

**UNIVERSITE GALATASARAY  
INSTITUT DES SCIENCES SOCIALES  
DÉPARTEMENT DE PHILOSOPHIE**

**LE POINT DE VUE TÉLÉOLOGIQUE  
DANS LA PHILOSOPHIE POLITIQUE  
DE THOMAS D'AQUIN**

**THÈSE DE MASTER RECHERCHE**

**Sibel ŞAN**

**Directeur de recherche : Yrd. Doç. Dr. Türker ARMANER**

**Mémoire pour l'obtention du DEA « Philosophie »**

**Février, 2008**

## Remerciements

Je voudrais remercier tous les membres du jury pour avoir accepté de lire mon travail : Prof.Dr. Tülin Bumin et Yrd.Doç.Dr. Sibel Yardımcı: qui avec ses critiques et suggestions précieuses, a rendu possible la réalisation de cette thèse ; Levent Öget : pour son aide matérielle et morale ; et mon directeur de recherche Yrd.Doç.Dr. Türker Armaner dont les conseils ont tellement contribué à orienter mes recherches et à accomplir mon travail.

## TABLE DES MATIÈRES

INTRODUCTION.....	1
<b>PREMIÈRE PARTIE : UN EXPOSÉ CRITIQUE SUR LES DEUX</b>	
<b>COMMENTAIRES DE THOMAS D'AQUIN, <i>ÉTHIQUE</i> ET <i>POLITIQUE</i>.....</b>	<b>23</b>
Chapitre i : La construction conceptuelle de la « cité ».....	23
Chapitre ii : Le citoyen et la citoyenneté.....	39
Chapitre iii : Les deux aspects du concept de la « justice ».....	47
<b>DEUXIÈME PARTIE : LA RELATION CAUSALE DANS LA NATURE ET</b>	
<b>DANS LA</b>	
<b>POLITIQUE.....</b>	<b>75</b>
Chapitre i : La « nature » chez Thomas d'Aquin et chez Aristote.....	75
Chapitre ii : La représentation métaphysique de la nature et de la politique...	83
Chapitre iii : Le miroitement des mouvements de la nature dans les actions humaines : « <i>kinesis</i> » chez Aristote et « <i>motus</i> » chez Aquin.....	95
<b>TROISIÈME PARTIE : LA DÉVIATION PAR THOMAS D'AQUIN DU</b>	
<b>SYSTÈME D'ARISTOTE: UN ARISTOTE CHRÉTIEN.....</b>	<b>104</b>
CONCLUSION.....	120
BIBLIOGRAPHIE.....	128

**ABRÉVIATIONS**

- CAM** : Commentary on Aristotle's Metaphysics  
**CAPol**: Commentary on Aristotle's Politics  
**CEN** : Commentaire de l'Éthique à Nicomaque d'Aristote  
**CMA** : Commentaire de la Métaphysique d'Aristote  
**CPhA** : Commentaire de la Physique d'Aristote  
**CPolA**: Commentaire de la Politique d'Aristote  
**EN** : Éthique à Nicomaque  
**M** : Métaphysique  
**ST** : Somme théologique

## INTRODUCTION

La philosophie politique de Saint Thomas d'Aquin se fonde principalement sur l'analyse de la nature humaine. D'Aquin dépend fermement de la *Politique* d'Aristote et il préserve la conception de l'homme en tant qu'« animal politique ». Il projette quand même une philosophie politique propre à lui-même, ajoutant certains besoins humains fondamentaux, qui sont les résultats de l'*ethos* du Moyen Age. La valeur de sa doctrine politique se montre avec l'accent sur l'État et la restitution du prestige qu'il avait perdu partiellement dans un combat pour l'autorité avec l'Église après la naissance de la chrétienté. Celle-ci est aussi signifiante à cause de son influence sur la réflexion de la modernité comme une activité de gouverner et d'être gouvernée, c'est-à-dire une activité qui trouve sa fin en dehors d'elle-même.

La pensée politique de d'Aquin est établie sur la finalité de l'homme humaine. À fin d'exposer ses idées politiques, il faut donc commencer en priorité, avec sa conception de la nature humaine. Car d'Aquin est du même avis avec Aristote, sur la nature de l'homme en tant que « *zoon politikon* » qui signifie que l'inclination de l'homme à la vie politique est le résultat de sa nature propre. D'après la conception de la nature humaine de d'Aquin, chaque créature dans l'univers a une fin propre à sa nature qui est déterminée par Dieu. Et en appliquant le principe « l'agir suit l'être », à l'homme, on acquiert sa conception de la société humaine. L'homme avec sa capacité intellectuelle est ouvert à la saisie de toute la vérité, de tout bien et à l'orientation de ses actions par rapport à ce bien. La connaissance de la vérité est naturellement désirée par l'homme. La société parfaite, le meilleur du bien humain, c'est-à-dire la cité est constituée par l'inclination naturelle de l'homme, et c'est l'endroit où la perfection propre de l'homme se réalise dans cette société. Lors même que d'Aquin se rapporte aux principes généraux d'Aristote, et admet que la cité est la fin de l'homme, il porte cette fin hors du monde temporel. Donc dans la doctrine

thomiste, la cité prend un rôle nouveau, en tant qu'un instrument de la réalisation de la fin ultime humaine, c'est-à-dire la béatitude<sup>1</sup>.

L'association politique destinée à la béatitude de l'homme, donc au bonheur parfait, est constituée sur l'exemple de la nature. Selon Thomas d'Aquin l'ordre de la nature est parfait : l'univers est une composition parfaite et complète, gouvernée par Dieu, et par conséquent l'homme imite la nature pour établir un ordre de gouvernement pareil à celui de l'univers, cet ordre peut être réalisé avec l'efficacité que Dieu lui a donnée au moment de la création. Toutes constitutions se présentent dans la cité, en effet, elles sont la représentation de la réalité de l'univers dans le monde. De l'autre côté, pour d'Aquin, une cité qui est organisée parfaitement est la condition nécessaire mais pas suffisante pour la béatitude humaine. La béatitude de l'homme est fixée dans un autre monde qui dépasse les limites et les possibilités de celui-ci; il en résulte que l'acquisition de l'homme à cette fin devient impossible à cause de sa capacité naturelle et limitée. D'Aquin montre la révélation qui aidera l'homme incapable d'accomplir sa fin, comme l'exposition du Verbe divin. Dans ce point, un établissement qu'Aristote n'a jamais connu, l'Église, apparaît avec ses commandements propres et son assertion du pouvoir. C'est ainsi que naît un besoin de reconstituer une balance décomposée. Afin de réaliser cette reconstitution d'Aquin essaie de faire la synthèse de la philosophie Aristotélicienne et de la Chrétienté.

Au point de vue des principes généraux Thomas d'Aquin utilise l'argumentation d'Aristote ; les notions de potentialité et l'actualité (*dunamis /energeia*); les quatre genres de causes; la division de la connaissance scientifique en théorique, pratique et productive; l'idée de la contemplation intellectuelle comme la fin ultime humaine ; le choix délibéré comme le fondement de l'action morale, la distinction entre le matériel et l'immatériel, la sensation et l'intellection, le temporel et l'éternel, le corps et l'âme. Bien qu'il y ait des ressemblances méthodiques entre eux, il n'est pas possible d'ignorer la distinction de leurs réflexions philosophiques; les deux philosophes sont distincts du point de vue au début de leurs raisonnements. Aristote

---

<sup>1</sup> Du latin religieux *beatitudo* : le bonheur suprême, félicité dont les élus jouissent dans le ciel. Dans le Nouveau Testament, les paroles de Jésus dans Matthieu 5:3-11 et Luc 6:20-22, décrivant les qualités spirituelles de la nature qui doit caractériser ceux influencés par le royaume de Dieu, et sont la voie vers le vrai bonheur (<http://encyclopedia.farlex.com/beatitudo>)

visé à l'explication de la génération et de la corruption. Mais d'Aquin, dans un monde chrétien, essaie de présenter la rationalité de la doctrine sacrée, autant que la matière le permettra. Et il institue une philosophie chrétienne qui s'élève sur l'héritage de la philosophie d'Aristote.

Il n'est pas trop difficile, en effet, de voir les similarités et les différences entre les pensées d'Aristote et celles de d'Aquin. Tous deux ont vécu dans une période de turbulence politique et étaient éduqués par des philosophes célèbres. L'un était l'élève de Platon, l'autre d'Albert le Grand. Son origine Macédonienne et son statut d'étranger dans la cité représentaient un inconvénient pour Aristote, mais cette condition n'occultait pas son succès philosophique. D'autre part Thomas d'Aquin avait grandi dans une famille chrétienne et avait interprété la béatitude humaine comme transcendante sur toutes les conditions humaines. Donc la vie active était un sujet secondaire. La fin ultime était de s'efforcer vers l'acquisition de la béatitude éternelle après la mort conformément à la doctrine chrétienne. Et cela n'était possible qu'avec la contemplation intellectuelle, comme Aristote l'avait dit. Mais d'après la foi chrétienne, cela pouvait se réaliser non pas par l'effort humain mais avec la grâce divine. La fin s'était révélée dans la doctrine de l'Église – une des raisons principales du remarquable effet chrétien dans la philosophie de d'Aquin.

Que doit-on retenir quand on compare d'Aquin et Aristote ? D'abord on ne doit pas oublier que la culture, la mythologie grecque était polythéistes. Dans celles-ci l'activité de l'homme visait à des fins temporelles au lieu de la béatitude après la mort. Le bonheur dans la vie présente était l'élément dominant de la politique. Et la connaissance était orientée vers la vie dans le monde. En concordance avec ces qualités culturelles, la philosophie d'Aristote a suivi la contemplation de la vérité. L'argument de Parménide que « l'être ne peut surgir du néant et qu'il ne peut ni naître, ni disparaître » était favorable. Le processus cosmique n'avait ni un commencement ni un terme temporel, par conséquent la révélation divine n'était pas nécessaire. L'homme pouvait acquérir le bonheur avec la contemplation des objets les plus élevés de l'esprit ou en réalisant les vertus pratiques pour que cette contemplation soit possible.<sup>2</sup>

---

<sup>2</sup> Joseph Owens, C. Ss.R. Aristotle and Aquinas, *The Cambridge Companion to Aquinas*, p. 42

Aristote avait vécu dans une civilisation où l'art païen triomphait dans la musique, dans l'architecture, dans la peinture ; et bien sûr dans la tragédie, dans le sport et dans la philosophie. Il était témoin de l'influence de la culture grecque dans les recherches scientifiques. Aristote lui-même, a parlé dans sa *Métaphysique*<sup>3</sup> de l'importance de l'habitude culturelle dans la formation de la philosophie politique. Il a déclaré que la réflexion philosophique était influencée par les penseurs antérieurs et par leurs études. C'est pourquoi Aristote a mis l'accent sur la réalité pratique et d'Aquin était d'accord avec lui à ce sujet.

Thomas d'Aquin avait vécu dans un monde où la civilisation féodale perdait son pouvoir et arrivait à un terme. Il était membre d'une famille noble ayant une vie politique active. Il était éduqué dans le monastère de Monte Cassino suivant le choix de sa famille, pour qu'il y intronise et participe au combat du pouvoir. La papauté et l'Empire revendiquaient en même temps l'autorité de ce monastère où d'Aquin a vécu dans neuf années. Le monastère qui était conquis tantôt par la papauté tantôt par l'Empire était l'un des exemples de l'atmosphère irrégulière et défiante de la vie politique. Après l'occupation de Monte Cassino par Frédéric II qui était excommunié par la papauté, son éducation a continué dans l'université de Naples où il a étudié les sept arts libres<sup>4</sup>, a connu les textes d'Aristote et il est devenu un membre de l'ordre dominicain malgré la persistance de sa famille au sujet d'être un franciscain.<sup>5</sup> Avec l'accueil de la philosophie d'Aristote et la constitution des universités, l'apparition des ordres est devenue aussi les événements remarquables de cet âge.

L'expérience politique de d'Aquin était aussi différente de celle d'Aristote et par conséquent d'Aquin a institué une autre conception du monde basée sur l'idée que la révélation et la raison ne se contredisaient pas. Et il arrivait à une synthèse thomiste en unifiant la doctrine de l'Eglise, l'expérience de l'Age Moyen et la méthode philosophique d'Aristote. L'attitude pessimiste à cette époque-là ne correspondait pas à l'atmosphère politique de l'Antiquité. Antiquité était respecter une des époques de lumière ; c'étaient l'Antiquité et la Renaissance, c'est-à-dire les temps classiques. Et l' « âge moyen » entre les deux était considérés comme une période

---

<sup>3</sup> M 994b 32- 995a 3

<sup>4</sup> *Quadrivium* ; la musique, l'astronomie, l'arithmétique et la géométrie. *Trivium* ; la grammaire, le rhétorique et le dialectique.

<sup>5</sup> Betül Çotuksöken, Saffet Babür, *Ortaçağ'da Felsefe*, p.233, Les dominicains préférèrent Aristote à Platon, Abélard à Bernard, Bonaventure à Augustine.



intermédiaire, bloc uniforme, « siècles grossiers », « temps obscurs ». <sup>6</sup> Les expressions qui décrivent l'Age Moyen étaient comme la suivant : « *époque d'ignorance, d'abrutissement, de sous-développement généralisé, même si ce fut la seule époque de sous-développement pendant laquelle on ait bâti des cathédrales !* » <sup>7</sup> Mais c'est une appréciation assez « moderne » qui peut être montrée l'Age Moyen plus obscure pour accentuer la lumière de la Renaissance, quand on y pense un point de fracture de la philosophie, en particulier dans la philosophie politique. Car pour la première fois, la communauté politique démontrait sa légitimité en face d'une assertion divine du gouvernement. Par conséquent d'Aquin était témoin d'une attitude basée sur les pouvoirs spirituels au lieu de ceux temporels dans le bonheur de l'homme. Cette attitude nous semble parfaitement logique lorsque l'homme politique d'Aristote est remplacé par la conception de l'homme agissant pour une vie basée sur la béatitude éternelle, qu'il ne peut acquérir qu'après la mort. <sup>8</sup>

La papauté était au sommet de son pouvoir temporel et spirituel à l'époque où d'Aquin avait vécu (1224-1274). Il était commun au moyen âge, d'écrire des commentaires sur Aristote, comme on le faisait avec la Bible, y inclus ceux de Thomas d'Aquin. « *Après la chute de Rome, l'Occident ne connaît plus de culture profane, il est dominé par la pensée religieuse des Pères et Saint Augustin. Cette situation a pour le résultat de tourner les esprits vers les réalités séparées et vers les textes ou s'exprime la parole divine ; la culture qui s'épanouit alors est une culture cléricale et grammairienne. Il s'agit d'abord de commenter des textes de l'Écriture* » <sup>9</sup> D'Aquin a commencé à se questionner sur ce qu'étaient le commencement et le verbe, en faisant référence au commencement du passage de John de Gospel, « au commencement était le Verbe ».

D'après Jan A. Aertsen au lieu de signaler les fondements historiques des termes « commencement » et « Verbe (Logos) », d'Aquin a analysé leurs significations. Selon lui l'exposition de d'Aquin sur le « Verbe » est fondée sur la considération d'Aristote (*De interpretatione* I, I6a4) ; que les verbes sont les signes des « passions » ou des « conceptions » de l'âme. Ensuite Thomas d'Aquin présente une

---

<sup>6</sup> Regine Pernoud, *Pour en finir avec le Moyen Age*, p. 15

<sup>7</sup> Ibid, p. 12

<sup>8</sup> Joseph Owens, C. Ss.R. Aristotle and Aquinas, *The Cambridge Companion to Aquinas*. p.43

<sup>9</sup> Michel Bastit, *La Naissance de la loi moderne*, p.26

idée qui n'existe pas chez Aristote dans cette forme, les significations immédiates des mots parlés sont eux aussi appelés « mots ». Mais il s'agit d'une différence entre le verbe en tant que « logos » et en tant que verbe. Cette observation de d'Aquin conduit à une réflexion vaste sur ce mot « intérieur », la formation de laquelle il a décrit comme étant le terminus de l'opération intellectuelle. La conception du mot interne est l'accomplissement de la connaissance et donc, la capacité de connaître se trouve dans chaque nature. D'Aquin continue sa démarche pour exposer les différences du verbe humain et du verbe divin et il utilise toutes observations pour expliquer la nature et l'activité du Verbe au commencement. Et selon Aersten cet exemple montre que Thomas d'Aquin n'hésite pas de baser l'exposition d'un texte biblique sur les réflexions philosophiques.<sup>10</sup> D'Aquin vise de montrer que le gouvernement divin de l'univers par Dieu est rationnel et de légiférer l'existence et l'efficacité de Dieu dans le monde humain avec des arguments philosophiques. Car selon lui, la raison et la révélation sont les deux aspects de la vérité immanente à l'univers.

On peut poser la question au sujet de d'Aquin qui a commencé l'étude de la théologie dans sa jeunesse au moment où il a fait connaissance de la philosophie d'Aristote ; est-il un philosophe ou un théologien ? Car il n'écrit ni comme un théologien ni comme un philosophe. Il glorifie la quête philosophique de la contemplation, comme il favorise l'appel de la philosophie au sujet de l'abandonnement des biens terrestres.<sup>11</sup> Et pourtant il diagnostique l'origine de la contemplation philosophique comme l'amour de soi, et donc il le distingue nettement de la contemplation chrétienne. L'abandonnement de la philosophie n'est pas celle du chrétien, car le chrétien doit renoncer les biens humaines pour Jésus. Mais selon d'Aquin les philosophes sont inadéquates de comprendre « *l'essence d'une mouche* »<sup>12</sup>, c'est-à-dire les vérités temporelles. Encore la philosophie a été incapable de fournir le bonheur elle-même. Les philosophes avaient beaucoup d'idées sur le bien humain, mais ils ne pouvaient pas l'atteindre. Aucun philosophe n'avait assez de sagesse pour appeler les hommes afin de les faire retourner de l'erreur, ils ont plutôt conduit à de nombreuses erreurs. Les philosophes ne pouvaient pas éviter le

---

<sup>10</sup> Jan A. Aersten, *Aquinas's Philosophy in its Historical Settings*, The Cambridge Companion to Aquinas, p.17

<sup>11</sup>ST IIA IIAE Q 186, A 3, sol.3; Q 188, A 7, sol. 5

<sup>12</sup> Mark D. Jordan, *Theology and Philosophy*, The Cambridge Companion to Aquinas, p. 235

pèche, parce qu'ils n'accédaient pas l'unique purification du culte divin qui commence dans la philosophiquement inconnaissable venue de Christ.<sup>13</sup> Gilson pense que d'Aquin « *tandis qu'il philosophe, il théologise.* »<sup>14</sup> Il semble que d'Aquin montre son intention avec la métaphore de « l'eau de la philosophie [qui] était absorbée dans le vin de la théologie »<sup>15</sup>. Mais pourtant il n'est pas possible de nier des contributions de d'Aquin à l'histoire de la philosophie. La lecture de d'Aquin sur Aristote est estimée comme une des apports que d'Aquin a fait. Selon l'interprétation d'Harry Jaffa que Schall nous cite sur d'Aquin « *la lumière de la révélation faite le brillant de Aristote semblent davantage, et non moins, lumineuse* »<sup>16</sup>

Selon le commentaire de Schall bien que la préservation de d'Aquin les textes d'Aristote soit un grand service, il a vu la vérité dans la philosophie d'Aristote de manière plus cohérente, une façon qui respecte scrupuleusement le texte d'Aristote à la fois comme ce qu'il a dit et ce que signifiait son argumentation dans sa plénitude. D'Aquin utilise l'argumentation d'Aristote parce qu'il sait que les sciences pratiques ne sont pas la fin de la révélation. « *La révélation eu un impact profond sur les choses politiques, sans aucun doute, mais il ne vise pas à remplacer notre compréhension naturelle de la politique et de la façon dont l'expérience nous arrivons à savoir comment la politique traite du bien et du mal afin de nos âmes.* »<sup>17</sup> Selon lui, bien que la philosophie moderne, dont la philosophie politique, aille choisir de se détacher de fermer envisage même la possibilité que la révélation est adressée à une véritable philosophie politique, d'Aquin défend la position selon laquelle cette fermeture est un «choix», et non pas une vérité philosophique ou de la nécessité.<sup>18</sup> D'Aquin accepte l'autorité d'Aristote sur la politique et l'éthique et lui rapporte à la révélation pour une explication rationnelle du monde.

Paul Sigmund montre aussi les trois raisons qui représentent l'importance de la philosophie politique de Saint Thomas d'Aquin pour les contemporains :

<sup>13</sup> Ibid, p.235

<sup>14</sup> Etienne Gilson, *Le Thomisme, Introduction à la Philosophie de Saint Thomas d'Aquin*, p.8

<sup>15</sup> Joseph Owens, C. Ss.R. *Aristotle and Aquinas*, The Cambridge Companion to Aquinas, p.44. "Ce qui utilise les œuvres philosophiques dans la doctrine sacrée, en les apportant à la messe de la foi, ne mélange pas l'eau avec le vin, mais plutôt change l'eau en la vin." (In BDT 2.3, ad 5; Thomas Aquinas 1987) (L'annotation 9 de l'auteur.)

<sup>16</sup> James V. Schall, *the Uniqueness of the Political Philosophy of Thomas Aquinas*, part. 3

<sup>17</sup> Ibid, part.3

<sup>18</sup> Ibid, part.3

premièrement elle est importante parce que d'Aquin renoue la philosophie d'Aristote et il montre que la politique et la vie politique n'est pas en opposition avec l'intention de Dieu pour l'homme. Au contraire la fonction de l'Etat est de guider les hommes pour leur fin propres, qui est la béatitude. Deuxièmement d'Aquin combine les structures traditionnelles et hiérarchiques avec les modèles égalitaristes et communautaires de la société. Il développe une autre idée sur la société parfaite qui conventionne avec la chrétienne. Et troisièmement d'Aquin développe une théorie de la loi naturelle comme le point de référence des normes politiques, judiciaire et morales.<sup>19</sup>

L'idée de la téléologie et la cause finale d'Aristote sont en accord avec la conception humaine ayant la fin ultime de la vie humaine de la chrétienté et de l'Age Moyen. Et selon d'Aquin c'est l'Etat qui est eu charge de la réalisation de cette fin, une idée qui est contraire à celle de Saint Augustin qui a constaté que l'Etat est une barrière devant la réalisation de la béatitude de l'homme. Selon Augustine, la vie politique s'était décomposée à cause de l'inclination héréditaire de l'homme au malheur. L'instauration de la justice dans un degré minimum, selon lui, est la charge de l'Etat.<sup>20</sup> Mais pour d'Aquin, comme Aristote dit plusieurs fois, l'homme est « *zoon politikon* » et la vie politique est une condition nécessaire pour la perfection de l'homme. La fin ultime de la communauté politique est de faire les citoyens vertueux et c'est la vertu qui est la clé du bonheur éternelle. Les lois de la communauté sont faites pour instituer et sauvegarder la justice temporelle, et pour écarter les hommes de s'acharner des biens de la vie présent. Selon d'Aquin la politique a un rôle positif et une légitimité morale. Son élargissement du sens de « l'animal politique » au « l'animal politique et social », est parallèle avec la fonction morale de la politique.

D'Aquin est très claire sur le rôle médiateur de l'Etat pour le bonheur parfait, la béatitude, mais il n'a pas la même certitude sur l'assertion de pouvoir de l'Eglise et de l'Etat. Dans la proème de son commentaire de la *Politique*, d'Aquin exprime la politique comme « *l'aboutissement de la philosophie de l'homme* » parce que son sujet est la cité et l'importance de la cité provient de sa fin. « *La cité est l'œuvre la plus importante que la raison puisse réaliser. Toute autre communauté humaine y fait référence. De plus, tout ce que les techniques produisent d'utile à l'homme est*

<sup>19</sup> Paul Sigmund, *Laws and Politics*, The Cambridge Companion to Aquinas, p. 217

<sup>20</sup> Ibid, p.18

*ordonné à ce dernier comme à sa fin. Si donc une science est plus importante parce que son sujet est plus élevé et plus parfait, la politique ne peut qu'être la première des sciences pratiques, et leur clef de voûte, car sa considération porte sur le bien le plus élevé et le plus parfait.* »<sup>21</sup> Avec la référence de ce passage on peut penser que l'Etat a le pouvoir parfait parce que son sujet est le bien le plus élevé de l'homme, c'est le bonheur parfait. En effet dans ses commentaires des textes d'Aristote, d'Aquin représente une attitude philosophique, mais dans ses autres textes il redevient un théologien.

D'Aquin exprime que la papauté est au-dessus du pouvoir temporel, d'après lui, ce qui est responsable des fins intermédiaires, c'est-à-dire le bien commun de la communauté temporelle, devrait être dépendant de ce qui est eu charge de la fin ultime et gouverné par ses commandements.<sup>22</sup> *« Le pouvoir séculier est soumis au pouvoir spirituel, comme le corps est soumis à l'âme. C'est pourquoi il n'y a pas usurpation quand le supérieur spirituel intervient dans celles des affaires temporelles ou le pouvoir séculier lui est soumis, ou que ce pouvoir lui abandonne. »*<sup>23</sup>

Chez d'Aquin les lois de la communauté politique doivent être guidées par la loi divine. La différence entre ce qui croit et ce qui ne croit pas est le sujet de la loi divine, et le gouvernement fonctionne en base de la loi humaine. Mais bien que leur contenus soit différents, ces deux lois n'abolissent pas l'un et l'autre, car la fin de tous les deux est la même. Mais dans la pensée de d'Aquin il y a une sphère qui est réservée pour l'autorité temporelle. Dans *« Somme de théologie »* il annonce que le pouvoir temporel ne lie que les matières religieuses à l'autorité spirituelle. *« Le pouvoir spirituel se distingue du pouvoir temporel. Mais quelquefois, les prélats qui ont le pouvoir spirituel interviennent dans des questions qui ne relèvent que de la puissance séculière. »*<sup>24</sup> Selon d'Aquin pour les questions relatives au salut de l'âme spirituelle, nous devrions obéir à l'autorité spirituelle plutôt que celle qui est

---

<sup>21</sup> CPoIA, proeme

<sup>22</sup> Paul Sigmund, *Laws and Politics*, The Cambridge Companion to Aquinas, 219 (Aquin, *The Governance of the Rulers* » chapitre 15)

<sup>23</sup> ST Ia IIae Q 60, A.6, sol.3

<sup>24</sup> ST IIa IIae, Q 60, A.6, sol.3 et aussi voir In Sent. II,44,2

temporel, mais en ce qui a trait à le bien politique, nous devrions obéir à l'autorité temporelle plutôt celle qui est spirituelle.<sup>25</sup>

L'hierarchie des lois de d'Aquin peut nous aider à déterminer la relation entre l'Etat et l'Eglise. Dans l'hierarchie des lois, d'Aquin place la loi humaine sous la loi divine parce qu'elle a une fin ultérieure et à cause de cela on peut dire que d'Aquin estime que la loi divine est plus essentielle que la loi humaine. Ici nous pouvons constater que pour d'Aquin l'Eglise, le représentant de la loi divine, a une autorité plus parfaite que l'Etat. Les commandements judiciaires de la loi divine en effet se résistent comme un rival ultime à la loi humaine. Le contenu de la loi divine est plus large que la loi humaine, car elle peut intervenir jusqu'à la vie intérieure de l'homme et punir les péchés dont la loi humaine ne punit pas. Et donc l'Eglise comme l'incarnation de la loi divine possède le pouvoir. A cause de cela dans *In Sent II*, 44,2 il fait une exception pour le pape étant le possesseur du pouvoir spirituel et du séculier. Quoique les idées changeante de d'Aquin, sur l'autorité dominante peuvent être évaluées comme une attitude dualiste ou comme une signe que d'Aquin est le défenseur de la puissance indirecte de l'Eglise. De toute façon il évite d'exprimer une idée exacte sur ce sujet : d'après Wilks il « gaufres ». <sup>26</sup> Mais quand nous pensons aux paroles de d'Aquin affirmant que le régime parfait est constitué par la loi divine, nous pensons que d'Aquin déclare son idée ultime sur ce sujet, car la loi divine s'incarne dans l'Eglise.

Paul Sigmund se rapporté à l'argumentation de M. J. Wilks. Selon Wilks, en admettant la légitimité de la loi temporelle dans un âge sacré, d'Aquin lançait processus de la sécularisation qui finirait par détruire le pouvoir intellectuel et idéologique de l'Eglise catholique. Sigmund nous montre que d'Aquin possède l'idée que la raison et la révélation sont deux sources de la connaissance de la vérité et l'une ne devrait être considérée comme plus dominante que l'autre. Mais il nous rappelle, comme l'implique d'Aquin, dans son examen de la loi divine<sup>27</sup>, que la révélation agit comme une sorte de contrôle négative sur la raison, à moins que le

---

<sup>25</sup> Dino Bigongiari, *The Political Ideas of St. Thomas Aquinas*, Introduction, p.35

<sup>26</sup> Paul Sigmund, *Laws and Politics*, The Cambridge Companion to Aquinas, p.219

<sup>27</sup> ST Ia IIae, Q 91, A.4

pape soit le seul interprète de la loi divine, il n'est pas en soi pour la suprématie papale sur la règle temporelle.<sup>28</sup>

L'harmonie des différents genres de régimes pour trouver un régime parfait est l'une des contributions de Thomas d'Aquin à la philosophie politique. Il cherche un régime parfait qui est en accord avec la pensée chrétienne en partant de l'idée que la communauté politique a un rôle très important pour que l'homme acquière sa fin surnaturelle. Jusqu'au treizième siècle la monarchie était non seulement le plus harmonieux régime avec le gouvernement de Dieu mais aussi elle était considérée comme le régime le plus parfait. Car dans la monarchie qui est l'une des six formes de régime politique dont Aristote traite, la cité est sous le gouvernement d'un chef unique.<sup>29</sup> Comme Dieu est le gouvernant de l'univers au sommet de la structure hiérarchique du gouvernement divin, il est convenable que la cité soit gouvernée par la monarchie, pareillement à la gouvernance de l'univers. Comme les expressions de Thomas d'Aquin nous montrent; « *dans tout ce qui est ordonné pour une seule fin, une chose est constaté que les meilleures règles* » et « *dans la nature, le gouvernement est toujours par une* »<sup>30</sup> Bien que la monarchie s'apparaisse le régime propre à la vie chrétienne, d'Aquin admette avec Aristote qu'un monarque peut être facilement corrompu parmi les formes des régimes. Et « *la tyrannie, qui n'est rien d'autre que la malice de la monarchie et du gouvernement d'un seul, et le roi, quand il devient mauvais, on le dit tyran. Aussi appert-il que le tyran est ce qu'il y a de pire.* »<sup>31</sup> Selon d'Aquin il ne semble y avoir aucune solution en face du tyran, mais la prière.<sup>32</sup> La solution de d'Aquin pour cette situation de se défaire du législateur mauvais s'il est possible avec les lois.

Bien que la monarchie soit le régime parfait dans la théorie, sa possibilité de la corruption rapide canalise d'Aquin à trouver une autre solution. La définition du citoyen dans la *Politique* d'Aristote, comme « *celui qui a la faculté de participer au pouvoir délibératif ou judiciaire* »<sup>33</sup> l'a menée. L'unité de la communauté est assurée par la satisfaction de ses membres. L'aspiration de tous les peuples à la liberté et

<sup>28</sup> Sigmund, *Laws and Politics*, The Cambridge Companion to Aquinas, p. 219 (Wilks, 1963)

<sup>29</sup> ST IIa IIae, Q 96, A.4, sol.3

<sup>30</sup> Paul Sigmund, *Laws and Politics*, The Cambridge Companion to Aquinas, p.220 (Aquin, *The Governance of Rulers*, ch. 1 et ch. 2)

<sup>31</sup> CEN # 1677

<sup>32</sup> Paul Sigmund, *Laws and Politics*, The Cambridge Companion to Aquinas, p.220

<sup>33</sup> Aristote, *Politique* 1275 b 15

l'égalité se manifeste dans la demande de participer à la vie publique. Selon d'Aquin « *celui qui cherche son bien propre s'exclut de cette unité de l'Esprit, de même que, dans la cité terrestre, la paix disparaît lorsque les citoyens cherchent leur intérêt particulier. Autrement, la distinction des offices et des états est plutôt favorable au maintien de la paix tant de l'esprit que de la cité, en tant que rend possible la participation d'un plus grand nombre de personnes aux actes publics.*»<sup>34</sup> D'Aquin veut obtenir la participation des hommes aux affaires public et ainsi bénéficier les avantageux de la royauté. Il trouve la solution dans un régime mixte.

Dans la « *Somme de Theologie* » d'Aquin propose un régime parfait qui est constitué de la monarchie, de l'aristocratie et de la démocratie. « *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. Et tel fut le régime institué par la loi divine*»<sup>35</sup> De cette manière, comme on l'avait dit, l'ordre politique imite le gouvernement parfait, celle de l'univers et satisfait le demande des hommes concernant la participation du gouvernement publique.

Sigmund montre que les penseurs comme Jacques Maritain et Yves Simon arguent les éléments communautaires et républicains dans la monarchie de d'Aquin pour un fondement thomiste pour la théorie d'une démocratie chrétienne moderne. Mais selon lui ce n'est pas dire que d'Aquin est un démocrate. Car dans sa théorie il ne s'agit pas d'un besoin de consentement pour la loi ou le gouvernement, et quand il parle de participation, c'est une participation de groupes sociaux ou du peuple comme un tout, mais non pas le vote des individus et la règle de la majorité de la démocratie moderne.<sup>36</sup> En effet c'est l'une des points que la théorie politique de d'Aquin se sépare des théories modernes. Selon d'Aquin l'Etat n'est pas constitué par la

<sup>34</sup> ST IIa IIae, Q 183, A 2, sol.3

<sup>35</sup> ST IIa IIae, Q 105, A 1, rep. Et aussi Q 95, A 4, sol.3

<sup>36</sup> Paul Sigmund, *Laws and Politics*, The Cambridge Companion to Aquinas, p.221



convention des individus. La question de « ce par quoi l'Etat a d'être Etat ? » n'est pas significative pour d'Aquin, car la communauté est pensée comme une réalité naturelle, et elle précède les individus qui la constituent.

La théorie de la loi de d'Aquin forme une idée du droit qui est aussi liée à la nature et il est considéré comme applicable au présent sans une nécessité de reformulation stricte, selon Sigmund. D'Aquin part de l'idée de la naturalité de l'ordre social et indépendamment celle d'Augustin l'homme possède certains raisons temporelles pour vivre dans une société. Car l'homme est dans le monde non pas à cause de la chute ou parce qu'il est un pécheur, mais parce qu'il n'existe pas dans une autre situation, en vertu de sa nature propre. La pensée sur le droit et l'ordre communautaire se révèlent ensemble. Cette ordre est différent celui surnaturel mais ceux-là ne se contredisent pas. C'est un ordre dans lequel les relations humaines se réalisent dans des conditions égales et relativement autonome. C'est l'assurance de la possibilité des lois positives.

La définition de la loi de d'Aquin dans *Somme de Théologie*, comme « *une ordonnance de raison en vue du bien commun, promulguée par celui qui a la charge de la communauté* »<sup>37</sup>, a deux caractéristiques importantes. La première est d'être une ordonnance de la raison. D'Aquin n'est plus que simplement dire qu'il est rationnel de caractère, car c'est une raison téléologique, ou qui a une fin propre.<sup>38</sup> La raison institue le lien entre la fin et l'action de l'homme par la loi, car selon d'Aquin, la loi est la règle et la mesure de nos actes.<sup>39</sup> « *Ceci remplace la loi dans l'ensemble de la vie politique, elle est un chemin d'accès vers la fin, c'est-à-dire le bonheur, la béatitude. Parce qu'il existe en dehors de la raison une réalité qui est fin de tous les actes humains, il faut se diriger vers cette fin en faisant les actes qui y conduisent et éviter ceux qui n'y conduisent pas. De la considération de la fin par la raison peut ainsi naître une règle : la loi.* »<sup>40</sup> La raison commande ce qu'il faut faire pour acquisition de la fin. Ce signifie simultanément que la loi n'est pas seulement l'œuvre de la volonté.

---

<sup>37</sup> ST IIa IIae, Q 90, A 4, rep.

<sup>38</sup> Paul Sigmund, *Law and Politics*, The Cambridge Companion to Aquinas, p. 223

<sup>39</sup> ST IIa IIae, Q 90, A 1, sol.1

<sup>40</sup> Michel Bastit, *Naissance de la Loi Moderne*, p.60

Comme un commandement rationnel, la loi n'est pas seulement un acte de volonté. Dans la conception de la loi de d'Aquin la volonté du législateur qui a la charge d'ordonner le peuple au bien commun, n'a pas un rôle dominant. Nous pensons que le principe de la loi existe dans la nature des choses. L'appel de la révélation pour voir les merveilles de la création conduit d'Aquin à la nature et il ne sait concevoir les lois en dehors de leurs relations aux choses. L'ordre rationnel de la nature impose ses propres règles et le législateur est un médiateur de la réalisation de cet ordre dans l'espace politique. Donc la volonté du législateur n'est pas suffisante pour faire une loi si elle n'est pas réglée par cette raison. Tandis que d'Aquin affirme l'*appetitus* (appétit) comme la faculté mouvante, il aussi admet le rôle que la raison joue dans l'action. « *La volonté meut donc l'intelligence quant à l'exercice de son acte : elle veut le jugement et met fin à la délibération de l'intelligence, mais l'intelligence meut la volonté quant à la détermination de l'acte.* »<sup>41</sup> Par conséquent, parce que la communauté de d'Aquin est basée sur l'ordre naturel et rationnel, le peuple a le droit de refuser le pouvoir désaccordé dans les cadres des lois instaurant. Selon d'Aquin les conflits peuvent être détachés avec la guide de la raison, car l'univers a été créé par Dieu qui est rationnel.<sup>42</sup>

La deuxième caractéristique de la loi, qui est affirmé dans la définition, est d'être posée sur le bien commun de la communauté.<sup>43</sup> La continuité entre le bien ontologique et le bien politique et personnelle est la caractéristique de l'éthique thomiste.<sup>44</sup> A cause de cela il projette le bien commun de la communauté dans une harmonie avec le bien commun de ses membres. 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 sans un ordre à ce bien. Le pouvoir de légiférer donc appartient à la multitude toute entière ou bien à un personnage officiel qui est à la charge de toute la multitude.<sup>45</sup> Mais avec la condition de posséder l'idée du bien commun dans l'esprit du législateur. Par contre si le législateur agit selon son bien propre au lieu du bien commun, c'est un législateur qui tourne vers un tyran et le régime devient un gouvernement corrompu. La conception de la souveraineté n'existe pas encore autant que l'importance de la loi ou celle de l'Etat. Tandis que le

---

<sup>41</sup> Ibid, p.54

<sup>42</sup> Paul Sigmund, *Laws and Politics*, The Cambridge Companion to Aquinas, p.224

<sup>43</sup> ST IIA IIAE Q 90, A 1, rep.

<sup>44</sup> Michel Bastit, *Naissance de la Loi Moderne* p. 68

<sup>45</sup> ST IIA IIAE Q 90, A 3, rep.

législateur possède la volonté partiellement, il ne doit pas agir selon son propre désir, car la nécessité d'agir par rapport au bien commun l'oblige au contraire.

Selon cette thèse la doctrine de la loi de d'Aquin peut être comprise dans deux sens : « dans un sens les lois sont des membres d'une hiérarchie descendante, dans un autre, elles entretiennent des rapports semblables avec leur fin propres. »<sup>46</sup> Car chaque loi a son sujet propre. A considérer les lois dans un ordre de participation, à partir d'une loi première qui est la loi éternelle vers la loi humaine, donne lieu à la dévalorisation de la loi humaine. Car d'après cette manière de la participation, la loi humaine n'est considérée que comme une participation très inférieure et sans une valeur propre véritable. Cette considération dévalue les réalités de l'ordre inférieur. Mais dans le système de d'Aquin on peut penser les lois dans une similitude de rapports entre différents éléments de la raison qui est commun dans toutes les lois, et qui exprime justement la structure semblable des lois. On considère ainsi chaque ordre de la réalité dans sa particularité et sa réalité propre. « Il s'ensuit alors que l'ordre des lois reprend l'ordre des analogies de l'être, d'abord d'analogie d'attribution d'un premier à ce qui le suit, puis ultimement l'analogie de proportionnalité qui implique la première. »<sup>47</sup>

D'Aquin expose les relations des lois entre elles dans une perspective descendante. La loi éternelle qui est au sommet de l'hiérarchie regroupe et englobe d'une certaine façon toutes les autres. Car toutes les autres lois, c'est-à-dire la loi naturelle, la loi humaine et la loi divine obtiennent le statut de la « loi » d'après leur participation à la loi éternelle. La théorie de la loi naturelle de d'Aquin, particulièrement ses idées concernant notre connaissance de la loi naturelle, devient le sujet des commentaires et des débats critiques. Etant la participation à la loi éternelle, la loi naturelle est la manière de nous y absorber. Les principes de la loi naturelle s'ordonnent par d'Aquin comme une inclination naturelle à connaître la vérité sur Dieu et à vivre en société. Mais tous les principes dérivent d'un premier précepte de la loi comme une conclusion de notre inclination naturelle ; ce qu'il faut faire et rechercher le bien, et éviter le mal.<sup>48</sup>

---

<sup>46</sup> Michel Bastit, *Naissance de la Loi Moderne*, p. 78

<sup>47</sup> Ibid, p. 79

<sup>48</sup> ST IIA IIAE Q 94, A 2, rep.

Parce que la loi humaine vise au bien de l'homme, ce qui y est contraire est condamné par la loi naturelle comme l'homicide, l'idolâtrie, le vœu, le mensonge et luxure.<sup>49</sup> Sigmund pense que l'argument de d'Aquin n'est pas intuitive, pragmatique ou déductive, mais il est téléologique qui est l'axe cruciale de cette thèse. Car selon d'Aquin l'homme a une certaine fin dans le monde, et dans certains cas lui retient de cette fin est au contraire de sa nature, parce que la fin propre de l'homme dérive de sa nature, et donc chaque entrave en dehors de la réalisation de cette fin doit être supprimé.

D'Aquin forme sa théorie de la loi naturelle en composant quelques notions Aristotélicienne, mais il se distingue d'Aristote quant à la manière de leur usage. La prudence (*phronesis*) de la *l'Ethique à Nicomaque*, la définition de la cause finale de *Physis*, la naturalité du gouvernement, l'esclavage et la propriété de *Politique*, traitement ambigu de la justice naturelle de *L'Ethique, chapitre 5*, et la définition de la loi de *Politique III*, sont les éléments d'une synthèse nouvelle dans laquelle la détermination des fins a une importance pour le développement d'une théorie de la loi naturelle.

Etant l'une des vertus intellectuelles, la prudence comme la politique est fondée sur les choses humaines.<sup>50</sup> Il est défini comme la vertu avec laquelle l'homme choisit les moyens d'acquisition de fins qui sont déterminés par la raison pratique.<sup>51</sup> La prudence nous aide sur ce qui en doit être jugeant dans toutes les situations. Selon d'Aquin comme la fonction suprême de la prudence est bien délibérer, elle doit connaître les singuliers, parce qu'elle est active, c'est-à-dire au principe d'agir.<sup>52</sup> L'importance de la prudence sur l'opération des biens et maux, y porte un autre statu de telle sorte qu'elle est interprétée en tant que plus important que la justice, comme l'interprétation de Schall : « *La prudence est ce qui fait précisément le cachet de notre intellect sur chaque action produite hors de nous, y compris les actes de la justice, donc l'acte peut être identifié comme notre agir. Une fois que nous savons quelle est la bonne chose à faire par le biais de prudence et de la métaphysique sur laquelle elle repose, on peut être juste. C'est là, nous pourrions réellement faire ce*

---

<sup>49</sup> ST IIA IIAE Q 64, A.5, rep. ; Q 78 A 1, rep. ; Q 94, A 2, rep. ; Q 88, A 2,rep. ; Q 110, A 3, rep. ; Q 154, A 2,rep.

<sup>50</sup> CEN # 1189

<sup>51</sup> ST IA IIAE Q 58, A 5,rep.

<sup>52</sup>CEN # 1194

*qui est objectivement juste, ou du droit, car nous considérons qu'il est juste et nous choisissons de le faire pour cette raison et aucune autre*»<sup>53</sup> Les commentateurs modernes de d'Aquin s'intéressent à la prudence, particulièrement dans le domaine des relations internationales. Les normes de la loi naturelle y sont pratiquées seulement dans une forme modifiée. D'autre manière que les autres insiste, dans toutes les conditions, même dans le cas de la guerre moderne la loi naturelle interdit le meurtre de l'innocent même s'il est indirectement.

Le deuxième concept importante de la théorie de la loi de d'Aquin est l'« épikie »<sup>54</sup> (*epikeia, aequitas*) qui est en même temps la signification de la flexibilité dans la loi. L'*épikie* est un aspect de la justice et elle a un effet quand la justice ne se réalise pas avec les lois présentes. Parce que les lois humaines portent sur les réalités contingentes, il y aurait quelques occasions que l'application de la loi peut dégrader le bien commun du public. Et donc il revient à l'*épikie* d'être modérateur à l'égard de l'observance littérale de la loi.<sup>55</sup> Mais ces exceptions devrait avoir condition de ne pas contredire avec la loi divine ou les première principes de la loi naturelle.

L'application de la loi naturelle de l'homme à travers la loi humaine permet beaucoup plus de souplesse que l'on pouvait s'y attendre. D'Aquin n'insiste pas sur la nécessité de l'interdiction de quelques malices, comme la prostitution, l'usure, et la généralisation de l'exercice des rites religieux des hérétiques ou des infidèles, et dit qu'elles peuvent être tolérante afin de ne pas empêcher de se produire d'autres biens, ou d'éviter certaines pire mal.<sup>56</sup> Il y a la possibilité de changer les préceptes secondaires de la loi naturelle dans quelques cas, parce qu'il y a l'impossibilité d'y observer dans certains raisons particulières. L'une des deux manières possibles du changement dans la loi naturelle est l'addition.<sup>57</sup> On permet cette addition à

---

<sup>53</sup> James V. Schall, *The Uniqueness of the Political Philosophy of Thomas Aquinas*, part 1

<sup>54</sup> Les mots équité ou épikie sont utilisés dans les différentes traductions de textes de d'Aquin. Par exemple dans la traduction de la *Commentaire de l'Éthique à Nicomaque d'Aristote* Yvan Pelletier utilise le mot « équité (pour le grec *aequitas*) ». Mais dans la traduction de *Somme de Théologie* J. Tonneau use le mot « épikie (pour le latin *epikeia*) ». Et nous préférons d'utiliser dans ce texte le mot « épikie » parce que d'Aquin écrit en latin.

<sup>55</sup> ST IIA IIAE Q 120, A 2, sol.3

<sup>56</sup> Ibid Q 10, A 11, rep. ; Q 78, A 1 rep.

<sup>57</sup> « *Que la loi naturelle soit changée peut se comprendre de deux manières. D'une part, on peut y ajouter... D'autre part, on peut concevoir un changement dans la loi naturelle par mode de suppression.* » ST IA IIAE Q 94, A 4, rep

condition qu'elle soit avantageuse à la vie humaine. L'esclavage et la propriété sont cités comme additions à la loi naturelle qui sont requis pour l'utilité de l'homme.

Paul Sigmund note deux autres issues où la théorie loi naturelle de d'Aquin peut se rattacher à nos jours ; l'avortement et la guerre juste. En effet, tandis que les pensées de d'Aquin sur l'avortement ou la guerre juste n'est pas immédiatement liées à notre sujet d'investigation, elles sont remarquables pour les débats contemporains. Plusieurs pensées de d'Aquin ne sont pas acceptables dans le temps présent (par exemple sa croyance à la monarchie, son acceptation de l'esclavage, sa défense de la combustion d'hérétiques, son jugement de l'infériorité naturelle de femme), mais ses idées sur la capacité de l'homme d'identifier les fins, les valeurs, et les buts dans la structure et le fonctionnement de l'homme peuvent être utilisées pour évaluer les structures sociales, politiques et juridiques.

D'Aquin pense que l'avortement délibérée du fœtus est équivalent à l'assassinat, mais seulement après « l'accélération » ou « l'ensoulement ». D'Aquin, en suivant d'Aristote croyait que celui-ci avait lieu quarante jours après la conception dans le cas des mâles, et quatre jours plus tard pour les femmes. Cependant d'Aquin croit que l'avortement avant même que l'ensoulement est un péché, mais pas le péché d'assassinat.<sup>58</sup>

D'Aquin n'est pas le premier qui parle sur la théorie de la guerre juste. Avant d'Aquin Cicero défend les guerres de Rome comme juste, et Augustine cite le problème de l'utilisation légitime de la violence par les législateurs chrétiens.<sup>59</sup> D'Aquin traite de trois conditions requises pour qu'une guerre soit juste dans *Somme de théologie*<sup>60</sup> ; d'abord, « l'autorité du prince, sur l'ordre de qui on doit faire la guerre. Puisque le soin des affaires publiques a été confié aux princes, c'est à eux qu'il appartient de veiller au bien public de la cité, du royaume ou de la province soumis à leur autorité. » Et la nature de sa puissance autorise la destruction de la vie et la propriété. Et donc c'est la première nécessité d'une guerre juste d'être promulgué par le souverain. Les personnes privées n'ont pas le pouvoir d'affirmer la guerre comme dans l'activité de légiférer. La guerre peut être affirmée par une

<sup>58</sup> Paul Sigmund, *Laws and Politics*, The Cambridge Companion to Aquinas 227

<sup>59</sup> Ibid, p.227

<sup>60</sup> ST IIA IIAE Q 40, A 1, rep.

autorité quand il y a aucune autorité supérieure à laquelle les concurrents peuvent soumettre leurs demandes conflictuelles. Et aussi la guerre demande la confirmation de la multitude et ce peut se réaliser par ce qui est à la charge de la multitude.

La deuxième condition de la guerre juste requiert que « *l'on attaque l'ennemi en raison de quelque faute* ». D'Aquin fait référence à St. Augustin pour approuver sa pensée. « *On a coutume de définir guerres justes celles qui punissent des injustices quand il y a lieu, par exemple de châtier un peuple ou une cité qui a négligé de punir un tort commis par les siens, ou de restituer ce qui a été enlevé par violence.* »<sup>61</sup>

Et troisièmement ceux qui font la guerre doivent avoir une intention raisonnable : « *on doit se proposer de promouvoir le bien ou d'éviter le mal.* »<sup>62</sup> Car ceux qui font des guerres justes recherchent la paix. En effet, d'après d'Aquin même si la guerre a été promulguée par l'autorité politique et elle a une fin bonne et légitime, pourtant elle est inique si faite par les intentions mauvaises accueillies de l'attaquant. D'Aquin emprunte les sentences d'Augustin pour nous raconter la malice de ces intentions : « *Le désir de nuire, la cruauté dans la vengeance, la violence et l'inflexibilité de l'esprit, la sauvagerie dans le combat, la passion de dominer et autres choses semblables, voilà ce qui dans les guerres est jugé coupable par le droit.* »<sup>63</sup>

D'Aquin discute que si tuant un attaquant injuste dans le but de défendre sa vie, serait mal en utilisant les moyens de parvenir à une bonne fin. Selon lui, si quelqu'un vise la défense de sa vie propre, la force minimale peut être utilisée, mais pas celle qui pourrait entraîner la mort inévitablement. Paul Sigmund cite l'importance de ce passage dans le cadre du débat sur la moralité de la guerre nucléaire, avec les défenseurs de la dissuasion nucléaire en faisant valoir qu'il n'est pas immoral pour cibler des objectifs militaires qui peuvent d'ailleurs avoir l'effet involontaire de tuer des innocents.<sup>64</sup>

Que pouvons-nous voir quand on regarde la philosophie politique de d'Aquin ? D'un côté une philosophie politique qui prend exemple sur la conception de l'homme de

---

<sup>61</sup> Ibid, Q 40, A 1, rep.

<sup>62</sup> Ibid, Q 40, A 1, rep. (Quaestio in Heptateuchon, IO. )

<sup>63</sup> Ibid, Q 40, A 1, rep. ( Augustin, *Contra Faust*, xxii. 70)

<sup>64</sup> Paul Sigmund, *Laws and Politics*, The Cambridge Companion to Aquinas p.228

l'Antiquité, particulièrement d'Aristote, comme celui qui a la faculté de se réaliser grâce à sa participation aux affaires politiques, et de l'autre côté, l'homme de la chrétienté qui se consacre à Dieu créateur et qui n'a pas une existence en dehors d'être un membre d'un « *civitas dei* ». Dans la pensée de d'Aquin deux différentes conceptions humaines de deux différentes organisations politiques se réunissent ; l'une est la philosophie politique classique, et l'autre est l'appréhension instrumentale de la politique. La philosophie politique classique prend la politique comme une activité d'exister par laquelle l'homme réalise ses potentialités. Mais dans l'atmosphère de l'Age Moyen, la politique est considérée comme une barrière contre l'acquisition de la fin surnaturelle de l'homme ; ou bien l'espace politique n'étant pas important en elle-même est vue comme nécessaire pour l'ordonnance de la vie temporelle de l'homme en accordance avec sa vie spirituelle.

Nous pouvons questionner comment ces deux perspectives différentes peuvent s'accorder et instaurer une théorie politique qui contient des notions Aristotéliennes et un aspect chrétien qui imagine un monde dirigé et protégé par la grâce d'un Dieu créateur. La solution de d'Aquin est exacte : la compréhension téléologique du monde humain. Car l'imagination téléologique du monde d'Aristote porte sur la conception d'humaine qui est dans le monde pour la réalisation de certaines fins qui sont les résultats de la nature humaine. Quand on ajoute cette compréhension d'un Dieu créateur qui est la cause finale de ce mouvement dans le monde, c'est exactement l'idée de l'univers de la chrétienté. Donc la philosophie politique de d'Aquin porte sur la finalité du monde humain et à cause de cela sa philosophie politique doit être considérée comme partant de l'imagination de la nature humaine. Car selon d'Aquin la communauté politique imite la nature et vise le but de la réalisation du bonheur éternelle de l'homme. D'Aquin est du même avis avec Aristote sur l'importance de la politique, mais il transfère cette valeur à sa réflexion sur la politique. Mais il est important de ne pas oublier qu'il y a une autre réalité qui est beaucoup plus importante que celle de la politique dans la pensée de d'Aquin. Et donc il continue à partir du point où Aristote a laissé. Le Philosophe ne serait pas cette réalité ultime, d'Aquin crée une théorie de l'Etat chrétien sur la base de la philosophie Aristotélienne.



Ensuite d'une courte description et l'explication de l'importance de la philosophie politique de d'Aquin nous voulons représenter le plan et le contenu de notre étude. Dans notre étude sur la philosophie politique de St. Thomas d'Aquin nous allons essayer d'examiner la présentation de la manière de l'espace politique que la perspective téléologique instaure.

Dans la première partie de la thèse, en suivant les commentaires de d'Aquin sur *l'Ethique à Nicomaque* et *la Politique* d'Aristote, nous allons tenter de montrer que la cité qui est montrée par d'Aquin comme l'espace unique pour pouvoir acquérir l'ultime des biens humains et en partant de la famille qui y est l'unité moindre nous allons accompagner la constitution de la cité et allons essayer de montrer les différences entre la cité et la famille que d'Aquin a relevées. Nous allons traiter la conception de la citoyenneté qui provient de la pensée de la cité comme une communauté naturelle qui se forme dans un processus naturel, et la définition du citoyen comme une partie organique de la cité. Dans cette partie nous allons souhaiter de voir l'évolution du citoyen de « l'homme politique » à « l'homme social et politique ». Les éléments fondamentaux de la politique, la loi et la justice étaient les sujets du troisième chapitre de cette partie et nous avons suivi les textes de *Somme de théologie* et pour voir la continuité avec Aristote, *Commentaire de l'Ethique à Nicomaque d'Aristote*. Nous allons traiter les deux aspects de la justice qui se posent parallèlement aux manières des relations sociales et aussi la justice politique qui se réalise dans l'espace politique en cadre des lois, parmi les hommes égaux et libres.

Dans la deuxième partie, nous allons adresser les commentaires de d'Aquin sur *Physique*, *Métaphysique* et *Politique* d'Aristote et *l'Etre et l'Essence* de d'Aquin, pour instaurer la relation entre la nature et la politique, et qui est fondement du point de vue téléologique dans la philosophie politique de d'Aquin. Nous allons suivre l'idée de d'Aquin affirmant que l'activité politique imite l'ordre de la nature et traiter de voir les reflets des principes de la nature dans l'espace politique. Dans cette direction nous allons examiner les notions de la nature et la cause en dépendant de l'idée de d'Aquin qui affirme que la connaissance de la vérité est accédée en partant de la connaissance des causes. Nous sommes arrivés à Dieu comme le créateur de l'univers et la source de la causalité et au législateur comme le

représentant de Dieu dans le monde présent. Nous avons vu que le processus du développement et la perfection de l'homme peut être expliqué avec les notions de *dunamis* et *energeia* dans cette hiérarchie qui se termine en Dieu comme la fin de la vie humaine.

Dans la troisième partie nous nous sommes tenus à *Somme de Théologie* et les textes que nous avons lus et que nous allons lire visent à voir les points de déviation de d'Aquin du système d'Aristote et comment son recours à la conception téléologique de l'univers d'Aristote détermine sa doctrine politique. Dans la pensée politique de d'Aquin avec la transformation de la notion de *dominium* (souveraineté) la différence de la cité et la famille disparaît et à cause de cela les limites de l'espace morale et l'espace politique deviennent imprécises. Nous allons traiter de suivre la perspective morale qui procède de considérer la politique en référant à un monde surnaturel qui est le résultat de cette transformation. Nous avons vu que la conception de la loi divine est la seule formule pour l'acquisition du bonheur parfait de l'homme pour d'Aquin et que comment Dieu réussit à pénétrer tous les aspects de la vie humaine par cette loi divine.

La conclusion de notre thèse nous allons traiter d'une exposition courte des éléments fondamentaux et déterminants de la politique de d'Aquin et nous allons les étudier à point de vue de leur traces dans la pensée politique moderne.

## PREMIÈRE PARTIE

### UN EXPOSÉ CRITIQUE SUR LES DEUX COMMENTAIRES DE THOMAS D'AQUIN, *ÉTHIQUE* ET *POLITIQUE*

#### CHAPITRE I

##### LA CONSTRUCTION CONCEPTUELLE DE LA « CITÉ »

Nous pouvons obtenir la plupart des idées politiques de Saint Thomas d'Aquin, dans ses commentaires sur *l'Éthique à Nicomaque* et la *Politique* d'Aristote. Dans ces deux textes, on peut voir que d'Aquin partage les idées d'Aristote concernant le sujet et la fin de la science politique. Se fondant sur la finalité de la cité, sujet de la politique Aristote donne d'Aquin le point de départ que d'Aquin cherche. Dans les lignes d'ouverture de son commentaire, d'Aquin s'exprime la caractéristique essentielle de la cité.

*« La cité poursuit un certain bien. Plus encore, elle recherche le meilleur des biens humains. En effet, toute société – et la cité – a été instituée en vue d'obtenir certains avantages, car l'homme agit toujours pour posséder ce qui lui paraît bon, qu'il ait vu juste ou non. Et l'institution d'une communauté relève de ces œuvres au travers desquelles il espère la satisfaction d'un bénéfice attendu. Mais alors, la société la plus essentielle sera celle fondée autour du plus précieux parmi les biens humains. »*<sup>65</sup>

D'Aquin pense que la politique, la science de la cité est un résultat rationnel de l'opération de la raison<sup>66</sup>, parce que son sujet est le plus élevé et le plus parfait. Et à cause de cela elle est caractérisée par l'«*aboutissement de la philosophie de l'homme*»<sup>67</sup> d'après Aristote. Le sujet de la politique, la cité est la plus importante

---

<sup>65</sup>CPolA p.2

<sup>66</sup> « ... Comme cette entité qu'est la cité est sujette à quelque jugement de la raison... » CPolA, p.2

<sup>67</sup> Ibid, proœme

parmi les opérations que la raison peut réaliser, parce qu'elle est ordonnée à la fin ultime de l'homme.

Chaque association des hommes suit un certain bien qui est juste ou non, mais qui est désirable pour les membres de la société et à cause de ce désir ils s'associent. La communauté politique, parce qu'elle est aussi une association des villages qui est aussi une association des familles, est établie pour un certain bien comme sa fin. L'association des hommes s'oriente à quelque chose nécessaire pour la vie humaine et l'association qui est dirigée vers la satisfaction des besoins sera la société parfaite. Car il appartient à la nature de la communauté politique qu'il contient toutes les choses que suffisent pour la vie humaine, autant que possible. Parce que la communauté politique est instituée pour la vie, les hommes y trouvent les moyens de vivre. Toute autre communauté humaine y fait référence. De plus, tout ce que les techniques produisent d'utile à l'homme est ordonné à la cité comme à sa fin.

Avant d'étudier la cité comme l'espace unique pour acquérir le plus élevé des biens humains et la qualité de ce bien, il est utile d'examiner la notion de la cité. En matière de la cité Thomas d'Aquin emprunte une perspective aristotélicienne. La politique, comme la science de la cité<sup>68</sup>, se sépare des sciences spéculatives en étant une entité réalisée par la raison, et parce que son sujet est le plus élevé et le plus parfait, elle s'établit au sommet parmi les sciences pratiques et en même temps ressemble à travers sa méthode aux sciences spéculatives. Et la méthode dont on parle est la suivante :

*« Pour étudier une entité, les sciences spéculatives partent de ce qu'elles savent des parties et des principes, et terminent leur étude du tout avec l'explication de ses propriétés et de ses opérations. De même la politique nous livre une connaissance de la cité en étudiant ses principes et ses parties, et jusqu'à la manifestation de ses propriétés et de ses opérations. »<sup>69</sup>*

À cause de ce qui précède, pour acquérir la vérité de la cité Thomas d'Aquin recommande la méthode d'Aristote. Partant d'une réalité au regard de ses principes

---

<sup>68</sup> « Il est nécessaire à la plénitude de la philosophie de donner une doctrine sur la cité, nommée politique c'est à dire science de la cité." CPolA p.2

<sup>69</sup> Ibid, p. 2

premiers, on acquiert sa vérité. Avec les paroles du Philosophe ; « *nous devons comprendre que le premier travail pour connaître une réalité complexe, c'est la voie de la résolution c'est-à-dire de la décomposition jusqu'aux éléments.* »<sup>70</sup> Alors quand nous comparons la cité avec les autres communautés, premièrement on doit regarder la relation entre la cité et les autres et puis regarder leur subordination à la cité.

D'Aquin commence par défaire certaines idées fausses pour comparer la cité avec les autres communautés. Il s'agit deux sortes de communauté : la cité et la famille. Pour comprendre bien la différence entre la cité et la famille Thomas d'Aquin exprime la nécessité de les séparer l'une de l'autre d'après leur manière à être gouvernées. D'après lui, la cité peut être gouvernée de deux façons : par l'homme politique ou par le roi. Dans le royaume, le gouvernement est réalisé par l'utilisation des pleins pouvoirs et dans la politique, le pouvoir est pratique dans le cadre des lois civiles. La famille peut être gouvernée de deux façons aussi: « patrimonialement » ou « despotiquement ». La famille dont le maître possède des esclaves est despote et son pouvoir sur eux est despotique. Et le gouvernement patrimonial pose sur la distribution des biens de la famille par le père qui est le chef de la famille. Ici non seulement les esclaves se réunissent, mais aussi les hommes libres.<sup>71</sup>

D'après d'Aquin il n'est pas convenable d'accepter la distinction entre la cité et la famille uniquement du point de vue de la quantité. Il donne des exemples pour mieux comprendre.

*« Ainsi, lorsque la communauté dirigée est peu nombreuse, - disons un petit domaine-, nous avons affaire à un propriétaire jouissant d'un pouvoir despotique sur ses serviteurs. Si elle est assez développée pour réunir non seulement des esclaves, mais aussi des personnes libres, nous sommes devant l'exercice d'un pouvoir patrimonial. Si enfin elle s'agrandit au point de contenir non seulement un domaine, mais toute une cité, nous sommes alors en présence d'un pouvoir politique ou royal. Comme si la cité ne différait de la famille que par la taille ; comme si une grande parenté n'était rien d'autre qu'une petite cité et réciproquement. Nous verrons que cela ne tient pas. »*<sup>72</sup>

---

<sup>70</sup> Ibid, p.4

<sup>71</sup>Ibid, p. 3

<sup>72</sup> Ibid, p. 3

Du point de vue d'Aquin, certains qui réduisent la différence entre la cité et la famille à la quantité, juge la différence entre le régime politique et le régime royal comme si elle était quantitative. Ils ne réalisent pas que la politique agit dans le cadre des lois pendant que le roi a le pouvoir absolu. D'ailleurs, d'Aquin dit que si la distinction entre la cité et la famille était seulement une différence quantitative, nous devrions penser qu'il n'y aurait eu aucune différence entre une petite cité et une grande famille. Par contre ces communautés se diffèrent car l'une est destinée à la vie bonne et l'autre à la vie-même.<sup>73</sup>

Après de démonstration de la fausseté de cette idée, d'Aquin propose la relation véritable avec des autres associations de la communauté politique. Il commence avec l'association fondamentale ; l'association d'un homme à une autre. Et puis il explique l'association de la famille dans la quelle les associations différentes sont contient. Et enfin il décrit le village qui est constitue de familles. Selon d'Aquin il y a deux façons d'associer pour les personnes:<sup>74</sup> La première est celle de l'homme et de la femme, et c'est la première cellule de la communauté sans laquelle rien ne peut être. Même si l'homme est discerné des autres animaux par sa capacité de raisonnement, la faculté de mettre au monde est similaire à ceux-là. Cette faculté est découle de son « *dynamisme biologique* » qui est commun aux les bêtes et les plantes. Grace à la vertu naturelle que l'homme possède, il peut engendrer un vivant ressemblant à lui-même. Cette reproduction autonome est le fondement de la communauté.

La seconde façon de vivre parmi les hommes est la relation entre l'autorité et ses sujets et cette association vient aussi de la nature de leur bien-être. D'Aquin dit que cette façon de communauté est réclamée par la nature pour les hommes qui ne veulent pas se contenter de procréer. Cette relation entre l'autorité et ses sujets s'est réalisée naturellement et les camps de cette relation forment une relation communautaire. « *L'homme capable, par sa force physique, d'accomplir le projet mis au point par le sage, celui-là est naturellement sujet et serviteur. Que l'un commande et que l'autre obéisse, contribuent également à la mutuelle sauvegarde des deux. Mais le sage capable de cette anticipation mentale est souvent d'un physique trop débile pour pouvoir se sauver par lui-même sans l'intervention d'un*

---

<sup>73</sup> Ibid, p. 5

<sup>74</sup> Ibid, p. 4

*subordonné, et parallèlement, celui qui jouit de la force physique ne peut souvent s'en sortir qu'en se soumettant à la conduite avisée d'autrui. »*<sup>75</sup>

La famille est la première étape pour la constitution de la cité. Elle est constituée par la concomitance de l'homme et de la femme avec l'addition des esclaves pour satisfaire les besoins quotidiens. Elle n'est qu'une communauté constituée en vue de rénovation des activités de la maison et d'économie domestique.

Thomas d'Aquin cite trois styles de relation dans la famille dont Aristote a parlé: « *la relation entre mari et femme, maître et serviteur, père et fils.* » D'après d'Aquin, Aristote nomme la relation entre le maître et le serviteur *despotique*. La relation entre mari et femme manque d'un nom spécifique dans son temps, mais d'Aquin l'appellera *marital*, et nous l'appellerons *matrimonial*. Et enfin la relation du père et fils n'a pas de nom non plus, mais Aristote le nomme comme la relation *reproductive*. Selon d'Aquin la relation communautaire existant entre père et fils repose sur les deux précédentes qui sont primordiales.<sup>76</sup>

Dans la hiérarchie des relations dans la maison, les places de la femme et de l'esclave sont déterminées par rapport à la nature. Le rôle que la femme joue dans la permanence de la génération est l'expression d'un privilège qui provient de son corps par rapport à l'esclave dans la maison.<sup>77</sup> Selon d'Aquin, le corps de la femme n'est pas destiné pour un travail servile, étant donné qu'il existe essentiellement pour la procréation. Il prononce que la nature ne produit pas avec les possibilités de la technique, et l'unique fonction d'une femme est d'engendrer.<sup>78</sup>

*« La nature ne destine pas un objet unique à plusieurs offices, mais le consacre à un seul. Et la femme n'est pas vouée à servir, mais à engendrer. Tout va pour le mieux lorsque chaque instrument sert à une seule tâche, du moins de celles qui interdisent*

<sup>75</sup> Aristote, *Politique*, 1252a 26

<sup>76</sup> CAPol chapitre 2, comment 2, p. 21, Aristote, *Politique* 1253b 5

<sup>77</sup> Avec cette spécialité du corps féminin, nous pouvons dire que la femme constitue l'élément constitutif de la cité. Même si elle n'est pas un acteur politique qui a la possibilité de participation active aux affaires de la cité, elle existe comme *hupokeimenon* (substance) de la vie humaine.

<sup>78</sup> Selon d'Aquin, les communautés qui ne font pas de distinction entre la femme et l'esclave sont barbares. Les communautés barbares peuvent être celles qui n'ont pas les lois écrites, ou celles où ces lois sont « absurdes » ; ou finalement celles où il n'y a pas d'imitation « aux belles lettres ». Aussi on appelle étrangère la personne avec laquelle on ne peut communiquer. Mais selon d'Aquin quand un philosophe parle de barbare, c'est dans le sens strict.

*un autre usage concomitant de l'instrument ou la pratique de l'une et l'autre tâche fréquemment en même temps. Car rien n'empêche un objet d'être prévu pour plusieurs utilisations successives. »*<sup>79</sup>

Le philosophe nomme le gouvernement du foyer comme monarchie (*monarchia*). Ici il y a une gouvernante, et le gouvernement du foyer est différent du gouvernement parmi les hommes libres.<sup>80</sup> Tandis que la relation du chef de la famille avec ses esclaves a une qualité despotique (*despotike arkhe*), dans la relation du père aux fils, il s'agit d'un pouvoir paternel (*patrike arkhe*). Parce que le gouvernement des hommes libres et des esclaves sont différents, Aristote dit qu'il faut les séparer. Le style de gouvernement des membres de la cité, c'est le gouvernement politique (*politike arkhe*) qui se réalise parmi les citoyens, et ici le gouvernant qui se consacre aux affaires de la cité est ni un père, ni un maître, son existence est expressive uniquement en tant que citoyen.<sup>81</sup>

D'Aquin sépare le gouvernement du foyer et le gouvernement politique en base de la relation d'égalité qu'Aristote signale. Le gouvernement de la famille nécessite la propriété comme un instrument des activités quotidiennes et l'esclave est l'instrument vivant. C'est la définition de l'esclave que d'Aquin a fait : « *une esclave est un instrument séparé et vivant utile pour l'activité, un être humaine appartenant à une autre* »<sup>82</sup> La définition de l'esclave comme un instrument vivant lui discerne des autres propriétés par rapport à son opération dans la maison. Thomas d'Aquin réfère la définition de l'opération d'Aristote dans la *Métaphysique* (1050a23).<sup>83</sup> Aristote discerne l'opération en deux catégories; l'action et la production. C'est l'action qui demeure par l'opérant même, comme intelliger. Dans l'action,

<sup>79</sup> CPoLA p.4

<sup>80</sup> Même si Thomas d'Aquin, dans la *Commentaire de la Politique d'Aristote*, cite cette différence que Aristote a donné elle perd ses traces dans la pensée d'Aquin. Dans la *Somme de Théologie*, il traite de la notion *dominium* (maître) pour deux types de gouvernement. « Domination peut se comprendre de deux façons. D'abord comme l'opposé de la servitude, et alors on appelle maître (*dominus*) celui auquel on est soumis en qualité d'esclave. Domination peut aussi s'entendre dans un sens général par rapport à une sujétion quelconque. Et alors on peut attribuer la domination à celui qui a mission de gouverner et diriger des hommes libres. Au premier sens du mot domination, l'homme dans l'état d'innocence ne dominait pas sur l'homme, mais au second sens il aurait pu exercer une telle domination. » (ST 1, Q 96, A.4, rep.) En parlant deux façon de *dominium*, il transporte l'inégalité dont la notion contient, dans le gouvernement politique. Comme la maison a un maître, il suscite l'idée de la « maître de la communauté politique ». Et comme on estime, ce maître sera un maître surnaturel.

<sup>81</sup> CPoLA p.4

<sup>82</sup> CAPol p. 35

<sup>83</sup> CEN # 13



l'opération se mélange avec la fin (*telos*), c'est-à-dire l'opération réalisée dans l'agent. Et la production qui passe dans une matière extérieure est dans laquelle la fin est extérieure à l'opération. Mais ces deux ont besoins des instruments. Et selon d'Aquin parce que la vie domestique n'est pas la production, l'esclave est un assistant et un instrument de choses qui appartiennent à l'activité, et non les choses appartiennent à la production.<sup>84</sup>

D'Aquin n'est pas d'accord avec Aristote sur la naturalité de l'esclavage. Au contraire d'Aristote, d'après d'Aquin il n'y a pas de raison naturelle pour qu'un autre individu soit esclave plutôt qu'un autre, car Aquin pense que les hommes sont égales en face d'un et même Dieu. Mais quand il s'agit une utilité qui en dérive l'esclavage d'un homme est acceptable pour d'Aquin.<sup>85</sup> Parce que les hommes sont par natures politiques, de gouverner et d'être gouverner procède de la nature des hommes. Comme il est en accord avec la nature et utile que l'âme règne sur les corps,<sup>86</sup> l'esclavage des hommes qui sont incapable de maintenir une vie morale est justifié par nature. Car le maître est ce qui possède la connaissance par laquelle quelqu'un connaît comment bien utiliser les esclaves. Et avec cette connaissance le maître peut se libérer des activités appartienne à la maison et a le temps pour la vie civile, la vie politique ou la vie philosophique.<sup>87</sup> L'acquisition naturelle de la propriété est subordonnée à la famille et à la communauté politique. Car ni la famille ni la communauté politique peut être gouverne sans les nécessités de la vie. Mais selon d'Aquin l'esclavage n'est pas absolument par nature, mais comme la propriété est, il est accordant à la nature, parce qu'il est pour l'utilité de l'homme.<sup>88</sup>

Le village, une communauté qui se forme avec l'association de diverses familles, pour une fin en dehors de satisfaire les besoins quotidiens ou avec des familles, est naturellement au bout de ce processus. L'association des hommes pour la maison est naturel d'après d'Aquin. Et la communauté se formant avec l'association de divers villages est la cité, complétée, suffisante à soi-même. Parce qu'elle est suffisante à soi-même, la possibilité d'atteindre une bonne vie n'est réalisée que dans la cité.

---

<sup>84</sup> CAPol p. 35

<sup>85</sup> ST IIA IIAE Q 58, A 3, sol.2

<sup>86</sup> Ibid, p. 39

<sup>87</sup> Ibid, p. 52

<sup>88</sup> Introduction, p.16.

Tandis que les villages se relèvent avec la naissance et se forment avec les liens de sang, la cité est formée sous l'administration de la loi.<sup>89</sup>

De même que le gouvernant fasse les lois pour la cité, le père fait des lois pour la famille. Des deux communautés dont on a parlé, l'une est destinée à la génération et l'autre à la sauvegarde.<sup>90</sup> La réalisation de la fin ultime de la vie humaine réside dans le fond d'existence de la cité comme la société complétée. C'est pourquoi la cité est en charge d'assurer les choses nécessaires pour la vie de l'homme. Thomas d'Aquin nous le rappelle parce que chaque cité a une fin différente, chaque se spécialise sur de différentes nécessités vitales, mais elles ont le bien commune de la cité comme la fin ultime.

Après que d'Aquin explique les associations qui constituent la cité, il résume trois attributs: la cité est une communauté naturelle ; l'homme est aussi un citoyen ; et la société civile repose sur la famille et l'individu.

Selon d'Aquin il y a deux significations de la naturalité de la cité. D'abord la nature de chaque chose est ce qui lui appartient quand il se termine. La fin des choses naturelles à partir de quoi quelque chose vient d'être est la nature de chose.<sup>91</sup> La deuxième signification de la naturalité de la cité est que le meilleur de chaque chose est la fin et ce pour quoi quelque chose vient d'être. Mais d'être suffisante à soi-même est le meilleur. Et la communauté politique, parce qu'elle est l'association qui est suffisante pour la vie humaine, elle est la fin des communautés qui la constituent.<sup>92</sup>

La cité est la fin ultime des communautés qui la constituent et parce que ces communautés s'unifient naturellement, la cité a une formation naturelle. Nous pouvons voir la domination de l'idée du progrès dans ce domaine. La communauté qui est constituée pour écarter les besoins, au bout d'un processus naturel, accède à la cité. Selon d'Aquin, la cité est une conséquence d'une tendance naturelle de la raison, parce qu'elle est venue en lisant les communautés précédentes. Chaque

---

<sup>89</sup> Ibid, p. 9

<sup>90</sup> Ibid, p. 5

<sup>91</sup> Ibid, p. 7

<sup>92</sup> Ibid, # 19 (p.16)

situation en forme d'actualité (*energeia*) a une fin déterminée et la cité est la fin de toutes autres communautés, cela sont les preuves secondaires exprimant la naturalité de la cité.<sup>93</sup> Et cela est en même temps parallèle avec l'idée de l'homme comme citoyen.

L'idée de la naturalité de l'homme comme animal politique pose sur la naturalité de la communauté politique. Parce que la communauté politique est une association des hommes, les hommes qui la constituent sont aussi les êtres politiques. Le deuxième argument ne pose sur l'idée que l'homme toujours agit selon une fin déterminé, car rien dans la nature n'est vain. La citoyenneté chez Thomas d'Aquin est le sujet du deuxième chapitre de cette partie.

D'Aquin montre la priorité naturelle de la cité à la famille ou à l'individu par la relation qu'Aristote pose entre la partie et le tout<sup>94</sup>. Parce que le tout est constitué par les parties, l'existence de ces parties est liée à l'unicité de tout. C'est exactement l'exemple de la relation entre la cité et ses citoyens. Selon d'Aquin chaque personne dans une cité a le même rapport avec celle-là en faisant partie de ce tout, c'est-à-dire de la cité. C'est pourquoi le bien de la partie est identique avec celui du tout ; chaque partie du tout partage la même fin avec le tout; et par conséquent les biens de chaque individu est le même que celui de la cité. C'est-à-dire que l'assurance du bien commun de la cité est identique à l'assurance de la prospérité des hommes. Comme le tout forme la finalité de la partie, si le tout, qui tient les parties ensemble, s'anéantit, les parties perdent leur existence et c'est pourquoi la cité est antérieure à l'individu. Vraisemblablement la partie est décrite avec ses opérations et ses aptitudes ; l'individu ne prend de la valeur que par rapport au rôle qu'il joue dans la communauté.

*« C'est pourquoi l'individu est à la cité comme l'organe à l'organisme : séparé d'elle, il ne peut pas plus parvenir à vivre que le pied détaché du corps humain. Si se trouve quelqu'un d'étranger à la vie sociale à cause de sa déchéance, il sera*

---

<sup>93</sup> Ibid, # 18 (p. 15)

<sup>94</sup> Dans la *Métaphysique* (1023 b 11) Aristote donne les significations de « partie ». « Partie, se dit aussi de ce en quoi se divise un tout, ou de ce qui constitue le tout, tout pouvant signifier soit la forme, soit ce qui a la forme » (1023b 17) « Les éléments de la définition qui exprime chaque être, sont aussi des parties du tout. » (1023 b 22) Et le tout (1023 b 25) « un tout, s'entend de ce à quoi ne manque aucune des parties qui sont dites constituer naturellement un tout. » Et (1023 b 28) « C'est aussi ce qui contient les choses contenues, de telle façon qu'elles forment une unité. » Comme un élément de la cité l'individu qui est à ce tout est défini avec son existence dans le tout.

*infrahumain, et comme une bête. Si au contraire c'est par autosuffisance et parce qu'il ne manque de rien, il dépassera l'homme, et sera presque comme un dieu. Reste donc que la société est de sa nature antérieure à l'individu. »*<sup>95</sup>

Cette relation réciproque de la cité et les individus nécessite l'existence de l'homme dans la communauté politique. Suivant d'Aquin, l'homme sera le plus parfait des animaux au moment où il réalise la vertu qu'il a naturellement. « *En tout homme, il y a comme un élan naturel à la vie sociale, comparable au goût pour la vertu. Mais de même que celle-ci est le fruit de la pratique, de même la société civile est le résultat de l'industrie humaine. Le premier personnage à avoir institué une cité fut un très grand bienfaiteur de l'humanité.* »<sup>96</sup> La tendance naturelle de l'homme au bien constitue raison d'être de la cité. Parce que les vertus humaines ne peuvent être réalisées que dans la cité sans loi ni justice. L'homme tombe dans le piège de l'agressivité et à la tendance à la méchanceté. Mais la justice est possible grâce à l'ordre civil. Les fondateurs de la cité, en écartant les hommes qui ont une tendance à la méchanceté rendent les autres à la justice et à la vertu. Les lois et la relation entre la justice et le bien sont les sujets du troisième de cette partie.

Après avoir étudié la cité du point de vue de ses éléments constitutifs, d'Aquin examine sa fin, le plus précieux parmi les biens humains, comme il l'a dit dans sa première leçon du commentaire sur Aristote.<sup>97</sup>

Pour trouver le bien le plus élevé de la vie humaine, Thomas d'Aquin prend le bien comme l'élément unique de la politique qu'il désigne comme « *ce que tout désire* »<sup>98</sup>. D'après d'Aquin cet appétit pour le bien est procédé d'une tendance naturelle (appétit naturel) humaine. Parce que « *le bien est proprement le moteur de l'appétit, on décrit le bien par le mouvement de l'appétit, comme on a l'habitude de manifester une puissance motrice par le mouvement.* »<sup>99</sup>

---

<sup>95</sup> CAPol p 8

<sup>96</sup> Ibid p. 8

<sup>97</sup> CAPol, annotation 2

<sup>98</sup> ...C'est pourquoi aussi il dit que les philosophes ont correctement affirmé que le bien est ce que tout désire. #9 [72713] ...Et ideo dicit, quod philosophi bene enunciarunt, bonum esse id quod omnia appetunt. # 11...Ainsi encore, on peut dire que le vrai bien est ce que tout désire. [72715] ... et sic potest dici quod unum bonum est, quod omnia appetunt. (1094 a3)

<sup>99</sup> D'Aquin, *Sententia libri Ethicorum* [72713] ...*Cum autem bonum proprie sit motivum appetitus, describitur bonum per motum appetitus, sicut solet manifestari vis motiva per motum.* (Commentaire de l'Éthique à Nicomaque # 9) Selon Aristote l'appétit et l'intelligence sont deux facultés motrices.

L'homme s'oriente vers le bien à cause de sa nature propre. L'appétit que l'homme sent au regard du bien est le résultat de sa nature, ce n'est que *par accident* si l'un préfère le mal et agit par rapport à lui.<sup>100</sup> Et certainement il n'y a pas un seul bien vers le quelle tous les hommes s'orientent selon d'Aquin. Parce que la contingence de la vie humaine ne le permet pas. Thomas d'Aquin dit que le bien dont il parle à propos de ce point, n'est pas un bien particulier, mais un bien commun valide pour tout.<sup>101</sup>

Le meilleur des biens est nécessaire pour l'homme et le bien est désiré toujours et désiré en soi-même. Car la fin qui n'est demandée jamais pour une autre est la meilleure. Avec les mots de d'Aquin ; « *La fin n'est rien d'autre qu'en vue de quoi on fait le reste* »<sup>102</sup> En suivant Aristote<sup>103</sup>, Thomas d'Aquin annonce ce bien à titre de bonheur. « *...est parfait de manière absolue ce qui est toujours en soi-même digne de choix et ne l'est jamais pour autre chose. Tel est manifestement le bonheur.* »<sup>104</sup> C'est pourquoi le bonheur est le meilleur des biens humains et la fin de tout le reste.<sup>105</sup> Parce que le bonheur est un élément de la vie humaine, on peut l'acquérir dans l'un des modes de la vie humaine.<sup>106</sup>

Après le constat sur le bonheur, il expose les modes de la vie<sup>107</sup> dans lesquelles le bonheur est acquis. Thomas d'Aquin explique qu'une distinction existe parmi ces

---

Tandis que l'intelligence spéculative trouve sa fin dans son activité propre, intelligence pratique vise l'action. Quand on agit au but de l'intelligence, en effet on agit d'après un désir raisonné (*appetitus, oreksis*). C'est-à-dire *appetitus* meut l'intelligence pratique. En partant cela, Aristote installe appétits qui meut la pensée et donc constitue l'action, comme le principe de mouvement. Le seul principe de mouvoir est *appetitus*. (*De Anima* 433a 22-27) Selon Aristote, s'il y avait deux principes de mouvement, on devrait dire que l'intelligence et l'appétit ont quelque qualités communs. Mais l'appétit peut mouvoir en dehors de l'intelligence. La cause de mouvement est l'appétit même. (*De Anima* 433 b 10)

<sup>100</sup> Elle ne vaut pas, l'objection qui renvoie à qui désire le mal. Car il ne désire pas le mal, sauf sous raison de bien, à savoir, en tant qu'il le pense un bien: et ainsi son intention se porte par soi au bien, mais tombe par accident sur un mal. Aquin, *Commentaire de l'Ethique à Nicomaque* # 10 [72714] *Sententia Ethic.*, lib. 1 l. 1 n. 10 *Nec est instantia de quibusdam, qui appetunt malum. Quia non appetunt malum nisi sub ratione boni, in quantum scilicet aestimant illud esse bonum, et sic intentio eorum per se fertur ad bonum, sed per accidens cadit supra malum.*

<sup>101</sup> ... *Non autem est unum bonum in quod omnia tendunt, ut infra dicitur. Et ideo non describitur hic aliquod unum bonum, sed bonum communiter sumptum. Quia autem nihil est bonum, nisi in quantum est quaedam similitudo et participatio summi boni, ipsum summum bonum quodammodo appetitur in quolibet bono*[72715]

<sup>102</sup> CEN # 104 (# 19)

<sup>103</sup> EN 1097a 35

<sup>104</sup> Ibid, # 111

<sup>105</sup> Ibid, # 65, # 67, #128, #169, #171, # 2079

<sup>106</sup> Ibid, # 55 (1095b 14-16)

<sup>107</sup> Trois styles de vies: [la vie] de jouissance, la civile et la contemplative.

trois modes de vie et les évalue par rapport à leurs relations à l'acquisition du bonheur. Selon d'Aquin, dans « la vie voluptueuse (*vita voluptuosa*) », le premier mode de la vie humaine, le bonheur qui est un bien propre à l'homme, ne peut jamais être acquis, parce que celui-ci est une exposition des activités quotidiennes de l'homme et le rapport de dépendance de la nature qui repose sur le plaisir sensible. La vie voluptueuse détermine sa fin en regard du plaisir sensible ; et des opérations naturelles avec lesquelles la nature de l'homme est conservée, individuellement par la nourriture et la boisson, et en espèce par la rencontre des sexes ; les plaisirs de cette sorte sont communs aux hommes et aux bêtes et la vie voluptueuse n'a aucune propriété propre à l'homme.<sup>108</sup> Thomas nomme cette sorte de la vie comme servile.

Le deuxième mode de vie est « la vie civile, ou active<sup>109</sup> (*vitam activam sive civilem*) qui se pose sur les affaires de la cité selon d'Aquin et sa fin est destinée aux biens de la vie pratique. La vie civile ou active est la vie de l'homme en tant que citoyen. D'Aquin examine, en suivant Aristote, les opinions qui appartiennent à la vie active ou civile quant à l'honneur<sup>110</sup> et ensuite, quant à la vertu<sup>111</sup>. Cependant l'honneur n'est plus un principe fondamental du bien recherché comme la fin ultime de la vie humaine. L'honneur est quelque chose de plus extrinsèque et superficiel que le bien cherché, à savoir le bonheur. Bien que l'honneur soit quelque chose de désirable à soi-même, il a besoin du témoignage d'autres et les hommes honorent parce qu'ils ont des vertus. Ainsi pour d'Aquin la vertu est une chose plus préférable que l'honneur, car l'honneur est désiré pour la vertu.<sup>112</sup>

Ici Thomas d'Aquin demande si la vertu est le bien suprême. Même si « la vertu rend bon ce qui la possède »<sup>113</sup> et elle paraît prochaine du bonheur, quand on les compare, selon lui, il est clair que le bonheur est plus parfait que la vertu. Il soutient sa pensée en disant qu'un homme qui a la vertu mais qui n'a pas une bonne destinée ne peut pas être heureux. La condition des hommes qui ont la vertu mais n'est pas le

---

<sup>108</sup> Ibid # 60-61 (1095b 19-22)

<sup>109</sup> Ibid # 62 Pour l'expression « la vie active ou civile (*vitam activam sive civilem*) » dont Thomas d'Aquin utilise, Aristote faire l'usage de l'expression de « la vie politique ». [1095b22]

<sup>110</sup> M 1095b 22

<sup>111</sup> M 1095b 30

<sup>112</sup> CEN # 65 (1095b 26-30)

<sup>113</sup> « ...toute vertu rend bon le sujet auquel elle appartient et bonne son œuvre. » # 307 “ Et c'est pourquoi il appartient à la vertu de n'importe quelle chose de rendre bonne son œuvre.” #308

réalisée soutient de ne pas s'identifier le bonheur à la vertu.<sup>114</sup> Dans ce cas, la vertu paraît un instrument pour parvenir de bonheur trop d'être bonheur lui-même.

En dernier lieu, la fin de la vie contemplative<sup>115</sup> s'exprime comme la contemplation de la vérité<sup>116</sup> et cette vie signale comme la vie conforme au bien. Thomas d'Aquin expose l'opération propre de l'homme avec l'analogie de la partie et le tout.<sup>117</sup> Tout que chaque partie de l'homme a une opération propre à lui-même, l'homme lui-même en tant qu'être un tout doit avoir une opération propre. Selon d'Aquin, il est inévitable que la meilleure opération de l'homme qui assure accession du bonheur soit dans la meilleure partie de l'homme. Parce que la forme de l'homme<sup>118</sup> est son âme et l'action propres à l'homme est de vivre et de contempler et l'âme sera le lieu du bonheur.<sup>119</sup> D'après d'Aquin l'intellect est la meilleure partie de l'homme. Gouvernant les facultés irascibles et concupiscibles<sup>120</sup> comme celle d'une esclave, avec un pouvoir despotique, l'intellect est la faculté la plus excellente de l'homme.<sup>121</sup> Par conséquent le bonheur a accordance avec la vie contemplative parmi les modes de la vie humaine. La caractéristique de cette sorte de vie est d'être rationnelle, parce que l'action propre de l'homme est une opération physique qu'il concerne la raison ou n'est pas dépendante de la raison<sup>122</sup>. L'opération dans laquelle la fin et l'opération sont identique est le bonheur.<sup>123</sup> Dans ce cas, la vie contemplative paraît être l'unique style de vie pour acquérir le bonheur. « *le bonheur est l'opération la*

<sup>114</sup> Ibid. # 68 (1095b 33-1096a 4)

<sup>115</sup> *Vita contemplativa* est nommé comme *bios theoretikos* par d'Aristote.

<sup>116</sup> Ibid. # 59

<sup>117</sup> Ibid. # 122 (1097b30-33)

<sup>118</sup> « Par suite, l'âme est nécessairement substance, en ce sens qu'elle est la forme d'un corps naturel ayant la vie en puissance. » Aristote, *De Anima* (412a 20)

<sup>119</sup> CEN # 123 (1097b 33- 1098a7)

<sup>120</sup> L'irascible et le concupiscible sont les puissances végétatives de l'âme. C'est irascible qui abuse des passions orienté des maux extérieurs. (# 349, # 800) Le concupiscible désire l'objet sans que l'en empêche la raison. Et si la raison ne l'opprime pas véhément, il peut s'emparer l'ame. (# 1348) La puissance irascible est concernant nous pouvons nous irriter. la puissance concupiscible, grâce à laquelle nous pouvons nous attrister ou avoir miséricorde (#297)

<sup>121</sup> « l'âme (*psykhe*) commande au corps comme un maître à son esclave; et la raison (nous), à l'instinct (*appetitus, oreksis*), comme un magistrat, comme un roi. Or, évidemment on ne saurait nier qu'il ne soit naturel et bon pour le corps d'obéir à l'âme; et pour la partie sensible de notre être, d'obéir à la raison et à la partie intelligente. » # 2081 (*Politique* 1254b 4) L'intellect (raison) comme une partie de l'âme, même si l'on n'est pas par soi, il est regard la partie ultime de l'âme. "...l'intelligence n'est pas quelque chose de divin de manière absolue, mais elle est ce qu'il y a de plus divin de tout ce qui est un nous, a cause de la plus grande convenance qu'elle a avec les substances séparées, du fait que son opération se fait sans organe corporel." (# 2084) (1177a 12-17)

<sup>122</sup> « L'opération spéculative appartient à l'intelligence selon sa propre vertu, à savoir, selon la sagesse principalement, qui comprend intelligence et science. » # 2087

<sup>123</sup> Ibid. #128(1098a 17), 145 (1098b 20-22)

*meilleure; or la meilleure opération, parmi les opérations humaines, c'est la spéculation de la vérité »<sup>124</sup>*

D'Aquin montre le bonheur comme l'opération meilleur d'après la distinction d'Aristote dans la *Metaphysique*, parmi l'action et la production.<sup>125</sup> Dans le premier cas, la fin (*telos*) et l'opération (*energeia*) sont identiques, mais dans le deuxième cas, la fin acquiert le titre d'être fin en relation de puissance (*dunamis*). Selon d'Aquin la première, toutefois, est plus noble que la seconde, en tant qu'elle demeure dans l'opérant même. Thomas d'Aquin ajoute la génération à ces deux opérations et égalise la chose engendrée et la fin. Il discerne l'action et la production comme les opérations qui sont réalisées pour une fin, et la génération comme qui a une fin en soi, et sur la dernière, il dit que, parce que les fins sont plus puissantes que les moyens, la génération est meilleure des autres.<sup>126</sup>

D'après d'Aquin, dans la vie humaine toutes les choses ont ses propres biens et une fin ultime que ces biens visent comme leurs fins. L'incarnation du bien suprême de l'homme résulte de l'unicité de la nature humaine.<sup>127</sup> Et le bonheur est une fin à laquelle s'adressent toutes les opérations humaines. Quand même le bonheur a deux conditions de réalisation: perfection et suffisance par soi.<sup>128</sup> Le bonheur en tant qu'être le meilleur parmi les biens humains gagne ce titre étant donné qu'il est demandé pour soi-même et parce qu'il est suffisant à soi-même.

A propos de la perfection du bien final, d'Aquin montre la nécessité de tenir compte que de même que l'agent meut à la fin, de même la fin meut le désir de l'agent. Or il y a triple agents : « Le plus parfait » est celui qui agit par sa forme propre et n'est pas le sujet des actes des autres, c'est-à-dire qui n'est pas mû par un autre. « Le parfait »

---

<sup>124</sup> Thomas d'Aquin donne deux raisons pour penser la réflexion de la vérité comme l'opération meilleure : D'abord partant de la puissance, principe d'opération. Il devient évident que c'est cette opération la meilleure, comme aussi l'intelligence est ce qu'il y a de mieux dans ce qui est en nous (#2080-2085) D'une autre manière, partant de l'objet, qui spécifie l'opération. Ainsi encore, c'est cette opération la meilleure, car, de tout ce qu'il y a à connaître, le mieux, c'est l'intelligible, et principalement le divin. C'est donc dans sa spéculation que consiste le bonheur humain parfait. # 2087

<sup>125</sup> Aristote discerne l'opération en deux catégories; l'action et la production. C'est l'action qui demeure par l'opérant même, comme intelliger. Dans l'action, l'opération se mélange avec la fin (*telos*), c'est-à-dire l'opération réalisée dans l'agent. Et la production qui passe dans une matière extérieure est dans laquelle la fin est extérieure à l'opération. M 1050a 23, CEN # 13

<sup>126</sup> Ibid. # 15-18 (1094a 6- 18)

<sup>127</sup> Ibid.# 106 (1097a 22)

<sup>128</sup> Ibid.# 107 (1097a 24), #109-111(1097b 5)



est celui qui agit conformément à sa forme propre, mais a besoin d'être mû par un autre. Et enfin « l'agent », ce qui n'agit pas par sa forme propre mais seulement en tant qu'il est mû par un autre est très imparfait.<sup>129</sup> Selon d'Aquin c'est la vie des esclaves qui vivent d'après la vie voluptueuse<sup>130</sup>

D'après d'Aquin il faut aussi que la progression des fins soit proportionnée à la progression des agents et donc il parle d'une distinction que le Philosophe a fait, sur les trois degrés de perfection. L'imparfait est ce qu'on désire non pas à cause d'une bonté formelle qui existe en lui-même, mais seulement en tant qu'il est utile à autre chose. Il y a ensuite certaines choses désirables à cause de ce qu'elles ont en elles-mêmes, mais que l'on désire cependant pour autre chose. C'est là un bien plus parfait. Mais il y a aussi le bien le plus parfait, que l'on désire à cause de lui-même de telle manière qu'on ne le désire jamais pour autre chose<sup>131</sup>.

La condition de la perfection est de n'avoir aucune potentialité. Quand une chose a sa forme, on dit qu'elle est actuelle (*entellekheia*), mais si elle ne l'a pas encore et la possède comme une potentialité ou sa forme est en train de se former, elle est toujours dans l'état de potentialité.<sup>132</sup> Possession de la forme rapporte suffisance par soi (*autarkhia*) avec la perfection. Mais pour d'Aquin c'est une condition nécessaire du bonheur. Être suffisant à soi-même se trouve le plus à propos de l'opération spéculative, pour laquelle on n'a besoin que de ce qui est nécessaire à tous pour la vie commune, car ils ont tous besoin du nécessaire à la vie, autant le sage que le juste, et le reste des dépositaires des vertus morales qui rendent parfaite la vie active.<sup>133</sup>

D'Aquin ajoute que l'expression être suffisant à soi-même ne s'exprime pas par la solitude, mais par contre est un indice d'un achèvement.<sup>134</sup> Parce que l'homme est un animal communautaire, vivre ensemble est le résultat de sa nature et la solitude ou

---

<sup>129</sup> Ibid. # 108

<sup>130</sup> CPolA, p.7

<sup>131</sup> CEN #109, EN 1097a24- b6

<sup>132</sup>. *Dunamis* d'après Aristote "Puissance signifie donc le principe, en général, du changement ou du mouvement, dans un autre être, ou dans le même être en tant qu'autre." (M 1019a 20) On dit que ce qui est influencé a une puissance d'être influencer. Aristote utilise le terme *energeia* (opération) en générale avec le terme *entellekheia* (perfection). « Le terme acte, que nous posons toujours avec celui d'entéléchie a été étendu des mouvements, d'où il vient principalement, aux autres choses: il semble bien, en effet, que l'acte par excellence c'est le mouvement. "(M 1047a 30)

<sup>133</sup> Ibid. # 2093(1177a 27-b 1)

<sup>134</sup> Ibid. # 112 (1097 b6)

être isolé est contraire à sa nature. Il doit être avec eux qui sont témoins de son action, encore une fois il est un animal communautaire et parce qu'il a besoin des hommes au regard d'agir justement.<sup>135</sup>

Par conséquent le bonheur en tant que la fin ultime des actions humaines est le bien parfait et suffisant par soi. Selon d'Aquin si l'opération propre à l'homme est dans une vie déterminée, la vie conformant à la raison est l'exercice tant que possible de cette opération.<sup>136</sup> Et cela est possible, grâce à la vertu de l'homme. Quand on pense que l'opération de l'homme est vécue, il est clair que la vertu de l'homme sera de vivre bien tant que possible. Et puis la vie conformant à la raison est accompagnée au bonheur. Thomas d'Aquin exprime la relation entre la vertu et le bonheur.<sup>137</sup> « *Le bonheur ne peut être que celle d'une puissance parfaite par un habitus qui soit sa propre vertu, moyennant laquelle elle rend bonne son opération.* »<sup>138</sup>

Parce que le bonheur est la fin des biens humains et parce que « *la vertu rend bon ce lui qui la possède* »<sup>139</sup>, il est inévitable que la vertu provoque le bonheur. Parce que le bonheur est une activité dans la vie contemplative qui est le plus élevé des modes de la vie humaine, et le bonheur suppose la vertu active. Selon d'Aquin « *opération en conformité avec la vertu est-elle plus parfait que la vertu même* »<sup>140</sup>. Il s'ensuit que « *Bonheur est une opération de l'âme rationnelle qui est à la vertu avec la raison.* »<sup>141</sup> Donc il est nécessaire que les hommes mènent une vie vertueuse pour acquérir le bonheur.

Il y a une relation réciproque entre la vertu de l'homme et le bien de la cité. Les vertus humaines peuvent se réaliser dans la communauté politique avec la guidance des lois et de justice et l'orientation des actes des hommes vers le bien est la charge de la cité. Car le bien des hommes comme les fondateurs de la cité, est identique à celle de la communauté. Et parce que la communauté politique est un tout qui est constitue la multitude des citoyens, afin de savoir ce que la communauté politique est, il est nécessaire de considérer la nature de la citoyenneté.

<sup>135</sup> Ibid. #2094 (909, 934) (1177a 30)

<sup>136</sup> Ibid. # 128, # 145

<sup>137</sup> Ibid. # 119,124,128,131,151,160,164,173,175,187,190

<sup>138</sup> Ibid. # 2085

<sup>139</sup> « ...la vertu est définie: 'ce qui rend bon celui qui la possède' ». ST IA IIAE Q 92, A 1,rep

<sup>140</sup> CEN # 152

<sup>141</sup> Ibid. # 173 (119-126)

## CHAPITRE II

### LE CITOYEN ET LA CITOYENNETÉ

Les pensées de d'Aquin sur le citoyen et la citoyenneté et les idées d'Aristote progressent en parallèle. La conscience de la citoyenneté provient de la nature humaine. Car la cité comme l'espèce unique, pour acquérir le bien ultime, est un produit du jugement de la loi et une réalité de l'ordre naturel. Comme le langage est propre à l'homme, il est capable de discerner le bien et le mal et donc la justice et l'injustice et il peut aussi s'exprimer par le langage. En transformant cette capacité à l'utilité, l'homme exprime sa propre pensée dans la communauté et c'est là la première marche d'entreprise pour constituer les règles de la cité.

*« Comme ce pouvoir lui a été donné par la nature, afin de partager avec ses pairs ses positions sur l'utilité, la justice ou tout autre considération de ce type, et que la nature ne fait rien qui déçoive, il est naturel aux hommes de mettre en commun leurs avis. Mais cette communication constitue le fondement même du domaine et de la cité. Aussi l'homme est-il naturellement un animal familial et citoyen. »<sup>142</sup>*

C'est-à-dire que selon d'Aquin, comme d'Aristote, la citoyenneté de l'homme procède de la nature de l'homme; parce qu'il a la capacité d'exprimer son avis, parce qu'il a une inclination naturelle de vivre avec les autres, et parce que la cité est constituée naturellement avec l'association des familles. Il est impossible que l'homme n'ait pas de nature politique.

*« L'homme est un animal naturellement citoyen, puisque la cité est composée de personnes humaines, et qu'elle est de ces réalités relevant de l'ordre naturel. »<sup>143</sup>*

Thomas d'Aquin assimile la notion de l'homme en tant que « *zoon politikon* » et imagine l'homme ainsi : « *l'homme est par nature un animal social* »<sup>144</sup> Le choix de

---

<sup>142</sup> CPolA p. 8

<sup>143</sup> Ibid, p.7

<sup>144</sup> ST IA IIAE Q 95, A 4, rep.

la conception humaine comme l'animal social au lieu de l'animal politique est une signification de la conception de l'univers comme un tout organique et en même temps de la proximité de d'Aquin à l'idée d'humanité de stoïcisme. Dans la pensée stoïque l'homme n'est pas un animal politique qui doit associer pour que réaliser sa nature propre, mais il est un membre d'une communauté qui est beaucoup plus grande et qui est une communauté naturelle institué par l'espèce humaine. Selon d'Aquin ;

*« Tous les hommes qui naissent d'Adam, nous pouvons les considérer comme un seul homme. En effet, ils ont la même nature reçue du premier père : et c'est ainsi que dans la cité tous les membres d'une même communauté sont considérés comme un seul corps, et leur communauté tout entière comme un seul homme. Porphyre lui-même dit que « par leur participation à l'espèce, plusieurs hommes n'en font qu'un ». Ainsi donc, les multiples humains dérivés d'Adam sont comme autant de membres d'un seul corps.<sup>145</sup>*

D'Aquin transport cette idée de la nature humaine à l'espace politique et dans les affaires politiques, les membres de la cité est considère comme un seul corps et la totalité de la communauté est considère comme un seul homme. D'Aquin saisit l'univers comme une constitution organique et compare la relation de la société et ses membres celle du corps et l'organisme.<sup>146</sup> Comme le tout est constitué par les parties, les parties ne peuvent pas exister sans l'existence du tout. D'Aquin poursuit l'analogie et conclure que la communauté humaine nécessite un gouvernant, comme le corps a un principe de mouvement en disant que *« dans le corps, si l'acte d'un membre, comme de la main, est volontaire, il n'est pas volontaire par la volonté de la main elle-même, mais par celle de l'âme, de l'âme qui est la première à mouvoir ce membre. »<sup>147</sup>*. L'homme en tant qu'animal social ne peut pas constituer la vie sociale sans être au-dessous d'un chef qui garde le bien commun.

L'idée de l'homme en tant qu'un citoyen est la signification de l'idée que la citoyenneté dépend des rapports familiaux et l'individu. Et parce que le tout est antérieur constitutivement à ses parties matérielles, comme aucun organe ne peut

---

<sup>145</sup> ST IA IIAE Q 81, A 1, rep.

<sup>146</sup> Chapitre 1

<sup>147</sup> ST IA IIAE Q 81, A 1, rep

entretenir son existence individuellement, en dehors de la cité, l'individu perd le sens de son existence. Parce que l'homme est naturellement un citoyen, il a des responsabilités au regard de la cité. Cela peut se voir celui-là dans la définition de la cité par Aristote qui poursuit être appliquée tout formes de gouvernement, définition absolue du citoyen : « *Ce qu'est le citoyen est donc manifeste à partir de [ces considérations] : de celui qui a la faculté de participer au pouvoir délibératif ou judiciaire, nous disons qu'il est concerné...* »<sup>148</sup> Selon cette définition, il est en charge de la citoyenneté qui procède de la nature de l'homme et doit participer au gouvernement de la cité et être une de ses parties.

Ensuite de définir le citoyen, comme un élément active de la cite, d'Aquin note qu'il y a deux façons de magistrature auxquelles l'homme peut participer. L'une est limitée dans le temps, en sorte que pour les unes il est absolument interdit au même individu de les exercer deux fois, alors que pour d'autres il faut laisser passer un intervalle de temps déterminé. Et l'autre est d'une durée illimité, comme celle de juge et de membre de l'assemble. Mais parce qu'il n'existe aucun terme générique commun s'appliquant à un juge et à un membre de l'assemble par le quelle il fait designer tous les deux, d'Aquin dit « *magistrature sans limite* » pour les définir.<sup>149</sup> Il définit le citoyen comme ce qui participe de cette manière et c'est la définition de citoyen, pour d'Aquin, qui s'adapte le mieux à tous les gens qui sont dits citoyens.

D'Aquin pense que la citoyenneté est déterminée par le régime plus que la race de l'homme. Car la cité est constituée par l'association des citoyens au-dessous d'un régime et le régime est l'expression de la mode de la vie des hommes. Tandis que les différents régimes ont différentes définitions de la citoyenneté, il y a un élément immuable ; c'est la participation politique. Celui qui participe à la vie active politique de la cité et qui a voix au chapitre de l'*agora* est accepté comme un citoyen par d'Aquin.

A la suite de déterminer la participation politique comme la charge essentielle du citoyen d'Aquin examiner l'excellence de l'homme de bien et celle du bon citoyen est la même ou non. Bien que différents citoyens aient différentes fonctions et différentes positions dans la communauté politique, la charge commune de tous est la

<sup>148</sup> CAPol p. 194, Aristote, *Politique* 1275 b 15

<sup>149</sup> Ibid, p.194

sécurité de la communauté.<sup>150</sup> D'Aquin pense la vertu du citoyen avec sa relation rapport au régime, et selon lui, parce qu'il y a différents régimes, il n'est pas possible de préciser une vertu unique de la citoyen, car il est impossible que tous les citoyens soient identiques. D'après d'Aquin un bon citoyen est ce qui travaille pour la préservation du régime. Il souligne qu'un homme peut être un bon citoyen, mais il est possible de lui ne possède pas la vertu par laquelle on est un bon homme. Quand bien même le régime soit bon, il n'est pas tout à fait possible de tous les citoyennes sont bonnes. Et par conséquent la vertu d'un bon citoyen et celle d'un bon homme n'est pas la même.<sup>151</sup> Mais il s'agit une autre situation que l'excellence d'un bon citoyen et d'un homme bien peut être la même chez un individu déterminé. Le gouvernant doit possède les vertus morales et la prudence car d'Aquin dit dans le commentaire de l'*Ethique* « [toute] la politique, tant législative qu'exécutive, est de la prudence. »<sup>152</sup> Et il est donc nécessaire qu'un gouvernant soit prudent et par conséquent un bon homme.<sup>153</sup>

La vertu d'un homme bien et celle d'un bon citoyen est la même dans la mesure où comme un homme est capable de gouverner bien, est différent dans la mesure où il est capable d'être gouverner bien. Et par conséquent la réalisation du bien commun de la cité devient possible quand les citoyens sont vertueux. « *Puisque tout homme est une partie de la cité, il est impossible qu'un homme soit bon s'il n'est pas proportionné au bien commun.* »<sup>154</sup> Parce que le bien de l'individu est identique au bien de la cité, selon d'Aquin, l'homme consacre son existence à la cité. Car le tout existe avec ses parties.

*« L'inclination naturelle des êtres sans raison va nous permettre en effet de découvrir quelle est l'inclination naturelle des natures intellectuelles douées de volonté. Dans les réalités naturelles, toute chose qui, par nature, en tout ce qu'elle est, relève d'une autre, se trouve d'abord inclinée vers cette autre plus que vers elle-même. Et cela se manifeste dans la manière même dont une chose est poussée naturellement à agir, ce qui dénote en elle une attitude foncière, dit Aristote. Nous voyons en effet que naturellement la partie s'expose pour la conservation du tout : la*

---

<sup>150</sup> CAPol p. 193

<sup>151</sup> Ibid, p. 194

<sup>152</sup> CEN # 1199 (Aristote, *Politique*, 1141b 29)

<sup>153</sup> CAPol p. 194

<sup>154</sup> ST IA IIAE Q 92, A 1, sol 3

*main s'expose aux coups, sans délibération, pour préserver le corps. Et comme la raison imite la nature, nous retrouvons cette même inclination dans le cas des vertus politiques : le citoyen vertueux s'expose à la mort pour le salut de tout l'État ; et si l'homme était partie naturel de la Cité, cette inclination serait naturelle en lui. »<sup>155</sup>*

Dans la définition d'Aristote la charge essentielle de l'individu est de participer au gouvernement de la cité. Le citoyen a sa part au mesure qu'il participe aux affaires politiques. « *Que donc il y ait plusieurs sortes de citoyens, c'est manifeste d'après ce qui précède, de même aussi qu'on définit avant tout le citoyen comme celui qui participe aux honneurs publics, ...car il est comme une métèque celui qui ne participe pas aux honneurs publics. »<sup>156</sup>*

À ce point, la problématique de la justice apparaît. Car la distribution des biens communs se fait par la justice en visant d'un principe d'égalité. « *Le Philosophe l'appelle justice politique ou civile, parce que tous les citoyens sont égaux en tant qu'hommes libres, soumis immédiatement au prince.* »<sup>157</sup> Donc la condition de l'égalité est la liberté des hommes. La liberté est déterminée par la loi positive sous la direction du législateur.<sup>158</sup> Et comme différentes communautés ont des lois différentes, il y aurait différentes définitions de la citoyenneté par rapport aux constitutions différentes. D'Aquin ajoute que « *Le Philosophe dit que les vertus des citoyens sont différentes suivant qu'elles s'adaptent bien aux différents régimes civiques* »<sup>159</sup> car selon Aristote la cité est constituée par l'unification des hommes sous la constitution et la constitution constitue le mode la vie des hommes. Bien qu'il y ait des définitions différentes de la citoyenneté, la participation au jugement et au règne, c'est-à-dire la participation à la vie politique active est valable dans toutes. Toutes les relations communautaires sont constituées pour la satisfaction des besoins quotidiens. Thomas d'Aquin dit que puisque celles-là posent sur l'utilité qu'elles peuvent être réduites à une relation politique.<sup>160</sup> Car les relations politiques visent le

<sup>155</sup> ST IA Q 60, A.5 rep.

<sup>156</sup> M 1278a 36

<sup>157</sup> ST IA IIAE Q, 85, A.3, rep.

<sup>158</sup> CEN # 902

<sup>159</sup> ST IA IIAE Q 64, A 4

<sup>160</sup> ... Il dit que les autres relations, à part la [relation] politique, cherchent une utilité particulière... Ainsi aussi, ceux qui sont d'une tribu ou d'un peuple se retrouvent pour une commodité particulière. # 1667(1160a14) # 1668... En second (1160a19), il montre que même les relations qui paraissent se faire pour le plaisir se font pour quelque chose d'utile...# 1669... Il dit que toutes ont coutume de se trouver sous la politique, dans la mesure où il est de coutume que toutes soient ordonnées par la

bien commun des hommes<sup>161</sup> et les citoyens s'unifient pour y acquérir et entretenir.<sup>162</sup> D'Aquin présente deux raisons pour cela : « *En premier, certes, parce que les législateurs paraissent tendre surtout à procurer l'utilité commune. En second, parce que les gens disent que cela est juste dans une cité, qui est communément utile aux citoyens.* »<sup>163</sup>

L'idée de la justice est relative par rapport l'amitié, elle-même un résultat de la vertu<sup>164</sup>. D'après d'Aquin c'est la relation d'amitié qui sauvegarde la cité comme la communauté des hommes unifiant pour le bien commun.<sup>165</sup> Car l'amitié et la justice sur laquelle la communauté pose, sont basées sur le même principe : l'égalité. Thomas d'Aquin dit que « *c'est que l'amitié est une espèce d'égalité.* »<sup>166</sup> L'importance de l'amitié découle du fait qu'elle procède de la vertu et donc qu'elle pousse l'homme au bien.

*« ... le Philosophe traite ensuite de l'amitié, fondée sur la vertu, et comme un effet de la vertu... l'amitié est une espèce de vertu, en tant qu'elle est un habitus électif,<sup>167</sup> de plus, elle se ramène au genre de la justice, en tant qu'elle manifeste quelque chose de proportionnel... elle s'accompagne de vertu, dans la mesure où la vertu est la cause de l'amitié véritable »<sup>168</sup>*

Suivant les déterminations sur l'amitié, d'Aquin parle de trois sortes d'amitié par rapport à leurs objets d'amour: L'une en est l'amitié pour l'honorable, qui est le bien absolu; l'autre, pour le plaisir; et la troisième, pour l'utilité.<sup>169</sup> Dans ces formes d'amitié, l'amitié pour l'honorable est plus valable.<sup>170</sup> Car cette amitié, qui se développe pour des biens et des ressemblances réciproques en rapport à la vertu, est une amitié parfaite. « *L'amitié dont on vient de parler est par soi et non par accident.*

---

politique. Il en assigne la raison, que les autres relations, comme on l'a dit (#1667), visent à une utilité particulière. La politique, elle, ne vise pas à une commodité particulière et présente, mais elle vise ce qui est utile pour la vie totale.

<sup>161</sup>Ibid. # 1671... toutes les relations sont contenues sous la politique, comme de ses parties, en tant que les autres visent à des commodités particulières, tandis que la politique [vise] à l'utilité commune.

<sup>162</sup> Ibid.# 1665, 1160a 8

<sup>163</sup> Ibid.# 1066

<sup>164</sup> Le Philosophe traite ensuite de l'amitié, fondée sur la vertu, comme un effet de la vertu. # 1538

<sup>165</sup>Ibid. # 1542 1155a22 Il dit que c'est par l'amitié que paraissent se conserver les cités.

<sup>166</sup>Ibid. # 1605

<sup>167</sup>Ibid. #1559, 1602-1604, 1645, 1831

<sup>168</sup>Ibid. # 1538

<sup>169</sup>Ibid. # 1563

<sup>170</sup>Ibid. # 1565



*En effet, ceux qui sont semblables entre eux en vertu se veulent du bien l'un à l'autre en tant qu'ils sont bons. Or ils sont bons en eux-mêmes. En effet, la vertu est une perfection qui rend bons l'homme et son action. Donc, il appert que de pareille[gens] se veulent du bien pour eux-mêmes. Aussi leur amitié est-elle par soi.* »<sup>171</sup> Comme cette amitié est par soi, et les autres, par accident, il s'ensuit que les vertueux qui veulent du bien à leurs amis pour eux-mêmes et non pour quelque chose qui leur en provient sont le plus des amis. L'amitié ne va pas sans vertu. Toute l'œuvre de la morale est d'offrir à l'homme de vivre pleinement l'amitié, c'est-à-dire avec la fermeté de caractère qui bannit tout soupçon d'égoïsme. Et donc l'amitié est un fondement morale de la communauté politique qui assure les relations réciproques biens des hommes.

D'après d'Aquin, l'amitié est une habitude élective due à trois raisons : d'abord l'amitié se réalise parmi des créatures raisonnables, et donc le choix libre l'accompagne. Deuxièmement ce qui est l'effet d'un choix est attaché plutôt à l'habitude qu'à la passion.<sup>172</sup> Comme la justice est l'amitié qui se pose sur la mutualité<sup>173</sup>, le bien d'autrui est aussi désiré<sup>174</sup> et selon d'Aquin, cela ne représente que l'amitié est un habitus qui procède de l'appétit sensible<sup>175</sup>. Dans la relation mutuelle, le désir du bien d'autrui encourage les hommes à faire des bonnes actions ;<sup>176</sup> et les actions bonnes ou vertueuses sont les modes d'action que le citoyen en tant qu'une partie de la cité doit accomplir.

L'amitié se caractérise par le partage et la mise un commun. Ce qui est à moi est à toi, et réciproquement. Aucun contrat ou aucune déclaration n'est nécessaire. Tout s'effectue dans la spontanéité naturelle de l'affectivité de l'esprit. Et l'amitié fonctionne comme la justice exercée dans la communauté. D'Aquin souligne que, d'après Aristote *« si des gens sont amis, ils n'auront en rien besoin de la justice proprement dite, parce qu'ils auront toutes choses quasi en commun, puisque l'ami est un autre soi-même; or il n'y a pas de justice envers soi-même. Tandis que s'ils*

<sup>171</sup> Ibid.# 1576

<sup>172</sup> Ibid. # 1603

<sup>173</sup> C'est que l'amitié est une espèce d'égalité: elle requiert une forme d'amour mutuel

<sup>174</sup> Il conclut, de ce qui précède, la définition de l'amitié. Il dit qu'il faut, pour la définition de l'amitié, que, par elle, des gens se veulent du bien entre eux, et que cela ne leur soit pas caché, et que cela soit pour l'un des [motifs] mentionnés, à savoir, pour le bien, le plaisant, ou l'utile. # 1561, EN 1156a3

<sup>175</sup> « Or aimer les autres pour eux ne tient pas de la passion, car la passion, comme elle relève de l'appétit sensible, ne dépasse pas le bien propre de celui qui aime. » # 1604

<sup>176</sup> Ibid. # 1540

*sont justes, ils auront néanmoins besoin de l'amitié entre eux. Même que ce qui est le plus juste paraît être conservateur et réparateur de l'amitié.* »<sup>177</sup> Ces phrases d'Aristote sur l'amitié encourage d'Aquin de placer l'amitié plus haut que la justice. L'amitié est plus important que la justice, surtout dans la cité. La vertu plus élevée de chrétienne, la charité se base sur l'amitié non pas la justice.<sup>178</sup>

Contrairement à la justice qui est la relation parmi les hommes en termes de ce qui est dû ou non due, l'amitié et la charité cherche principalement à la personne qui est l'objet de notre amitié ou d'amour. La justice conduit l'amitié, qui, à son tour, semble attendre quelque chose au-delà de lui-même, de la charité. Donc la nécessité première de l'organisation politique et sa plus grande responsabilité tourne vers la création des conditions de l'amitié. Voilà pourquoi la communauté politique est souveraine par rapport aux autres instances sociales de la vie humaine. Elle vise la construction de la concorde entre les citoyens. « *La concorde, qui paraît bien être un sentiment voisin de l'amitié, est ce que recherchent avant tout les législateurs...et quand les hommes sont amis, il n'y a plus besoin de justice...la plus haute expression de la justice est, dans l'opinion générale, de la nature de l'amitié.* »<sup>179</sup> De cette manière d'Aquin se trouve le moyen pour arriver à l'amour de Dieu dans la discussion de l'amitié d'Aristote. La justice et les lois, c'est-à-dire l'ordre politique, sont les marches de route allant à Dieu.

---

<sup>177</sup> Ibid.# 1543

<sup>178</sup> « Donc, puisqu'il y a une certaine communication de l'homme avec Dieu du fait que celui-ci nous rend participants de sa béatitude, il faut qu'une certaine amitié se fonde sur cette communication. C'est au sujet de celle-ci que S. Paul dit (1 Co 1, 9) : " Il est fidèle, le Dieu par qui vous avez été appelés à la communion de son Fils. " Il est donc évident que la charité est une amitié de l'homme pour Dieu. » ST IIA IIAE Q 23, A 1, sol.

<sup>179</sup> CEN # 1545- # 1565

### CHAPITRE III

#### LES DEUX ASPECTS DU CONCEPT DE LA « JUSTICE »

Nous trouvons les idées de d'Aquin sur la justice dans sa *Commentaire de l'Éthique à Nicomaque* et dans sa *Somme de Théologie*. D'abord il définit la justice et explique ce que sera son sujet, et puis parle des parties de la justice : la partie subjective, la partie intégrante et la partie potentielle. Dans la partie subjective, il examine la justice légale qui est la vertu de la justice essentielle. Pour la partie intégrante de la justice, il parle de deux éléments importants qui s'ajoutent à la justice légale et la complètent : cela sont « faire du bien et éviter le mal ». Et enfin la partie potentielle, que d'Aquin cite comme la justice métaphorique, se pose sur l'« épikie » (*epikeia*) qui est ajoutée pour qu'empêtrer le risque de l'inhibition de la loi au cas d'injuste.

La définition de la justice (*iustitia, dikaiosune*) que d'Aquin donne [ST IIA IIAE Q 58, A 1, rep.] est la suivante : « *La justice est l'habitus par lequel on donne, d'une perpétuelle et constante volonté, à chacun son droit.* » Il souligne ressemblance de sa définition avec celle d'Aristote a fait dans *l'Éthique à Nicomaque* : « *La justice est un habitus qui fait agir quelqu'un conformément au choix qu'il a fait de ce qui est juste.* »<sup>180</sup> Mais avant d'examiner la justice en tant qu'être une habitude et sa relation avec la volonté et ce qui est le juste, en suivant d'Aquin, il faudrait faire la distinction, la vertu de la justice<sup>181</sup> et les autres vertus.

Pour expliquer la différence entre la vertu de la justice qui concerne les actions extérieures, et les autres vertus morales<sup>182</sup>, en référant les paroles de Cicéron d'Aquin dit que: « *la justice est la règle qui maintient la société des hommes entre eux, et*

---

<sup>180</sup> EN 5, 1134 a 1-3

<sup>181</sup> CEN # 885

<sup>182</sup> En suivant Aristote Thomas d'Aquin dit que les vertus morales sont concernant les passions de l'âme et ce qui y est important est comment l'âme de l'homme être effectuée par elles. C'est-à-dire que les vertus morales sont importantes dans le rapport de l'homme à soi-même, mais pas dans un autre genre de relation. (CEN # 65) (M 1103a 15)

*leur communauté de vie.* »<sup>183</sup> Cette définition est en même temps, l'expression du sujet de la justice en tant qu'une relation avec d'autrui, montrant aussi que la justice est une notion propre d'*agora* où les hommes se mettent en contact avec les autres. Dans les actions intérieures de l'homme, la direction des vertus morales sur les passions est suffisante pour gouverner les actions intérieures. Dans ce cas-là on parle d'une justice métaphorique. D'Aquin considère la justice métaphorique comme le gouvernement de la raison sur les facultés dépourvues de raison, c'est-à-dire celles qui sont irascibles et concupiscibles, donc on ne peut parler que d'une justice par ressemblance. Mais les actions envers les autres ont besoin d'une rectification spécifique, c'est pour cela qu'il doit y avoir une vertu spécifique.<sup>184</sup> La fonction de la justice comme « ordonnateur » quant aux relations d'humaines est donc énoncée ainsi : « *La justice, parmi les autres vertus, a pour fonction propre d'ordonner l'homme en ce qui est relatif à autrui.* »<sup>185</sup> Selon d'Aquin, la justice peut acquérir sa fin dans le cas où l'égalité est constituée entre les hommes. Par conséquent la fonction de la justice est la constitution de l'égalité parmi les hommes dans les relations communautaires et de cette manière l'assurance de la permanence de la communauté.

Pour qu'elle soit l'expression de l'égalité<sup>186</sup>, la justice a besoin d'un interlocuteur « *Donc la justice proprement dite exige la diversité des sujets, et il n'y a de justice que d'un homme par rapport à une autre.* »<sup>187</sup> De cette manière, les parties se balancent et peut-on procurer l'égalité entre celui qui fait une action injuste et celui qui la subit. Et c'est pour cela que de la vertu de la justice et les autres vertus morales sont différentes : la justice se constitue entre celui qui fait l'injustice et celui qui la subit pendant que les autres vertus sont les moyens termes entre deux malices.

La justice qui dirige les actions humaines envers les autres, repose sur l'idée de les rendre bon.<sup>188</sup> Car la justice est une vertu, et « *la vertu rend bon ce qui la possède* »<sup>189</sup>, donc la justice aussi rend les hommes bon.<sup>190</sup> Ordonnance avec la

---

<sup>183</sup> ST IIA IIAE Q.58, A 2, contr.

<sup>184</sup> ST IIA IIAE Q 58, A 2, sol.4

<sup>185</sup> ST IIA IIAE Q 57, A1, rep.

<sup>186</sup> ST IIA IIAE Q 57, A 1, rep.

<sup>187</sup> ST IIA IIAE Q 57, A 1, rep

<sup>188</sup> ST IIA IIAE Q 58, A 3, rep.

<sup>189</sup> ST IIA IIAE Q 92, A 1, rep

<sup>190</sup> ST IA IIAE Q.92,A.1, rep., CEN #307-308

raison est un autre indice de l'inclination au bien. Thomas d'Aquin nous rappelle de trois conditions nécessaires pour la réalisation et la conservation de la justice, les conditions dont le Philosophe avait parlé dans *l'Éthique à Nicomaque* ;<sup>191</sup> 1° « *que son auteur sache ce qu'il fait*, 2° *qu'il le fasse par un choix réfléchi et pour la fin requise*, 3° *dont il agisse avec constance*. » D'abord la nécessité de savoir, ce l'auteur fait est en même temps implique que la vertu de la justice découle d'une action volontaire. Comme le Philosophe le dit « *l'action faite par ignorance est involontaire* ». <sup>192</sup> Ensuite le choix réfléchi et la fin requise montrent que la deuxième condition est contenue dans le premier. Finalement, la troisième condition montre qu'il doit se réaliser patiemment, car la constance et la perpétuité indiquent la fermeté de l'acte. Et cette définition de la justice est ainsi complète ; la justice est une habitude (*habitus, heksis*) <sup>193</sup> qui concernant les relations avec les autres et que la garder, est le principe des actions humaines. <sup>194</sup>

La justice en tant qu'une habitude qui fait que les actions de l'homme sont justes, se constitue volontairement. Elle est donc une conséquence d'un choix. « *La justice est l'habitus selon lequel celui qui est juste est dit agent du juste ; et cela par choix*. » D'Aquin montre que la justice, en reposant sur le choix libre, ressemble aux autres vertus morales qu'il estimerait être différent de la justice dans le cinquième chapitre du *Commentaire de l'Éthique à Nicomaque*, « *La vertu est un habitus électif, en ceci que la vertu opère par choix, car... la vertu morale est un habitus électif* »<sup>195</sup>. Le choix, la volonté et le volontaire sont certains principes des actes de la vertu. Entre ces trois, le volontaire tient la place du commun, car on dit volontaire tout ce qui se fait de plein gré; le choix, lui, porte sur ce qui vise une fin, tandis que la volonté

<sup>191</sup> ST IIA IIAE Q 58, A 1, rep., EN 1105 a31- b5

<sup>192</sup> ST IIA IIAE, Q 58, A 1 rep.

<sup>193</sup> Dans la *Métaphysique* 1022b 4- 14 Aristote donne les deux significations de l'habitude (*heksis*). D'abord « État, en un sens, et comme un acte de ce qui a et est « eu » quelque chose comme une action ou un mouvement : car entre l'artiste et son œuvre s'insère la création... Il est manifeste que cette sorte d'état ne peut lui-même avoir un état. » Donc on ne possède pas l'*habitus* de l'*habitus*. # 1063 La deuxième sens de l'habitude est « l'état se dit d'une disposition, situation bonne ou mauvaise d'un être, ou par soi, ou par rapport a un autre. » Ici, il s'agit d'une *positio*. Dans « *Catégories* » (8b 12-25) Aristote parle de différence d'habitude (*heksis*) et disposition (diathèses). L'*habitus* est plus permanent que disposition, comme *sophrosune* et *dikaiosune*. Par conséquent la disposition est plus inconsistante. Et à la longue une disposition évolue à l'habitude en fixant, mais la contre n'est pas valide.

<sup>194</sup> Aristote, *Catégories*, 8b 25

<sup>195</sup> « La vertu morale est un *habitus* électif » CNE # 994. « Il arrive, en effet, qu'un *habitus* opératif, qu'il appelle vertu. » CEN # 16

regarde la fin même.<sup>196</sup> Une expression pareille se trouve dans l'*Éthique* d'Aristote : « ainsi donc, la vertu est une disposition à agir d'une façon délibérée. »<sup>197</sup> Car la justice est un effet d'un choix raisonné, les actions faisant avec d'ignorance sont involontaires.<sup>198</sup> Le rôle que volonté joue dans la définition de la justice nous montre que toutes les actions issues de la justice sont volontaires. Thomas d'Aquin renforce sa pensée avec la définition de St. Anselme sur la justice : « La justice est la rectitude de la volonté observée pour elle-même »<sup>199</sup> Puisque la réalisation correcte de l'action est à la fois sa réalisation juste et parce que l'appétit est le principe proche de l'action, inévitablement la justice est une puissance appétitive.<sup>200</sup> A l'égard d'Aristote, parce que toutes puissances appétitives obéissent à la raison, elles sont par participation rationnelles<sup>201</sup>. De cette manière, la justice est un acte de volonté.<sup>202</sup>

La perpétuité contenue dans la définition de la justice accentue non seulement la construction de la justice, mais en même temps sa conservation. Par rapport à la perpétuité, d'Aquin précise deux conditions<sup>203</sup> : Premièrement, c'est l'acte même qui dure perpétuellement et selon d'Aquin ce n'est que la volonté de Dieu qui est perpétuelle. En seconde, la perpétuité se définit comme la volonté de faire quelque chose perpétuellement et c'est cette condition-là que d'Aquin a voulu souligner dans la définition de la justice. Nous ne devons pas observer toute entièrement la justice pas et non pour un moment déterminé. Selon d'Aquin, le mot « constant » voudrait dire que la justice devrait être sauvegardée constamment.

---

<sup>196</sup> La justice est l'habitus selon lequel celui qui est juste est dit agent du juste; et cela par choix; car, comme on l'a dit plus haut, dans le second [livre], (tout choix est quelque chose de volontaire # 434) #382

<sup>197</sup> EN 1106 b 37

<sup>198</sup> EN 3 1 1109 b 35 – 1110 a1

<sup>199</sup> ST IIA IIAE, Q.58, A 4, contr.

<sup>200</sup> Selon Aristote l'appétit et l'intelligence sont les deux puissances motrices dans les créatures vivantes. Tandis que l'intelligence spéculative a son but dans sa propre opération, intelligence pratique vise l'action. Quand on agit à cause de l'intelligence, en effet on agit d'après un désir (*oreksis*) rationnel. C'est-à-dire *oreksis* meut l'intelligence pratique. En partant cela, Aristote, détermine l'*oreksis* qui meut la pensée et constitue l'action, comme le principe de mouvement. Le seul principe moteur est *oreksis*. (*De Anima* 433 a 22-27) Et d'après lui, si le mouvement avait deux principes, nous devrions dire que l'intelligence et l'appétit ont quelque qualité commune. Mais l'appétit peut cause de l'action en dehors de l'action. Selon d'Aristote la cause du mouvement est *oreksis*. (*De Anima* 433 b 10) mais d'Aquin dit dans (ST IIA IIAE Q 58, A 2, sol. 4) « ...de même que l'appétit est le principe de l'acte humain dans la mesure où cet appétit participe en quelque chose de la raison... »

<sup>201</sup> Les parties de l'âme se divisent deux : le parti rationnel par soi et le parti rationnel par participation la première a la raison en soi principalement. La deuxième est sujette à la raison. Comme la dépendance de l'appétit sensible et volonté à la raison.

<sup>202</sup> ST IIA IIAE Q 58 A 1 sol 1

<sup>203</sup> ST IIA IIAE Q 58, A 1, .sol 3

Comme la justice existe dans la volonté, l'injustice y est aussi. Puisque l'homme est responsable de ses actions volontaires, quand il s'agit d'injustice, notre critère sera la volonté. Pour cela il est aussi possible qu'il y ait une injustice même au cas où la personne n'ait pas agi d'une manière injuste. On dit que les actions sont les effets des passions ou que les actions n'ayant aucun but sont des actions de cette sorte. Quand une action est réalisée en dehors de sa fin, d'après d'Aquin, elle ne s'est pas rapportée à l'objet de la justice.<sup>204</sup> Donc, si quelqu'un fait une action sans but et par ignorance, il ne s'agit pas formellement d'injustice, mais d'accident. Les actions que découlent de la colère ou luxure c'est-à-dire qu'elles ne se font pas par habitude ne s'évaluent pas comme injuste. Car pour que puisse dire que l'un est injuste, celui-là doit effectuer son acte avec un choix délibère ou doit être plaisant de l'état révélant.

Thomas d'Aquin donne une autre définition de la justice qui souligne l'aspect moteur de la justice : « *la justice comme ce qui consiste à vouloir et opérer ce qui est juste, et l'injustice à vouloir et opérer ce qui est injuste.* »<sup>205</sup> Par rapport à cette définition, la justice a des effets déterminés sur l'homme : en dirigeant les hommes vers « l'acte de justice » et « l'opération juste », elle les fait désirer ce qui est juste.<sup>206</sup>

Nous parlons de la justice (*iustitia*) et de l'injustice (*iniustitia*) dans plusieurs sens :<sup>207</sup> d'une manière, on dit que celui qui est légal (*legalis, nomimos*) est juste, c'est-à-dire, celui qui observe la loi. D'une autre manière, on désigne comme juste celui qui veut avoir une part l'égal [à celle des autres] en biens et en maux. En revanche les genres de l'injustice sont de la façon suivante: celui qui n'obéit pas aux règles de la loi qui agit contre celle-là est nommé « illégal »<sup>208</sup>.

« *L'homme inégal* » ne choisit pas toujours d'avoir plus, mais aussi il choisit d'avoir moins parmi les [choses] qui, simplement et considérées absolument, sont mauvaises. Selon d'Aquin cela sont comme les travaux, les pauvretés et les autres [maux] de cette sorte. Parce que le moins mauvais est plus préférable que le plus mauvais, celui-ci est aussi l'objet de l'injustice. L'avare par exemple sera comme inégal celui qui est illégal est en même temps inégal, par contre, l'inégal n'est pas toujours

---

<sup>204</sup> ST IIA IIAE Q 59, A 2, rep

<sup>205</sup> CEN # 890 (1129a 11)

<sup>206</sup> Ibid. # 888

<sup>207</sup> Ibid. # 896

<sup>208</sup> Ibid. # 899

illégal.<sup>209</sup> Désobéissance à la loi est tout à fait injuste et fait part de tous les genres de l'injustice. Ainsi l'idée de la justice et la loi est l'un dans l'autre.

Thomas d'Aquin parle fort peu du droit au cours du traité des lois, mais il se pose des questions sur le droit que dans un lieu très différent de la *Somme de théologie*, à propos de l'objet de la vertu de justice. Il souligne les différents sens du mot « droit (*ius, jus*) »<sup>210</sup> : « Il a été utilisé d'abord pour signifier la chose juste elle-même, puis il a désigné l'art de discerner le juste ; ensuite le lieu même où se rend la justice, comme quand on dit de quelqu'un qu'il a comparu en justice ; et enfin l'arrêt, fût-il inique, rendu par celui qui est chargé de faire justice. » Il est clair que dans chaque situation le « droit » signifie le juste qui est l'objet de la justice. Alors parce que le juste est l'objet de la justice, le droit est ainsi aussi.<sup>211</sup>

Parce que la justice a pour objet le droit, elle concerne la partie du droit que vise la loi. La raison détermine si quelque chose est juste ou injuste par rapport aux règles qu'existent précédemment. Ce sont les lois (*lex*) qui sont limitées par le droit. D'Aquin souligne que les lois doivent être établies sur la règle du droit plus que sur le droit en particulier. La justice repose sur l'idée de constituer l'égalité parmi les hommes, et il ne s'agit pas d'une relation de l'homme à Dieu. Selon d'Aquin puisque l'homme n'a pas une relation réciproque avec Dieu, la loi divine est sur le devoir divin plutôt que le droit. À ce compte-là, la justice impose à l'homme de payer sa dette en consacrant son âme à Dieu.<sup>212</sup>

La justice dirige la vie sociale en assurant l'égalité parmi les hommes. D'après d'Aquin les choses peuvent être égalisées de deux manières<sup>213</sup> : À travers la nature même des choses ; et cela serait nommé « le droit naturel » ; ou bien par convention, grâce à un accord commun, qui pourrait se conclure en privée, ou en public, au cas où l'équation ou la proportion avec autrui est le résultat du consentement populaire, ou de l'ordre du prince. Dans ce cas-là on parle d'un « droit positif ». Le droit positif

<sup>209</sup> Ibid. # 898

<sup>210</sup> ST IIA IIAE Q 57 A 1 sol.1

<sup>211</sup> Dans sa *Commentaire de l'Éthique à Nicomaque d'Aristote*, Aquin souligne que les juristes dit droit ce que Aristote dit juste et il manifeste qu'il n'y a pas une différence essentielle parmi ces deux en référant le texte *Libri Ethymologiorum* d'Isidore : « le droit (*jus*) se dit tel parce que juste (*justum*) » # 1016 Selon d'Aquin Aristote utilise le mot légal pour accentuer son rapport avec *lex* (loi).

<sup>212</sup> ST IIA IIAE Q 57, A 1, sol. 3

<sup>213</sup> ST IIA IIAE Q 57, A 2, rep.



en tant que la convention de la volonté d'humaine ne peut être en opposition avec le droit naturel qui est déterminé par la nature. Une telle situation est jugée le résultat de la corruption de la loi nouvelle pas la volonté conventionnelle ? Parce que selon d'Aquin, c'est le droit divin qui est la cause des choses naturellement justes et qui est promulgué par Dieu. Le droit divin commande une chose parce qu'elle est bonne et interdit parce qu'elle est mauvaise<sup>214</sup> C'est en même temps l'exposition de la dépendance de la volonté de Dieu à l'intelligence divine. Même si le droit positif est dérivé des réalités contingentes, il est nécessaire de lui obéir tant qu'il est accordant avec le droit naturel. C'est la définition du droit positif ou du droit légal que le philosophe propose<sup>215</sup> : « ...avant d'être posé, il n'importait pas qu'il fut ainsi ou autrement, mais qu'une fois posé, cela importe »<sup>216</sup>

Si l'existence d'une relation avec autrui constitue la différence entre la justice et les autres vertus, il serait possible de définir de diverses formes de justice par rapport aux sortes de relations (avec autrui) que chacune posséderait. La justice absolue (*ius simpliciter*) est réalisée parmi les hommes indépendants individuellement même s'ils vivent dans la même cité. Deuxièmement une autre forme de justice se forme entre les hommes qui ont une relation de façon déterminée. Celle-là peut être une relation de père et fils ou maître et l'esclave.<sup>217</sup> Dans ce cas il ne s'agit pas d'une justice absolue parmi car les hommes ne sont pas égaux, il y a une relation d'assujettissement. Mais cette relation n'empêche pas l'un et l'autre, considéré comme tel homme, d'avoir une subsistance propre qui les distingue des autres, et d'être par conséquent, une relation de justice ; et pourtant le droit parfait y serait absent,<sup>218</sup> car il n'est pas possible de fournir égalité dans une relation comme celle-ci. Parce que le fils fait partie du père, entre-deux, il s'agit d'un droit paternel (*iustum paternum*). De la même façon, le *dominativum iustum* est défini comme le droit entre l'esclave et le maître.<sup>219</sup> La relation parmi les époux est différente des autres parce qu'elle est le résultat d'un accord social. Même s'il ne s'agit pas d'un droit politique, il s'agit d'un droit domestique<sup>220</sup>.

---

<sup>214</sup> ST IIA IIAE Q 58, A 2, sol.3

<sup>215</sup> ... droit positif ou droit légal ...CEN #1023

<sup>216</sup> ST IIA IIAE Q 57, A 2, sol.2, EN 1134 a 20

<sup>217</sup> EN 1134 b 7

<sup>218</sup> ST IIA IIAE Q 57, A 4, sol. 2

<sup>219</sup> Aristote, *Politique* 1 2 1253 b 6-11

<sup>220</sup> ST IIA IIAE Q 57, A 3, rep.

D'après d'Aquin la justice légale est la vertu commune et le juste légal est son sujet<sup>221</sup>. La qualité essentielle du juste légal est d'être déterminée par rapport à la loi. Parce que la loi est construite pour le bien du tout et parce qu'elle est valable pour le tout, les actions contre la loi seront injuste. Avec les mots d'Aquin : « *ce qui est illégal est injuste et que ce qui est légal est juste*<sup>222</sup>, *il s'ensuit manifestement que tout ce qui est légal est de quelque façon juste* »<sup>223</sup> Mais toutes les lois sont instituées par rapport à une constitution ; et la définition du juste n'est pas identique dans chaque constitution, mais seulement sous un certain rapport.<sup>224</sup> Bien que les lois peuvent changer avec le changement de chaque constitution en effet, en instituant les lois, on regarde toujours le même principe : « *ce qui est utile et ce qui est principal dans la cité.* »<sup>225</sup>

Maintenant nous abordons *Somme de Théologie* pour mieux comprendre la notion de la loi qui est essentielle pour l'analyse de la justice. La loi est une règle, c'est-à-dire une *ratio* qui existe dans l'esprit du législateur à titre de modèle idéal. Et malgré la proximité de leurs objets, d'Aquin les distingue, la loi reste très différente du droit.<sup>226</sup> Tandis que le droit consiste en une détermination plus précise et concrète, il est ce qui est juste ici et maintenant, la loi édicte une règle abstraite et générale. Pour qu'une loi prévoit de quelle peine doit être puni d'un péché, il est nécessaire de recourir à un jugement pour dire que le droit est que telle personne mérite telle peine. En tous les cas les dispositions de la loi s'arrêtent alors qu'il faut rechercher le droit. Car la loi porte sur des catégories d'actes même lorsqu'elle énonce obligation de réaliser des actes de justice.

Regardons maintenant la définition de la loi de Thomas d'Aquin dans la *Somme de Théologie*: « *...une ordonnance de la raison, en vue du bien commun, promulguée par celui qui a la charge de la communauté.* »<sup>227</sup> D'après cette définition, les qualités de la loi sont les suivantes; à ce compte la loi est une ordonnance de la

---

<sup>221</sup> D'après d'Aristote les ordonnances légales sur les affaires publiques au sujet de l'éducation constituent la vertu commune. EN 1130b25

<sup>222</sup> CEN # 895-896, # 899

<sup>223</sup> Ibid. # 900 (1126 b 11)

<sup>224</sup> Ibid. # 901

<sup>225</sup> Ibid. # 902

<sup>226</sup> ST IIA IIAE Q 57, A 2

<sup>227</sup> ST IA IIAE Q 90, A 4, rep.

raison, elle vise au bien commun, ne peut pas être promulguée par tous les membres de la cité. Et la promulgation est à l'essence de la loi.

D'Aquin cite l'étymologie du mot pour montrer la liaison entre la loi et la raison. « *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.* »<sup>228</sup> Et cette phrase nous représente un autre aspect ; l'aspect obligatoire de la loi. Elle nous oriente à faire ou à ne pas faire certaines actions, comme indiquées ci-dessus. La raison comme la mesure et la règle des actions humaines<sup>229</sup>, et en même temps, elle est le premier principe de l'action. D'après le Philosophe<sup>230</sup>, parce que la première règle de l'action est sa fin ultime, c'est l'opération de la raison de constituer le rapport entre l'action et son principe, c'est-à-dire sa fin. La raison fait celui-ci par la loi. « ... *qui dit adaptation entre moyen et fin dit activité rationnelle* »<sup>231</sup>. La loi est donc une activité rationnelle de la raison. Thomas d'Aquin dit explicitement plusieurs fois que la fin ultime de la loi est le bien commun dans la *Somme de théologie* ; « *La loi ne se prend sa pleine signification que par son ordre au bien commun.* »<sup>232</sup>

L'individu qui est un membre de la communauté doit considérer du bien de la communauté dans chacun de son action particulière. Chaque action doit s'accorder au bien commun lors même qu'il se réalise dans sa particularité. Une fois, quand la fin commune est unifiée au bien commun, et quand le bien commun est constitué comme du bien de tous les individus, les objections qui estiment que la loi s'applique aux conditions communes et pendant que l'action se réalise dans des conditions particulières et que par conséquent le sujet de la loi, serai aussi les biens particuliers, perdent leur validité. Comme la loi peut accéder aux états particuliers, le bien commun est aussi valable pour toutes les conditions particulières.

<sup>228</sup> ST IA IIAE Q. 90, A 1, rep.

<sup>229</sup> « La loi est une règle d'action, une mesuré de nos actes, selon laquelle on est sollicité à agir ou au contraire on en est détourné. » ST IA IIAE Q 90, A 1, rep

<sup>230</sup> ST IA IIAE Q 90, A 1, rep., Aristote; Phys. II Phys. IX 3 (200a22) [Carteron] « Dans les choses produites en vue d'une fin, l'ordre est inverse s'il est vrai que la fin sera ou est, il est vrai que l'antécédent sera ou est; sinon, comme dans le cas précédent, la conclusion n'étant pas, le principe ne sera pas; de même ici, la fin et la chose qu'on a en vue ne seront pas, si l'antécédent n'est pas; car la fin est principe, non de l'exécution, mais du raisonnement; dans l'autre cas, du raisonnement seulement (il n'y a pas d'exécution). »; VII EN VIII 4 (1151 a 16) [Tricot] « ... et dans le domaine de la pratique c'est la cause finale qui est principe... »

<sup>231</sup> ST IA IIAE Q 90, A 1, rep. annotation 2 Meillet

<sup>232</sup> ST IA IIAE Q. 90, A 2, rep.

La loi sera l'assurance des actions des hommes qui agiront selon une seule référence dans leurs relations sociales et commerciales. La loi qui est la règle et la mesure des actions humaines, signale une conscience de concomitance dans les esprits de ceux qui y sont assujettis. Etre, un membre d'une communauté forme une responsabilité morale dans la pensée de l'homme. De cette manière en développant les idées de communications et une concomitance, la loi garantit le bien commun.

Parce que la loi est un moyen, un guide pour les actions de l'homme, il est impossible que chacun fasse la loi. « *La loi est une constitution du peuple selon laquelle les nobles de concert avec les plébéiens ont sanctionné quelque décision.* »<sup>233</sup> Car chacun n'a pas la qualité de légiférer. À savoir, le législateur doit légiférer par rapport au bien commun, ce qui ne laisse pas aux individus la possibilité de faire la loi. « *Ordonner quelque chose au bien commun revient au peuple tout entier ou à quelqu'un qui représente le peuple...* »<sup>234</sup> Dans cette situation la loi est constituée par un personnage public ou par le consentement de la majorité. Ce qui nourrit le pouvoir est la majorité accède à l'unanimité.

En vertu de sa fonction régulant et ordonnant<sup>235</sup>, la loi pour accomplir sa fonction a besoin de quelqu'un pour dominer. Il est possible pour la loi d'être connue par des hommes qui sont doués de liberté. « *Les lois sont instituées lorsqu'elles sont promulguées.* »<sup>236</sup> La promulgation est nécessité du lien entre la loi et le sujet, et le pouvoir obligatoire de la loi encourager les hommes faire les actions biens ou éviter celle des maux. D'Aquin réfère les verbes d'Isidore qui souligne la promulgation de la loi écrite, pour confirmer sa pensée : « *la loi prend son étymologie du verbe lire parce qu'elle est écrite* »<sup>237</sup> La loi écrite incarne son existence dans le futur.

La loi avec la fonction d'ordonner les actions humaines vers le bien, joue un rôle dans la constitution de l'homme bien. Elle est le guide de l'homme pour que lui se réalise ce qui est nécessaire pour la réalisation de sa destine propre et c'est l'aspect éducative de la loi. La conception humaine comme éduicable et perfectible de

---

<sup>233</sup> ST IA IIAE Q 90, A 3, contr.

<sup>234</sup> ST IA IIAE Q 90, A 3, rep.

<sup>235</sup> . « La loi, avons-nous dit, est imposée aux autres par manière de règle et de mesuré » ST IA IIAE Q 90, A 4, rep.

<sup>236</sup> ST IA IIAE Q 90, A 4, contr. (Gratien, Decret P.1.dist.2,can)

<sup>237</sup> ST IA IIAE Q 90, A 4, sol 3

d'Aquin se base sur la notion humaine comme ce qui traite de réaliser ses potentielles. Et ce dépend l'idée de l'homme en tant qu'un animal rationnel. Comme un vivant doué de la raison, l'homme possède la possibilité de se perfectionner quand il acquit cette raison qui règne dans la nature. Dans la compréhension thomiste du moral, l'effet de la loi qui s'exprime dans la réalisation de cette rationalité, rend l'homme bon. Quand la loi divine du Christ s'y ajoute la fin que vise est maximisée. D'Aquin arrive la synthèse thomiste en ajoutant la notion humaine qui participe le divine bien avec la grâce à la notion de la loi qui fait l'homme meilleur, de la tradition.

D'Aquin montre deux manières que le législateur peut faire les hommes bonnes<sup>238</sup> : absolument ou relativement. Si l'intention du législateur tend au vrai bien, « *le bien commun réglé conformément à la justice divine* », les hommes sont rendues bons absolument par la loi. Au contraire l'intention du législateur se porte vers quelque chose qui n'est pas le bien absolu « *qui est contraire à la justice divine* » la loi rend les bons relativement, « *c'est-à-dire par rapport à un régime politique donné.* »<sup>239</sup>

La nécessité du lien entre la loi est le sujet est imposée et celle-là la condition du pouvoir obligatoire qui constitue ce qui est propre à la loi, et qui encourage à agir d'une façon ou l'action ou à éviter une autre façon d'agir. En tant qu'être un mécanisme de contrôler, en ordonnant, en interdisant, en permettant ou en corrigeant des actes humains la loi cause la réalisation des actions biens. Il est clair que la force de la loi augmente par la crainte de punition.<sup>240</sup> Au contraire la récompense ne possède pas la même importance dans l'exercice de la loi.<sup>241</sup>

Ensuite d'exposition des caractéristiques et les effets de la loi, il faut maintenant étudier a division que d'Aquin fait parmi les diverses espèces de la loi. Ce sont: la loi éternelle, la loi naturelle, la loi humaine et la loi divine.<sup>242</sup>

---

<sup>238</sup> ST IA IIAE Q 92, A 1, rep

<sup>239</sup> ST IA IIAE Q 92, A 4, sol 4

<sup>240</sup> ST IA IIAE Q 91, A 1, rep.

<sup>241</sup> ST IA IIAE Q 91, A 2, sol.3

<sup>242</sup> D'Aquin parle d'une loi du péché en dehors de ces quatre genres des lois. Comme la loi est définit la règle et la mesure, toute inclination ou ordination qu'on trouve dans les êtres soumis à une loi, est nommé comme loi par participation. Mais selon d'Aquin quand l'homme s'est éloigné de Dieu, il est emporté par la fougue de sa sensualité. Inclination de la sensualité est appelé foyer de convoitise par d'Aquin, et même si elle incline les hommes directement, selon lui elle n'a pas raison de loi, mais elle est plutôt une déviation de la loi de raison. ST IA IIAE Q 91, A6, rep.

D'abord d'Aquin expose la loi éternelle en référant St. Augustin. « *La loi qui s'appelle la raison suprême est forcément considérée par quiconque en saisit la notion, comme immuable et éternelle.* »<sup>243</sup> La loi éternelle, la raison suprême gouvernant l'univers<sup>244</sup>, est organisée par Dieu pour gouverner les choses qui n'existent pas en elles-mêmes, mais qui existent déjà chez Dieu, en étant connues et ordonnées à l'avance par lui, et c'est là le nom de la loi éternelle<sup>245</sup>. Comme la loi est une prescription de la raison pratique chez le chef qui gouverne une communauté parfaite, l'univers devrait être gouverné par la raison suprême. « *C'est pourquoi la raison, principe de gouvernement de toutes choses, considérée en Dieu comme dans le chef suprême de l'univers, à raison de loi* »<sup>246</sup>. Donc la loi éternelle est le gouvernement divin par lequel l'ordre de l'univers est fourni et toutes les choses que Dieu a créées sont naturellement les sujets du gouvernement de la loi éternelle.

La conception de la loi éternelle montre la fidélité de d'Aquin à l'héritage de l'Antiquité. Du fait que Dieu est le but de la destinée humaine, lui apportant la béatitude parfaite, et toute la loi est la norme régulatrice de cette destinée, elle prend sa source en Dieu lui-même. Dieu est la loi suprême qui identifie avec la prudence et cette loi est aussi éternelle que la raison divine elle-même.<sup>247</sup> La loi éternelle se montre en tous les êtres par la providence et la providence, en mouvant chaque créature procure la réalisation de la nature de chaque chose. La notion de la loi éternelle de d'Aquin ne porte pas les preuves théologique, comme dans la loi divine, mais l'analyse de d'Aquin suit celle d'Aristote, la pensée d'une hiérarchie dans laquelle les actes orientent vers une fin. L'affirmation de l'ordre du cosmos régi par la loi éternelle est une caractéristique de la philosophie traditionnelle.

<sup>243</sup> ST IA IIAE Q 91, A 1, contr. 3 (Augustin, De Lib. Arb. 1, 6. PL 32, 1229)

<sup>244</sup> « ... 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. » ST IA IIAE, Q 91, A 1, rep.

<sup>245</sup> « Les choses qui n'existent pas en elles-mêmes existent déjà chez Dieu en tant qu'elles sont connues et ordonnées à l'avance par lui, selon l'épître aux Romains (4, 17) : « Il appelle les choses qui ne sont pas comme celles qui sont déjà. » C'est ainsi que la conception éternelle de la loi divine a raison de loi éternelle, parce qu'elle est ordonnée par Dieu au gouvernement des choses qu'il connaît d'avance. » ST IA IIAE, Q 91, A 1, sol. 1

<sup>246</sup> ST IA IIAE Q 91, A 1, rep.

<sup>247</sup> ST IA IIAE Q 91, A 1, rep. L'annotation de traducteur.

Tandis que la conception de la loi a une fonction instrumental dans la pensée de d'Aquin, cette instrumentalité disparaît quand il s'agit de la loi éternelle. Car la fin de la loi éternelle, Dieu ne peut pas devenir un moyen. « *La fin que poursuit le gouvernement divin est Dieu lui-même, et sa loi n'est pas autre chose que lui-même* »<sup>248</sup> Parce que la loi éternelle est le gouvernement divin de l'univers, tous les autres lois proviennent de lui dans la mesure où elles participent à la raison. D'Aquin montre la relation de la loi éternelle avec les autres en référant l'analyse du mouvement d'Aristote. D'après cette idée, comme dans la relation de deux mouvements consécutifs la première meut la deuxième, dans le gouvernement le programme de gouvernement se transmet du chef suprême aux gouvernants en second.<sup>249</sup> Puisque la loi éternelle est l'ordre du gouvernement de l'univers par Dieu, il est nécessaire que toutes les autres lois subalternes dérivent de la loi éternelle. Donc dans le système de d'Aquin les lois se suivent par rapport à une relation causale.

Selon d'Aquin chaque créature participe à la loi éternelle selon laquelle elle possède une inclination naturelle au mode d'agir et à la fin qui sont requis. C'est la loi naturelle par laquelle les créatures raisonnables participent à la loi divine.<sup>250</sup> D'Aquin dit que « *L'orientation première de nos actes vers leur fin soit assurée par la loi naturelle* ». <sup>251</sup> Cette participation en effet exprime notre manière d'accepter la loi divine par notre capacité propre. Comme une créature raisonnable l'homme possède une inclination propre de sa nature : « *une inclination naturelle à connaître la vérité sur Dieu et à vivre en société.* »<sup>252</sup> D'Aquin affirme les hommes y connaissent par une inclination naturelle. Pour les principes que l'homme possède par nature d'Aquin charge une puissance spéciale. En effet ce n'est pas une puissance pour d'Aquin mais un habitus naturel distinct, c'est la syndérèse.<sup>253</sup> Elle est la capacité de comprendre les principes de la moralité. Bien que les hommes possèdent la connaissance de la loi naturelle par la syndérèse, ils utilisent leurs jugements d'identifier les biens de l'homme dont l'objet de l'inclination naturel.

---

<sup>248</sup> ST IA IIAE Q 91, A 1, sol 3

<sup>249</sup> ST IA IIAE Q 93, A 3, rep.

<sup>250</sup> « C'est une telle participation de la loi éternelle qui, dans la créature raisonnable, est appelée loi naturelle. » ST IA IIAE, Q 91, A 2, rep.

<sup>251</sup> ST IA IIAE Q 91, A 2, sol2

<sup>252</sup> ST IA IIAE Q 94, A 2 rep.

<sup>253</sup> ST IA Q 79, A 12, rep.

Ce qui est ordonné par rapport à la raison et maintient cette inclination appartient à la loi naturelle et réfère un seul principe, le premier principe de la loi naturelle : faire le bien et éviter le mal. L'apparence de la loi naturelle chez l'homme le fait en nous que l'homme en tant qu'il est un être raisonnable qui discerne ce qui est bien ou ce qui est mal. En effet au point de vue de d'Aquin, ce qui assure la conservation de l'homme et qui élimine des positions contraires résulte de la loi naturelle. Tandis que l'homme, comme on l'avait dit, participe à la loi naturelle avec sa capacité propre, les autres créatures dépourvues de la raison y participent instinctivement, avec leurs orientations propres et cette participation s'appelle « loi » par une analogie.<sup>254</sup>

Comme la loi naturelle ordonne les hommes aux actions bonnes, il y a une relation immédiate entre la vertu et la loi naturelle ; « *les actes de ces vertus sont eux aussi soumis à la loi naturelle.* »<sup>255</sup> Selon d'Aquin les inclinations naturelles de l'homme ressortent à la loi naturelle, mais chacun est incliné naturellement à l'activité qui convient à sa forme, et parce que la forme propre de l'homme est l'âme raisonnable, il y a une inclination naturelle à agir selon la raison. Par conséquent les actes de vertu sont tous régis par la loi naturelle. Il s'agit des actions qui ne résultent pas de la loi naturelle mais qui sont accordées avec la vertu, et d'après d'Aquin ils sont découverts par la raison humaine. Selon d'Aquin tandis que ces sortes d'actions sont vertueuses, elles ont la possibilité de ne pas être universelles, car parce que la diversité de conditions humaines, elles ne sont pas bonnes pour tous, parce qu'il y a des gens mal disposés.<sup>256</sup>

Les premiers préceptes de la loi naturelle ne sont pas changeables, mais les conclusions dérivées de ces préceptes peuvent changer quand il s'agit du bien

---

<sup>254</sup> La participation de la loi naturelle se passe dans deux manières pour d'Aquin : ST IA IIAE, Q 91, A 2, rep. D'abord « ...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 » Ensuite ST IA IIAE, Q 91, A 2, sol. 3 « Les animaux sans raison participent eux-mêmes, comme la nature raisonnable, de la pensée éternelle, mais à leur façon. Et parce que la créature raisonnable possède cette participation sous un mode intelligent et rationnel, il s'ensuit que la participation de la loi éternelle en la créature raisonnable mérite proprement le nom de loi ; car la loi relève de la raison, comme il a été dit précédemment. Dans la créature privée de raison, la participation n'existe pas sous un mode rationnel ; aussi ne peut-elle être appelée loi que par analogie. »

<sup>255</sup> ST IA IIAE Q 94, A. 2, rep.

<sup>256</sup> D'Aquin parle sur les conseils évangéliques de l'Eglise concernant les richesses extérieures, les délices charnelles et les honneurs. Selon d'Aquin le renoncement total au monde n'est pas indispensable pour atteindre la fin éternelle de l'homme, car on peut parvenir à la béatitude éternelle tout en usant des biens terrestres, pourvu qu'on n'en fasse pas sa fin. Mais on y parviendra avec plus de facilité si l'on renonce totalement aux biens de ce monde, et c'est pourquoi l'Évangile donne des conseils en ce sens. ST IA IIAE Q 108, A 4, rep, sol. 1



commun. D'Aquin montre deux manières de changement dans la loi naturelle : « on peut y ajouter » ou « par le mode de suppression »<sup>257</sup> Selon d'Aquin quand il s'agit quelque chose utile pour la vie humaine, on a ajouté à la loi naturelle par la loi humaine ou la loi divine. Cette situation peut être pensée comme un changement, mais pas un changement essentiel, comme l'addition de l'esclavage ou la propriété à la loi naturelle. Selon lui la division des possessions est étrangère au droit naturel ; elle dépend plutôt des conventions humaines et est instaurée par la loi du droit positif. Et donc la propriété n'est pas contraire au droit naturel, comme l'esclavage est, mais elle s'y surajoute par une précision due à la raison humaine.<sup>258</sup> D'autre part, rarement en raison de causes spéciales qui empêchent d'observer ces préceptes, il peut y avoir des changements particuliers, mais quant à ses préceptes seconds. Donc on peut concevoir un changement dans la loi naturelle par mode de suppression, en ce sens qu'une prescription disparaisse de la loi naturelle, s'il n'est plus utile.

La défektivité de la raison humaine empêche chaque individu d'accéder à la connaissance complète de la loi naturelle. Thomas d'Aquin dit que c'est pour cela que la raison pratique parvient à conclusions dans des cas particuliers et contingents, en partant des principes généraux de la loi naturelle.<sup>259</sup> Ces conclusions sont les principes utiles qui sont les produits du jugement de la raison et ils organisent la vie quotidienne, en protégeant le rapport avec la loi éternelle. La loi humaine prend son pouvoir de la loi naturelle auprès de sa légitimité. La conjonctivité de la loi humaine provient de son rapport à la loi naturelle.<sup>260</sup> En effet selon d'Aquin tous les lois ont la nature de la loi au mesure qu'ils proviennent de la loi naturelle. Au moment que la loi humaine s'écarte de la loi naturelle, elle est perçue comme une corruption de la loi.

D'Aquin montre la légitimité de la loi humaine en référant l'existence des hommes inclinés à la péché. Selon lui, l'homme apte à la vertu naturellement, il suffit d'une éducation paternelle qui s'exerce par les conseils. Mais pour les hommes pervers et portés au vice, qui ne peuvent guère être aisément touchés par des paroles, il a été

---

<sup>257</sup> ST IA IIAE Q 94, A 4, rep.

<sup>258</sup> ST IIA IIAE Q 66, A 2, sol.1

<sup>259</sup> ...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. ST IA IIAE, Q 91, A 3, rep.

<sup>260</sup> ...La raison humaine n'est pas, par elle-même, la règle des choses ; mais les principes innés en elles sont les règles et les mesurés universelles de tout ce que l'homme doit faire... ST IA IIAE, Q 91, A 3, sol. 2

nécessaire que ceux-ci fussent contraints par la force et la crainte à s'abstenir du mal. Le crainte de punition ordonne les hommes vers les actes vertueuses et la perpétuité de la paix et la vertu est assuré la force contraignante de la loi. La loi a l'effet de la transformation de l'homme péchant à l'homme vertueuse.

D'Aquin détermine les conditions de la loi humaine : « *elle est un moyen ordonné à une fin ; et elle est une sorte de règle et de mesure, réglée elle-même par une mesure supérieure, laquelle est double : la loi divine et la loi de nature.* » Et il conclut trois conséquences de ces conditions. D'abord, parce qu'elle est par rapport à l'ordre de la raison, elle est juste. Si la loi cesse d'être juste, elle n'est plus une loi. Deuxièmement la loi humaine doit être par rapport aux facultés de ceux qui agissent. Parce que la loi humaine joue un rôle éducatif, elle doit observer la capacité de la nature humaine pour la réalisation de sa fonction. Finalement, la loi doit être apte au lieu et le temps.

Pour Thomas d'Aquin, la loi humaine qui ordonne la vie quotidienne est une ordonnance qui aide les hommes sur ne se distraire pas en les affaires de ce monde, et qui les oriente vers leur fin surnaturelle. Parce qu'elle porte sur les réalités contingentes, elle a la possibilité de changement d'après des conditions du temps et de l'espèce. Car le pouvoir d'imagination du législateur ne peut pas dominer tous les conditions changeant de la vie humaine. Parce que la nature imparfait de l'homme, le législateur ne peuvent pas prévoir tout la causalité immanent à la nature. Car l'homme peut perfectionner au condition qu'il participe à la grâce divine par rapport à sa nature propre lui permet. Par conséquent il est nécessaire qu'il y a le changement dans la loi humaine quand une nécessité a naît. Même si la loi humaine peut changer, ce qui y reste sans changer est c'est sa fin, le bien commun. Selon d'Aquin parce que la loi humaine vise à la société civile, elle a voix au chapitre des actions extérieurs qui constitue le sujet de la justice qui organise les relations sociales parmi les hommes.

Puisque la loi naturelle est universelle, ses commandements doivent être appliqués aux réalités concrètes de la vie humaine. De cette manière, on vient aux lois utiles qui sont produites par la raison pratique conformant à la loi éternelle. Parce que les lois utiles se concernent les réalités contingentes, elles ne sont pas infaillibles et

constantes. Et plus, les cultures différentes n'ont pas diversité de la loi et quand une loi s'apparaît dans le processus historique, elle rend son prédécesseur invalide : aussi d'Aquin met l'accent sur l'historicité de l'homme.

D'Aquin discerne la loi humaine par rapport à la relation parmi la loi humaine et la loi naturelle, par rapport aux affaires des citoyennes et par rapport au gouvernement de la communauté politique. Selon d'Aquin le caractère essentiel de la loi humaine est de dériver de la loi de nature. Comme la loi humaine est le résultat du jugement de la raison, elle se divise en deux selon les deux modes de dérivation de la loi naturelle: le droit de gens (*ius gentium*) et le droit civile. Ces sont les règles sans lesquelles l'homme ne peut vivre dans une communauté. La loi naturelle se tourne les droits des gens quand elle est articulée dans les termes rationnels et universels. Selon d'Aquin le droit civil dérive de la loi de nature parce que « l'homme est par nature un animal social », comme le prouve d'Aristote. Parce qu'il est essentiel à la notion de la loi, d'avoir pour l'objet le bien commun de la cité, la division de la loi humaine peut se prendre de la diversité des labours de ce qui le constituent : « *tels sont les prêtres qui prient Dieu pour le peuple, les magistrats qui le gouvernent, et les soldats qui combattent pour son salut.* »<sup>261</sup> C'est pourquoi les législations spéciales sont adaptées à ces catégories de citoyens. D'Aquin parle la diversité des lois par rapport aux régimes différentes aussi. La monarchie, l'aristocratie, l'oligarchie, la démocratie ou la tyrannie ont différents lois, parce qu'elles sont constitué en base des différentes principes comme un chef unique, la dignité, la richesse, ou la multitude des hommes.<sup>262</sup>

Enfin, Thomas d'Aquin expose la nécessité de la loi divine dans une façon théologique, plutôt que philosophique. La loi divine pose sur l'hypothèse que l'homme a une nature inclinée à pécher plutôt que d'être un animal raisonnable ou un animal politique. Elle est une nécessité intérieure pour que l'homme péchant accède à sa fin surnaturelle. Comme l'existence de la loi éternelle est une affaire sur la foi, il est impossible qu'elle soit pareille aux autres sortes des lois. La loi divine, une exposition d'une nécessité intérieure pour l'homme accédant à sa fin surnaturelle, est mise en scène quand la loi humaine est incompétente.

---

<sup>261</sup> ST IA IIAE Q 85, A 5,rep.

<sup>262</sup> ST IA IIAE Q 85, A 5,rep.

Étant le sujet de la foi, d'Aquin montre la nécessité de la loi divine sur sa fin. Puisque l'homme a une fin transcendante des limites et des possibilités de ce monde, il a besoin d'avoir un guide pour achever cette fin. Les possibilités naturelles de l'homme ne sont pas suffisantes pour acquérir la béatitude parce qu'elle est au-delà de ce monde et de la capacité naturelle de l'homme<sup>263</sup> et pour cette raison que Dieu lui donne la loi divine.<sup>264</sup> La loi divine est l'élément fondamental d'une communauté parfait où les hommes trouvent chance d'obtenir la béatitude. La béatitude détermine les conditions et la constitution de la vie humaine et celle de la politique. Puisque la cité est l'association parfait que la raison peut se réaliser, les conditions temporelles de la béatitude y est instaurant. C'est la signe la plus explicite que la politique de d'Aquin porte sur l'idée de la téléologie. La communauté politique vise la vertu des hommes pas pour soi, mais pour une vie surnaturelle. Les hommes s'associent pour former une communauté dans une pareille perfection celle de Dieu. Parce que l'univers est gouverne parfaitement par Dieu, et parce que Dieu détermine la fin de chaque homme dans la création, l'homme ne peut réaliser que sa fin ultime dans la communauté constitué par les lois de Dieu. La politique ordonne les hommes vers leur fin en légiférant, en guidant les hommes vers les actes bons. En effet puisque les lois sont posées par Dieu, la charge essentielle de la cité sera l'application de celles-ci.

La fin ultime de l'homme est la première nécessité de la loi divine. La contingence de la vie humaine élimine la certitude du jugement de l'homme sur ce monde.<sup>265</sup> Mais selon d'Aquin uniquement grâce à la loi que Dieu lui à accorder l'homme peut discerner ce qui doit fait et ce qui doit ne pas faire. Parce que l'espèce de validité de la loi humaine est limité avec les affaires quotidiennes de ce monde, les événements intérieurs qui assurent la perfection des actions, restent sans contrôles : c'est où qu'on a besoin de la loi divine.<sup>266</sup> La nécessité d'une loi de cette sorte est le point où Thomas d'Aquin qui l'a suivi jusqu'ici fidèlement s'éloigne le plus de d'Aristote. Et cette loi divine qui est l'une des problématiques essentielles de Moyen Age, représente les différences entre Thomas d'Aquin et la pensée de l'Antiquité.

<sup>263</sup> « ...qui dépasse les ressources naturelles des facultés humaines. » ST IA IIAE, Q 91, A 4, rep

<sup>264</sup> ST IA IIAE, Q 91, A 4, rep.

<sup>265</sup> « ...Le jugement humain est incertain, principalement quand il s'agit des choses contingentes et particulières. » ST IA IIAE, Q 91, A 4, rep.

<sup>266</sup> « ...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. » ST IA IIAE, Q 91, A 4, rep.

L'apparition de Dieu dans la vie temporelle obligeait les philosophes du Moyen Age à imaginer Dieu dans la vie humaine, c'est-à-dire dans l'histoire de l'homme ; cela nous oblige en même temps à considérer une autre fin, un autre mode de vie, et puis un autre ordre de loi et de justice. Ce nouvel ordre parmi les hommes et Dieu, implique une justice qui exige que les hommes de paient leur dettes envers Dieu. Et par conséquent parce qu'il s'agit d'un état inégal, celui ne fait pas partie de notre recherche sur la justice. Abordons maintenant la justice légale qui se forme entre les hommes en tant qu'êtres libres et membres de la cité.

La justice légale est mentionnée comme la vertu la plus parfaite du point de vue d'être l'expression de la réalisation des actes conforme à la loi dans les relations avec autrui. Ainsi elle se trouve non seulement par elle-même, mais aussi dans sa relation avec d'autres vertus. *« Et puisqu'un être parfait, non seulement en soi-même, mais en comparaison à autrui est plus puissant, à cause de cela on dit souvent que cette justice est la plus brillante de toutes les vertus ; et de là vient le proverbe que ni Hespérus, c'est-à-dire l'étoile la plus brillante du soir, ni Lucifer, c'est-à-dire l'étoile la plus brillante du matin, ne brille comme la justice. »*<sup>267</sup> Parce que la justice légale est une vertu parfaite, il est possible que celui qui la possède, l'utilise dans ses relations avec des autres<sup>268</sup>. Car même si les hommes font usage des vertus particulières pour eux-mêmes, ils ne les peuvent pas représenter dans ses relations avec des autres et ce n'est pas propre des vertus particulières. C'est pourquoi le législateur ou le gouvernant l'a en soi-même en effet. Celui, qui gouverne se trouve déjà en communication avec un autre, car il dispose de ce qui est ordonné au bien commun et c'est pourquoi il doit connaître ce qu'il gouverne. C'est une qualité que le gouvernant de la cité doit avoir. Avec les mots de Bias, qui était l'un des sept sages, *« le gouvernement faut voir l'homme, à savoir s'il est parfait au déficient. »*<sup>269</sup>

L'utilisation de la justice légale par le gouvernant d'une façon efficace est la vertu de la justice légale. La justice mérite le titre de la vertu parfaite étant donné qu'elle apparaît dans la relation avec autrui. Le point séparant la justice de la vertu apparaît ici. Tandis que ces deux-là sont même en substance (*substantia, ousia*), elles sont

---

<sup>267</sup>CEN # 906 (1129 b 28)

<sup>268</sup> « ...il s'ensuit que dans la justice même toute vertu est comprise à la fois, et qu'elle-même est la vertu la plus parfaite. » Ibid. # 907 (NE1129b 29)

<sup>269</sup> Ibid. # 909 (1129 b 33)

différentes en définition (*definition*).<sup>270</sup> La justice particulière possède une similarité étant donné qu'elle est en relation avec le même genre.<sup>271</sup> La différence découle du fait que l'une concerne toute la matière morale (*totam materiam moralem*)<sup>272</sup>, tandis que l'autre est particulière. Pendant que la vertu est nommée comme la justice dans la relation avec autrui, elle n'est qu'un habitus opératif (*habitus operativum*)<sup>273</sup> en tant qu'elle est strictement une vertu. Justice légale et la vertu sont identiques uniquement dans l'apparence.

Thomas d'Aquin dit que la justice légale qui dirige les hommes au bien commun directement n'a pas la même immédiateté en matière de diriger aux biens particuliers et cela est le moment où la justice particulière entre sur scène. Le bien commun de la cité et le bien de l'homme seront différents, comme le sont la partie et le tout. C'est la raison d'être d'une justice particulière pour les hommes entre lesquels y a une relation de sujétion comme le père et le fils, le maître et l'esclave, les époux.<sup>274</sup>

Thomas d'Aquin explique l'existence d'une justice particulière, et son contraire, celle de l'injustice particulière, d'une façon différente de la justice légale. Selon la justice légale, chaque chose peut être réduite à l'injustice particulière. Il y a donc une injustice illégale envers tout, distinct de l'injustice particulière comme existence de la justice légale qui est indépendante de la justice particulière.<sup>275</sup>

Après avoir distingué la justice particulière de la justice légale, en suivant d'Aristote, Thomas d'Aquin commence à définir la justice particulière. Et cela se divise en deux parties comme « la justice distributive » et « la justice commutative »<sup>276</sup>. Comme l'homme fait partie d'un tout, celle de la communauté, il peut avoir une double relation<sup>277</sup>: d'abord celle de la partie au tout, cet ordre est commun aux individus et dirige la justice distributive, qui répartit proportionnellement le bien commun de la société. Donc les biens de la communauté sont distribués manière juste que cela soit l'honneur, que l'argent, ou n'importe quoi ayant un rapport aux biens extérieurs, ou

---

<sup>270</sup> Ibid. # 912

<sup>271</sup> Ibid. # 918

<sup>272</sup> « Mais la justice et l'injustice légale porte universellement sur toute matière morale, de quelque manière qu'on puisse être dit honnête ou vertueux à propos de quelque chose. » # 919

<sup>273</sup> « Il arrive, en effet, qu'un habitus opératif, qu'il appelle vertu... » # 16, Aussi # 912

<sup>274</sup> ST IIA IIAE Q 58, A 7, sol. 3

<sup>275</sup> CEN # 917

<sup>276</sup> Ibid. # 927, EN 1130 b 31-a3

<sup>277</sup> ST IIA IIAE Q 61, A 1, rep.

même aux maux, comme le travail<sup>278</sup>, ou les dépenses.<sup>279</sup> La justice distributive est basée sur fonctions des citoyens dans la cité ou des positions communautaires. La répartition des biens communs appartient à celui qui a la charge de ces biens et les sujets à qui ils sont distribués pratiquent la justice distributive en se montrant satisfaits si la répartition est juste.<sup>280</sup>

La relation d'une partie à une autre partie envisage un autre ordre, auquel correspond la relation entre individus dans la société. C'est cet ordre de relation qui dirige la justice commutative et qui a pour objet les échanges mutuels entre deux personnes. Un échange peut être réalisé de deux manières : volontaire (*voluntarius, ekousios*) ou bien involontaire (*involuntarius, akousios*). Mais l'essence de l'échange est volontaire. « *Le principe de l'échange est volontaire d'un côté comme de l'autre* ». Les échanges involontaires sont d'un genre injuste. Dans les échanges volontaires, un prix est précisé à fin de procurer l'égalité.<sup>281</sup> Les échanges involontaires peuvent être le causés par l'ignorance ou de la violence. Dans les échanges involontaires, la justice est constituée en compensant la perte avec une punition équitable avec la faute qu'on fait.<sup>282</sup>

Parce que la justice et l'injustice précisent une distinction entre celui qui l'observe et celui qui ne l'observe pas, l'existence d'un milieu est nécessaire<sup>283</sup> où l'échange serait réalisé. Car selon d'Aquin le juste née un milieu entre le plus et le moins. Alors de quelle manière est une égalité constituée par le juste ? D'Aquin répond « *selon la proportionnalité* »<sup>284</sup> et l'explique pour deux sortes de justice.

La justice distributive se pose sur le principe d'égalité géométrique c'est-à-dire sur la proportion d'une quantité à l'autre.<sup>285</sup> Il s'agit de deux façons de proportionnalité : l'une est disjointe et l'autre continue. D'Aquin explique que la proportionnalité

---

<sup>278</sup>Selon Aristote le travail est l'apparence de la vie servile et parce que l'esclave est sujet aux conditions de la vie temporelle, il n'est pas libre. Et à cause de sa sujétion à nature il ne peut jamais accéder la vie théorique. Et il n'a jamais un rôle actif dans la vie politique.

<sup>279</sup> Ibid # 927

<sup>280</sup> ST IIA IIAE Q 61, A 1, sol. 3

<sup>281</sup> CEN # 929 1131a 3

<sup>282</sup> Ibid. # 931

<sup>283</sup> « Le juste est son tour une sorte de juste milieu » (EN, Tricot 1133 b 33) # 993

<sup>284</sup> Ibid. # 934 (1131b 12) « la proportion est un moyen, et le juste une proportion. »

<sup>285</sup> Selon Aristote la mesuré est d'après qui la quantité est connu et parce que la quantité est connu avec la qualité-même (M 1052 b 20), Ce qui est exprime dans le genre de nombre est pouvoir proportionner. (# 939) # 938, # 939

disjointe; « ... est une égalité entre deux proportions qui ne se rejoignent en aucun terme. Comme donc toute proportion se fait entre deux [termes], il est manifeste que la proportionnalité disjointe consiste en quatre [termes]; par exemple, le rapport que six entretient avec trois, dix l'entretient avec cinq: dans l'un et l'autre cas, en effet, il y a proportion double. » Et la proportionnalité continue « ...est une égalité entre deux proportions qui se rejoignent en un terme. Par exemple, le rapport que huit entretient avec quatre, quatre l'entretient avec deux: dans l'un et l'autre cas, en effet, la proportion est double. Dans cette proportionnalité continue donc, il y a d'une certaine façon quatre termes; pour autant, c'est-à-dire, que nous utilisons un terme en lieu de deux, en disant un terme deux fois, à savoir dans l'une et l'autre proportion, comme par exemple: la proportion de A à B, c'est-à-dire de huit à quatre, se retrouve la même de B à C, c'est-à-dire de quatre à deux. Dans l'un et l'autre cas, en effet, il y a double. Ainsi donc, B est dit deux fois. Aussi, bien que B soit unique comme sujet, comme cependant il est reçu comme s'il y en avait deux, il y aura quatre [termes] mis en proportion. »<sup>286</sup>

Quand on applique la proportionnalité géométrique à la justice distributive, les choses qui sont distribuées et les personnes auxquelles elles sont distribuées doivent posséder la même proportion<sup>287</sup>. Si on suit l'exemple de d'Aquin<sup>288</sup>; « Soit donc A un terme, par exemple deux livres; B soit une livre, G soit une personne, par exemple Socrate qui a travaillé deux jours. D enfin soit Platon, qui a travaillé un jour. Le rapport que A a avec B, G l'a avec D, car dans les deux cas on trouve une proportion double; donc, réciproquement, comme A a rapport à G, de même B à D »

La proportionnalité géométrique porte sur le principe que les choses qui ont la qualité de pouvoir être proportionner ont en même temps celle de pouvoir être comparer. Et si les choses sont distribuées aux personnes de cette manière, on agit justement. D'après d'Aquin c'est une relation du tout au tout.<sup>289</sup> Ici il ne s'agit pas d'une proportionnalité continue parce que la proportion est entre les choses et les hommes, deux entités qui ne sont pas identiques<sup>290</sup>

---

<sup>286</sup> Ibid.# 940, M 1031a 31- 1031b 16

<sup>287</sup> EN 1131b 3

<sup>288</sup> Ibid., Aquin, CEN # 941

<sup>289</sup> Ibid. # 943

<sup>290</sup> Ibid., # 945



Dans la justice distributive, avec la proportionnalité géométrique, la part dont l'homme prend du bien commun est déterminée d'après sa contribution à la communauté. Parce que le critère est dignité, autant que la contribution de l'homme à la cité augmente, la part que l'homme prend du bien commun augmente d'une proportion identique.<sup>291</sup> « *La matière de la justice est une activité extérieure qui, par elle-même ou par la réalité qu'elle emploie, implique une juste proportion avec autrui. C'est donc dans l'égalité de proportion de cette réalité extérieure avec autrui que consistera le juste milieu de la justice. Or l'égalité tient réellement le milieu entre le plus et le moins. Le juste milieu de la justice a donc un caractère objectif.* »<sup>292</sup> Et puisque le juste est une proportionnalité représentant la justice, l'injuste est celui qui est décrit de cette proportionnalité.

Le point commun entre la justice distributive et celle commutative ne consiste que du fait que le juste celui qui est égal et l'injuste est celui ce qui est inégal. Le principe de l'égalité de justice commutative se base sur la proportionnalité d'arithmétique. Alors que dans la justice distributive un bien commun est donné à quelqu'un, dans la justice commutative un bien qui est à l'un est donné à un autre.<sup>293</sup> Une autre différence entre ces de formes de justice se née au sujet delà proportionnalité. Tandis que le milieu de la justice distributive est constitué par l'égalité des proportions, dans la justice commutative il est constitué par l'égalité des quantités.<sup>294</sup> Ici, la bonté ou la malice des hommes sont éliminées. La majorité du dommage est en question ; la condition sociale des hommes n'y respecte pas et on demande d'aboucher les parties de l'acte de l'injustice en un point commun.<sup>295</sup>

Même s'il s'agit de la formation d'une égalité dans la constitution de la justice, cette égalité ne signifie pas la compensation de l'acte. Lors même que dans la justice commutative, la réciprocité peut être pratiquée dans les échanges involontaires, le dommage provoqué doit être compensé et l'homme injuste doit être puni parce qu'il

---

<sup>291</sup> Comme différentes sociétés ont des constitutions différentes et donc des conceptions différentes de justice, ils ont aussi différentes idées sur la dignité. Dans le régime aristocratique c'est la vertu, dans l'oligarchie c'est la richesse, et dans la démocratie c'est la liberté. (ST IIA IIAE Q 61, A 2, rep.) CEN # 937 (1131a 25)

<sup>292</sup> ST IIA IIAE Q 58, A 10, rep.

<sup>293</sup> ST IIA IIAE Q 61, A 3, rep.

<sup>294</sup> CEN # 950

<sup>295</sup> Ibid. # 951

menace l'ordre social. Chacun qui cause un état injuste doit reconstituer cet ordre.<sup>296</sup> Mais dans la justice distributive il n'y a aucune réciprocité. Parce que la dignité y est déterminante, ce qui blesse un gouvernant est puni plus sévèrement qu'un homme qui blesse un homme particulier. Si la restitution nuisait de ce qu'il a donné, il est meilleur qu'il ne soit jamais.<sup>297</sup>

Un autre genre de vie est possible parmi les hommes qui sont égaux d'après la proportionnalité géométrique ou arithmétique dans les relations sociales, à travers lequel ils révèlent leurs différences et tout en se suffisant à eux-mêmes. Cela est la vie politique et tout de nécessaire pour la vie sociale, les individus communiquent à titre de citoyens et la justice réalisée est la justice politique. Thomas d'Aquin dit que la justice est constituée d'un domaine-là mais ressemble quand même à celle. *Ce juste politique, existe ou bien selon une proportionnalité, c'est-à-dire, selon une égalité de proportion en tant que justice distributive ; ou selon le nombre, c'est-à-dire, une égalité de quantité numérale, en tant que justice commutative.* »<sup>298</sup> La justice politique est une justice parmi les individus constituant une communauté en tant qu'êtres libres (*liber, eleutheros*) et égaux (*aequalis, isos*), dans laquelle les limites du droit existant sont déterminées par la loi. Le gouvernant de la communauté est responsable de la perpétuité de la justice.

Parce que la justice politique est ordonnée par la loi, celle-ci empêche la transformation d'un prince à un tyran en suivant ses passions et en prenant pour soi-même plus de biens et moins de maux. Les lois qui sont les produits de la raison, empêche les passions humaines et les inclinations mauvaises de la volonté. « *Qu'en gouvernement correct d'un peuple, on ne permet pas que les hommes gouvernent, à savoir selon la volonté et les passions humaines, mais [on veut] que ce soit la loi qui gouverne l'homme, laquelle est la domination de la raison, ou l'homme qui agit selon la raison.* »<sup>299</sup>

Par contre si, le prince agit au tenant compte de la justice distributive, cela veut dire qu'il agit aussi pour le bien des autres. Car la justice représente le bien des autres. Et

---

<sup>296</sup> ST IIA IIAE Q 62, A 7, rep., A 2 rep.

<sup>297</sup> ST IIA IIAE Q 62, A 5, sol 2

<sup>298</sup> CEN # 1005 (EN 1134a 25)

<sup>299</sup> Ibid., # 1009

selon d'Aquin le peuple devrait donner un cadeau au prince qui personnifie la justice. Et en considération de d'Aquin le cadeau que le peuple peut donner est l'honneur et la gloire.<sup>300</sup>

Puisque la justice politique existe pour les citoyens libres et égaux, les esclaves et les serviteurs en sont exclus car ils dépendent de leurs maîtres comme une propriété ; ou un enfant, jusqu'à un certain âge où il sépare de son père. Donc entre eux il s'agit d'une pareille (*homoios*). « *Le juste dominatif ou paternel n'est pas strictement juste : il est manifeste, en effet, qu'il ne peut y avoir de stricte injustice entre un homme et ce qui est à lui-même, comme non plus de justice, car l'une et l'autre est envers autrui.* »<sup>301</sup> Alors il y a une justice dominante entre le maître et l'esclave, et une justice paternelle entre le père et le fils. Même si chacune a une ressemblance avec la justice politique en tant qu'être une relation avec autrui et exécute la justice absolue (*simpliciter iustum*), celles-là ne sont pas les résultats d'une ordonnance légale. Une relation de sujétion n'existe pas entre les égaux au regard de la conduite<sup>302</sup>. Le juste politique existant parmi les hommes égaux et libres a en rapport à la loi.

Une attitude propre à la vertu est de faire le bien et d'éviter le mal qui sont les parties intégrantes de la justice selon d'Aquin. Quand il dit « les parties intégrantes », en effet il ne divise pas la justice en deux, il parle uniquement de deux aspects de la justice.

Quand on définit la justice, comme faire du bien comme une dette envers le prochain, elle est une vertu spéciale appartenant à la justice particulière. Mais faire bien envers Dieu ou prochaines, la communauté est connue comme un dû pour la justice générale. Ces deux parties de la justice légale sont les parties intégrantes pour la perfection de la justice. Une fois que la justice est constituée, on poursuit la justice en

---

<sup>300</sup> Thomas ajoute que les princes bons espèrent *mercedem* de Dieu autre de l'honneur que le peuple lui donne.

<sup>301</sup> Ibid. # 1013

<sup>302</sup> Parmi les époux, selon d'Aquin, il y a moins de dépendance qu'entre le maître et l'esclave et, de cette raison, d'Aquin donne plus de part au regard de la justice dans cette relation. Ce « juste sponsal » est une justice économique (*iustum economicum*). Parce que le père, le chef de la maison, gouverne la maison comme le prince gouverne la cité et entre ces deux gouvernements il y a une différence comme celle entre la famille et la cité. Selon Aristote, la famille a une structure domaniale et différents types de relations sociales familiales implique la justice particulière. Aristote, Politique, 3.

faisant les actes bons et en évitant actes mauvais.<sup>303</sup> Mais ce deux parties comme les aspects positifs et négatifs ont les statues différentes pour d'Aquin. « *Faire le bien est l'acte achevé de la justice et comme sa partie principale. Éviter le mal est un acte moins parfait, et constitue une partie secondaire de cette vertu. C'est pourquoi il joue en quelque sorte le rôle d'un élément matériel sans lequel la forme qui achève l'être ne peut exister.* »<sup>304</sup>

D'après d'Aquin comme la justice ordonne les relations avec les autres, toutes les vertus qui peuvent l'aider peuvent aussi se lui rajouter. Puisque les lois humaines sur les actes en diversité infinie sont particulières et contingentes, il n'est pas possible d'accéder un absolu qui sera valide dans toutes les conditions. Même si les législateurs légifèrent en partant de ce qui se produit le plus souvent avec la perspective la plus grande possible, dans des cas particuliers, la loi peut être injuste et peut dégrader le bien commun. Dans ces cas-là, le mal serait de suivre la loi établie ; et le bien de négliger la loi, et d'obéir aux exigences de la justice et du bien public.<sup>305</sup> La vertu de l'*épikie* (*epeikeia*) que Thomas d'Aquin compte dans les vertus annexes est à ce sujet.<sup>306</sup> Aristote dit que l'*épikie* en tant qu'une façon de la réalisation de la justice, participe à justice légale<sup>307</sup> Telle est la règle essentielle des actes humains et la justice légale est le sujet de la direction de cette règle. Quand les termes de la loi n'obligent pas à agir d'une certaine manière, l'un devrait juger non pas par la loi elle-même, mais en tenant compte d'un cas déterminé qui se présente.<sup>308</sup>

Thomas d'Aquin tente d'expliquer l'*épikie* dont il définit comme celui « *qui joue un rôle directif pour la justice commune* »<sup>309</sup> en termes grecs grec. *Epikie* est celui qui correspond à *epiches* et « *en grec, on dit équitable en pensant à ce qui est convenable*

<sup>303</sup> ST IIA IIAE Q 79, A 1, rep.

<sup>304</sup> ST IIA IIAE Q 79, A 1, sol. 3

<sup>305</sup> ST IIA IIAE Q 120, A 1, rep.

<sup>306</sup> On considérera deux points : 1° Les vertus qui sont rattachées à la justice (Q. 80). - 2°. L'étude de chacune d'elles (Q. 81-122). [l'*épikie* (Q. 120).]

<sup>307</sup> « L'*épikie* n'est pas une annexe de la justice particulière, mais de la justice légale. Et elle semble s'identifier avec ce qu'on a appelé *eugnômosynè* » ST IIA IIAE Q 80, A.1, sol.5, ST IIA IIAE Q 120 A 2, rep, Aristote, EN 5 10

<sup>308</sup> ST IIA IIAE Q 120 A 1, sol. 2

<sup>309</sup> CEN # 1079 [73782] *Sententia Ethic.*, lib. 5 1. 16 n.1...*epiichia quae est communis iustitiae directiva*. EN 1137b 12, Tricot, « Ce qui fait la difficulté, c'est que l'équitable, tout en étant juste, n'est pas le juste selon la loi, mais un correctif de la justice légale. »

ou décent, à partir de « epi », qui veut dire sur, et de « icos », qui veut dire obéissant »<sup>310</sup> Selon d'Aquin avec l'épikie, on garanti l'obéissance à la loi de la façon la plus parfaite.

Après le sens et la fonction de l'épikie, il explique la différence entre la justice et l'épikie et la nécessité de cette distinction. Ils sont différent ni dans le sens absolu ni par le genre.<sup>311</sup> Il est possible que celui qui réalise l'épikie soit un personnage juste quand ce personnage est loué et il sera un homme vertueux et parfait. Alors le problème est le suivant : comme l'équitable est différent du juste et du bien, ou risque de penser que le juste n'est pas identique au bien. Car d'après d'Aquin il s'agit d'une façon de faire le droit (*recte agere*).<sup>312</sup> Et quand on parle de l'un et de l'autre comme bien, on entend que ces deux doivent être l'un et le même (*quod sint idem*). Thomas d'Aquin résolut le problème en réduisant l'équitable à un genre de la justice. « ce qui est équitable est mieux que le juste légal, mais reste contenu sous le juste naturel. Et ainsi, on ne le dit pas meilleur que le juste, comme s'il constituait un autre genre séparé du genre du juste. Et alors que les deux sont bons, à savoir le juste légal et l'équitable, l'équitable est meilleur. »<sup>313</sup> Il est claire que selon d'Aquin ce qui est naturel sera mieux que ce qui est conventionnel.

Saint Thomas expose l'impossibilité d'être injuste envers soi-même, devant la justice politique. Il s'agit d'être injuste quand un homme fait une injustice particulierée.<sup>314</sup> Selon d'Aquin il y a quatre raisons qui démontrent que l'homme ne peut jamais faire une injustice envers soi-même. D'abord, si quelqu'un se fait une injustice, il suivrait que le faiseur de l'injustice et celui qui la subit seraient la même personne; mais l'injustice, comme la justice, doit être envers d'autrui.<sup>315</sup> Ensuite on dit que parce que l'injustice est nécessairement volontaire découle d'un choix, et doit être antérieur au fait de subir l'injustice, au cas d'injustice envers soi-même, on subirait et agirait

---

<sup>310</sup> Ibid. # 1079

<sup>311</sup> « L'équitable et le juste ne semblent pas strictement la même [chose], puisque quelquefois [l'équitable] s'écarte du juste légal: l'équitable ne semble pas non plus tout à fait différent en genre du juste. » EN 1137a 32 Tricot, « En effet, à y regarder avec attention, il apparait que la justice et l'équité ne sont ni absolument identiques, ni génériquement différentes. » # 1079

<sup>312</sup> Ibid. # 320 "*recte agere contingit solum uno modo.*", # 321

<sup>313</sup> Ibid. # 1081 (1137 b 7)

<sup>314</sup> Justice légale est sur bien commun. Il s'agit la justice ou injustice particulière dans la relation avec d'autrui. Ibid. # 918

<sup>315</sup> Ibid. # 1098

en même temps ce qui ne semble pas possible.<sup>316</sup> Troisièmement : si on subit une injustice de soi-même, subir l'injustice serait volontaire; mais personne ne subit volontairement l'injustice.<sup>317</sup> Cette impossibilité procède de nature de la justice. D'ailleurs parce qu'il ne s'agit pas d'une réponse, le traumatisme de quelqu'un délibérément est dans l'espèce des actes injustes et il est injuste<sup>318</sup> Alors l'injustice n'est pas une attitude d'un homme envers soi-même. Autres que les responsabilités envers soi, l'homme a certaines responsabilités envers de la cité, comme être une partie du tout. L'acte de l'homme qui suicide est puni par la cité en tant qu'être une injustice contre à la cité.<sup>319</sup>

Même si la justice ou l'injustice de l'homme envers lui-même ne peut pas se comprendre à l'aide d'une métaphore ou d'une ressemblance, quand même selon d'Aquin on peut parler de la relation des parties de l'homme, comme quelques états particuliers de la justice. Cela n'est pas tout à fait la même chose que la justice en général, mais il est pareil avec le juste dominatif ou dispensatif. La partie rationnelle de l'âme, en séparant la partie irrationnelle la gouverne. C'est un exemple de la justice métaphorique.<sup>320</sup> Aristote pense que l'injustice de l'homme envers lui-même est possible quand l'homme agit contre sa raison, par ses passions ou par sa colère. Mais la justice envers soi-même ne serait pas une vraie justice car elle n'interviendra pas entre deux; ou peut c'est tout de même parler d'une ressemblance à la justice, pour autant que la diversité de l'âme est assimilée dans la diversité des personnes.<sup>321</sup> Après de la justice métaphorique, Thomas d'Aquin conclut la matière de la justice.

---

<sup>316</sup> Ibid. # 1099

<sup>317</sup> Quelqu'un qui se nuit par sa colère ou qui se suicide l'effectue aussi un acte injuste car il fait un acte volontaire que la loi ne permet pas. Parce que la loi ne permet jamais de commettre un suicide, cela aussi serait un acte d'injustice. Ibid. # 1094, # 1100 # 1095

<sup>318</sup> Ibid. # 1093

<sup>319</sup> Ibid. # 1096

<sup>320</sup> Ibid. # 1107

<sup>321</sup> # 1108

## DEUXIÈME PARTIE

### LA RELATION CAUSALE DANS LA NATURE ET DANS LA POLITIQUE

#### CHAPITRE I

##### LA « NATURE » CHEZ THOMAS D'AQUIN ET CHEZ ARISTOTE

Thomas d'Aquin commence sa traité de la philosophie d'Aristote<sup>322</sup>, en rappelant la ressemblance qu'Aristote a constitué entre *natura* (nature) et *ars* (art) au regard de leurs opérations et effets, dans sa *Physique*, et il souligne que comme l'art se modèle la nature<sup>323</sup>, les sciences pratiques doivent aussi avoir un parallélisme avec la nature en méthode. Et puis en expliquant les qualités essentielles de la science politique, il déduit la notion de la politique qu'il traite avec la méthode propre des sciences naturelles.

Comme l'acteur des artefacts, l'intelligence humaine, selon d'Aquin observe l'intelligence divine, pour faire les œuvres dans la même perfection, comme un apprenti doit porter son attention sur cette pratique, afin d'œuvrer de la même façon que son maître. D'après le Philosophe, dit d'Aquin, si l'art faisait l'œuvre naturelle, il devrait opérer de la même façon que la nature et au contraire si la nature produisait des œuvres artificielles, elle le ferait de la même façon que l'art lui-même.<sup>324</sup> Même s'ils ont une réciprocité de cette sorte et bien que l'intelligence humaine sache ce qui est artificiel et la produise, il ne peut connaître que ce qui est naturel. Et la nature n'a jamais un artefact dans ses opérations, elle se borne à en préparer certains principes et à en illustrer la méthode.

---

<sup>322</sup> CPolA proème.

<sup>323</sup> Aristote, *Physique* 194a 21 « ... si l'art imite la nature... » Aussi 199a 12-15

<sup>324</sup> « Par exemple si une maison était chose engendrée par nature, elle serait produite de la façon dont l'art en réalité la produit ; au contraire, si les choses naturelles n'étaient pas produites par la nature seulement, mais aussi par l'art, elles seraient produites par l'art, elles seraient produits par l'art de la même manière qu'elles le sont par la nature. » 199a 15

Comme l'œuvre naturelle forme un modèle pour l'opération, les sciences pratiques se reportent à la nature pour leur méthode. De même que l'œuvre naturelle progresse de simple à complexe, l'intelligence pratique évolue de l'imparfait au parfait. Or on doit suivre la même méthode dans le traité de la cité qui est la société parfaite, consacré à la continuité de la vie humaine au degré plus parfait. Thomas d'Aquin dit que, d'après le Philosophe, on devrait d'abord décomposer ce tout jusqu'à ses éléments les plus simples et puis les examiner.<sup>325</sup> Donc dans ce système la connaissance de la vie sociale, est acquise indirectement à travers le monde physique. « *On sait ce que sont l'animalité et la rationalité avant de savoir ce qu'est l'humanité, mais on connaît d'abord confusément la nature humaine avant de savoir qu'elle se définit comme «animale raisonnable»*<sup>326</sup>. Donc d'abord on aborder l'opération de la nature et puis ses reflets dans la vie sociale.

Thomas d'Aquin est du même avis qu'Aristote sur le fait que la connaissance de l'être n'est possible qu'avec la connaissance des causes.<sup>327</sup> Même si la cause et le principe sont discernés par la raison, dit d'Aquin, ils ne sont pas différents dans l'usage. Ce point de vue ne pose sur la ressemblance de l'usage de la cause et du principe dans la *Métaphysique* d'Aristote.<sup>328</sup> Car ici, dans le livre V, tous les principes dont il parlé sont aussi les causes.<sup>329</sup> C'est-à-dire que pour comprendre la notion de la cause, il faut partir de la notion du principe. Il ne tant quand même pas négliger leur différence.

*« Par les mots « principes, causes ou éléments », on n'entend pas signifier la même chose. Cause dit plus qu'éléments, car ceux-ci sont les ultimes composants intrinsèques des choses. Les éléments d'une phrase, par exemple, sont les lettres et non les syllabes, alors que la cause est ce dont dépend l'être et le devenir. Contrairement aux éléments, une cause peut donc être extrinsèque ou même*

---

<sup>325</sup> CPolA proœme

<sup>326</sup> CPhA proœme

<sup>327</sup> Aristote, *Physique*, 184a 2, M 993b 19, CAM # 760

<sup>328</sup> *Principium enim et causa idem sunt*. M.4, 1013a 17

<sup>329</sup> E. Gilson montre cette identité du principe et la cause, comme la seule moyenne pour raisonner de ce qui est universelle et avec cette raison s'exprime que les causes doivent exécuter les nécessités des principes pour que tous soient raisonnable. C'est la cause efficiente que d'Aquin donne privilège pour préserver d'unicité de Dieu en tant que « la seul créateur de la terre et le ciel ». Comme Gilson dit bien que la cause efficient soit une puissance motrice dans Aristote, avec d'Aquin elle évolue une puissance productif. Gilson nous conseille de regarder comme la cause efficiente procède d'un autre principe. Car dans la pensée d'Aristote l'être se révèle avec la forme, mais pour d'Aquin être attache la forme se réalise par l'esse. E. Gilson, *Constantes Philosophiques de l'être*, p.57



*intrinsèque sans être un composant ultime de la réalité. Principe dit processus ordonné, et quelque chose peut être principe sans être cause. Le départ, par exemple, est le principe du mouvement ou le point celui de la ligne, sans être cause. »*<sup>330</sup>

La notion du principe (*principium, arkhe*) qui a un sens plus large que la cause (*causa, aitia*) au regard de son contenu, signifie « *au sens du commencement* » ou « *point de départ* » dans les textes homériques, et dans le cinquième siècle, il signifie « *la responsabilité personnelle d'une action* » et s'implique une signification concernant la vie pratique. Alexander tente de caractériser leur différence en utilisant l'expression « *ce dont* » pour le principe et « *ce par quoi* » pour la cause.<sup>331</sup> D'Aquin suit Aristote dans son analyse sur *principium* (principe). C'est là que l'on trouve une des définitions sur l'analyse conceptuelle de *l'arkhe* qu'Aristote fait dans sa *Métaphysique*. « *Le principe est encore l'élément premier et immanent du devenir.* »<sup>332</sup> Ou « *principe se dit aussi de la cause primitive et non-immanente de la génération, du point de départ naturel du mouvement ou du changement.* »<sup>333</sup> Et il ajoute : « *le caractère commun de tous les principes, c'est donc d'être la source où l'être, ou la génération, ou la connaissance dérive.* »<sup>334</sup>. Donc le principe est ce qui est la cause de mouvement inhérent ou extrinsèque dans les choses. Et parce que « *la nature est un principe* »<sup>335</sup>, la nature (*natura, phusis*) est le principe de mouvement. Dans la *Commentaire de la Métaphysique d'Aristote*, Thomas d'Aquin traite la différence d'Aristote sur la prononciation de *phusis* et explique la possibilité étymologique de parler de *phusis* comme un principe ; « *le principe de la génération* » et aussi « *point de départ de chaque chose* » : D'après lui, quand on prononce {u} dans le *phusis* long, la *phusis* désigne la nature en grec comme la génération des choses existantes. Mais si {u} est prononcé court, il signifie le principe et le sens propre du mot.<sup>336</sup>

Dans la *Commentaire de la Métaphysique*, il examine la définition d'Aristote sur la nature : « *Une nature, par conséquent, est un principe et une cause de mouvement et*

---

<sup>330</sup> CPhA proème

<sup>331</sup> Leo J.Elders, *La Métaphysique de Saint Thomas D'Aquin, Dans Une Perspective Historique*, p. 305-306

<sup>332</sup> M 1013 a4

<sup>333</sup> M 1013a 7

<sup>334</sup> M 1013a 17, CAM # 751

<sup>335</sup> M 1013a 20,

<sup>336</sup> CAM # 808

*de repos en ce en quoi elle se trouve en premier, par soi et non par accident. »*<sup>337</sup>

C'est en même temps la définition qui est donnée dans la *Physique*, comme un principe intrinsèque à l'être.<sup>338</sup>

Dans la *Physique*, les êtres se divisent en deux : ce qui existent par nature et ceux qui résultent d'autres causes<sup>339</sup>. Les animaux, les plantes et les corps simples, les éléments qui ne se résolvent pas à des corps antérieurs ; la terre, par exemple, et le feu, l'air et l'eau; on dit qu'ils existent par nature, et toutes les choses qui n'existent pas par nature sont dues à l'art. La différence essentielle entre les deux sortes de choses est basée sur le principe de mouvement. D'après Aristote ce qui existe par nature a le principe de mouvement ou repos en soi. Mais ce qui est le produit de l'art, comme sa substance et matière sont naturelles, peut avoir ce principe seulement par accident.<sup>340</sup>

*« Les choses naturelles diffèrent des choses non naturelles du fait qu'elles ont une nature; or elles ne diffèrent des choses non naturelles que par le fait d'avoir en elles-mêmes le principe de leur mouvement; donc, une nature n'est rien d'autre qu'un principe de mouvement et de repos en ce en quoi elle est en premier et par soi et non par accident. »*<sup>341</sup>

Le principe de mouvement dans les choses naturelles, existe comme un principe actif (*dunamis poietike*) dans ce qui fait mouvoir et comme un principe passif (*dunamis pathetike*) dans ce qui est mû. Le principe passif de mouvement est la matière (*hule*) de ce qui est mû.<sup>342</sup> Parce que ce principe est naturel soi-même, le mouvement sera aussi naturel. D'Aquin dit que les choses artificielles ne sont pas naturelles, quoique leurs matières aient produit elles sont dépourvues d'une puissance, de façon dont on

<sup>337</sup> Ibid # 810,

<sup>338</sup> CPhA # 142, « ...tous ceux-là diffèrent de ceux qui n'existent pas par leur nature du fait que tous les êtres de la sorte semblent bien détenir en eux le principe de quelque mouvement et repos... »

<sup>339</sup> L'activité pratique et poétique de l'homme et, d'autre part, la fortune. Aristote, *Physique*, (Annotation de traducteur Henri Carteron) Aussi M 1032a 12, 1070a 6-7, EN 1112a 31

<sup>340</sup> Ibid. # 142, Aristote, *Physique*, 192b 8

<sup>341</sup> Ibid. # 142

<sup>342</sup> La puissance (*dunamis*) est le principe (*arkhe*) de mouvement (*kinesis*) ( M, 1021a 15) Ce qui est subit a un principe passive (*pathetikes arkhe*) du mouvement. Et ce principe assume du mouvement. La nature est en même temps a signification de la matière (*hule*) d'une chose productive, car parce que la matière est ce qui accepte du mouvement. Donc c'est la *dunamis pathetikes* qui est subit du mouvement et l'accepte.

a parlé. Mais les choses célestes ont le privilège une puissance naturelle même si leur mouvement est du a une cause extérieur.<sup>343</sup>

Thomas d'Aquin tente de corriger la définition d'Aristote, qui affirme que la nature, le principe de mouvement inhérent des choses, est absolue, en disant qu'une nature est une force innée des choses (*vis insita rebus*), ou une chose de similaire. Car la nature pour d'Aquin est une relation de principe plutôt qu'e un principe absolu.<sup>344</sup>

Après avoir exposé la nature comme un principe de mouvement inhérent des choses, en suivant d'Aristote, d'Aquin examine cette nature même. Parce que la matière des choses artificielles reste sans changer, il dit que le point de vue qui prend leurs matières comme leurs essences et les formes comme leurs accidents, peuvent évaluer pour deux aspects, comme s'il est vrai ou faux.<sup>345</sup> D'après cette idée, il est possible d'imaginer la matière comme une essence tant que la matière (*hule*) demeure sous les formes naturelles, est la substance et la nature. Selon d'Aquin, cela vrai d'une part parce que la matière est celle qui est en constitution de l'être naturel.<sup>346</sup> « *On appelle nature la matière qui sert de sujet à chaque chose naturelle, laquelle détient en elle-même le principe de son mouvement* »<sup>347</sup> Thomas d'Aquin n'oppose pas l'idée qui voit la matière comme essence, mais en même temps n'accepte pas l'approche qui constate que les formes sont les accidents.

<sup>343</sup> Quand Aristote dit que ce qui change a une matière, il l'ajoute que cette matière est différente dans tous les cas. Les corps célestes, par exemple, ont les matières que bien qu'elles mettent en pratique le mouvement de déplacement (*phora*), elles ne sont pas sujettes à la génération (*genesis*) et la corruption (*phora*). Mais cette matière n'est pas en sens de *hupokeimenon*, mais en le principe de mouvement. Aquin, *Commentary on Aristotle Metaphysics* # 2436, Aristote M 1069b 25-27

<sup>344</sup> CPhA # 145,

<sup>345</sup> CPhA, annotation de traducteur Yvan Pelletier (7): la différence de principe matériel et formel est par essence et accident. Et l'autre pose d'être perpétuel et corruptible.

<sup>346</sup> Thomas d'Aquin explique la position de la matière (*materia, hule*) et la forme (*forma, eidos*) dans les substances composé (*substantiis compositis/sunolon ousia*) dans *De Ente et Essentia*. Et il ajoute que c'est la même la position de l'âme et du corps dans l'homme. Même si elle n'est pas la substance d'une réalité, la matière se fait par ce qu'elle est en acte. Parce que la matière est « principe de potentialité ». Par conséquent la forme seule ne peut pas non plus être dite l'essence d'une substance composée. La définition des substances naturelles ne contient pas seulement la forme, mais aussi la matière. Mais la matière n'est y pas comme un ajoute ou quelque chose extérieure. Donc l'essence est constituée de la forme et la matière. Aquinas, *De Ente et Essentia, Caput II, # 3*, « *Diffinitio autem substantiarum naturalium non tantum formam continet, sed etiam materiam ; aliter enim diffinitiones naturales et mathematicae non differrent. Nec potest dici quod materia in diffinitione substantiae naturalis ponatur sicut additum essentiae eius vel ens extra essentiam eius, quia hic modus diffinitionis proprius est accidentibus, quae perfectam essentiam non habent. Unde oportet quod in diffinitione sua subiectum recipiant, quod est extra genus eorum. Patet ergo quod essentia comprehendit materiam et formam.* »

<sup>347</sup> CPhA # 150

Ensuite d'Aquin montre son propos que la nature est une forme. D'abord il donne la définition de la nature. « *On appelle nature, ..., la forme et l'espèce qui correspond à la définition, c'est-à-dire, à partir de laquelle on constitue la notion de la chose.* »<sup>348</sup> Ce qui est donné dans la définition est la forme et la définition est celle pour laquelle nous connaissons la chose.

« *Et parce que ce qui fait qu'une réalité est placée dans son genre ou son espèce propre, est ce qui est signifié par la définition indiquant ce qu'est la chose, les philosophes<sup>349</sup> ont changé le terme d'essence en celui de quiddité<sup>350</sup>. Et c'est pourquoi le Philosophe la nomme souvent ce que c'était qu'être<sup>351</sup>, c'est à dire ce par quoi une chose quelconque a d'être quelque chose. Elle est aussi appelée forme, puisque la forme signifie la détermination propre à chaque chose, comme le dit Avicenne au deuxième livre de sa Métaphysique<sup>352</sup>»<sup>353</sup>*

Il poursuit trois raisonnements pour montrer que la nature est la forme. En premier lieu, dans les choses naturelles, ce qui est en puissance ne constitue pas la nature de chose avant d'accepter la forme, car la matière existe avec la forme. La forme déterminée la matière indéterminée.

« *C'est de la nature, ce qui convient à une chose en tant qu'elle est conforme à une nature et naturelle. Or ce qui est seulement en puissance à devenir un objet d'art, nous ne disons pas que c'est de l'art, car il n'a pas encore la forme d'un lit, par exemple. Donc, dans les choses naturelles, ce qui est en puissance de la chair et de l'os n'a pas non plus nature de chair et d'os avant d'en recevoir la forme, et c'est*

<sup>348</sup> Ibid. #151 (Aristote, *Physique*, 193a 30)

<sup>349</sup> D'Aquin, *L'être et l'essence*, chapitre I, annotation 8 de traducteur Alain Blanchair ; Avicenne, *Métaphysique* V, 5, Averroès, *Métaphysique*, V, en plusieurs endroits.

<sup>350</sup> Ibid. annotation 9 de traducteur ; Du pronom interrogatif *quid* : *quoi*, comme dans : *quid est* ? Qu'est ce que c'est ?

<sup>351</sup> Ibid. annotation 10 de traducteur, par exemple : *Secunds Analytiques*, II, 4-6, 91 a 25 – 92 a 25 ; *Métaphysique*, VII (ou Z), 3-6, 1028 b 34 – 1032 a 29. Alain Blanchair, annotation 10

<sup>352</sup> Ibid. annotation 11 de traducteur ; Avicenne, *Métaphysique*, I, 6 : « *Unaquaeque res habet certitudinem propriam quae est eius quidditas* » : « Tout chose possède une détermination propre qui est sa quiddité » (Ibid., f. 72 va C). ; *Métaphysique* II, 2 : « *hec certitudo... est forma* » : « cette détermination... est une forme ». Alain Blanchair,

<sup>353</sup> D'Aquin, *De Ente et Essentia*, Caput I, # 4-5 *Et quia illud, per quod res constituitur in proprio genere vel specie, est hoc quod significatur per diffinitionem indicantem quid est res, inde est quod nomen essentiae a philosophis in nomen quidditatis mutatur. Et hoc est quod philosophus frequenter nominat quod quid erat esse, id est hoc per quod aliquid habet esse quid. Dicitur etiam forma secundum quod per formam significatur certitudo uniuscuiusque rei, ut dicit Avicenna in II metaphysicae suae.*

*d'après elle que l'on conçoit la notion qui définit la chose — celle, c'est-à-dire, grâce à laquelle nous savons ce qu'est de la chair ou de l'os —; il n'y a pas encore non plus de nature en elle avant qu'elle n'ait cette forme. »*<sup>354</sup>

Ensuite d'Aquin signale qu'on dit que la nature de chose, est le tout qui est constitué par la forme et par la matière. Car dans les choses naturelles, le composé de la forme et de la matière est de nature, mais ce n'est pas la nature elle-même. « *Le composé des deux puisse aussi s'appeler la nature de la chose; car on appelle substance à la fois la forme et la matière et le composé des deux. Mais il exclut cela, et dit que le composé de matière et de forme, par exemple, l'homme, n'est pas une nature, mais un être dû à une nature. C'est que la nature répond à la notion d'un principe, tandis que le composé répond à la notion de ce dont il y a principe* »<sup>355</sup>

Selon d'Aquin, ce qui est en actuel est plus réel que ce qui est en puissance. Car la forme qui actualise la chose naturelle mérite le nom « nature », plus que la matière. « *La forme d'une chose est plus sa nature que ne l'est sa matière. En effet, on désigne toute chose bien plus d'après ce qu'elle est en acte que d'après ce qu'elle est en puissance. Aussi, sa forme, d'après laquelle une chose est naturelle en acte, est-elle davantage sa nature que ne l'est sa matière, d'après laquelle elle n'est une chose naturelle qu'en puissance.* »<sup>356</sup>

Le troisième raisonnement est comme suivant : « *la forme qui revient par génération est une nature. Or la forme de la chose naturelle revient par génération; en effet, d'un homme sort un homme. Donc, la forme de la chose naturelle est sa nature.* »<sup>357</sup>

Mais quand il s'agit des choses artificielles, la figure d'une chose, par exemple du lit, n'en est pas la nature, mais le bois, et celui-ci n'est pas de forme.

Puisqu'on entend de la nature la génération ou la naissance<sup>358</sup>, « une voie vers une nature » est une nature aussi. « *En effet, ce qui naît, en tant qu'il naît, vient de quelque chose et va à autre chose; aussi, on dénomme ce qui naît par ce à quoi il*

---

<sup>354</sup> CPhA # 151

<sup>355</sup> Ibid # 152

<sup>356</sup> Ibid # 153

<sup>357</sup> Ibid. # 154

<sup>358</sup> « Fúsis vient de fúomai, naître, et a donc comme premier sens naissance, avant de signifier, par extension, le résultat de la naissance: la nature, c'est alors ce qui est né; puis, selon une autre extension encore, c'est l'essence, et spécialement la forme, de ce qui est né. » # 149

*tend et non par ce d'où il vient. Or ce à quoi tend une naissance est une forme; la forme, donc, est nature.* »<sup>359</sup> Par conséquent la nature comme naturante est le passage à la nature proprement dite, c'est-à-dire la nature naturée.

Deuxièmement, d'Aquin explique les deux sens de la nature : en rapport à une forme incomplète et à une forme complète. Ce sont des positions relatives à la génération. Selon l'exemple d'Aquin ; Ce qui appert dans la génération relative, par exemple, quand une chose devient blanche: la blancheur est la forme complète, et la privation de la blancheur est aussi une certaine forme, pour autant qu'il s'approche de la noirceur, mais une forme imparfaite.<sup>360</sup>

Suivante l'explication de la nature Thomas d'Aquin suivant Aristote, parle du parallélisme entre la méthode de la science naturelle et celle de la science artificielle. Parce que l'art imite la nature; nécessairement, la science artificielle aux choses artificielles comme la science naturelle se rapporte aux choses naturelles. Et de cela résultent les produits rationnels, comme les lois<sup>361</sup> ou la cité<sup>362</sup>, parce que celles-là sont produites par la raison, qui imite l'ordre de la nature. *« les choses naturelles sont imitables par l'art parce que toute la nature est ordonnée par un principe intelligent à sa fin; en conséquence, l'œuvre de la nature est manifestement œuvre d'intelligence, puisqu'elle procède avec des moyens déterminés à réaliser des fins fixes. C'est cela que l'art imite dans son opération.* »<sup>363</sup> Dans la partie suivante on tente de montrer cette relation entre la nature et la politique.

---

<sup>359</sup> Ibid. # 155

<sup>360</sup> Ibid. # 156

<sup>361</sup> ST IA IIAE Q 90, A 4, rep.

<sup>362</sup> « ... Comme cette entité qu'est la cité est sujette à quelque jugement de la raison... » CPoIA p.2

<sup>363</sup> CPhA #171

## CHAPITRE II

### LA REPRÉSENTATION MÉTAPHYSIQUE DE LA NATURE ET DE LA POLITIQUE

Comme la nature est le principe de mouvement et de changement dans le monde physique, elle est aussi le principe de la vie politique, à cause de la relation causale qui existe entre les deux. Car l'ordre politique de l'homme est pareil à l'ordre de la nature. Dans la philosophie de d'Aquin, on traite le monde physique et social ensemble comme Aristote l'avait fait lui-même. Comme l'homme est naturellement politique, suivant cette inclination naturelle, les hommes associent et constituent les communautés, puis en créant des ordonnances pour leur communauté, ils arrivent la société parfaite, celle de la cité.

Comme d'Aquin l'avait déjà dit c'est la cité qui est la fin de la vie active ou politique, ici on retrouvé encore l'idée de la finalité qui est l'élément central de la fonction de la nature. Comme la nature ne crée rien en vain, tous les êtres ont une cause et une fin qu'ils visent. La hiérarchie de la nature progresse de l'imparfait au parfait, de l'incomplet au complète et chaque être vise un être plus parfait que lui-même et dans ce progrès chaque fin devient une cause, donc une moyen d'une autre cause, mais ce ne se passe pas dans le même temps et dans les mêmes relations. La causalité finale est l'expression du fait que chaque être dans le monde a une cause et une fin déterminées. Sinon tous les actes existent seront sans contenu, et le sens de l'acte disparaîtra.

Donc l'analyse de l'être humain de d'Aquin est nous mène immédiatement à la reconnaissance de l'ordre naturel. Pour mieux comprendre la fin que l'homme poursuit, on devrait comprendre d'abord comment une fin fait mouvoir l'homme. À fin de comprendre la relation causale entre la politique et la nature nous retournons maintenant à la métaphysique de d'Aquin et son analyse de la cause. Thomas d'Aquin dit qu'on a besoin de connaître les causes spontanément et il accepte la

doctrine des quatre causes d'Aristote avec certains changements qui procèdent de l'*ethos*. Ces sont la cause matérielle, la cause formelle, la cause efficace et la cause finale. Nous devons maintenant, examiner la doctrine de la causalité, en particulier, la cause finale pour voir la puissance qui faisait l'homme opérer.

La définition que d'Aquin donne de la cause est la même avec celle d'Aristote. Une de ces causes est sur la cause finale de l'être. « *La cause d'une chose, dit-on, c'est sa fin. C'est-à-dire, c'est ce en vue de quoi une chose vient à être* »<sup>364</sup> Selon d'Aristote, la cause se divise en deux : « *en vue de quoi on fait quelque chose (finis cuius gratia)* » ou « *qui est la personne dans l'intérêt de laquelle on agit (finis cui)* ». <sup>365</sup> Et ce qui nous intéresse maintenant est la cause dans le premier sens. Parce que toutes les choses dans le monde ont une cause, l'action vise le bien et le bien est ce que chacun veut.<sup>366</sup>

Dans la causalité finale, il est nécessaire qu'existe une chose qui soit le premier moteur, pour que le mouvement commence et il y a une fin ultime que ce mouvement vise. Et ici toutes les fins qui résident entre la première cause et la fin ultime sont d'une certaine manière, les causes, les fins intermédiaires. Donc toutes les choses constituent des fins d'une certaine manière et toute fin est donc une fin non pas absolument, mais en rapport à une autre chose.<sup>367</sup> Thomas d'Aquin signale qu'Aristote montre l'impossibilité d'une série des causes infinies. Quand il s'agit d'une série infinie, toutes les causes deviennent des causes intermédiaires, et il n'agit plus d'un commencement, d'un premier moteur, et la première cause disparaît. Également s'il y avait plus des causes intermédiaires, dans une série infinie les intermédiaires ne seraient pas dans le même degré, c'est-à-dire égaux, certaines seraient proche du premier et certaines seraient proche du dernière. Et si ce n'est pas le cas, et les intermédiaires sont égalés, donc il n'y aurait pas une cause qui est le premier. Mais il est nécessaire qu'une cause existe comme la première cause des toutes les choses<sup>368</sup> et de toutes les autres causes intermédiaires. La première cause ne peut pas être une cause intermédiaire dans un aucun sens.<sup>369</sup>

---

<sup>364</sup> Ibid.#181, CAM #771

<sup>365</sup> M 1072b 1-3, da 415b 2-3.

<sup>366</sup> M 1049a3

<sup>367</sup> CPhA #181

<sup>368</sup> Ibid. #184, CAM # 300, M 994a 18

<sup>369</sup>CAM # 303



D'Aquin nous montre que l'idée d'une série infinie au regard des causes finales fait nous tomber à une série de fausses. Parce que la fin est une chose que tous les hommes veulent acquérir, la disparition de la fin suscite la décomposition de l'idée du bien sur laquelle la nature, l'ordre et la vie sociale reposent.<sup>370</sup> De même, chaque homme agit pour un but correspondant à sa nature propre, quand les fins sont infinies, l'opération de l'homme perdra sa signification. Car la nature crée chaque être pour un but détermine et il n'est pas possible qu'un homme s'oriente plus d'une fin.

D'Aquin nous ramène les mots d'Aristote pour supporter sa pensée, « *Aristote écrit : « Ceux qui admettent l'infini détruisent la nature du bien »* » Il est ainsi il est nécessaire de concevoir une seule fin ultime.<sup>371</sup> Cette situation a aussi une implication dans la vie sociale. Dans la cité, la vertu d'un citoyen est d'être bien dans la chose qui est convenable à son propre existence. C'est une des propriétés de la cité qu'un homme ait une seule spécialité. En outre d'Aquin souligne que si les fins avaient été infinies, nulle ne les accèderait.<sup>372</sup> L'homme comprend cette finalité grâce à sa nature privilégiée, selon d'Aristote, pendant que les animaux et les plantes ne connaissent pas cette fin ; les dernières agissent quand même en vue d'une fin. La causalité mécanique dans le monde apparaît plus évidente dans le monde des hommes. C'est un signe des hommes, qui communient pour constituer une société, d'avoir une fin désirée pour tous. La participation des êtres irrationnels à la finalité, et leur orientation à la même fin des êtres qui sont membre du même genre est une preuve de l'existence de Dieu.

*« La finalité dans l'activité des êtres naturels montre qu'un intellect les a ordonnés à ces actions qui poursuivent un but. Cette finalité dans la nature est le point de départ de la preuve téléologique de l'existence de Dieu. D'après ce qui précède, il est évident que la poursuite de la fin par les animaux, les plantes et les autres inorganiques diffère de celle de l'homme. Mais cette finalité n'est pas, pour autant une illusion ou anthropomorphisme »*<sup>373</sup> La cause finale est importante pour d'Aquin, parce que la preuve téléologique de l'existence de Dieu repose sur elle, et elle est

---

<sup>370</sup> Ibid. # 317

<sup>371</sup> ST IA IIAE Q 103, A 4, cont.

<sup>372</sup> CAM # 319

<sup>373</sup> Leo J. Elders, *La Métaphysique de Saint Thomas D'Aquin*, p.342

importante pour notre étude, parce que cette perspective téléologique est pénétrée dans tout le monde physique et le monde politique.

Abordons maintenant les autres genres de causes dans la doctrine de d'Aquin. La cause dans le deuxième sens est la cause formelle. « *La cause, à ce qu'on dit d'une seconde manière, c'est l'espèce [eidos] et le modèle [paradeigm]; on dit que c'est cela la cause parce que voilà la raison dont dépend ce qu'est la chose.* »<sup>374</sup> Selon d'Aquin, cela est la cause parce que cela est la raison dont dépend ce qu'est la chose; et en effet cela est par quoi nous savons ce que chaque chose est. Cela nous rappelle la définition de la nature que d'Aquin a citée dans le *Commentaire de la Physique d'Aristote*, définissant la nature comme la forme et comme l'espèce.<sup>375</sup> On parle de la forme comme une fin, parce que nous connaissons les êtres par la définition dans laquelle la forme est contenue, comme on l'avait déjà dit.<sup>376</sup>

Thomas d'Aquin explique la cause formelle des choses de deux manières : en tant qu'être la cause intrinsèque et en tant que ressemblance à la cause extrinsèque. D'Aquin dit qu'Aristote montre l'exemple ou le paradigme comme la cause formelle, parce que Platon soutenait que les natures des espèces étaient des formes séparées qu'il donnait comme des exemplaires et des idées. Et il ajoute que les philosophes de la nature qui ont parlé de la forme parlaient de formes inhérentes à une matière. C'est pour cela qu'Aristote a aussi nommé l'espèce comme la cause formelle.<sup>377</sup>

Distinct de Platon, Aristote pose la cause formelle dans les choses elles-mêmes. Les formes substantielles sont les déterminations des substances matérielles et avec l'union de la forme et de la matière, la matière prend une détermination et actualise l'une de ses potentielles, il s'achève et passe en *entellekheia*. Donc en tant (tout autant) que la forme actualise la matière, avec la détermination, elle la restreint.

Dans le tout, constitué de l'union de la forme et de la matière, ni la matière ni la forme n'existent en elles-mêmes. Elles sont des éléments complémentaires. Comme

---

<sup>374</sup> CPhA #179 , CAM # 764, Aristote, *Physique* 194b 29

<sup>375</sup> CPhA #151, annotation 27, Aristote, *Physique*, 193a 30

<sup>376</sup> CAM # 764 , annotation 257-260

<sup>377</sup> CPhA #179

la matière est *hupokeimenon* (substrat) de la forme, la forme donne existence à la matière (*forma dat esse materiae*). L'existence de la matière est impossible sans qu'il y ait aucune forme. D'Aquin dit qu'en effet, la forme en tant qu'être forme ne dépend pas de la matière, quand on tombe sur une forme sans matière, la cause de cela est sa distance du premier principe qui est l'acte premier et simple. Les formes qui sont le plus proches du principe premier sont les formes substantielles qui sont immatérielles elles-mêmes. Thomas d'Aquin les nomme *formae irrecetae*.<sup>378</sup>

D'après d'Aquin la reconnaissance de la matière de la forme est en même temps la reconnaissance de l'*esse*, car la forme donne l'*esse* à la matière. Mais ce n'est pas une causalité efficace différente de l'activité de Dieu dans la création, elle peut être une causalité efficace de deuxième genre. Dieu donne sa ressemblance à ce qui est créé par la création qui fait possible la causalité formelle. Thomas d'Aquin utilise la métaphore de l'illimitation de la lumière pour montrer la situation de la matière devant la forme. Parce que la causalité formelle donne une détermination, selon d'Aquin, toutes choses qui causent une détermination sauf des causes formelles, aussi. Donc les accidents qui déterminent la substance sont nommés comme des causes matérielles.<sup>379</sup> Parce que la chose ne sera complète qu'avec la forme, et la forme est l'*entellekheia* qui est désiré, dans la *Physique* d'Aristote, la cause est prise comme une fin, aussi.

La cause matérielle est définie d'après le premier sens de la cause. D'après cette définition, la cause est « *ce à partir de quoi est faite une chose et qui reste en elle* »<sup>380</sup> La matière reste dans la chose sans demeure, comme il l'a déjà dit. D'Aquin explique le raison d'Aristote pour utiliser l'expression de « qui reste en elle ». Suivant d'Aquin, Aristote fait l'usage de ce terme pour distinguer la cause de la privation et la cause. Parce que dire qu'une chose procède de la privation ou le contraire, veut aussi dire qu'elle a une cause extrinsèque.<sup>381</sup>

---

<sup>378</sup> D'Aquin, *L'Être et l'Essence*, chapitre IV

<sup>379</sup> Leo J.Elders, *La Métaphysique de Saint Thomas D'Aquin*, p.331

<sup>380</sup> CPhA #178 , CAM # 763

<sup>381</sup> CPhA #178 , CAM # 763

L'importance de la matière procède de son rôle dans le mouvement et le changement. Le mouvement et le changement présupposent la matière pour exister.<sup>382</sup> La matière est importante pour la poursuite de la permanence dans un être qui change ou meut. C'est-à-dire que la matière est obligatoire pour le mouvement et le changement dans le monde.<sup>383</sup>

Thomas d'Aquin nous rappelle la nécessité de l'existence d'une matière première qui sera la cause et le fondement des autres quand il s'agira des causes matérielles. L'absence d'une cause matérielle n'est pas acceptable pour la raison d'après d'Aquin. La matière n'existe quand même pas par elle-même sans une détermination. Elle ne peut exister que si elle a une forme. La matière existe avec la forme et cela est valable pour la forme. Est la capacité de pouvoir accepter la forme, existée dans la matière comme une puissance passive qui se réalise quand la matière s'associe à la forme. Si nous supposons une hiérarchie des causes, la causalité matérielle est le dernier niveau dans cette hiérarchie en tant que n'être qu'une possibilité.

La définition qu'Aristote a donnée pour expliquer la cause efficiente est la suivante : « *la cause, à ce qu'on dit d'une autre manière encore, c'est ce d'où le mouvement ou le repos tient son principe.* »<sup>384</sup> Thomas d'Aquin dit que comme la cause qui fait mouvoir ou demeurer une chose est pareil, le mouvement et le repos peuvent être remmènes à la même définition. En effet tout ce qui agit est la cause d'une chose se réalise et tout ce qui fait changer est la cause d'une chose qui a changé.<sup>385</sup>

Thomas d'Aquin suit la cause efficiente d'Aristote et il la rapporte à la création de l'être. Selon d'Aquin, différemment d'Aristote, il s'agit d'une faculté qui résulte de la création de Dieu, dans la causalité efficace. Comme Leo J. Elders estime d'Aquin, il joute à la définition de la cause efficace d'Aristote une qualité qui n'existait pas

<sup>382</sup> « ...tout ce qui change a la matière. » CAM # 2436, Aristote M 1069b 25

<sup>383</sup> Leo J. Elders, *La Métaphysique de Saint Thomas D'Aquin*, p.328

<sup>384</sup> CPhA #180 (Aristote, *Physique* 194b 29) CAM # 765

<sup>385</sup> Aquin parle de distinction d'Avicenne sur la causalité efficiente. D'après Avicenne il y a quatre types de la cause finale: « Il y a quatre types de cause efficiente: l'agent, c'est à la fois l'exécutant, l'organisateur, l'assistant et le conseiller. L'exécutant, c'est celui qui complète le mouvement ou le changement; c'est, dans la génération par exemple, l'agent qui introduit la forme substantielle. L'organisateur, ou ordonnateur, c'est celui qui adapte la matière ou le sujet pour qu'on puisse porter à son terme le mouvement. L'assistant, par ailleurs, c'est celui qui n'opère pas pour sa propre fin, mais pour la fin d'un autre. Le conseiller, enfin, intervient chez les agents mus par un dessein: c'est lui qui fournit à l'agent la forme grâce à laquelle il agit » CPhA #180, CAM Cf, 766,7 67

auparavant. Il constate que Thomas d'Aquin élargit le sens en substituant le mot *permutatio*<sup>386</sup> au mot *motus*<sup>387</sup> pour faire place à la causalité métaphysique, la création de l'étant, une causalité qui n'implique aucun changement.<sup>388</sup>

Dieu créateur, avec une opération propre à lui-même, donne un élément commun constructif : C'est l'*esse*. Avec l'*esse*, il est possible qu'un être soit la cause d'un autre être, mais cela est possible parce que Dieu donne sa ressemblance à ce qu'il a créé. Selon d'Aquin toute la création véritable de l'être est appartient à Dieu.<sup>389</sup> C'est-à-dire, Thomas d'Aquin pense que la causalité efficace qui existe dans le monde est le résultat de l'efficacité de Dieu. D'après lui comme Dieu est la cause de la causalité efficace, celle-là n'est pas un pouvoir actif qui accompagne ce qui il a créé, mais un effet causal dans les opérations de ce qu'il a créé. « *Comme Dieu donne à toute chose, l'être est l'agir, il agit en tous les étant. Une cause pénètre d'autant mieux son effet qu'elle est d'un ordre supérieur et plus puissante. Alors que la cause crée produit avant tout un effet limite dans son être. Dieu agit à un niveau plus profond et donne l'être.* »<sup>390</sup>

La causalité dans la nature est contenue dans toutes les choses qui existent et d'après la pensée d'Aquin. Il n'y a pas une chose existant hors de cette causalité. D'Aquin ne néglige quand même pas l'existence de la chance (*tukhe*) et le hasard (*automatos*) dont il parle comme les causes par accident et ce qui se produit par nécessité (*anankaion*)<sup>391</sup> ; ou le plus souvent, c'est-à-dire les cas qui existent hors des résultats nécessaires ou probables d'une cause déterminée ou qui signalent une situation inattendue, sont les effets du hasard selon d'Aquin.<sup>392</sup>

<sup>386</sup> *permutātio, ōnis, f.* : (1) changement complet, grand changement

(<http://perso.orange.fr/prima.elementa/Dico.htm>)

<sup>387</sup> *mōtūs, ūs, m.* : - a – mouvement, (<http://perso.orange.fr/prima.elementa/Dico.htm>)

<sup>388</sup> Leo J.Elders, *La Métaphysique de Saint Thomas D'Aquin*, p. 333 (*In V Metaph.*, 1.2, n. 765 :

« *principium permutationis et quietis* ».

<sup>389</sup> E. Gilson, *Le Thomisme*, p.232

<sup>390</sup> Leo J.Elders, *La Métaphysique de Saint Thomas D'Aquin*, p. 335 SCG 2 24

<sup>391</sup> *Anankaion*: « nécessaire se dit de ce sans quoi, pris comme condition, il n'est pas possible de vivre. », « Ce sont les conditions sans lesquelles le bien ne peut ni être ni devenir, ou sans lesquelles le mal ne peut être rejeté ou écarté. » « Le nécessaire est aussi le contraint et le force, c'est-à-dire ce qui, contre l'impulsion et le choix délibéré, fait obstacle et empêchement. » M 1015b 20-28, CAM # 827-829

<sup>392</sup> La distinction dont Aristote a fait sur la cause par accident ne paraît pas suffisante à d'Aquin. Selon Aristote certains faits se produisent toujours ou souvent comme tel et ils n'ont pas été intéressés avec la chance. Thomas d'Aquin objecte sur les faits qui sont également ouverts à se produire ou non et il supporte son point de vue avec les idées d'Avicenne. Selon lui, les faits ouverts aux deux possibilités, ils peuvent y en avoir dus à la chance, à la manière des faits exceptionnels. La puissance motrice,

La cause par accident, d'après d'Aquin, peut se comprendre compris dans deux aspect : en tant que la cause et en tant que l'effet. Pour la cause, une cause par accident peut être ajoutée à une cause par soi. Et pour l'effet, une chose peut être ajoutée au résultat, par accident. C'est la signification de la chance comme une cause par accident. Donc la chance et le hasard sont des causes « en vue d'autre chose » et « par accident ». Et par conséquent elles ne causent aucune chose. Ce qui se produit toujours et le plus souvent comme tel sont par nature.

*« Il conclut, à la manière d'une récapitulation, que l'un et l'autre, c'est-à-dire, le hasard et la chance, sont des causes par accident, que l'un et l'autre appartiennent à ce qui n'arrive pas absolument, c'est-à-dire ni toujours ni le plus souvent, et que l'un et l'autre appartiennent à ce qui se fait en vue d'autre chose »<sup>393</sup>*

Même si tous les deux sont des causes par accident, d'Aquin estime que la chance a une plus grande signification que le hasard. La différence entre les deux découle du fait que la chance apparaît dans certains cas, tandis que le hasard arrive plus souvent<sup>394</sup> tant aussi bien du fait que la l'on pense que la chance a un rapport aux choses bonnes, à cause de son utilisation pratique. Pour celui qui pense que le bonheur se trouve dans des choses extérieures, la chance est identique au bonheur.<sup>395</sup> La distinction principale entre la chance et le hasard procède de la relation de la chance avec l'intelligence. Selon d'Aquin, la chance peut se trouver dans les actes volontaires<sup>396</sup>, tandis qu'avec le hasard il s'agit des autres êtres animés ou inanimés.<sup>397</sup>

Donc on dit qu'une chose est l'effet du hasard quand elle se passe en dehors de sa fin. D'Aquin fait remarquer que cela aussi veut dire que cette chose restera vaine (*mathe*). *« Le hasard, qui, en grec, se nomme automaton, c'est-à-dire par soi pour rien, arrive à des choses qui sont en vue d'autre chose, tout comme ce qui est pour*

---

puisqu'elle est sans détermination, est ouverte aux deux possibilités. Elle ne passe à l'acte que si elle se trouve déterminée à l'une par la puissance affective; de même rien qui soit ouvert aux deux ne passe à l'acte sans se trouver déterminé à l'une par autre chose. Elle est comme un être en puissance, ouverte aux deux possibilités, mais le principe de mouvement n'est pas ce qui est en puissance, mais c'est l'acte. Aquin réfléchit qu'Aristote a laissé de coté ce qui est ouverte tant à se produire qu'à ne pas e faire, en divisant les faits. CPhA # 208-210

<sup>393</sup> Ibid# 225

<sup>394</sup> Ibid # 228

<sup>395</sup> Ibid. #229

<sup>396</sup> Ibid. # 230 (197b 6)

<sup>397</sup> Ibid. # 232

*rien ou vain; car par soi pour rien signifie par son nom cela même qui est pour rien, comme homme par soi signifie cela même qui est homme et bien par soi cela même qui est un bien.* » Et pourtant il ajoute une distinction entre eux : « *Hasard et vain s'accordent en ce que l'un et l'autre relèvent de ce qui est en vue d'autre chose, mais ils diffèrent en ce qu'on dit une chose vaine du fait qu'elle n'obtienne pas ce qu'elle visait, tandis qu'on la dit un hasard du fait ce qu'elle obtienne autre chose, qu'elle ne visait pas.* »<sup>398</sup> Thomas d'Aquin pense que cette attitude d'Aristote est une concession plutôt qu'être une justification. C'est la l'explication de d'Aquin. Si la chose visée se réalise et quelque chose en dehors d'elle, se réalise en même temps, sera vaine (*mathe*) et aussi par hasard (*automaton*). Si une chose se produit en dehors de la fin et la fin n'est réalisée pas, cela sera par hasard. Et enfin si ni la chose visée ni une autre se produit, ce sera vain et aussi par hasard. Selon d'Aquin, il y a une autre différence entre elles. Le hasard est intrinsèque pour qu'il soit par nature, et la chance est une cause extrinsèque.<sup>399</sup> Le hasard et la chance comme les causes par accident, et l'intelligence et la nature sont des causes par soi; or une cause par accident n'est pas antérieure à celle qui est par soi, comme rien par accident n'est antérieur à ce qui est par soi; il s'ensuit que le hasard et la chance soient des causes postérieures à l'intelligence et à la nature.

Donnant une place privilégiée à la cause formelle, Thomas d'Aquin la nomme comme la cause absolue de l'être et il parle des autres trois causes comme des causes de l'être pour autant qu'une chose reçoive l'être. Et au sujet des choses immobiles il dit qu'il ne s'agit que de la cause formelle. Cela montre en même temps le rôle que la cause formelle joue dans la création. Thomas d'Aquin suit Aristote, en disant que ces trois causes se ramènent à un seul. La question de « pour quoi (*dia ti*) » se ramènent de « ce qui est » ou le premier moteur. La forme qui donne l'existence de la matière constitue la fin de la matière, aussi. Car la forme grâce à laquelle se forme un *entellekheia* (entéléchie) est la cause en tant qu'être *entellekheia*. Et la matière se diffère des autres en étant en puissance.

*« Trois causes se ramènent à une seule, de façon que la cause formelle et la finale n'en fasse qu'une seule numériquement. Cela, on doit le comprendre de la cause finale de la génération, mais non de la cause finale de la chose engendrée. En effet,*

---

<sup>398</sup> CPhA # 234

<sup>399</sup> Ibid. # 235

*la fin de la génération d'un homme est la forme humaine; cependant, la fin d'un homme n'est pas sa forme, mais il lui convient d'agir par le moyen de sa forme en vue de sa fin. Or la cause motrice est la même que l'une et l'autre de ces deux-là, spécifiquement. Et cela, principalement dans les agents univoques, dans lesquels l'agent produit un semblable à lui, spécifiquement; par exemple, un homme engendre un homme. Chez eux, en effet, la forme de ce qui engendre, qui est le principe de la génération, est la même spécifiquement que la forme de ce qui est engendré, qui est la fin de la génération. »<sup>400</sup>*

Thomas d'Aquin évoque à la nécessité des quatre causes à fin de pouvoir expliquer les êtres des existants. Premièrement la forme d'une chose est sa cause absolue car l'être se réalise en passant de *l'dunamis* (potentialité) à *entellekheia* (actualité) avec la forme. Deuxièmement pour que le mouvement par quoi la chose passe d'un état d'un être en puissance à l'état d'un être en acte puisse être, on a besoin de la cause formelle, et troisièmement il faut que la matière accepte le mouvement, comme la cause matérielle. Finalement la chose a besoin de l'action d'un agent qui la ferait mouvoir c'est-à-dire de la cause efficace. En effet, tout agent agit de façon que lui convienne; et ce à quoi tend l'action de l'agent s'appelle la cause finale.

La conception de la nature qui progresse avec une perspective téléologique et qui a un ordre hiérarchique est parallèle à l'ordre de la vie humaine et l'homme en tant qu'un être possède la possibilité de réaliser ses potentielles, en visant à ce qui est plus parfait que lui. « *Chaque créature existe pour son acte et sa perfection propres; les créatures les moins nobles existent en vue des plus nobles; les individus existent en vue de la perfection de l'univers et l'univers lui-même existe en vue de Dieu.* »<sup>401</sup>

La différence entre l'être en puissance et l'être en potentialité peut s'appliquer à la nature humaine. La cité est l'espace de la réalisation des potentielles que l'homme possède. Comme la vertu est la cause de la bonté de l'homme, elle est l'élément constitutif de la vie sociale de l'homme, et de sa vie surnaturelle aussi dans le système de d'Aquin. L'homme mérite sa place propre dans la cité en agissant selon les vertus morales et les vertus intellectuelles. À cause des vertus, intellectuelles acquièrent grâce à l'éducation, l'homme a la possibilité de se développer. En effet,

---

<sup>400</sup> Ibid. # 242

<sup>401</sup> Gilson, E, *Le Thomisme*, p. 244



la fin de l'homme est de devenir quelqu'un de meilleur et de réaliser sa perfection ultime, car l'ordre de la nature progresse de l'imparfait au parfait.

D'après d'Aquin, les individus qui veulent acquérir la perfection propre de leurs natures et la perfection de Dieu s'associent et constituent des communautés. En commençant des besoins individuels, chaque individu, dans la communauté, possède un rôle social propre à sa capacité et une responsabilité propre à son rôle ; ce rôle est son guide dans la réalisation de sa fin ultime. « *Conformément à la doctrine politique d'Aristote, lorsque plusieurs objets sont ordonnés à une certaine unité, l'un d'entre eux doit être le guide qui régit les autres. L'union du corps et de l'âme en est un exemple patent : l'âme commande et le corps obéit. De même, au sein des puissances de l'âme, l'irascible et le concupiscible est naturellement gouverné et ordonné par la raison. Or tous les arts et toutes les sciences tendent vers un seul but : la perfection humaine, qui n'est autre que le bonheur. C'est pourquoi l'un d'entre eux doit nécessairement diriger les autres. Celui-ci revendique alors à juste titre le nom de sagesse car le propre du sage est de les ordonner.* »<sup>402</sup>

Comme l'être est défini selon d'Aquin un acte, l'agir suit l'être, la conception de la société humaine nécessairement ne pose sur l'activité de l'homme. En tant que la fin ultime des biens humains, le bonheur est une activité de l'homme qui est en conformité avec la vertu. Comme d'Aquin a déjà dit « *le bonheur est une opération de l'âme rationnelle en conformité à la vertu.* »<sup>403</sup>, et est aussi une opération propre à l'homme. Bien que le premier acte d'un homme soit ses fonctions vitales, qui font part de la vie voluptueuse, les activités propres à l'homme sont ses opérations cognitives et ses opérations volontaires. L'activité politique est la meilleur parmi elles, parce qu'elle vise à la meilleur activité, c'est-à-dire au bonheur, et elle repose sur vivre bien. La *polis* nous porte donc la *phusis* en tant que l'exemple de l'ordre humain.

Parmi toutes les causes, la cause efficiente est la plus manifeste dans la vie de l'homme. L'homme avec sa raison et avec sa volonté est influencé causalement par le monde extérieur. En effet la faculté d'efficacité de l'homme est l'expression de sa capacité de faire une action meilleure. C'est avec cette capacité qu'il peut produire

---

<sup>402</sup> CAM, proœme.

<sup>403</sup> CEN # 173 (#119-126) (et aussi #119, 124, 128, 131, 151, 160, 164, 173, 175, 187, 190)

des choses semblables à lui-même et un ordre pareil à celui de la nature, cela donc l'ordre serait politique où il pourrait acquérir la fin ultime de la vie humaine, c'est-à-dire le bonheur, comme la meilleure opération de sa nature. Parce que la causalité existe dans le monde, tout ce qui est dans le monde a une fin propre à sa nature comme. Et quand les hommes s'associent pour la réalisation de la fin ultime de leur communauté, ils ont besoin de gouverner et d'être gouverné ; ce qui devient possible grâce aux lois que l'homme fait pour l'ordonnance de sa vie. Le législateur est en charge de faire les lois pour la communauté, a fin de rendre les hommes bien. À cause de ce rôle de légiférer, les lois qui canaliserait les hommes à faire du bien, le législateur est comme un reflet de Dieu dans le monde. En encourageant les hommes actions bonnes, il est le principe de l'action, avec sa ressemblance de Dieu, comme une cause efficace dans le monde politique.

### CHAPITRE III

#### LE MIROITEMENT DES MOUVEMENTS DE LA NATURE DANS LES ACTIONS HUMAINES : « *KINESIS* » CHEZ ARISTOTE ET « *MOTUS* » CHEZ THOMAS D'AQUIN.

La définition du mouvement qu'Aristote donne dans la Métaphysique: « *La distinction de ce qui est en entéléchie existant en chaque genre, l'acte de ce qui est en puissance en tant que tel, j'appelle mouvement.* »<sup>404</sup> D'après la définition, le mouvement est le passage d'un état d'un être en puissance à l'étant d'un être en acte. D'Aquin place le mouvement ni dans l'être potentiel ni dans l'être complète. Le mouvement est l'activité de ce qui est en *dunamei*.

Dans le deuxième chapitre de la *Physique*, Aristote fait une distinction parmi ceux qui existent par nature et par accident et il la lie au fait de posséder le principe de mouvement et de repos en soi ou dans une autre. Après avoir examiné la cause *per se* en tant que celui possède qui a le principe intrinsèque de mouvement ou repos, il étudie la cause par accident. Ce qui n'existent pas par sa nature, existe par art ou par nature.<sup>405</sup> Les produits d'arts ont leur principe de mouvement en dehors d'eux-mêmes. Les formes, c'est-à-dire la substance des choses artificielles existent dans l'esprit. Et il s'ajoute que les formes des choses artificielles qui existent dans la matière des choses, procèdent de la forme qui existe dans l'esprit. Mais pour les choses naturelles, c'est l'inverse. Car l'art imite la nature, comme on l'a déjà dit.

Thomas d'Aquin, classifie la diversité de causes qu'Aristote expose en trois conséquences. D'abord il dit que pour une seule et même chose existent plusieurs causes par soi (*causalitas per se*) et non par accident (*causalitas par accident*). Cela veut en même temps dire que pour une seule chose il y a plusieurs définitions, en rapport à différentes causes; mais la définition parfaite embrasse toutes les causes.

---

<sup>404</sup> M 1065b 15, CAM # 2294

<sup>405</sup> Ibid. # 1404, # 2444, (M 1032a 12, 1070a 6-7), CEN # 466, (EN 1112a 31)

Deuxièmement il y a des choses qui sont des causes en rapport à différentes modalités des causes. Il soutient sa pensée en affirmant que rien n'empêche une chose d'être à la fois antérieure et postérieure à une autre pour des raisons différentes: car la fin est antérieure à la raison, mais postérieure à l'être; pour l'agent, c'est l'inverse. Comme la forme est antérieure au regard de la perfection, mais quand il s'agit de génération et temps, c'est l'inverse aussi. En dernière la même chose peut être quelquefois la cause des choses contraires.<sup>406</sup>

L'une des distinctions qu'Aristote fait, ne pose sur l'idée de la fin. Il dit que certains faits se produisent « en vue d'une fin » et certains non. D'Aquin explique : ce qui se produit selon une cause finale, est réalisé par nature ou par intelligence. Si une chose se produit par accident, c'est-à-dire en raison d'une cause indéfinie, elle se produit par chance ou par hasard. Car la cause par soi est déterminée, tandis que la cause par accident est indéterminée. Parmi les choses se produisant d'après un choix, la chance est une cause par accident. Et l'indétermination des causes révèle l'indétermination de la chance pour l'homme. Thomas d'Aquin nous rappelle que ce qui n'existe à cause de rien, existe de soi-même et il ajoute que la chance qu'Aristote lie à la cause indéterminée, peut être liée à une fin imaginée plutôt que d'être un conscient<sup>407</sup>

Et enfin on dit que ce qui se produit en vue d'une fin, ou, en vue d'une autre chose peut être volontaire. Mais ces deux cas sont valables pour ce qui se produit par nature aussi. D'ailleurs ce qui se produit par nécessité ou le plus souvent se produit par nature ou se fait à dessein ; et puisque ces dernières existent en vue d'une fin, la nature et le dessein agissent en vue d'une fin.<sup>408</sup>

Étant donné que tout ce qui existe dans la nature existe en vue d'une fin, et agit d'après leurs propres natures pour accéder à ce but, pour saisir l'ordre de la nature, et aussi l'ordre politique, il est nécessaire de comprendre le mouvement dont la nature est le principe. Dans l'analyse de mouvement<sup>409</sup> (*kinesis, motus*) d'Aquin suit Aristote, qui fait une distinction entre l'être en puissance et l'être en potentialité pour la définition du mouvement. D'Aquin accepte donc la définition suivante d'Aristote

---

<sup>406</sup> CPhA #182

<sup>407</sup> Ibid. # 211, Aristote, *Physique* 199b 17-27

<sup>408</sup> Ibid# 213

<sup>409</sup> Selon d'Aristote chaque mouvement est un changement. M 1068a 2

« Tout être, disons-nous, ou bien existe toujours et nécessairement, ou bien est ce qui arrive le plus souvent, ou bien n'est ni ce qui arrive le plus souvent, ni ce qui est toujours nécessairement, mais est ce qui arrive n'importe comment. ...L'accident est donc ce qui arrive, mais ni toujours et nécessairement, ni le plus souvent ; or l'accident n'est ni l'un ni l'autre. »<sup>410</sup>

Et l'être au sens absolu, différant de l'être accidentel, est le produit de l'intellect, selon d'Aristote. « En ce qui concerne l'Être pris au sens de vrai et l'Être par accident, le premier consiste dans une liaison de la pensée, c'est une modification dans la pensée; aussi de l'Être ainsi conçu, ne pas recherché-t-on les principes, mais seulement ceux de l'Être extérieur à la pensée, et séparent. »<sup>411</sup>

Maintenant parce que l'accident est quelque chose qui n'est pas nécessaire et apparaît dans certains cas, il est indéterminé et par conséquent la cause par accident est désordonnée et en nombre infinie. Encore ce genre de l'être n'a pas de principes et ni des causes de la même essence que l'être en soi. Par contre tout est nécessaire et jeté en dehors de toutes les possibilités d'être ou de ne pas être. Donc le mouvement est nécessaire pour que l'être se divise en l'être par soi et l'être par accident.

La possibilité de l'être est la cause essential du mouvement. Car le mouvement ne se passe que dans l'objet.<sup>412</sup> Et à cause de cela il se passe dans trois catégories : le lieu, la qualité et la quantité. Il ne s'agit pas de mouvement en dehors de ces catégories.

Même si le mouvement est un état d'activité, en effet il est l'activité de l'être en potentielle. D'ailleurs l'activité imparfaite est l'activité de ce qui est actuel. La potentialité est fondamental dans le mouvement, car le mouvement est un acte imparfait, incomplète (*energeia ateles*) et c'est dans cet état l'état d'inaccomplissement qu'est contenue sa perpétuité. Donc le mouvement est l'activité de ce qui est en puissance, l'action imparfaite de l'imparfait.<sup>413</sup>

La possibilité du mouvement dans le monde physique est le résultat des êtres qui sont en puissance et aussi en activité, mais ne sont pas sous l'influence des mêmes

<sup>410</sup> M 1064b 30, D'Aquin, CAM # 2276

<sup>411</sup> CAM # 2283

<sup>412</sup> Aristote, *Physique* 200b32, M 1065b 6

<sup>413</sup> CAM #2305, M 1066a 21, *Physique* 201b 30,

rappports<sup>414</sup>. La perpétuité du mouvement repose sur l'action réciproque des êtres. Ce qui meut est d'être mû est ce qui se meut est être mû. Mais quand une chose est mue, elle n'est pas par soi, mais par une autre, l'existence d'un premier moteur est nécessaire. Selon d'Aquin, tout mouvement a besoin d'un moteur et si le principe du mouvement n'est pas dans la chose, il signifie que cette chose est mue par un autre.<sup>415</sup> C'est comme dans l'ordre politique aussi. Comme une espèce dans laquelle les possibilités que l'homme possède peuvent être réalisées, l'espace politique est une espace qui repose sur le mouvement et le changement, sur les activités des hommes qui se développent de l'imparfait au parfait, à l'aide des lois bien faites. Et comme dans la nature aussi, dans l'espace politique l'homme a besoin d'un gouvernant qui ordonne et assure perpétuité de cet ordre.

La nécessité d'un premier moteur est démontrée avec l'impossibilité du mouvement allait à l'infini, par Aristote. Puisque tout est nécessairement mû par quelque chose, si une chose ne meut pas par elle-même, il est nécessaire qu'elle soit mue par une autre. Il suppose qu'il ne s'agisse pas d'une série qui devient infini. Quand on dit que le moteur meut en étant mû, il faut que le mouvement du moteur et celui du mû se produisent simultanément. Donc il y a l'indiqué de considérer le mouvement de chacun comme un numériquement. Aristote explique le mouvement numériquement comme le suivant : « *...quand il se produit de ce qui est numériquement identique vers ce qui est numériquement identique, dans un temps identique numériquement.* »<sup>416</sup>

D'après Aristote il est impossible que le mouvement soit créé et il s'agit de la même chose au cas du temps aussi. C'est le raisonnement d'Aristote : quand on parle du commencement du temps, il est absurde d'imaginer un temps avant ce commencement ou un temps qui suivrait ce temps, comme il serait absurde d'imaginer un mouvement qui existe auparavant du commencement du mouvement. Parce que le temps lui-même « *n'est qu'une autre chose de la mesure de l'avant et l'après dans le mouvement.* »<sup>417</sup>

---

<sup>414</sup> Aristote, *Physique* 201a 20-22

<sup>415</sup> Ibid. 241b 35- 242a 50

<sup>416</sup> Ibid. 242a 31

<sup>417</sup> CAM # 2490 Aussi « le temps est la mesure du mouvement. » # 2237

Il arrive résultat que le temps est éternel, comme le mouvement l'est. Le mouvement qui est infini, comme le temps est aussi, est le mouvement circulaire changement de lieu (*phora*)<sup>418</sup> et c'est en même temps le premier mouvement de *phora* et ce qui le crée est Dieu.<sup>419</sup>

L'existence d'un mouvement éternel nécessité un premier moteur qui produit ce mouvement.<sup>420</sup> Mais cela sera réalisé en actuel. Car celui qui possède le pouvoir de créer un mouvement éternel, ne le crée pas de lui-même, la possibilité de mouvement disparaîtra. Et comme la matière contient de la possibilité de changement, le premier moteur, « *les substances en question doivent être immatérielles, car il faut qu'elles soient éternelles, si du moins il y a quelque autre chose d'éternel ; donc elles doivent être en acte.* »<sup>421</sup>

Thomas d'Aquin affirme que les arguments d'Aristote dans la *Physique*<sup>422</sup> ne sont pas des arguments justificatifs mais dialectiques. Également l'argument sur l'éternité du mouvement n'est pas démonstratif pour lui. Il dit que la pensée que le temps commence dans un temps déterminé ne veut pas dire qu'il existait un temps auparavant, comme se dit qu'il n'y a aucun objet en dehors des sphères célestes. D'après d'Aquin même si ces arguments sont les résultats nécessaires, l'existence d'une substance première sera inévitable qui est éternel et immatériel. Bien plus même si le monde n'était pas éternel. L'existence d'une chose qui le précède serait nécessaire. Même si cette cause n'était pas éternelle, à cause de la pensée de l'impossibilité des séries infinies qu'il a démontré dans la *Physique II*, il y aura aussi la nécessité d'une substance éternelle qui ne contient aucune potentialité et matérialité.<sup>423</sup> Une fois que l'existence d'un premier moteur est admise, on passe qualités de ce premier moteur.

Il y a trois classes parmi les êtres qui se meuvent et les êtres sont mus. « *Il existe donc quelque chose, toujours mû d'un mouvement sans arrêt, mouvement qui est le mouvement circulaire... Il y a, par suite, aussi quelque chose qui le meut; et puisque*

---

<sup>418</sup> *Physique* 261b 27, M 1071b13

<sup>419</sup> CAM # 2491, M 1072b 10

<sup>420</sup> Ibid. # 2292

<sup>421</sup> Ibid. # 2295, M 1071b 15

<sup>422</sup> Aristote, *Physique* 294b 97

<sup>423</sup> CAM # 2297, # 2499

*ce qui est à la fois mobile et moteur n'est qu'un terme intermédiaire, on doit supposer un extrême qui soit moteur sans être mobile, être éternel, substance et acte pur.* »<sup>424</sup>. En rappelant les paroles d'Aristote, « *D'abord aucun changement n'est éternel. En effet tout changement va par nature d'un terme à une autre; par suite nécessairement, pour tout changement, les contraires dans lesquels il se produit sont des limites, et rien ne se meut à l'infini.* »<sup>425</sup> Thomas d'Aquin dit que parce qu'il n'y a pas de ce qui se meut d'un nombre infini, on arrive à l'existence d'un premier moteur immobile. Au reste puisque ce qui est mû et en même temps se meut serait un terme intermédiaire, on a besoin d'un moteur immobile et en acte aussi.<sup>426</sup>

Après la reconnaissance premier moteur qui est immatériel et n'a en soi aucun mouvement, on explique comment elle meut. En effet, le premier moteur est la cause de mouvement sans être mû, en tant qu'être désirable et intelligible. « *Or, c'est de cette façon que meuvent le désirable et l'intelligible: ils meuvent sans être mus. Ces deux notions, prises à leur suprême degré, sont identiques. En effet, l'objet de l'appétit est le bien apparent, et l'objet premier de la volonté raisonnable est le Bien réel. Nous désirons une chose parce qu'elle nous semble bonne, plutôt qu'elle ne nous semble pas bonne que nous la désirons: le principe, c'est la pensée.* »<sup>427</sup> ... mais *puisque'il y a un être qui meut, tout en étant lui-même immobile, existant en acte, cet être ne peut être, en aucune façon, autrement qu'il n'est...Le premier Moteur est donc un être nécessaire, et en tant que nécessaire, son être est le Bien, et c'est de cette façon qu'il est principe.* »<sup>428</sup>

Thomas d'Aquin exemplifie la cause du mouvement comme un bien désiré et un bien intelligible, par l'état d'homme incontinent. Quand le bien concupiscible est bien en apparence, le bien premier devrait être le sujet de la volonté, c'est-à-dire, un objet désiré par l'appétit intellectuel. Parce que la volonté est à l'ordre de l'intelligence, une chose est désirée par l'appétit intellectuel. Donc l'appétit concupiscible doit bien passer par la médiation de l'intellect et donc il n'est pas le bien premier.<sup>429</sup> Mais cela change quant au premier moteur immobile. Le bien désiré

---

<sup>424</sup> M 1072a 21, CAM # 2517

<sup>425</sup> Aristote, *Physique* 252b 9

<sup>426</sup> M 1072a 25, CAM # 2518, # 2510

<sup>427</sup> CAM # 2510

<sup>428</sup> M 1072a 27, b20, D'Aquin, CAM # 2520,

<sup>429</sup> CAM # 2522



et le bien intelligible y devrait être le même. Le mouvement du premier moteur, comme une chose désirée, a une cause qui doit être éternel et meut les autres. C'est la *phora* comme nous l'avons déjà dit.

Le premier moteur n'est qu'en acte et immatériel. Puisqu'il ne contient aucune potentialité, il n'est pas sujet au changement et par ailleurs il est l'être nécessaire (*anankaion einai*). C'est Dieu qui est créateur de tous les êtres et la cause et la fin de mouvement dans le monde, d'après d'Aquin. L'ordre de la nature nécessite que chaque être se développe vers son propre but. Comme ce but est institué dans les choses par Dieu, l'ordre existant est aussi assuré par Dieu. Il donne deux raisons pour le gouvernement du monde par Dieu : « *D'abord en raison de ce qui se manifeste dans les choses elles-mêmes. Nous voyons en effet les êtres naturels réaliser ce qui est le meilleur, soit toujours, soit dans la plupart des cas ; cela n'arriverait pas s'il n'y avait pas une providence pour mener ces êtres à bonne fin, ce qui est gouverné.* » La deuxième raison est correspondante à la bonté divine de Dieu par laquelle toutes choses ont été produites dans l'être. « *Car, puisqu'un être excellent ne peut produire que des choses excellentes, il ne convient pas à la souveraine bonté de Dieu de ne pas conduire à leur perfection les réalités créées par lui. Or la perfection dernière d'un être se trouve dans l'obtention de sa fin. Il appartient donc à la bonté divine, après avoir donné aux choses l'existence, de les acheminer à leur fin. Ce qui est gouverné.* »<sup>430</sup>

Selon d'Aquin, le mouvement visé à une fin se réalise par les êtres raisonnables et irraisonnables de deux manières : « *Un être est mû ou agit en vue d'une fin de deux manières. Selon la première, il se porte lui-même vers sa fin, comme le font l'homme et les autres créatures raisonnables, car il leur appartient de connaître la raison de fin, et de moyens qui y conduisent. Ou bien on dit qu'un être agit ou est mû en vue d'une fin parce qu'un autre l'actionne ou le dirige vers la fin* »<sup>431</sup> Et le mouvement des êtres irrationnels, qui sont dépourvus de la connaissance d'une fin, mais agit vers un but déterminé démontre qu'ils sont dirigés par un être connaissant, ce qui est Dieu.

---

<sup>430</sup> ST I, Q 103, A 1 rep.

<sup>431</sup> ST IA, Q 103 A 1, sol 1

C'est en vertu de même principe que Dieu est la cause et le gouvernant du monde. Car Dieu donne sa perfection au moment de la création d'une chose, et cela est son rôle de gouvernement. En effet parce que Dieu est la cause particulière d'un certain genre de réalités, à partir d'être la cause universelle de tout être, rien qui ne soit créé par Dieu et qui ne soit soumis à son gouvernement ne peut exister. Cela est clair pour d'Aquin, d'après la notion de fin. Le raisonnement est comme cela : puisque rien ne peut exister qui ne soit ordonné par la bonté divine pour à sa fin<sup>432</sup>, il est impossible qu'aucun être soit soustrait du gouvernement divin.<sup>433</sup>

Thomas d'Aquin signale deux choses dans le gouvernement : « le plan de ce gouvernement » et « l'exécution de ce plan ». Le plan du gouvernement n'est autre que la providence, dit d'Aquin, Dieu gouverne immédiatement toutes choses ; quant à l'exécution, Dieu gouverne certaines réalités par des intermédiaires. Parce que Dieu qui est la première cause efficient, donne sa perfection et son efficacité dans la création, et donc toutes créatures doivent réaliser la perfection qui leur est propre. Selon d'Aquin Dieu gouverne les êtres de telle manière que certains d'entre eux puissent être, en gouvernant, cause de bonté pour les autres.<sup>434</sup> Et celui qui est en charge de diriger les hommes aux bonnes opérations est le législateur, qui est l'intermédiaire du gouvernement de Dieu, et le représentant de l'efficacité de Dieu dans le monde humain. L'ordre de l'univers règne dans le monde des hommes, parce que l'organisation politique est un exemplaire de cet ordre. La finalité dans l'univers est aussi contenue dans l'espace politique, parce que le monde des humaines a été créé par Dieu rationnel. Comme un produit artificiel des hommes, la communauté politique imite l'ordre de la nature. Car rien dans la nature n'est vain, chaque créature dans le monde a une fonction et une fin propre, comme chaque citoyen joue un rôle dans les affaires politiques et possède une fin propre qui est harmonieuse avec celle de la cité.

Les hommes associent dans l'espèce politique pour mieux vivre et le législateur sert comme guide pour les hommes agissant vertueusement. Le législateur dirige les hommes aux actions bonnes car l'existence d'un ordonnateur est nécessaire pour la

---

<sup>432</sup> « ...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... » ST IA Q 44, A 5, rep

<sup>433</sup> ST IA Q 103, A 5, sol.1

<sup>434</sup> ST IA Q 103, A 6, rep.

perpétuité et la régularité de l'ordre, de façon qu'il est nécessaire de gouverner les puissances de l'âme, l'irascible et le concupiscible par la raison. Comme tout mouvement ou tout changement a une fin déterminée dans la nature, toutes les actions dans l'espèce de la politique sont aussi dirigées envers une fin ; c'est la perfection. L'homme vise la perfection (*entellekheia*) grâce à ses potentiels qui sont en puissance. Cette fin procède de la nature de l'homme qui est aussi le principe de l'action. Dans le système de d'Aquin, la nature est la clé avec laquelle nous comprenons l'ordre politique.

### TROISIÈME PARTIE

#### LA DÉVIATION PAR THOMAS D'AQUIN DU SYSTÈME D'ARISTOTE: UN ARISTOTE CHRÉTIEN

St. Thomas suit la doctrine d'Aristote qui définit l'homme en tant qu'un « animal politique » mais il modifie sa pensée en l'accordant avec sa philosophie Chrétienne. Le thème essentiel de la philosophie d'Aristote est que la nature des êtres déterminés par leurs activités propres. Même si l'homme a certaines activités communes avec les bêtes, dans la vie voluptueuse<sup>435</sup>, il possède aussi une activité propre à sa nature. Parce que l'homme diffère des autres créatures par sa faculté de raisonnement qui lui est propre, l'activité propre de l'homme sera une activité relevée de la raison. Comme d'Aquin constate, « *Parmi les actions accomplies par l'homme, celles-là seules sont appelées proprement « humaines » qui appartiennent en propre à l'homme selon qu'il est homme. Et l'homme diffère des créatures privées de raison en ce qu'il est maître de ses actes. D'où il suit qu'il faut appeler proprement humaines les seules actions dont l'homme est le maître. Mais c'est par sa raison et sa volonté que l'homme est le maître de ses actes, ce qui fait que le libre-arbitre est appelé « une faculté de la volonté et de la raison »* »<sup>436</sup>

L'homme en tant qu'un animal rationnel, trouve ses jugements parmi l'activité et la fin propres à lui. Il ajoute que, parce que l'objet de la volonté soit la fin et en même temps le bien, tous actes humains doivent viser une fin. Donc le principe des actes humains est la fin. Et parce que la fin est le principe et en même temps le terme des actes humains, elle n'est pas entièrement extrinsèque à l'acte, et d'après d'Aquin cela est même valable pour l'acte d'avoir, pour ce qui est de l'action, tel principe, et pour ce qui est de la passion, tel terme.<sup>437</sup> Dans la conception humaine de d'Aquin, la fin de l'homme est déterminée au moment de la création, par Dieu qui est le principe est la cause des choses créées. Le motif qui discerne d'Aquin d'Aristote est que, selon

---

<sup>435</sup> Chapitre 1, partie a.

<sup>436</sup> ST IA IIAE Q 1, A 1, rep.

<sup>437</sup> ST IA IIAE Q 1, A 3, sol. 1

d'Aquin, l'homme est destiné par Dieu à atteindre une fin qui dépasse la compréhension de son esprit, que c'est le salut et ce salut est en Dieu.<sup>438</sup>

Au sujet de la fin ultime de l'homme Thomas d'Aquin est de même avis qu'Aristote. C'est le bonheur que l'homme veut accéder avec toutes ses capacités. Ils sont aussi du même avis au sujet que ce bonheur ne peut être acquis que dans la vie contemplative,<sup>439</sup> mais pour d'Aquin le bonheur qui peut être acquis dans ce monde est incomplet et imparfait.<sup>440</sup> En effet d'Aquin parle de deux genres de fin ; la fin incréée et la fin créée. Dans le premier sens, la fin ultime de l'homme est un bien incréée, 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 créée 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.<sup>441</sup> Et parce que la béatitude est définie comme une fin créée, Thomas d'Aquin ne saisit que la béatitude est une activité<sup>442</sup> et celle-ci correspond à l'idée d'Aristote du bonheur comme une activité. Mais le bonheur, dont Aristote parle, se réalise dans ce monde, dans la cité, et selon d'Aquin, en plaçant béatitude en cette vie, Aristote la dit-il imparfaite. D'après d'Aquin, la béatitude a des degrés divers qui changent selon les êtres capables d'être béatifiés.

*« En Dieu se trouve la béatitude par essence, car son être même est identique à son activité, par laquelle il jouit de lui-même et non d'un autre. Chez les anges, la béatitude est la perfection ultime réalisée par une activité qui les unit au bien incréé; et en eux cette activité est unique et perpétuelle. Chez les hommes, dans l'état de la vie présente, la perfection ultime est acquise par une activité qui unit l'homme à Dieu; mais cette activité ne peut être n'y continue, ni par conséquent unique, car*

<sup>438</sup> ST IA IIAE Q 1, A 1, rep.

<sup>439</sup> Thomas d'Aquin parle deux types de vie. La vie, en premier sens, désigner l'existence même du vivant et ce n'est pas la béatitude. En second, la vie est, l'activité par laquelle le principe de vie qui existe dans le vivant passe à l'acte et la vie ; la vie active, la vie contemplative, la vie voluptueuse. Il ajoute que la fin ultime est appelée vie éternelle. Chapitre 1, partie a. p.7 ff., ST IA IIAE Q 3, A 2, sol.1

<sup>440</sup> « ...c'est la fin ultime qui est appelée béatitude... » Thomas d'Aquin utilise le mot de béatitude (*beatitudo*) pour souligner incomplète du bonheur dans ce monde et il signale avec ce mot un bonheur plus parfait que le bonheur dans ce monde, bonheur parfait et complété, c'est la béatitude. ST IA IIAE Q 3, A 1

<sup>441</sup> ST IA IIAE Q 3, A 1, rep.

<sup>442</sup> « Puisque la béatitude de l'homme est quelque chose de créé qui existe en lui, il faut nécessairement dire que la béatitude est une activité. Elle est en effet l'ultime perfection de l'homme. » ST IA IIAE Q 3, A 2, rep.

*l'activité se multiplie par ses interruptions. Pour ce motif, dans l'état de vie présente, la béatitude parfaite ne saurait être possédée par l'homme.* » Mais comme un théologien Chrétienne, d'Aquin s'adresse à l'Évangile (Mt 22, 30) et dit « *Mais Dieu nous promet la béatitude parfaite, quand nous serons, ...comme des anges dans le ciel* »<sup>443</sup>

Donc la béatitude ne se réalise pas dans la vie active dans laquelle les actions s'ordonnent par certaines fins temporelles. Mais comme la vie contemplative est désirée par lui-même, l'homme y entre en communication avec ce qui le dépasse, avec Dieu et les anges, auxquels il est attiré par la béatitude. Mais ce qui regarde la vie active, les autres animaux l'ont en commun avec l'homme, bien qu'imparfaitement. Par conséquent l'ultime et parfaite béatitude dans la vie future consiste tout entière dans la contemplation comme dans son principe.<sup>444</sup>

Suivant Aristote Thomas d'Aquin pense que l'homme accède à sa fin, la fin ultime, en faisant de bonnes actions extérieurs, et les supportant avec sa volonté orientée vers cette fin, aussi. La volonté est une faculté liée à l'intellect, parce qu'elle est un appétit rationnel. Et elle meut d'après un appétit raisonné.<sup>445</sup> Quand les sentiments de l'homme doivent être restreints par la raison, le bon gouvernement de l'homme en lui-même se réalise. Comme l'intellect est la bonne partie de l'homme, comme on l'a déjà dit, il dirige les facultés irascibles et concupiscibles du corps humain.<sup>446</sup>

Mais ce n'était pas suffisant pour d'Aquin de réaliser le bonheur humain. Selon lui la volonté de l'homme n'acquière jamais sa rectitude elle ne se conforme pas à la volonté de Dieu et son commandement. Parce que la bonté de la volonté pose sur l'objet voulu<sup>447</sup>, elle doit nécessairement dépendre de l'intention de la fin.<sup>448</sup> « *Or, la fin dernière de la volonté humaine, c'est le souverain bien qui est Dieu, nous l'avons dit. Pour être bon, la volonté humaine doit donc être ordonnée au souverain bien. Ce*

<sup>443</sup> ST IA IIAE Q 3, A 2, sol. 4

<sup>444</sup> ST IA IIAE Q 3, A 5, rep.

<sup>445</sup> « En sens contraire, Aristote dit: « Si l'objet du désir saisi par l'intelligence est un moteur non mû, la volonté, elle, est un moteur mû. » ST IA IIAE Q 9, A 1, contr. Et en effet (ST IA IIAE Q 9, A 1, sol. 3) « La volonté meut l'intelligence quant à l'exercice de l'acte, parce que le vrai lui-même, qui est la perfection de l'intelligence, est contenu dans le bien universel comme un certain bien particulier. Mais quant à la détermination de l'acte, laquelle vient de l'objet, c'est l'intelligence qui meut la volonté. »

<sup>446</sup> Chapitre 1, partie a, (CEN # 2081)

<sup>447</sup> ST IA IIAE Q 19, A 1, rep.

<sup>448</sup> ST IA IIAE Q 19, A 7, rep.

*bien se rapporte premièrement et directement à la volonté divine, comme étant son objet propre. Or, ce qui est premier dans un genre est la mesure et la raison de tout ce que ce genre renferme. Comme une chose n'est droite et bonne que si elle atteint la mesure qui lui est propre, la volonté humaine, pour être bonne, doit donc être conforme à la volonté divine. »*<sup>449</sup>

Donc, d'après d'Aquin, pour acquérir de la fin ultime de l'homme, la raison doit agir en accord avec la volonté, conformément aux commandements de Dieu. La raison et révélation ont communication dans les commandements de Dieu, et avec l'aide de la révélation et l'orientation de la raison, l'homme dirige sa volonté vers Dieu. Parce que la volonté de l'homme dépend de la raison, les actions bonnes ou mauvaises de l'homme sont valorisées d'après leurs degrés de conformité à la raison. Dans le système de d'Aquin, la volonté de l'homme est bien ou mal selon son rapport avec la loi éternelle.

Même si le bien et le mal sont les actions différentes, ils se rattachent à la volonté. Parce que différents objets causent des différences dans les actions, leurs différences reposent sur leurs sujets. Dans les actes humains, le bien et le mal sont déterminés par leurs rapports à la raison, parce que, le bien de l'homme consiste de la conformité, et le mal consiste dans l'opposition à la raison. En effet, le bien d'un être est ce qui conforme à sa forme, tandis que le mal est ce qui est en opposition avec elle. Il est donc clair que la différence du bien et du mal considéré dans l'objet entretient un rapport essentiel avec la raison, selon que l'objet convient à celle-ci ou non.<sup>450</sup> Or le bien dans les êtres est proportionné à leur être, puisque le bien et l'être sont convertibles entre eux,<sup>451</sup> si l'homme manque quelque chose de ce qu'exige la plénitude de son être, il y a en lui un défaut de bonté, un défaut qui prend le nom de mal. *« Donc toute action aura autant de bonté qu'elle aura d'être ; et autant elle s'éloignera de la plénitude qui convient à l'action humaine, autant elle s'éloignera de la bonté et deviendra mauvaise; ce qui arrive lorsqu'il lui manque soit la mesure conforme à la raison, ou le bien convenable, ou autre chose semblable. »*<sup>452</sup> Donc les actions mauvaises causent la privation de la bonté.

---

<sup>449</sup> ST IA IIAE Q 19, A 9, rep.

<sup>450</sup> ST IA IIAE Q 18, A 5, rep.

<sup>451</sup> ST IA Q 5, A 1, sol.1 « Le bon et l'étant ont beau être identiques dans la réalité, du moment qu'ils diffèrent notionnellement »

<sup>452</sup> ST IA IIAE Q 18, A 1, rep.

Aristote rapporte les actions bonnes avec la vertu de l'homme, et par contre les actions mauvaises avec sa malice. Puisque la vertu est la cause de la bonté de l'homme, les législateurs des lois font à l'effort, en supportant la vertu, pour diriger les actions de l'homme. Mais les actions vertueuses ne sont pas suffisantes pour d'Aquin encore une fois. Il souligne non seulement le rapport entre les actions humaines et la raison, l'actualisation de la vertu dans ce monde, mais aussi l'homme de d'Aquin visé la loi de Dieu.

Dans le monde d'Aristote, les actions humaines sont récompensées dans ce monde. Elles sont récompensées si elles sont vertueuses et elles sont punies si elles sont mauvaises complètement dans la vie active. Cela est différent d'après la perspective de d'Aquin. La vie vertueuse ou vicieuse de l'homme n'est ni récompensée n'y punie suffisamment par les lois humaines dans ce monde. Comme l'injustice à soi-même est en même temps une injustice envers la cité, au regard d'Aristote, les actions mauvaises, dans la vue de d'Aquin, sont aussi mauvaises devant Dieu et sont donc punies par Dieu. Et par conséquent les actions justes sont récompensées par Dieu aussi.

Si la volonté de l'homme agit contre la raison, selon d'Aquin, contre la loi éternelle qui est la raison suprême de l'univers<sup>453</sup>, elle est à la charge de l'homme parce qu'il est doué de raison. D'après d'Aquin la loi éternelle représente l'ordre parfait de l'univers orienté vers la béatitude. Comme l'ordre de la nature, est un exemple pour l'organisation de la cité, il expose la loi éternelle en exemplifiant l'ordre de l'activité productive de l'art. « *Aussi de même que la raison de la sagesse divine, par laquelle toutes choses ont été créées, a raison d'art, de modèle exemplaire ou d'idée, de même la raison de la sagesse divine qui meut tous les êtres à la fin requise a-t-elle raison de loi. Et, à ce titre, la loi éternelle n'est pas autre chose que la pensée de la Sagesse divine, selon que celle-ci dirige tous les actes et tous les mouvements.* »<sup>454</sup> Et parce que la loi éternelle est la loi du gouvernement divin, tout ce qui est créé dans l'homme par Dieu est un sujet du gouvernement divin, et à la loi éternelle. Le gouvernement de l'univers est l'ordination des choses à leur fin et Dieu avec sa providence s'occupe de toutes les choses, car il a dans son intelligence la

<sup>453</sup> ST IA IIAE Q 91, A 1, contr. 3 « La loi qui s'appelle la raison suprême est forcément considérée par quiconque en saisit la notion, comme immuable et éternelle. »

<sup>454</sup> ST IA IIAE Q 93, A 1, sol.1



représentation de toutes les choses et il a aussi dans son intelligence le rapport de ces effets à leurs causes.<sup>455</sup>

La différence entre Aristote et Thomas d'Aquin se matérialise par l'idée de l'homme responsable de soi-même, et l'homme en tant que responsable devant Dieu. Selon Aristote, les actions bonnes de l'homme reposent sur la vertu de l'homme. Car la vertu rend bon ce qui la possède, orientant l'homme vers les actions bonnes. Donc le développement des vertus morales est la cause du progrès dans l'homme. Et les actions mauvaises sont les causes des habits maux de l'homme. La raison pratique détermine des vertus morales et l'homme devient vertueux en agissant vertueusement.

Pour montrer la nécessité de la loi divine Thomas d'Aquin s'adresse à la cause de la loi divine qui le légitime et il les classe en quatre raisons. D'abord la cause que Dieu destine à l'homme nécessite une loi pour acquiescer cette fin qui surpasse ce monde. C'est par la loi que l'homme est guidé pour accomplir ses actes propres en les ordonnant à la fin ultime,<sup>456</sup> mais parce que l'homme n'a pas seulement une fin temporelle, la loi humaine ne sera pas suffisante à l'homme. Or la fin ultime de l'homme est la béatitude qui dépasse les possibilités et les limites de ce monde et l'homme ne peut pas acquiescer cette fin surnaturelle avec ses puissances naturelles. *« En effet, la connaissance naturelle de chaque créature est conforme à la modalité de sa substance, ce qui a fait dire de l'intelligence, dans le livre Des Causes, « qu'elle connaît ce qui est au-dessus d'elle Selon le mode de sa substance ». Or toute connaissance réduite au mode de la substance créée est impuissante à voir l'essence divine, puisque celle-ci dépasse infiniment toute substance créée. Donc ni l'homme ni aucune créature ne peut acquiescer la suprême béatitude par ses forces naturelles. »*<sup>457</sup> Pour cette raison, la loi divine a été donnée à l'homme pour qu'il puisse accéder à sa fin surnaturelle par Dieu.

Le raisonnement secondaire est sur la contingence des affaires humaines. Puisque les jugements humains sont distincts de la certitude à cause de leur sujet, il est possible d'accéder les résultats contradictoires et différents sur les affaires humaines. D'après

---

<sup>455</sup> ST IA Q 22, A 3, rep.

<sup>456</sup> ST IA IIAE, Q 91, A 4, rep.

<sup>457</sup> ST IA IIAE Q 5, A 5, rep.

d'Aquin « *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 fut dirigé, pour ses actes propres, par une loi donnée par Dieu.*<sup>458</sup> » Et il est impossible que la loi, que Dieu a donné, trompe.

Ensuite il signale que le pouvoir de législation de la loi humaine est limité car l'homme ne peut pas juger dans tous les cas. Le jugement de l'homme n'ordonne que les actes extérieurs, il ne pénètre jamais aux cas intérieurs injustes et donc ne les contrôle pas. Comme la loi humaine n'est pas efficace sur les actes intérieurs, l'intervention d'une loi divine est nécessaire. La perfection de la vertu procède des actes intérieurs et la raison individuelle de l'homme.

En dernier Thomas d'Aquin se reporte à Augustin pour montrer l'insuffisance de la loi humaine. D'après Augustin<sup>459</sup>, la loi humaine ne peut ni punir ni interdire tout le mal; car, en voulant anéantir 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. La loi divine est nécessaire pour qu'il n'y ait aucun mal qui demeure impuni et non interdit, il est donc nécessaire qu'une loi divine soit surajoutée en vue d'interdire tous les péchés (*peccatum*).<sup>460</sup>

La loi divine est discernée en soi, comme la loi ancienne (*de lege veteri*) et la loi nouvelle ou la loi de l'évangile (*lex nova ou de lege evangel*). Cette distinction est réduite à une inégalité de perfection, au point de vue de d'Aquin. Selon Aristote, ce qui est parfait par soi est celui à qui ne manque aucune des parties qui constituent naturellement sa grandeur, ou celui à qui ne manque rien qui constitue son bien être ou bien celui à qui rien ne peut se comparer.<sup>461</sup> Et pour d'Aquin c'est exactement la position de la loi nouvelle au regard de la loi ancienne. Même si toutes les deux ont la fin de s'orienter vers Dieu, les promesses que la loi ancienne fait et la fin qu'elle définit se réalise avec accomplissement par la loi nouvelle « *en justifiant l'homme par la vertu de la passion du Christ* »<sup>462</sup> pour bien montrer cette différence, il utilise l'exemple de S. Paul : « *Voilà pourquoi dans l'épître aux Galates (3, 24), S. Paul*

<sup>458</sup> ST IA IIAE Q 91, A 4, rep.

<sup>459</sup> ST IA IIAE Q 91, A 4, rep (De Lib. Arb. i, 5,6)

<sup>460</sup> ST IA IIAE Q 91, A 4, rep

<sup>461</sup> CAM # 1043, M 1022 a 32

<sup>462</sup> ST IA IIAE, Q 107, A 2, rep.

*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. »*<sup>463</sup>

En guidant l'homme dans sa fin surnaturelle, la loi divine absorbe l'homme à la finalité où il se réalise et vise son propre destin. Parce que l'ordonnance des actes extérieurs et en apparence n'est pas suffisant, en accédant les actes intérieurs de l'homme, elle élimine les conditions qui peuvent induire au pêché et empêcher la réalisation de la vertu. En effet parce qu'elle présente certains préceptes pour la vie quotidienne, elle est entre de Dieu à l'histoire. La nécessité de la loi divine est la cause des défauts que la loi humaine contient et en effet elle suppose une révolte ayant une nature imparfaite. Car elle est plus proche de la perfection que la nature imparfaite de la loi humaine.

Abordons maintenant la position de la loi divine au regard des autres lois. Devant la loi éternelle, quoiqu'elle soit résultat d'un fait particulier, à point de vue d'accéder ce qui est ici et maintenant, elle participe à l'ordre éternel. Et par conséquent elle participe à la loi éternelle<sup>464</sup>. En face de la loi naturelle, elle est plus valable. Car la fin qu'elle vise est supérieure à la nature. Puisqu'elle est supérieure à la nature, elle ne peut pas agir contre la nature, bien plus elle la confirme. Et pour la loi humaine elle joue un rôle de complémentaire. Elle interdit et punit toutes des malices que la loi humaine tolère. Elle maîtrise les situations où la loi humaine ne peut pas intervenir en atteignant les actes intérieurs de l'homme.

La loi humaine est ordonnée pour la tranquillité de la cité au présent ; la loi y parvient en refrénant les actes extérieurs, dans la mesure où leur malice peut troubler la paix de la cité. Mais la fin de la loi divine c'est de conduire l'homme à sa fin, la félicité éternelle.<sup>465</sup> Tout les hommes péchant d'atteindre cette fin. La loi ancienne a été donnée pour préparer les hommes à l'arrivée du Christ et à leur salut par la grâce

---

<sup>463</sup> ST IA IIAE, Q 91, A 5, rep.

<sup>464</sup> Il y a deux manières pour une chose d'être soumise à la loi éternelle. Ou bien la loi éternelle est participée par mode de connaissance, ou bien par mode d'action et de passion, en tant que participée sous forme de principe interne d'activité. Les créatures sans raison sont soumises à la loi éternelle d'une manière particulière, en ce qu'elles sont mues par la providence divine et non plus par l'intelligence du précepte divin, comme c'est le cas des créatures raisonnables. ST IA IIAE, Q 93, A 5- A 6, rep

<sup>465</sup> ST IA IIAE, Q 98, A 1, rep.

du Christ.<sup>466</sup> Mais d'Aquin souligne que Dieu n'étaient pas données la loi ancienne et la loi nouvelle de la même façon : et n'ont donc pas le même degré d'immédiateté. « ...la loi parfaite du Nouveau Testament devait être donnée immédiatement par Dieu lui-même, fait homme, tandis que la loi ancienne devait parvenir aux hommes par les serviteurs de Dieu, ses anges. »<sup>467</sup> D'Aquin n'explique pas pourquoi la loi ancienne était donnée par les anges, cela demeure en tant qu'une affaire de foi et nous désirons l'accepter comme cela. Cette attitude correspond aussi à l'attitude générale d'Aquin sur la loi divine.

En effet, la loi humaine et la loi divine sont les déterminations des préceptes (*praeceptum*) générales de la loi naturelle. Pendant que les déterminations se réalisant par la loi humaine sont nommées comme le droit positif, les déterminations de la loi divine sont examinées dans trois catégories comme les préceptes moraux, les préceptes cérémoniels et les préceptes judiciaires.<sup>468</sup>

Les préceptes moraux sont les expositions des résultats naturels des principes généraux et elles posent sur les bonnes mœurs.<sup>469</sup> Parce que la communauté des hommes gouvernés par la loi divine est la société des hommes qui s'orientent vers Dieu dans la vie présente et future, ses préceptes forment surtout de bonnes relations parmi l'homme et Dieu. La loi divine désiré constituer un rapport d'amitié entre l'homme et Dieu, comme la loi établit une amitié entre les hommes.<sup>470</sup> Cela présuppose la bonté de l'homme et, elle est la cause de la vertu. Et par conséquent les préceptes moraux contiennent tous préceptes vertueux. Donc les préceptes moraux sont s'intéressent avec la vertu, comme «*Tu ne tueras pas, tu ne commettras pas de vol.* » Parce qu'elles sont définies suivant la raison, elles sont bien quand elles ont rapport avec la raison et maux quand elles sont opposées à la raison. Pour d'Aquin puisque tout le jugement de l'homme provient de la raison naturelle, tous préceptes moraux appartiennent à la loi naturelle. La raison naturelle de tout, avec ses propres moyens, peut discerner ce qui devrait être faire et ce qui ne devrait pas être faire.

---

<sup>466</sup> ST IA IIAE, Q 98, A 2 rep.

<sup>467</sup> ST IA IIAE, Q 98, A 3, rep..

<sup>468</sup> ST IA IIAE, Q 99, A 4, rep.

<sup>469</sup> « Les préceptes moraux, à la différence des préceptes cérémoniels et judiciaires, sont ceux qui de soi concernent les bonnes mœurs » ST IA IIAE, Q 100, A1, rep.

<sup>470</sup> « Tandis que la loi humaine a principalement en vue l'établissement d'une amitié entre les hommes, la loi divine vise à fonder principalement une amitié entre l'homme et Dieu. » ST IA IIAE, Q 99, A 2 rep.

Mais certains jugements sont en dehors de l'acquisition de l'homme sans être orienté par Dieu. C'est la situation de notre connaissance sur les choses divines, dit d'Aquin.<sup>471</sup>

Les préceptes cérémoniels sont les déterminations du culte divin. Un culte orienté à Dieu, en assurant les actes vertueux appartenant sont à un précepte moral. Mais les déterminations qu'il ajoute, comme l'acte de sacrifice, les costumes ou la nutrition de ce qui s'est de voué à service de Dieu font part des préceptes cérémoniels.<sup>472</sup> Selon d'Aquin la relation avec Dieu ne se réalise pas seulement par les actes intérieurs, comme penser ou aimer, mais les cérémonies qui sont la présentation extérieures de cette relation sont aussi nécessaires.<sup>473</sup>

Comme la condition présente de l'homme ne permet pas la découverte de toute la vérité de Dieu, car les choses de Dieu ne doivent être révélées aux hommes que dans la mesure où ils en sont capables, selon d'Aquin il est donc avantageux que les mystères divins soient proposés à un peuple peu approprié derrière le voile des figures.<sup>474</sup> Et les préceptes cérémoniels, comme tous les préceptes de la loi ancienne, instituent la sagesse divine et avec cette fin ils dirigent les hommes au culte divin.<sup>475</sup> L'Église existe, selon d'Aquin, pour instaurer la perfection et sainteté de Dieu aux esprits humaines, par l'association de certains détails. L'existence d'une Église où les hommes associent est nécessaire pour que de l'émotion apparaisse dans les âmes des hommes. Mais Dieu qui n'a pas d'espace n'a pas besoin d'Église, aussi.<sup>476</sup>

La pensée de l'hierarchie dans le monde qui progresse de l'imparfait au parfait est commune aux deux philosophes avec la différence qu'au sommet de l'hierarchie de d'Aquin qu'un Dieu créateur est situé. En s'accordant à cette hiérarchie les hommes peuvent posséder la sagesse théorique par rapport à leurs capacités propres.

---

<sup>471</sup> ST IA IIAE, Q 100, A 2, rep.

<sup>472</sup> « Rendre un culte à Dieu, c'est assurément un acte de vertu qui relève d'un précepte moral; mais les précisions ajoutées à ce précepte, comme honorer Dieu par telles victimes et telles offrandes, relèvent de préceptes cérémoniels ». ST IA IIAE, Q 99, A 3 sol. 2

<sup>473</sup> ST IA IIAE, Q 99, A 3, rep.

<sup>474</sup> ST IA IIAE, Q 101, A 2, sol. 1

<sup>475</sup> ST IA IIAE, Q 102, A 1, rep.

<sup>476</sup> Selon d'Aquin, les hommes ont besoin d'instituer un tabernacle ou un temple, propre au culte divin. Et en référant leur qualités structurelles, il dit que le tabernacle représente les conditions changeante de la vie humaine et il est exposition de la loi ancienne, tandis que le temple comme l'expression de la loi constante, représente la vie futur et donc la loi nouvelles. ST IA IIAE, Q 102, A 4, rep.

C'est-à-dire que tous les hommes ne l'acquerront pas à cause des limites de leurs facultés. La fonction de l'organisation politique est mise en scène ici. Selon d'Aristote, le législateur et les lois du gouvernement visent au bien commun de la communauté. Les lois de la communauté sont pour encourager l'homme à faire du bien et éviter le mal. Mais selon d'Aquin les lois humaines et donc le législateur guident des hommes dans leurs affaires mondaines. Ils prohibent ce qui est plus dangereux pour la cité et commandent ce qui lui est utile. Même cela sont suffisants pour le monde d'Aristote dans le monde chrétien, ou a un besoin de différents genres de détermination. Thomas d'Aquin place un autre type d'autorité devant l'état, qui complétera la fonction incomplète de l'organisation politique et qui a un pouvoir plus diffusé que la cité et qui peut lui passer les limites de ce monde et celui-ci est l'Église. L'Église conclut la charge de la société politique en promettant, céleste aux vertueux et en menaçant les pécheurs avec la punition.

Pour éviter un conflit possible, parmi l'état et l'église d'Aquin discerne leur rôle. L'association qui vise le bien commun de la société donc la cité, pour lui, est une puissance séculaire, et son autorité est valable sur les affaires séculaires. Tandis que l'Église est la société spirituelle ecclésiastique ayant un pouvoir spirituel, sa fin est le bien commun spirituel. Le pape est le chef des sociétés séculaires, et il attache au pouvoir séculaire à pouvoir spirituel.<sup>477</sup> La notion de l'être humaine de d'Aquin différemment de celui d'Aristote, gagne un aspect spirituel, et ce changement influence toute la conception de la vie de l'homme de la création à la communauté politique.

Finalement les préceptes judiciaires sont des déterminations sur l'application de la justice. Les préceptes qui se révèlent quand la raison naturelle décide de faire ou de ne pas faire une chose, comme les déterminations des préceptes moraux, ne porte pas la notion de devoir en eux-mêmes. Si ces relations sont entre Dieu et homme et leurs déterminations ont été données par Dieu, on les nomme les préceptes moraux, mais si elles ont constituées pour la régulation des relations entre hommes, elles sont les préceptes judiciaires et sont données leur pouvoir obligatoire par la constitution humaine. D'Aquin parle des dispositions dans la loi, qui porte le caractère de précepte et qui meut les hommes. Il cité deux conditions que encouragent

---

<sup>477</sup> William Baumgarth and Richard J.Regan, *On Law, Morality and Politics*, Introduction

l'observance des préceptes : l'autorité du législateur et l'avantage de suivre des lois.<sup>478</sup> C'est pourquoi il doit être l'expression persuader des récompenses ou punitions qui font l'homme viser aux lois l'autorité de loi divine. C'est la méthode par laquelle Dieu assure la justice.

Thomas d'Aquin souligne que les préceptes judiciaires sont concernés par la rectitude de la vie humaine comme les préceptes moraux.<sup>479</sup> Ils sont en coopération avec les préceptes moraux, procèdent du jugement de la loi, et les préceptes cérémoniels, les déterminations des principes généraux. Pourtant on comprend les préceptes moraux, quand on dit précepte, et les préceptes cérémoniels et judiciaires quand on dit jugement.<sup>480</sup> Dans ce point les préceptes judiciaires sont différents des préceptes moraux au regard d'être l'application particulière de l'action.<sup>481</sup>

Les préceptes cérémoniels qui sont instituées pour décrire le mystère du Christ et les aspects du culte divin sont figuratifs. Mais d'Aquin ajoute qu'il y a aussi des préceptes qui ne sont pas figuratifs dans ce sens immédiat et essentiel, mais secondairement, et c'est ainsi que les préceptes judiciaires de la loi ancienne sont figuratifs. Ce n'est pas en effet pour jouer le rôle des figures qu'ils ont été institués, mais pour organiser selon la justice et l'équité la condition du peuple d'Israël.<sup>482</sup>

Parce qu'elles visent à la préparation de l'homme pour Christ les préceptes judiciaires perdent leur puissance obligatoire avec l'apparition du Christ. Quoiqu'ils soient constitués pour l'institution de la justice, ils protègent leurs forces avec la stabilité du gouvernement.<sup>483</sup> La naissance du besoin des lois nouvelles est inévitable. La loi ancienne ordonne les relations dans quatre catégories : la relation chef-sujet, sujet-sujet, citoyen-étranger, et relations domestiques.<sup>484</sup> Donc la loi divine pénètre toute espace de vivre. Les relations avec les étrangers sont aussi réglées par les préceptes cérémoniels.

---

<sup>478</sup> ST IA IIAE, Q 99, A 5, rep.

<sup>479</sup> ST IA IIAE, Q 99, A 4, sol 1

<sup>480</sup> ST IA IIAE, Q 99, A 4, sol 2

<sup>481</sup> ST IA IIAE, Q 99, A 4 sol. 3

<sup>482</sup> ST IA IIAE, Q 104, A 2, rep.

<sup>483</sup> ST IA IIAE, Q 102, A 3, sol.2

<sup>484</sup> ST IA IIAE, Q 102, A 4, rep.

Selon d'Aquin, le bien de la communauté politique est procuré par l'organisation efficace des forces et cette organisation est assurée grâce aux lois droites. Et il y a deux conditions pour que le régime soit bon : <sup>485</sup> Thomas d'Aquin retourne à Aristote, encore une fois. D'abord tout homme doit participer au gouvernement d'après sa capacité propre. <sup>486</sup> C'est la garantie de la paix civile pour d'Aquin. Car la participation de tous les citoyens au gouvernement, favorise la fidélité et le support des hommes au gouvernement. La deuxième condition est l'organisation des forces. <sup>487</sup> D'après d'Aquin, le meilleur régime pour le gouvernement d'une cité ou royauté consiste d'un chef qui a l'autorité sur tous par sa vertu, et des gouvernants vertueux qui dépendent de lui. Donc la majorité ne serait pas étrangère au gouvernement et chacun aurait la possibilité de choisir et d'être choisi par rapport à sa capacité propre. Cela est le régime parfait pour d'Aquin. Ce régime parfait est un régime mixte qui a un élément de la monarchie, parce qu'il y a un chef pour tous ; un élément de l'aristocratie, parce que c'est le gouvernement des chefs vertueux ; et un élément de la démocratie parce que les citoyens ont la chance de choisir le chef. Thomas d'Aquin souligne que ce régime parfait (*optima politeia*) est constitué par la loi divine. <sup>488</sup>

Selon d'Aquin si la royauté reste dépendant des conditions droites, elle peut demeurer comme la meilleure forme de gouvernement. Elle est supérieure par rapport aux autres régimes, parce qu'elle est le régime qui ressemble le plus au gouvernement divin. Mais elle risque de tourner en tyrannie, si elle n'est pas parfaite en vertu. Donc la vertu parfaite est l'une des qualités nécessaire pour le gouvernement. <sup>489</sup> Pour d'Aquin, comme le peuple juif était enclin au déclin, Dieu ne lui a pas donné constituée pas une autorité complète, mais seulement les lois et les gouvernants. À ce compte Dieu donne d'abord la forme de constitution de la loi, car la loi droite assure la perpétuité de gouvernement. La loi ancienne est dominante dans plusieurs domaines de la vie sociale, comme les rituelles, la propriété du roi et du peuple, les attitudes du roi. Il nous montre que la loi a un grand rôle dans l'organisation de la vie quotidienne. Cela signale en même temps le caractère politique de la loi divine.

---

<sup>485</sup> ST IA IIAE, Q 105, A 1, rep..

<sup>486</sup> Aristote, *Politique* 2 6

<sup>487</sup> Aristote, *Politique*, 3,5

<sup>488</sup> ST IA IIAE, Q 105, A 1, rep.

<sup>489</sup> EN,4,3



Le jugement de la loi ancienne, qui préparait les hommes à l'apparition de Christ et le culte divin, s'est terminé avec la loi nouvelle. La loi nouvelle existée pour l'accomplissement des promesses, la réalisation des figures et l'acquisition de la fonction de la loi ancienne.<sup>490</sup> Elle ne dit pas à l'homme ce qu'on fait, mais elle montre comment on peut le faire. D'Aquin dit que cette nouvelle loi est dans son principe essentiel une loi intérieure, mais que dans ses éléments secondaires elle est une loi écrite.<sup>491</sup> Elle est aussi parfaite à cause de sa proximité à la fin et selon d'Aquin rien ne peut être plus parfait. Par conséquent il ne s'agit pas de changement dans la loi nouvelle.<sup>492</sup> Mais, il ajoute qu'avec les attitudes plus ou moins différentes des hommes envers elle, la condition de la loi nouvelle peut se diversifier par rapport au temps, à l'espace ou aux hommes.

Comme d'Aquin l'a déjà dit, la volonté de l'homme seule n'est pas suffisante pour que sa fin ultime se relise, il doit aussi suivre la loi et les commandements de Dieu. Ce qui est remarquable dans la loi nouvelle ou la loi de l'église est la grâce de Saint-Esprit. Les actions extérieures sont au-dessous de la loi nouvelle au moment où elles sont en rapport avec la grâce. La loi nouvelle n'utilise pas l'expression exacte comme la loi ancienne a fait. Elle pose des règles et des prohibitions et joue un rôle déterminant, si un cas propre de l'acceptation et utilisation correcte de la grâce réalise dans l'homme<sup>493</sup>

Thomas d'Aquin précise deux situations dont les actions extérieures peuvent être attachées à la grâce. Les actes sacramentels institués dans la loi nouvelle, comme le baptême, l'eucharistie qui ne tient directement à la grâce. Les œuvres extérieures produites sous l'inspiration de la grâce. Mais d'Aquin signale qu'une distinction apparaît ici. Les unes sont nécessairement liées ou opposées à la grâce intérieure, c'est-à-dire à la foi agissant par la charité, et par conséquent elles sont prescrites dans la loi nouvelle, comme l'acte de confesser sa foi ; ou interdites, comme le reniement de la foi. D'autres œuvres extérieures, en revanche, ne sont pas nécessairement contraires ou liées à la foi agissant par la charité ; or celles-ci, dans la loi nouvelle, sont ni commandées ni défendues en vertu de l'institution primitive de la loi, mais le

---

<sup>490</sup> ST IA IIAE, Q 107, A 2, rep.

<sup>491</sup> ST IA IIAE, Q 106, A 1, rep.

<sup>492</sup> ST IA IIAE, Q 106, A 4, rep.

<sup>493</sup> ST IA IIAE, Q 108, A 2, rep.

législateur, le Christ, les a laissées au gré de chacun, pour la part de responsabilité qui lui incombe. Et l'Évangile la mérite le nom de loi de liberté.<sup>494</sup> C'est ici que l'idée de la liberté de d'Aquin se distingue de celle d'Aristote. D'Aquin explique que selon Aristote, la liberté est définie comme être la cause de soi-même pour celui qui agit par une habitude (*heksis*) propre, sa nature est la cause de soi-même. Et la grâce de Saint-Esprit assure que nous fessions des actes justes et que nous évitons les actes contraires, en fonctionnant comme un *habitus* intérieur dans l'homme.

La loi nouvelle garantit la liberté en encourageant la pratique des actes qui sont obligatoires pour le salut de l'homme. Et parce que la pratique des interdictions ou commandements se réalisent par l'effet de la grâce, c'est l'une des aspects libérateurs de la loi nouvelle, aussi. Cette loi de la liberté aide les hommes qui demeurent entre les réalités de ce monde et la béatitude éternelle, à acquérir la béatitude éternelle qui est la fin essentielle de l'homme, et les empêche de s'occuper des biens extérieurs illusoire de ce monde. En vue de Thomas d'Aquin pour que l'homme, s'acharnant des biens temporels, ne s'éloigne pas de biens spirituels, il faut que les biens temporels, comme les richesses extérieures, les délices charnels et les honneurs, respectivement liés à la convoitise des yeux, à la convoitise de la chair et à l'orgueil de la vie, soient complètement renoncés autant qu'il est possible d'après les conseils évangéliques. L'homme doit établir sa fin ultime hors de ce monde et utilise les biens temporels comme des instruments dans ce but. Bien plus, d'après d'Aquin, si l'homme quitte les biens de ce monde, il arrivera sa fin moins rapidement. Ce sont les conseils de l'Évangile<sup>495</sup> qui sont avantageux pour tout le monde; s'il se trouve qu'ils ne sont pas avantageux pour certains, c'est parce qu'il y a des gens mal disposés qui n'ont pas au cœur l'inclination voulue.<sup>496</sup>

Tous les deux, Thomas d'Aquin et Aristote regardent l'association des hommes politiques comme une nécessité, pour leur développement propre. Tandis que pour Aristote l'activité politique et les lois humaines sont suffisantes, D'Aquin attache la loi humaine à la loi naturelle et il la place au-dessous de la loi divine. Mais cette position est en peu problématique au cas d'un conflit entre ces deux autorités. Le rôle que l'église joue pendant le moyen âge est différent de l'ethos de l'Antiquité. Parce

---

<sup>494</sup> ST IA IIAE, Q 108, A 1, rep.

<sup>495</sup> ST IA IIAE, Q 108, A 4, rep.

<sup>496</sup> ST IA IIAE, Q 108, A 4, sol. 1

que dans le monde antique il n'y aurait aucune constitution comme l'église qui est la matérialisation de la religion dans le monde physique. Pour la société d'Aristote, la religion était un besoin pour que les citoyens suivent les rites. Mais dans la pensée d'Aquin la religion gagne un rôle plus dominant et devient plus essentielle dans l'acquisition de la béatitude de l'homme.

## CONCLUSION

La philosophie politique de Saint Thomas d'Aquin est fondée sur la finalité du monde humain avec l'effet de l'atmosphère chrétien du Moyen âge. Dans la perspective de d'Aquin toutes les choses qui sont advenues se passent par rapport à une loi téléologique, l'univers et la vie humaine non seulement s'orientent vers une fin, mais ils sont aussi déterminés par cette fin. Dans cette thèse nous envisagions une vraisemblance entre l'ordre de l'univers et celui de la sphère politique quant à la loi téléologique, en hérité d'Aristote et critiquée et alors modifiée par Thomas d'Aquin. Par conséquent la communauté politique est constituée pour une fin déterminée : la béatitude éternelle de l'homme. Toutes constitutions de la communauté politique s'instituent en imitant la nature, et par conséquent les solutions aux problèmes politiques sont cherchées dans la nature. Car le gouvernement parfait de l'univers par Dieu est le premier exemple pour l'instauration du gouvernement du monde humain. Toutes les associations politiques sont les représentations de la réalité de l'univers dans ce monde. L'Etat qui est à la charge d'assurer l'acquisition de l'homme à sa fin ultime doit justifier sa légitimité contre une nouvelle association. L'Eglise qui possède une autorité spirituelle visant la béatitude des hommes apparait avec l'assertion du pouvoir contre l'Etat. Et d'Aquin prépare le terrain pour la constitution de la balance des forces entre l'Etat et l'Eglise dans ses conditions.

La fonction fondamentale de la philosophie du Moyen Age est la rationalisation de la révélation ou la présentation de la concordance de la raison avec la révélation. La politique de d'Aquin possède une autre tension parallèle qui apparaît au premier coup, entre ces deux assertions de la vérité. Thomas d'Aquin réfère à la philosophie traditionnelle pour légiférer l'existence et l'efficacité de Dieu dans le monde humain et la conception d'un monde où Dieu est absorbé dans tout l'instant. Il assume la pensée qui suppose que la grâce divine perfectionne la nature et il essaie d'instituer

une synthèse de la tradition et de la Bible; de l'expérience quotidienne de la chrétienté et de la méthode d'Aristote dans la politique.

Les effets de la philosophie d'Aristote et l'atmosphère chrétien du Moyen Age, coïncident dans la philosophie politique de d'Aquin. Dans la conception hiérarchique du monde d'Aristote, l'hiérarchie de la nature s'avance de l'imparfait à parfait et chaque être dans l'hiérarchie vise ce qui est plus parfait que lui-même. Dieu qui se situe au sommet de cette hiérarchie comme un principe de mouvement est le point que la philosophie d'Aristote et la théologie chrétienne ne rapproche le plus. C'est pour cela que Thomas d'Aquin ajoute aux éléments théologiques la pensée d'Aristote étrangère aux notions de la création et de la chute. Il traite les phénomènes politiques avec les catégories de la nature et admet Dieu comme l'assurance de la perpétuité de cet ordre.

La création est l'action propre de Dieu selon d'Aquin et chaque être dans le monde est créé par Dieu. Les hommes ont un élément commun qui est donné par Dieu au moment de la création : c'est l'*esse*. Les êtres créés, à cause de Dieu qui leur donne sa ressemblance, peuvent produire un autre être vivant pareille à eux-mêmes grâce à l'*esse* : C'est pour ça que l'homme est la cause efficace dans la communauté politique. Le problème de la création de l'homme n'existe pas chez Aristote, car selon lui ni l'univers ni le monde sont créés, il traite de la génération des êtres, parce que le monde est éternel selon lui ; et Dieu chez Aristote joue un rôle différent de Dieu dans la pensée de d'Aquin dans l'univers. Selon Aristote Dieu est le commencement de la chaîne de la causalité règne dans l'univers et n'est pas intervenant de la vie humaine comme celle de d'Aquin.

Le premier élément de la philosophie dans le Moyen Age, le premier moteur, Dieu est la fin ultime à point de vue d'être la cause du mouvement. Toutes les autres choses dépendent de Dieu pour la perpétuité de leurs existences. Dieu est la cause, c'est-à-dire la fin des choses. Car Dieu chez d'Aquin est la cause première et immédiate et en même temps la fin des êtres créés. Tandis que Dieu est au sommet de la causalité dans le monde pour d'Aquin, il est pour Aristote la cause qui reste en dehors de la chaîne du mouvement et la détermine. Dieu de d'Aquin peut paraître comme un élément d'une hiérarchie matérielle une raison pour laquelle d'Aquin peut

être critiqué. En effet ce n'est pas une critique mais une réalité de la doctrine de d'Aquin. Dieu commence le mouvement dans l'univers comme un objet d'amour (*eros*), mais pas comme un auteur physique. Dans le système d'Aristote, bien que son argumentation s'agissent « *eros* » conduit certaines problèmes ontologiques, étant la cause du mouvement de premier moteur, cette explication de « *eros* » est parfaitement approuvée par d'Aquin. Car selon d'Aquin Dieu est omniprésent. Quand même Dieu chez d'Aquin n'est pas physiquement dans le monde de l'homme, Dieu est la première cause efficiente, car tout le mouvement dans le monde provient de Dieu. Dieu donne cette force au moment de la création et avec cette efficacité place les hommes dans une finalité dans laquelle chaque mouvement se termine également en Dieu.

La nature humaine est produite par Dieu et donc dans toutes les organisations que l'homme institue et dans toutes les relations auxquelles l'homme participe, les traces du gouvernement de l'univers par Dieu, est visible. Les hommes se soumettent à Dieu à cause d'une inclination naturelle et pour atteindre l'univers parfait de Dieu, ils instaurent les associations ayant une perfection pareille. Et lui aussi les organisent avec la loi divine qui est transcendent des lois conventionnelles de l'homme. La communauté politique qui est organisé avec la loi divine, est l'exemplaire parfait du gouvernement et la protection du monde humain par Dieu.

Les commandements de la loi divine nous font ressentir que Dieu n'est pas trop éloigné de l'homme, comme la hiérarchie des êtres nous le montre. Les préceptes de la loi divine, en particulier les préceptes judiciaires déterminent les actions extérieures des hommes tandis que les préceptes moraux déterminent les actions intérieures. Par conséquent la grâce de Dieu est dominante sur toutes les choses humaines. La loi éternelle de Dieu est le paradigme du gouvernement du monde par Dieu pour l'ordre dans le monde. Avec la loi naturelle, l'homme participe à la loi de Dieu. Bien que Thomas d'Aquin ne l'admette pas, la loi divine reste comme rivale de la loi humaine dans les affaires humaines.

Le thème de la cause finale est l'une des points où d'Aquin se joint à Aristote dans son entreprise de la synthèse de l'Aristotélisme avec la Chrétienté. Dans la conception chrétienne de l'univers, tout ce qui existe est ordonné par Dieu et agit

selon cette ordonnance. Toute créature est dans le monde pour une fin déterminée car la nature n'a rien créé en vain, tous les êtres ont une cause et une fin qu'ils visent. Il y a une hiérarchie parmi les êtres créés et cette hiérarchie de la nature progresse de l'imparfait au parfait, de l'incomplet au complété. Chaque être vise à sa perfection ultime grâce à l'inclination naturelle appartenant à lui.

La finalité de la nature est absorbée dans toute espace du monde humain, d'Aquin transmet cette finalité à l'espace politique, comme Aristote l'avait déjà fait, et la philosophie politique de d'Aquin se fonde sur la finalité qui existe dans l'univers. D'Aquin s'explique la constitution de la politique dans une perspective téléologique. La politique est la plus importante parmi les opérations de la raison parce qu'elle est orientée à la fin ultime de l'homme. Toutes institutions référant à la cité, tous les produits des arts et tout ce qui est utile deviennent les instruments de la réalisation parfaite de la cité, c'est-à-dire du bonheur humain. L'argument politique de d'Aquin suit Aristote jusqu'ici, mais d'Aquin a l'idée d'une autre réalité à la quelle Aristote était étranger ; la béatitude éternelle de l'homme.

Et nous pouvons demande à d'Aquin comment une organisation temporelle pourrait aider l'homme pour la réalisation d'une fin surnaturelle qui dépasse les limites et les possibilités de ce monde ? Et comment est-elle constituée la relation de ces deux différents aspects de la vie humaine, c'est-à-dire la politique et la morale. La réponse de d'Aquin est dans la nature de l'homme. Thomas d'Aquin se tient à « l'animal politique (*zoon politikon*) » d'Aristote, mais, dans sa propre conceptualisation, il a préféré l'expression de « l'homme social (*animal socialis*) » et nous montre un sens au-delà d'être politique. L'homme est un membre d'une communauté beaucoup plus grande que la cité, de la communauté naturelle qui est instituée par l'espèce humaine. Cette transformation de « l'existence politique » en « l'existence social » dérive de la conception de l'univers comme un tout. Dans les affaires civiles les membres de la communauté sont considérés comme un corps unique et la totalité de la communauté est considérée comme un seul homme. D'Aquin décrit la communauté comme un tout organique et compare la relation parmi la communauté et ses membres comme la relation de l'organe et l'organisme. D'Aquin poursuit cette analogie et il conclut que la communauté humaine nécessite un gouvernant, comme le corps a un principe de mouvement. L'homme en tant qu'animal social ne peut pas constituer la vie sociale

sans être au-dessous d'un chef qui garde le bien commun. Quoique la communauté se forme par l'inclination naturelle de l'homme, d'après d'Aquin l'homme a une nature pécheresse. Après la chute une inclination naturelle à malice avait attribuée à l'homme, et cette inclination doit être tenue en échec avec la loi divine qui est transcendante des lois conventionnelles.

La conception humaine comme un membre d'une cité universelle effectue des idées de d'Aquin sur la citoyenneté en même temps. L'idée politique d'Aristote qui considère la politique en partant de l'idée de la nature humaine, comme une réalisation des potentielles individuelles, exprime un acte de gouverner et d'être gouvernée dans la philosophie politique de d'Aquin. Et la notion de citoyenneté d'Aristote avec la participation des affaires politiques, obtient un statut naturel et évalue une relation de dépendance. La charge politique du citoyen réduit à la soumission. Parce que chaque membre de l'espèce humaine est aussi un citoyen de cette cité universelle, la citoyenneté est conceptualisée par un statut naturel, mais uniquement dans le mode de la fidélité à la loi. A cause de l'élargissement des limites de la cité dans l'époque de d'Aquin, les notions qui sont expressives dans les cadres de la cité comme la loi, la citoyenneté ou la justice sont transportées à la nature. Le transfert des catégories politiques à la nature effectue la pensée politique moderne dans deux aspects. Premièrement la compréhension de la fin de la politique en dehors de ses limites temporelles et locales conduit la restitution de relation entre la politique et la morale. L'attribution à la politique d'une fin qui est en dehors d'elle-même, fait la politique une activité qui vise à la réalisation d'une fin transcendant de lui-même et donc une activité qui n'est pas valable en soi. La vie de la famille et la cité sont les étapes que l'homme doit dépasser dans son voyage à la béatitude éternelle. D'Aquin sacrifie la vie temporelle de l'homme pour une vie surnaturelle. Cette perspective suscite l'instrumentalisation de la politique et d'Aquin s'éloigne de la manière qu'Antiquité pense la politique.

Deuxièmement l'appréhension de la nature humaine comme d'être un membre d'une cité universelle et la définition de la citoyenneté en base de l'espèce cause la nébulosité des cadres de la politique et le moral. Il s'agit de deux types d'ordres dans le monde de d'Aquin. Le premier est l'ordre politique dans lequel les citoyens sont égaux en tant que des êtres libres et des acteurs politiques. Mais Thomas d'Aquin



réduit ce type d'égalité à un autre. Dans l'ordre deuxième les hommes sont égaux selon d'Aquin, en tant qu'être les hommes du même Dieu. Et donc il s'agit de deux types de relations d'après ces rapports. L'une se réalise dans la sphère politique et est l'expression des relations parmi les hommes. L'autre est d'un ordre inégal entre l'homme et Dieu. L'impossibilité de payer les dettes envers Dieu est la cause de l'inégalité dans cet ordre.

Thomas d'Aquin montre l'inégalité de cette relation dans sa *Commentaire de la Politique d'Aristote* quand il expose les deux façons de communier pour l'homme : la famille comme la communauté que l'homme et la femme constituent et la façon de vivre en société qui repose sur la relation entre l'autorité et ses sujets. Ici les relations politiques des hommes perdent l'importance qu'elles possédaient dans la philosophie d'Aristote. Thomas d'Aquin évoque le mot *dominium* qui désigne la souveraineté et le pouvoir à un autre usage ; une sujétion ordinaire. Il attribue la domination à celui qui a une mission de gouverner et de diriger les hommes libres et en effet c'est la domination essentielle pour lui. Thomas d'Aquin transporte l'inégalité de la notion *dominium* au gouvernement politique et la distinction entre la famille et la cité disparaît. Mais d'Aquin fait une distinction entre les deux types de *dominium*. La relation de domination entre le maître et l'esclave est pour le bien de la maître. Au contraire la domination sur « les hommes libres » doit porter sur « le bien commun », c'est-à-dire « le maître des hommes libres » doit gouverner en visant le bien commun. En effet d'Aquin veut montrer qu'il n'y a un maître de la communauté politique comme il y a de la famille ; c'est Dieu. D'Aquin est du même avis avec Aristote sur la fin de la communauté politique comme le bien commun, et la responsabilité de la cité au sujet de faire les citoyens vertueux, mais en imaginant la relation de l'égalité dans la cité comme dans la famille et encore une fois il s'éloigne de la politique de l'Antiquité.

La distinction structurelle qu'Aristote fait soigneusement parmi la cité et la famille disparaît dans la philosophie de d'Aquin et par conséquent le changement dans la nature de la politique y est parait explicitement. Selon Aristote la différenciation entre la cité et la famille, comme nous l'avons déjà vu, n'est pas seulement quantitative, mais elle est conforme à la différence parmi la « vie » et « la vie bien ». Les relations dans la famille visent les besoins des hommes en tant qu'être les

animaux biologiques et parce que cette fin est conforme à l'existence naturel de l'homme et la conversation de cette existence, les hommes dans la famille sont ensemble comme les membres d'un même genre. La cité par contre, est un domaine existentiel où les hommes rentrent par les singularités et se réalisent leur propres perfectionnes. La disparition de la différence des activités fondamentales de l'homme est considérée comme le commencement de la pensée moderne où la différence catégorique de la « politique » et la « social » disparaît et la politique est déterminée par les fonctions sociales. D'Aquin est situé au commencement des critiques que la philosophie moderne ravage les conditions existentielles de l'homme.

Tandis que d'Aquin parle de la domination sur les sujets, l'idée de souveraineté n'est pas encore celle de la modernité, mais elle prédit les notions de la souveraineté et la société qui sont les fondements de la tradition de contrat. La société de d'Aquin n'est pas une communauté qui est constituée par les hommes associés pour leur bien propre par un contrat. D'Aquin réunit *dominium* et *societas* en base du bien commun, et il maintient l'héritage de l'Antiquité. Il considère le bien commun comme le fondateur de la moralité et ce nous montre que dans la pensée politique de d'Aquin la politique a des fins moraux.

La conception de la justice de d'Aquin a été aussi influencée par cette position de d'égalité. La justice est une notion propre à la cité qui encourage les hommes faire les actions bonnes et justes, et qui assure l'instauration de l'égalité parmi les hommes. Parce qu'elle pose sur l'égalité, elle peut se réaliser dans la communauté politique où les hommes individuellement indépendants se communiquent avec les autres. Tandis que d'Aquin dit que toutes les relations peuvent être réduites à la relation politique, la justice ne peut pas être constituée parmi les hommes qui sont en relations d'appartenances ou de sujétions. Les relations dans la famille, la maître à l'esclave, le père au fils, et les époux, parce qu'elles ne sont pas égalitaires, elles font parti de la justice qui nomme métaphorique par d'Aquin. Mais quand on pense sur le sens nouveau de *dominium* constitué par d'Aquin, il faut penser aussi à l'existence de la justice dans la cité encore une fois. Car la fonction de la justice est d'ordonner l'homme en ce qui est relatif à l'autrui. Mais l'égalité n'est possible ni dans la relation familiale ni dans la relation politique ni dans la relation parmi l'homme et

Dieu. L'idée de la justice divine consiste de la foi que les actions bonnes des hommes seront compensées dans le monde surnaturel.

Les idées de d'Aquin sur l'amitié traumatise l'importance de la justice dans la communauté politique car d'Aquin imagine l'amitié comme supérieure à la justice. Contrairement à la justice qui est la relation parmi les hommes en termes de ce qui est dû ou non due, l'amitié prépare le fondement de la charité, la vertu plus élevée de la chrétienté. Selon d'Aquin l'amitié est un fondement morale de la communauté politique qui assure les relations reciproques biens des hommes et si l'amitié se passe dans sa forme parfait, le besoin de la justice disparaît. Donc la première nécessite de l'organisation politique et sa plus grande responsabilité tourne vers la création des conditions de l'amitié qui présente l'homme la manière plus parfait de la perfection qui est nécessaire pour la béatitude éternelle.

Le projet synthèse de d'Aquin parmi la philosophie traditionnelle et la croyance chrétienne est un progrès important dans le changement de l'attitude pessimiste contre la philosophie dans la philosophie du Moyen âge. Mais il n'est pas la seule attribution de d'Aquin que la généralisation de la pensée que la raison et la révélation ne sont pas contradictoire. Tandis que certaines idées de d'Aquin ne sont pas acceptable pour la pensée moderne, l'idée de la finalité qu'il attribue à la vie politique Les idées suscitent la disparition de la différence de la vie politique et morale, procure l'apparition des questions que de quel manière l'homme doit vivre ou quel manière de vivre est meilleur pour l'homme au centre de la pensée politique moderne.

## BIBLIOGRAPHIE

### A. Ouvrages

d'AQUIN, Thomas, *Commentary on Aristotle's Metaphysics*, traduction par John P. Rowan, 1961, U.S.A. Dumb Ox Books.

d'AQUIN, Thomas, *Commentaire de l'Éthique à Nicomaque d'Aristote*, traduction par Yvan Pelletier Édition numérique, Les œuvres complètes de Saint Thomas d'Aquin, <http://docteurangelique.free.fr>.

d'AQUIN, Thomas, *Commentaire de la Métaphysique d'Aristote*, prologue et leçon 1: traduction par Guy Delaporte, 2004, édition numérique, <http://thomas-d-aquin.com>.

d'AQUIN, Thomas, *Commentaire de la Physique d'Aristote*, traduction par Yvan Pelletier 1999, Prologue et livres 1, 2 et 4, édition numérique, <http://docteurangelique.free.fr>.

d'AQUIN, Thomas, *Commentaire de la Politique d'Aristote*, prologue et leçon 1: traduction par Guy Delaporte, 2004, édition numérique, <http://thomas-d-aquin.com>.

d'AQUIN, Thomas, *Commentary on Aristotle's Politics*, traduction par Richard J. Regan, Hackett Publishing Company, Inc. Cambridge, 2007.

d'AQUIN, Thomas, *L'Être et l'essence*, les œuvres complètes de Saint Thomas d'Aquin, traduction Alan Blanchair, Paris, 2005, édition numérique <http://docteurangelique.free.fr>.

d'AQUIN, Thomas, *Somme théologique*, traduction française par J.TONNEAU, O. P., Les Éditions du Cerf, Paris, 1998.

d'AQUIN, Thomas, *Somme théologique*, <http://bibliotheque.editionsducerf.fr/>.

ARISTOTE, *De l'âme*, Traduction nouvelle et notes de J. Tricot, Libraire Philosophique J. Vrin, Paris, 1995.

ARISTOTE, *Catégories*, traduction nouvelle et notes par J. Tricot, Libraire Philosophique J. Vrin, Paris, 1997.

ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, nouvelle traduction avec introduction, notes et index par J. Tricot, 8. tirage, Bibliothèque des textes Philosophiques, Paris : J. Vrin, 1994.

ARISTOTE, *Métaphysique*, introduction, notes et index par J. Tricot, Libraire Philosophique J. Vrin, Paris, 2000.

ARISTOTE, *Physique*, traduit par Henri Carteron, Les Belles Lettres, Paris, 1996.

ARISTOTE, *Les politiques*, traduction et présentation par Pierre Pellegrin, GF Flammarion, Paris 1993.

ÇOTUKSÖKEN Betül, BABÜR Saffet, *Ortaçağda felsefe*, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2000

BASTIT Michel, *Naissance de la loi moderne : la pensée de la loi de saint Thomas a Suarez* : Presses universitaires de France, France, 1990

BIGONGIARI Dino, *The Political Ideas of St. Thomas Aquinas*, traduction et présentation par Dino Bigongiari, The Free Press, New York, 1997

ELDERS Leo J., *La métaphysique de Saint Thomas d'Aquin, Dans une perspective historique*, Libraire Philosophique J. Vrin, Paris, 1994.

GILSON Etienne, *Constantes philosophiques de l'être*, Libraire Philosophique J. Vrin, Paris, 1983.

GILSON Etienne, *Le Thomism, Introduction a la philosophie de Saint Thomas d'Aquin*, Libraire Philosophique J. Vrin, Paris, 1989

PERNOUD Régine, *Pour en finir avec le Moyen Âge*, Editions du Seuil, Seuil, 1970

**B. Articles**

AERSTEN, Jan. A., « *Aquinas's Philosophy in its Historical Setting* », The Cambridge Companion to Aquinas, Cambridge University Press, U.S.A., 1983.

JORDAN Mark, « *Theology and philosophy* », The Cambridge Companion to Aquinas, Cambridge University Press, U.S.A., 1983.

OWENS, Joseph, « *Aristotle and Aquinas* », The Cambridge Companion to Aquinas, Cambridge university press, U.S.A., 1983.

SCHALL James, « *The Uniqueness of the Political Philosophy of Thomas Aquinas* » Perspectives in Political Science 26(1997): (<http://www9.georgetown.edu/faculty/schallj/11.htm>)