fois règle et mesure de ce genre ; comme l'unité dans le genre nombre et le premier mouvement dans le genre mouvement. Il suit de là que la loi relève de la raison.⁵⁹

La loi renvoie ainsi à la raison pratique, c'est-à-dire en définitive à la prudence de celui qui gouverne. Or gouverner consiste à conduire vers la fin, la loi aura ainsi en vue la fin. Dans le deuxième article de cette question, saint Thomas précise quelle est cette fin.

On vient de le dire : la loi relève de ce qui est le principe des actes humains, puisqu'elle en est la règle et la mesure. Mais de même que la raison est le principe des actes humains, il y a en elle quelque chose qui est principe de tout le reste. Aussi est-ce à cela que la loi doit se rattacher fondamentalement et par-dessus tout. Or, en ce qui regarde l'action, domaine propre de la raison pratique, le principe premier est la fin ultime. Et la fin ultime de la vie humaine, c'est la félicité ou la béatitude, comme on l'a vu précédemment. Il faut par conséquent que la loi traite surtout de ce qui est ordonné à la béatitude.

En outre, chaque partie est ordonnée au tout, comme l'imparfait est ordonné au parfait ; mais l'individu est une partie de la communauté parfaite. Il est donc nécessaire que la loi envisage directement ce qui est ordonné à la félicité commune. C'est pourquoi le Philosophe, dans sa définition des lois, fait mention de la félicité et de la solidarité politique. Il dit en effet que « nous appelons justes les dispositions légales qui réalisent et conservent la félicité ainsi que ce qui en fait partie, par la solidarité politique ». Car, pour lui la société parfaite c'est la cité.

En n'importe quel genre le terme le plus parfait est le principe de tous les autres, et ces autres ne rentrent dans le genre que d'après leurs rapports avec ce terme premier ; ainsi le feu qui est souverainement chaud, est cause de la chaleur dans les corps composés qui ne sont appelés chauds que dans la

⁵⁹ Saint Thomas d'Aquin, *Somme théologique, Ia-IIae*, q.90, a.1.

mesure où ils participent du feu. En conséquence, puisque la loi ne prend sa pleine signification que par son ordre au bien commun, tout autre précepte visant un acte particulier ne prend valeur de loi que selon son ordre à ce bien commun. C'est pourquoi toute loi est ordonnée au bien commun.⁶⁰

Dans un premier temps l'Aquinate montre que la loi traite de ce qui est ordonné à la béatitude, c'est-à-dire à la fin ultime de l'homme. Mais l'individu étant une partie de la communauté, il est nécessaire que la loi envisage l'ordre au bien commun, c'est même là qu'elle prend toute sa signification. Il en ressort que la loi est ordonnée au bien commun. Il ne sera donc pas étonnant de retrouver ici le lien avec la prudence politique comme vertu de celui qui gouverne et à qui il appartient de légiférer.

Dans l'article suivant, saint Thomas se demande quelle est la cause de la loi.

Rappelons-nous que la loi vise premièrement et à titre de principe l'ordre au bien commun. Ordonner quelque chose au bien commun revient au peuple tout entier ou à quelqu'un qui représente le peuple. C'est pourquoi le pouvoir de légiférer appartient à la multitude tout entière ou bien à un personnage officiel qui a la charge de toute la multitude. C'est parce que, en tous les autres domaines, ordonner à la fin revient à celui dont la fin relève directement.⁶¹

La loi demande enfin d'être promulguée :

La loi, avons-nous dit, est imposée aux autres par manière de règle et de mesure. La règle et la mesure s'imposent du fait qu'on les applique à ce qui est réglé et mesuré. Aussi, pour que la loi obtienne force obligatoire, ce qui est le propre de la loi, il faut qu'elle soit appliquée aux hommes qui doivent être réglés par elle. Or, une telle application se réalise par le fait que la loi est portée à la connaissance des intéressés par la promulgation même. La promulgation est donc nécessaire pour que la loi ait toute sa force.⁶²

⁶⁰ Saint Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Ia-IIae, q.90, a.2.

⁶¹ Saint Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Ia-IIae, q.90, a.3.

⁶² Saint Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, IaIIae, q.90, a.4.

Et saint Thomas peut conclure :

Des quatre articles qui précèdent, on peut condenser la définition de la loi : une ordonnance de la raison en vue du bien commun, promulguée par celui qui a la charge de la communauté.⁶³

Saint Thomas reprend la définition de la loi au début du premier article de la question suivante, elle « n'est donc pas autre chose qu'une prescription de la raison pratique chez le chef qui gouverne une communauté parfaite. »⁶⁴ Or tout l'univers est gouverné par Dieu.

On a vu que la loi n'est pas autre chose qu'une prescription de la raison pratique chez le chef qui gouverne une communauté parfaite. Il est évident par ailleurs - étant admis que le monde est régi par la providence divine -, que toute la communauté de l'univers est gouvernée par la raison divine. C'est pourquoi la raison, principe du gouvernement de toutes choses, considérée en Dieu comme dans le chef suprême de l'univers, a raison de loi. Et puisque la raison divine ne conçoit rien dans le temps mais a une conception éternelle, comme disent les Proverbes (8, 23), il s'ensuit que cette loi doit être déclarée éternelle.⁶⁵

Dans la réponse à la troisième objection, saint Thomas justifie l'appellation « loi éternelle ».

La notion de loi comporte une orientation active vers une fin, puisque son rôle est d'y ordonner certains moyens ; non d'une façon passive, en ce sens que la loi elle-même serait ordonnée à une fin extérieure, à moins que, par accident, elle soit faite par un gouvernement qui a sa fin en dehors de lui-même. Dans ce cas il ordonnerait nécessairement la loi à cette fin. La fin que poursuit le gouvernement divin est Dieu lui-même, et sa loi n'est pas autre chose que lui-même. Aussi la loi éternelle n'est nullement ordonnée à une autre fin qu'elle-même.⁶⁶

⁶³ Saint Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Ia-IIae, q.90, a.4.

⁶⁴ Saint Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Ia-IIae, q.91, a.1.

⁶⁵ Saint Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Ia-IIae, q.91, a.1.

⁶⁶ Saint Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Ia-IIae, q.91, a.1, ad 3.

La loi éternelle est donc l'ordre des créatures vers leur fin propre qui est Dieu, en tant que cette ordination se trouve en Dieu. Cette loi est participée dans la créature, c'est-à-dire que cet ordre vers la fin, s'il est en Dieu en tant qu'auteur de cette loi, il se trouve également en l'homme. Il renvoie en effet à l'ordre de la création : Dieu a créé l'homme en vue d'une fin qui est Dieu lui-même, et il a mis dans l'homme cet ordre vers lui, c'est-à-dire vers le bonheur. Cette participation en l'homme porte le nom de « loi naturelle ».

On a dit tout à l'heure que la loi, étant une règle et une mesure, peut se trouver en quelqu'un d'une double manière : tout d'abord comme en celui qui établit la règle et la mesure ; et en second lieu comme en celui qui est soumis à celle-ci, puisque ce dernier est réglé et mesuré pour autant qu'il participe en quelque manière de la règle et de la mesure. Par conséquent, comme tous les êtres qui sont soumis à la providence divine sont réglés et mesurés par la loi éternelle (selon les explications données), il est évident que ces êtres participent en quelque façon de la loi éternelle par le fait qu'en recevant l'impression de cette loi en eux-mêmes, ils possèdent des inclinations qui les poussent aux actes et aux fins qui leur sont propres.

Or, parmi tous les êtres, la créature raisonnable est soumise à la providence divine d'une manière plus excellente par le fait qu'elle participe elle-même de cette providence en pourvoyant à soi-même et aux autres. En cette créature, il y a donc une participation de la raison éternelle selon laquelle elle possède une inclination naturelle au mode d'agir et à la fin qui sont requis. C'est une telle participation de la loi éternelle qui, dans la créature raisonnable, est appelée loi naturelle. Aussi, quand le Psaume (4, 6) disait : « Offrez un sacrifice de justice », il ajoutait, comme pour ceux qui demandaient quelles sont ces œuvres de justice : « Beaucoup disent : qui nous montrera le bien ? » et il leur donnait cette réponse : « Seigneur, nous avons la lumière de ta face imprimée en nous », c'est-à-dire que la lumière de notre raison naturelle, nous faisant discerner ce qui est bien et ce qui est mal, n'est rien d'autre qu'une impression en nous de la lumière divine. Il est donc évident que la loi naturelle n'est pas autre chose qu'une participation de la loi éternelle dans la créature raisonnable.⁶⁷

⁶⁷ Saint Thomas d'Aquin, *Somme théologique, Ia-IIae*, q.91, a.2.

Sans doute, l'une des difficultés actuelles consiste-t-elle dans le fait de considérer toute règle extérieure comme une contrainte qui s'oppose à la liberté de celui qui agit. La loi apparaît ainsi comme comportant quelque chose d'arbitraire. La conception de saint Thomas va à l'opposé d'une telle lecture. En effet toute loi doit – ou devrait – renvoyer à la loi éternelle, c'est-à-dire non pas un ensemble de commandements extérieurs à l'homme et qui lui sont imposés « du dehors », mais bien un ordre vers la fin que Dieu a posé dans l'homme lui-même. En tant qu'elle en Dieu, l'ordination vers Dieu est appelée loi éternelle, en tant qu'elle trouve dans l'homme, comme participation de la loi éternelle, il s'appelle loi naturelle. La loi naturelle ne relève donc pas de la constitution biologique de l'homme, elle renvoie à la capacité que l'homme, créature rationnelle tout comme l'ange, a la capacité de s'ordonner intelligemment vers sa fin. La raison de l'homme l'ordonne vers la fin commune de tous les hommes, la béatitude, participant ainsi à la loi éternelle. Cette ordination se manifeste dans le jugement de la conscience.⁶⁸ Le propre de l'homme, comme de l'ange, est d'agir librement. Dieu conduit les créatures vers leur fin propre en respectant leur mode propre d'agir. La loi naturelle exprime donc le fait que l'homme est fait pour le bonheur et que sa raison lui indique ce qui conduit vers le bonheur : c'est la conscience.

Cette participation de la loi éternelle dans l'homme porte à juste titre le nom de loi puisque cette participation existe sous un mode rationnel : l'homme a la capacité de reconnaître cette loi et de la suivre volontairement. La participation de l'homme est active au sens où, non seulement il lui appartient de reconnaître et d'accepter librement cet ordre qui existe en lui, mais aussi de le préciser si nécessaire : c'est le sens des lois humaines.

Nous savons par ce qui a été exposé, que la loi est une prescription de la raison pratique. Or, on peut trouver un processus semblable dans la raison pratique et dans la raison spéculative. Toutes deux, en effet, progressent à partir de quelques principes pour aboutir à certaines conclusions, nous l'avons déjà établi. Ainsi donc, il faut dire ceci : de même que dans la raison spéculative les conclusions des diverses sciences sont les conséquences de

⁶⁸ Voir Saint Thomas d'Aquin, *Somme théologique, IaIIae*, q.19.

principes indémontrables, la connaissance de ces conclusions n'étant pas innée en nous, mais étant le fruit de l'activité de notre esprit, - de même il est nécessaire que la raison humaine, partant des préceptes de la loi naturelle qui sont comme des principes généraux et indémontrables, aboutissent à certaines dispositions plus particulières. Ces dispositions particulières découvertes par la raison humaine sont appelées lois humaines, du moment que nous retrouvons en elles les autres conditions qui intègrent la notion de loi, selon les explications déjà données. C'est pourquoi Cicéron déclare : « L'origine première du droit est produite par la nature ; puis, certaines dispositions passent en coutumes, la raison les jugeant utiles ; enfin ce que la nature avait établi et que la coutume avait confirmé, la crainte et la sainteté des lois l'ont sanctionné. »⁶⁹

On retrouve ici, et ce n'est pas étonnant, ce qui a été dit à propos du droit naturel et du droit positif.

Dieu lui-même aide l'homme à connaître et à suivre la loi éternelle et la loi humaine, c'est-à-dire à correspondre à cet ordre qu'Il a mis en lui. Dieu aide l'homme à devenir pleinement lui-même. En ce sens la loi éternelle et la loi naturelle ne sont pas un arbitraire postérieur à la création de l'homme et à sa constitution naturelle, mais expression de ce qu'il est, de sa nature, et c'est pourquoi on parle de « loi naturelle ». Il importe de bien connaître cette loi naturelle pour que les lois humaines ne soient pas contraires à la réalisation légitime de l'homme, c'est-à-dire au développement de ce qu'il est. Pour aider l'homme, Dieu lui donne la loi divine, qui se divise en loi ancienne et loi nouvelle. En outre, cette aide est nécessaire car l'homme n'est pas conduit vers sa seule fin naturelle, mais bien vers sa fin surnaturelle.

Il était nécessaire à la direction de la vie humaine qu'il y eût une loi divine, outre la loi naturelle et la loi humaine. Il y a quatre raisons à cela :

1° C'est par la loi que l'homme est guidé pour accomplir ses actes propres en les ordonnant à la fin ultime. Donc, si l'homme n'était ordonné qu'à une fin proportionnée à sa capacité naturelle, il n'aurait pas besoin de recevoir, du côté de sa raison, un principe directeur supérieur à la loi naturelle et à la loi humaine qui en découle. Mais, parce que l'homme est ordonné à la fin de la béatitude

⁶⁹ Saint Thomas d'Aquin, *Somme théologique, Ia-IIae*, q.91, a.3.

éternelle qui dépasse les ressources naturelles des facultés humaines, comme on l'a dit, il était nécessaire qu'au-dessus de la loi naturelle et de la loi humaine il y eût une loi donnée par Dieu pour diriger l'homme vers sa fin.

2° Le jugement humain est incertain, principalement quand il s'agit des choses contingentes et particulières ; c'est pourquoi il arrive que les jugements portés sur les actes humains soient divers, et que, par conséquent, ces jugements produisent des lois disparates et opposées. Pour que l'homme puisse connaître sans aucune hésitation ce qu'il doit faire et ce qu'il doit éviter, il était donc nécessaire qu'il fût dirigé, pour ses actes propres, par une loi donnée par Dieu ; car il est évident qu'une telle loi ne peut contenir aucune erreur.

3° L'homme ne peut porter de loi que sur ce dont il peut juger. Or le jugement humain ne peut porter sur les mouvements intérieurs qui sont cachés, mais seulement sur les actes extérieurs qui se voient. Pourtant il est requis pour la perfection de la vertu que l'homme soit rectifié dans ses actes aussi bien intérieurs qu'extérieurs. C'est pourquoi la loi humaine ne pouvait réprimer et ordonner efficacement les actes intérieurs ; et c'est ce qui rend nécessaire l'intervention d'une loi divine.

4° S. Augustin déclare que la loi humaine ne peut punir ni interdire tout ce qui se fait de mal ; car, en voulant extirper tout le mal, elle ferait disparaître en même temps beaucoup de bien, et s'opposerait à l'avantage du bien commun, nécessaire à la communication entre les hommes. Aussi, pour qu'il n'y eût aucun mal qui demeurât impuni et non interdit, il était nécessaire qu'une loi divine fût surajoutée en vue d'interdire tous les péchés.

Il est fait allusion à ces quatre motifs dans le Psaume (19, 8) où il est écrit : « La loi du Seigneur est immaculée », c'est-à-dire ne tolérant aucune souillure de péché ; « convertissant les âmes » parce qu'elle rectifie non seulement les actions extérieures mais encore les actes intérieurs, « témoignage fidèle du Seigneur », à cause de la certitude de sa vérité et de sa droiture ; « apportant la sagesse aux petits », en tant qu'elle ordonne l'homme à sa fin surnaturelle et divine.⁷⁰

Cette loi divine se divise en loi ancienne et loi nouvelle, cette dernière consistant principalement dans la grâce.

⁷⁰ Saint Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Ia-IIae, q.91, a.4.

Il a été dit dans la première Partie, que la distinction est cause du nombre. Or, on trouve deux manières dont les choses peuvent être distinctes. La première est celle qui porte sur les choses totalement diversifiées par leur espèce, telles que le cheval et le bœuf. La seconde peut se rencontrer entre ce qui est parfait, et ce qui est imparfait dans la même espèce, comme l'homme et l'enfant. C'est ainsi que la loi divine se divise en loi ancienne et loi nouvelle. Voilà pourquoi dans l'épître aux Galates (3, 24), S. Paul compare l'état de la loi ancienne à celui d'un enfant qui se trouve encore soumis à un surveillant, tandis qu'il assimile l'état de la loi nouvelle à celui d'un homme parfait qui n'est plus sous la tutelle du surveillant.

Or on peut envisager un triple état de perfection selon les trois fonctions de la loi que nous avons signalées précédemment.

1° La loi doit être ordonnée au bien commun comme à sa fin. Cela se réalise à deux niveaux. Celui du bien sensible et terrestre ; c'est celui auquel la loi ancienne ordonnait directement ; aussi voit-on dès le début de la Loi mosaïque (Ex 3, 3-17) le peuple invité tout d'abord à s'emparer du royaume terrestre des Cananéens. Et il y a le bien commun spirituel et céleste ; c'est celui auquel ordonne la loi nouvelle. C'est pourquoi dès le début de sa prédication, le Christ a invité les hommes au Royaume des cieux, quand il disait : « Faites pénitence, le Royaume des cieux approche » (Mt 4, 17). C'est pourquoi S. Augustin nous dit : « Les promesses des biens temporels sont contenues dans l'Ancien Testament, qui est appelé ancien pour cette raison ; mais la promesse de la vie éternelle appartient au Nouveau Testament. »

2° C'est à la loi qu'il revient de régir les actes humains, selon l'ordre de la justice. A ce point de vue, la loi nouvelle l'emporte sur l'ancienne, parce qu'elle rectifie même les actes internes du cœur, selon ces paroles en S. Matthieu (5, 20) : « Si votre justice n'est pas supérieure à celle des scribes et des pharisiens, vous n'entrerez pas dans le Royaume des cieux. » Aussi dit-on que la loi ancienne est un frein pour la main, et la loi nouvelle pour l'esprit.

3° C'est à la loi qu'il appartient de conduire les hommes à l'observation des commandements. La loi ancienne le faisait par la crainte des châtiments ; la loi nouvelle le fait par l'amour qui est infusé en nos cœurs par la grâce du Christ ; celle-ci est donnée par la loi nouvelle, elle n'était que figurée par la

loi ancienne. C'est pourquoi S. Augustin dit encore : « La différence est petite entre la Loi et l'Évangile, c'est : crainte (*timor*) et amour (*amor*). »⁷¹

Le théologien précise que l'intention du législateur doit rejoindre la justice divine :

Si l'intention du législateur tend au vrai bien, qui est le bien commun réglé conformément à la justice divine, il s'ensuit que par la loi les hommes sont rendus bons de façon absolue.⁷²

Enfin :

Il est impossible qu'un homme soit bon s'il n'est pas proportionné au bien commun.⁷³

4.2 Loi, justice et prudence

Le lien apparaît ainsi entre la loi, la justice et la prudence. Comme nous l'avons déjà vu, en effet, la fonction principale de celui qui gouverne est d'« instituer les lois ». Dès lors qu'il s'agit de la communauté dans son ensemble et non plus des personnes singulières dans leurs relations interpersonnelles, la loi intervient, car, dit saint Thomas, le rôle de la loi est d'ordonner au bien commun. Or ce fait d'ordonner au bien à l'aide de la loi est le propre de celui qui gouverne et relève de la prudence politique. Il s'ensuit que la question du bien commun est inséparable de celle de la justice légale et de la prudence politique. Nous reprenons ainsi ce qui a été dit à propos du bien commun : il ne saurait se réduire à un ensemble de conditions matérielles extérieures à l'homme et à son action, il consiste au contraire dans l'action humaine vertueuse prise comme action d'un membre d'une communauté et dans l'état qui résulte de cette action.

Dans le traité de la prudence, saint Thomas se demande explicitement si l'institution des lois doit être considérée comme une espèce de la prudence. Dans le corps de l'article, il rappelle qu'il revient à celui qui gouverne de

⁷¹ Saint Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, *Ia-IIae*, q.91, a.5. La loi nouvelle, dit saint Thomas, consiste principalement dans la grâce. La loi nouvelle et la grâce se rejoignent, la différence est que la loi est ordination de la raison tandis que la grâce meut la volonté.

⁷² Saint Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, *Ia-IIae*, q.92, a.1.

⁷³ Saint Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, *Ia-IIae*, q.92, a.1, ad 3.

posséder une prudence spéciale, la plus parfaite de toutes. La réponse à la première objection traite explicitement du rapport entre la prudence et la justice.

Tout ce qui a rapport aux vertus morales concerne la prudence comme directrice de ces vertus ; aussi la droite règle de la prudence figure-t-elle dans la définition de la vertu morale, nous l'avons dit plus haut. C'est pourquoi même l'exécution de la justice au service du bien commun, telle quelle appartient à la fonction royale, a besoin de la direction de la prudence. Aussi ces deux vertus sont-elles souverainement propres au roi, savoir la prudence et la justice, selon Jérémie (23, 5) : « Le roi régnera et il sera sage, et il accomplira jugement et justice sur la terre. » Toutefois, parce que diriger appartient davantage au roi et exécuter aux sujets, la prudence royale s'entend plutôt comme une espèce de la prudence, laquelle est directrice, que de la justice, laquelle est exécutrice.⁷⁴

4.3 Loi et bien commun

La loi est ordonnée au bien commun. Saint Thomas s'appuie sur saint Isidore de Séville pour qui « la loi n'est écrite pour l'avantage d'aucun particulier, mais pour l'utilité commune des citoyens. »⁷⁵

On vient de le dire : la loi relève de ce qui est le principe des actes humains, puisqu'elle en est la règle et la mesure. Mais de même que la raison est le principe des actes humains, il y a en elle quelque chose qui est principe de tout le reste. Aussi est-ce à cela que la loi doit se rattacher fondamentalement et par-dessus tout. Or, en ce qui regarde l'action, domaine propre de la raison pratique, le principe premier est la fin ultime. Et la fin ultime de la vie humaine, c'est la félicité ou la béatitude, comme on l'a vu précédemment Il faut par conséquent que la loi traite surtout de ce qui est ordonné à la béatitude.

⁷⁴ Saint Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, *IIa-IIae*, q.50, a.1, ad 1.

⁷⁵ Saint Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, *Ia-IIae*, q.90, a.2, *Sed contra*, citation de saint Isidore de Séville, *Etymologies*, L.5, c.10, PL 82,200.

En outre, chaque partie est ordonnée au tout, comme l'imparfait est ordonné au parfait ; mais l'individu est une partie de la communauté parfaite. Il est donc nécessaire que la loi envisage directement ce qui est ordonné à la félicité commune. C'est pourquoi le Philosophe, dans sa définition des lois, fait mention de la félicité et de la solidarité politique. Il dit en effet que « nous appelons justes les dispositions légales qui réalisent et conservent la félicité ainsi que ce qui en fait partie, par la solidarité politique ». Car, pour lui, la société parfaite c'est la cité.

En n'importe quel genre le terme le plus parfait est le principe de tous les autres, et ces autres ne rentrent dans le genre que d'après leurs rapports avec ce terme premier ; ainsi le feu qui est souverainement chaud, est cause de la chaleur dans les corps composés qui ne sont appelés chauds que dans la mesure où ils participent du feu. En conséquence, puisque la loi ne prend sa pleine signification que par son ordre au bien commun, tout autre précepte visant un acte particulier ne prend valeur de loi que selon son ordre à ce bien commun. C'est pourquoi toute loi est ordonnée au bien commun.⁷⁶

Dans l'article suivant, saint Thomas se demande quelle est la cause de la loi, c'est-à-dire qui peut édicter une loi. Puisqu'il s'agit d'ordonner au bien commun, c'est à tout le peuple ou à son représentant qu'il revient d'édicter les lois :

Rappelons-nous que la loi vise premièrement et à titre de principe l'ordre au bien commun. Ordonner quelque chose au bien commun revient au peuple tout entier ou à quelqu'un qui représente le peuple. C'est pourquoi le pouvoir de légiférer appartient à la multitude tout entière ou bien à un personnage officiel qui a la charge de toute la multitude. C'est parce que, en tous les autres domaines, ordonner à la fin revient à celui dont la fin relève directement.⁷⁷

Ces lois que l'homme promulgue doivent être la traduction et la concrétisation de la loi éternelle participée en l'homme. Elles doivent donc aussi être adaptées au bien commun :

⁷⁶ Saint Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Ia-IIae, q.90, a.2.

⁷⁷ Saint Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Ia-IIae, q.90, a.3.

Ce qui existe en vue d'une fin doit être proportionné à cette fin. Or la fin de la loi est le bien commun ; puisque, selon S. Isidore : « Ce n'est pour aucun avantage privé, mais pour l'utilité générale des citoyens que la loi doit être écrite. » Il s'ensuit que les lois humaines doivent être adaptées au bien commun. Or le bien commun est le fait d'une multitude, et quant aux personnes, et quant aux affaires, et quant aux époques. Car la communauté de la cité est composée de nombreuses personnes, et son bien se réalise par des actions multiples ; et il n'est pas institué pour peu de temps, mais pour se maintenir à travers la succession des citoyens, dit S. Augustin dans le livre XXII de la *Cité de Dieu*.⁷⁸

La justesse d'une loi se prend de son rapport à la fin qui est le bien commun et de son rapport à son auteur :

Les lois que portent les hommes sont justes ou injustes. Si elles sont justes, elles tiennent leur force d'obligation, au for de la conscience, de la loi éternelle dont elles dérivent, selon les Proverbes (8,15) : « C'est par moi que les rois règnent et que les législateurs décrètent le droit. » Or, on dit que les lois sont justes, soit en raison de leur fin, quand elles sont ordonnées au bien commun, soit en fonction de leur auteur, lorsque la loi portée n'excède pas le pouvoir de celui qui la porte ; soit en raison de leur forme, quand les charges sont réparties entre les sujets d'après une égalité de proportion en étant ordonnées au bien commun. En effet, comme l'individu est une partie de la multitude, tout homme, en lui-même et avec ce qu'il possède, appartient à la multitude ; de même que toute partie, en ce qu'elle est, appartient au tout. C'est pourquoi la nature elle-même nuit à une partie pour sauver le tout. Selon ce principe, de telles lois qui répartissent proportionnellement les charges, sont justes, elles obligent au for de la conscience et sont des lois légitimes.

Mais les lois peuvent être injustes de deux façons. D'abord par leur opposition au bien commun en s'opposant à ce qu'on vient d'énumérer, ou bien par leur fin, ainsi quand un chef impose à ses sujets des lois onéreuses qui ne concourent pas à l'utilité commune, mais plutôt à sa propre cupidité ou à sa propre gloire ; soit du fait de leur auteur, qui porte par exemple une loi en outrepassant le pouvoir qui lui a été confié ; soit encore en raison de leur

⁷⁸ Saint Thomas d'Aquin, *Somme théologique, Ia-IIae*, q.96, a.1.

forme, par exemple lorsque les charges sont réparties inégalement dans la communauté, même si elles sont ordonnées au bien commun. Des lois de cette sorte sont plutôt des violences que des lois, parce que « une loi qui ne serait pas juste ne paraît pas être une loi », dit S. Augustin. Aussi de telles lois n'obligent-elles pas en conscience, sinon peut-être pour éviter le scandale et le désordre ; car pour y parvenir on est tenu même à céder son droit, selon ces paroles en S. Matthieu (6,40) : « Si quelqu'un te réquisitionne pour faire mille pas, accompagne-le encore deux mille pas ; et si quelqu'un te prend ta tunique, donne-lui aussi ton manteau. »

Les lois peuvent être injustes d'une autre manière : par leur opposition au bien divin ; telles sont les lois tyranniques qui poussent à l'idolâtrie ou à toute autre conduite opposée à la loi divine. Il n'est jamais permis d'observer de telles lois car, « il vaut mieux obéir à Dieu qu'aux hommes » (Ac 5,29).⁷⁹

5. Bien commun, concorde et paix

Le bien commun, dit saint Thomas dans le *Contra Gentiles*, est « la concorde de la société humaine. »⁸⁰ Une recherche sur la notion de « concorde » dans les écrits de saint Thomas invite à considérer le lien qui existe entre la concorde et la paix. Dans le traité de la charité, dans la *Ila-IIae* de la *Somme*, saint Thomas se demande d'ailleurs explicitement si la paix est identique à la concorde.

La paix inclut la concorde et y ajoute quelque chose. Donc, partout où règne la paix, règne aussi la concorde, mais la réciproque n'est pas vraie, si du moins on prend le mot de paix au sens propre. En effet, la concorde proprement dite implique une relation à autrui, de telle sorte que les volontés de plusieurs personnes s'unissent dans un même consentement.

Mais il arrive que chez le même homme le cœur ait des tendances diverses, et cela de deux façons : soit selon les diverses puissances appétitives ainsi l'appétit sensitif va-t-il le plus souvent en sens contraire de l'appétit rationnel, selon S. Paul (Ga 5,17) : « La chair convoite contre l'esprit. » Ou bien la même puissance appétitive tend vers des objets différents qu'elle ne

⁷⁹ Saint Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, *Ia-IIae*, q.96, a.4.

⁸⁰ Saint Thomas d'Aquin, *Contra Gentiles*, III, cap.146, n 4.

peut atteindre à la fois. Il est alors inévitable que ces mouvements de l'appétit se contrarient. Or, l'union de ces mouvements est de l'essence de la paix ; car le cœur de l'homme n'a pas la paix, même si certains de ses désirs sont satisfaits, du moment qu'il désire autre chose qu'il ne peut avoir en même temps. Mais cette union intérieure n'est pas de l'essence de la concorde. Ainsi donc, la concorde implique l'union des tendances affectives de plusieurs personnes, tandis que la paix suppose en outre l'union des appétits dans la même personne.⁸¹

De ce texte il ressort que la concorde est au niveau politique, tandis que la paix, effet de la charité selon Thomas, implique en plus l'harmonie intérieure. Selon cette précision, en toute rigueur de termes, les hommes politiques se doivent de chercher la concorde, la paix n'est pas de leur ressort en tant qu'elle concerne ce que saint Thomas appelle l'union intérieure des appétits dans la même personne. Très finement, saint Thomas fait d'ailleurs remarquer dans la réponse à la deuxième objection que « de ce qu'un individu est en parfait accord avec un autre, il ne s'ensuit pas qu'il le soit aussi avec lui-même, à moins que tous ses mouvements intérieurs ne s'accordent entre eux. »⁸²

Ce lien entre concorde et paix est à comprendre en parallèle avec le lien entre la charité et la justice légale.

Deux textes de saint Thomas avaient orienté notre réflexion. Dans le premier, le bien commun était identifié à la justice, dans le second, il l'était à la concorde. Alors que par justice, saint Thomas désignait l'état de justice qui se trouve au terme des actes de justice générale ou légale, la notion de concorde rajoute à cet état la volonté des membres de la communauté. Le bien commun compris comme concorde est donc cet état de justice en tant qu'il est voulu par les membres de la communauté politique. La notion de concorde ajoute donc à celle de justice l'engagement vertueux des membres de la communauté.

Notons pour terminer que l'étude des vertus chez saint Thomas se prolonge toujours par celle des vices opposés. Parmi les vices ainsi présentés, certains s'opposent de manière particulière au bien commun, c'est-à-dire empêchent la réalisation de la concorde. Sans les étudier explicitement, il peut

⁸¹ Saint Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, IIa-IIae, q.29, a.1.

⁸² Saint Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, IIa-IIae, q.29, a.1, ad 2.

être utile au moins de les mentionner. Le premier vice que saint Thomas présente explicitement comme s'opposant au bien commun est la sédition, qui va contre la charité : elle « se produit à proprement parler entre les parties d'un même peuple qui ne s'entendent plus ; lorsqu'une partie de la cité, par exemple, se soulève contre une autre. Voilà pourquoi la sédition, parce qu'elle s'oppose à un bien spécial, à savoir l'unité et la paix de la multitude, est un péché spécial. »⁸³ « L'unité à laquelle s'oppose la sédition est l'unité des lois et des intérêts. La sédition s'oppose ainsi à la justice et au bien commun. »⁸⁴ Saint Thomas mentionnera ensuite l'injustice illégale qui « s'oppose à la justice légale, et qui est par essence un vice spécial en tant qu'elle regarde un objet spécial – le bien commun – qu'elle méprise. Mais si l'on tient compte de l'intention, elle est un vice général, en ce sens que le mépris du bien commun peut conduire l'homme à commettre tous les péchés, de même que tous les vices, sous le rapport où ils s'opposent au bien commun, dérivent en quelque sorte de l'injustice, comme nous venons de le dire au sujet de la justice. »⁸⁵ Il faut encore mentionner l'acceptation de personnes : « Il y a acceptation des personnes lorsque l'on attribue à quelqu'un ce dont il n'est pas digne, on peut observer que la dignité d'une personne peut être appréciée de deux manières : 1° Absolument et en soi (...). 2° Par rapport au bien commun. »⁸⁶

Saint Thomas est très conscient du fait qu'appliquer littéralement la loi peut parfois conduire à l'injustice. « Il arrive fréquemment qu'une disposition légale utile à observer pour le salut public, en règle générale, devienne, en certains cas, extrêmement nuisible. Car le législateur, ne pouvant envisager tous les cas particuliers, rédige la loi en fonction de ce qui se présente le plus souvent, portant son intention sur l'utilité commune. C'est pourquoi, s'il surgit un cas où l'observation de telle loi soit préjudiciable au salut commun, celle-ci ne doit plus être observée. (...) Il faut toutefois remarquer que si l'observation littérale de la loi n'offre pas un danger immédiat, auquel il faille s'opposer aussitôt, il n'appartient pas à n'importe qui d'interpréter ce qui est utile ou inutile à la cité.

⁸³ Saint Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, IIa-IIae, q.42, a.1.

⁸⁴ Saint Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, IIa-IIae, q.42, a.2.

⁸⁵ Saint Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, IIa-IIae, q.59, a.1.

⁸⁶ Saint Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, IIa-IIae, q.63, a.2.

Cela revient aux princes, qui ont autorité pour dispenser de la loi en des cas semblables. Cependant, si le danger est pressant, ne souffrant pas assez de délai pour qu'on puisse recourir au supérieur, la nécessité même entraîne avec elle la dispense ; car nécessité n'a pas de loi. »⁸⁷ A la suite des grecs, saint Thomas développe la notion d'équité. « Nous l'avons dit en traitant des lois, parce que les actes humains pour lesquels on porte des lois consistent en des cas singuliers et contingents, variables à l'infini, il a toujours été impossible d'instituer une règle légale qui ne serait jamais en défaut. Mais les législateurs, attentifs à ce qui se produit le plus souvent, ont porté des lois en ce sens. Cependant, en certains cas, les observer va contre l'égalité de la justice, et contre le bien commun, visé par la loi. (...) En ces cas et d'autres semblables, le mal serait de suivre la loi établie ; le bien est, en négligeant la lettre de la loi, d'obéir aux exigences de la justice et du bien public. C'est à cela que sert l'*épikie*, que l'on appelle chez nous l'équité. Aussi est-il clair que l'*épikie* est une vertu. »⁸⁸ Saint Thomas a fait le lien entre la prudence politique et la justice légale. Il n'est pas étonnant de retrouver ici un lien entre l'*épikie* comme partie de la justice qui regarde le cas particulier et une partie de la prudence, la *gnômè* : « Il arrive quelquefois que l'on doive agir sans observer les règles communes de l'action : par exemple ne pas rendre un dépôt à l'ennemi de la patrie, et autres cas semblables. C'est pourquoi il faut juger de ces cas selon des principes plus élevés que les règles communes dont s'inspire la *synésis*. Et selon ces principes plus élevés une plus haute vertu est exigée : on l'appelle *gnômè* et elle implique une certaine perspicacité du jugement. »⁸⁹ Enfin, il convient de mentionner les dispense : « Il arrive parfois qu'un précepte adapté, dans la plupart des cas, au bien du peuple, ne convienne pas à telle personne, ou dans tel cas donné, soit parce qu'il empêcherait un bien supérieur, soit même parce qu'il entraînerait quelque mal, comme nous l'avons montré précédemment. Or, il serait dangereux qu'une telle situation fût soumise au jugement privé de n'importe qui ; sauf peut-être à cause d'un danger évident et subit, nous l'avons déjà dit. Voilà pourquoi celui qui est chargé de gouverner le peuple a le

⁸⁷ Saint Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Ia-IIae, q.96, a.6.

⁸⁸ Saint Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, IIa-IIae, q.120, a.1.

⁸⁹ Saint Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, IIa-IIae, q.51, a.4 ; cf. q.48, art. unic.

pouvoir de dispenser de la loi humaine, qui dépend de son autorité : afin qu'il accorde la permission de ne pas observer la loi, aux personnes et dans les cas où la loi n'atteint pas sa fin.⁹⁰

6. Conclusion

La conception de saint Thomas présente la particularité d'insister sur le lien du bien commun avec les vertus. Il consiste en effet dans l'exercice des vertus par les membres d'une communauté en tant que membres de cette communauté et dans l'état qui en résulte. Cette approche diffère de la manière désormais habituelle d'aborder la question du bien commun pour laquelle le bien commun comprend l'ensemble des conditions de la vie sociale qui permettent aux hommes, aux familles et aux groupements de s'accomplir plus complètement et plus facilement.⁹¹ L'évolution – et cela n'a rien d'étonnant – va dans le sens d'une matérialisation du bien commun : on passe de l'exercice des vertus à un ensemble de conditions. Il n'est pourtant pas nécessaire de voir là une approche totalement différente et sans rapport avec celle de saint Thomas. Le Concile, par exemple, prend soin de préciser dans les lignes qui suivent que « pour empêcher que, chacun opinant dans son sens, la communauté politique ne se disloque, une autorité s'impose qui soit capable d'orienter vers le bien commun les énergies de tous, non d'une manière mécanique ou despotique, mais en agissant avant tout comme une force morale qui prend appui sur la liberté et le sens de la responsabilité. »⁹² Le Concile rejoint ainsi l'approche de saint Thomas à plus d'un égard : le rapport du bien commun avec le gouvernement et le gouvernement d'une seule autorité ; l'appel à la liberté et le sens de la responsabilité. Par ailleurs, dans la suite, le Concile prendra soin de prévenir contre toute conception figée du bien commun :

⁹⁰ Saint Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Ia-IIae, q.97, a.4.

⁹¹ Voir par exemple Concile Vatican II, Constitution pastorale sur l'Eglise dans le monde de ce temps *Gaudium et Spes*, 74. Voir l'édition bilingue, français-latin : *Constitutions, Décrets*. Voir aussi le site officiel du Vatican : (13.08.2024) https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_fr.html.

⁹² *Gaudium et Spes* 74.

celui-ci doit être conçu d'une manière dynamique. Il appartient sans aucun doute à la politique de promouvoir le bien commun tel qu'il est défini par *Gaudium et Spes*, mais sans oublier que la politique suppose et requiert une réflexion éthique sur le bien commun comme fruit et résultat de l'action vertueuse des citoyens. Il serait sans aucun doute intéressant de développer la notion fréquemment utilisée, à savoir celle de « bien vivre ensemble ».⁹³ Elle peut servir de point de départ intéressant de réflexion sur la notion de bien commun, sachant que cette réflexion ne pourra pas faire l'économie d'une recherche sur la nature de l'homme et sur la loi naturelle. Notons par ailleurs que la mise en œuvre pratique de la réflexion sur le bien commun, c'est-à-dire la politique relève d'une sagesse – la prudence est sagesse pratique – et non pas d'une technique – la gouvernance – même s'il peut s'avérer grandement utile d'avoir des compétences techniques.

Le bien commun présuppose le respect de la personne humaine comme telle, avec des droits fondamentaux et inaliénables ordonnés à son développement intégral. Le bien commun exige aussi le bien-être social et le développement des divers groupes intermédiaires, selon le principe de subsidiarité. Parmi ceux-ci, la famille se distingue spécialement comme cellule de base de la société. Finalement, le bien commun requiert la paix sociale, c'est-à-dire la stabilité et la sécurité d'un certain ordre, qui ne se réalise pas sans une attention particulière à la justice distributive, dont la violation génère toujours la violence.⁹⁴

Saint Thomas fonde sa réflexion sur la notion de droit, ou plus exactement de « juste ». Le « juste » n'est pas une donnée antérieure aux membres de la communauté politique, mais se trouve dans le rapport à l'autre. Dans cette perspective, le législateur a en vue premièrement le bien commun, c'est-à-dire, au sens de saint Thomas, l'état de justice résultant de l'exercice

⁹³ On parle communément de « vivre ensemble ». L'expression est imprécise, c'est pourquoi nous parlons plus volontiers de « bien vivre ensemble ».

⁹⁴ Pape François, *Lettre encyclique Loué sois-Tu sur la sauvegarde de la maison commune*, (10.09.2024) https://www.vatican.va/content/francesco/fr/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html 157. Saint Thomas développe déjà la notion de subsidiarité sans employer le mot lorsqu'il souligne qu'il est plus grand de gouverner par des intermédiaires que directement.

des vertus par les membres de la communauté politique, ou encore la concorde comme fruit de cet exercice, et secondairement seulement les conditions qui permettent d'atteindre le bien commun.⁹⁵ L'homme contemporain s'attachera plus spontanément à ce second aspect. Or celui-ci n'a de sens que comme condition du premier. Reprendre la pensée de saint Thomas peut aider à fonder de nouveau la conception actuelle du bien commun, comme ensemble des conditions nécessaires à l'accomplissement de chacun, sur la qualité des rapports entre les membres de la communauté politique et la concorde qui en est le fruit.

⁹⁵ Voir Saint Thomas d'Aquin, *Somme théologique, Ia-IIae*, q.100, a.8 : « L'intention de tout législateur vise en premier lieu et principalement le bien commun, secondairement un ordre de justice et de vertu qui garantit ce bien commun et qui permet d'y atteindre. »