

LA DOCTRINE POLITIQUE DE SAINT THOMAS D'AQUIN

I

LA RÉGULATION DE LA POLITIQUE PAR LA MORALE ET LA FOI ¹

Le *Docteur angélique* a consacré une part notable de son enseignement à la conduite de la cité humaine. L'étendue de ses écrits sur la politique suffirait à le faire classer parmi les penseurs les plus préoccupés de la vie des hommes dans la cité ².

Un exposé de la doctrine thomiste n'aurait donc pas ses justes proportions si l'on négligeait cette partie de l'enseignement du maître. Ces trois conférences ont pour but d'en présenter quelques thèses, des plus centrales.

¹ Conférence donnée le 25 mars 1927, au *Cercle thomiste de la Faculté de Philosophie*, à l'Institut catholique de Paris. Texte un peu développé et augmenté de notes. Deux autres conférences, qui seront publiées dans les prochains numéros de la Revue, ont traité *Des différents régimes politiques* et de *La question du meilleur régime*.

² Les principaux ouvrages politiques de saint Thomas sont :

– 1°/ Les *Commentaires sur les livres de la Politique* d'Aristote. (Les commentaires sur les quatre premiers livres furent rédigés par saint Thomas d'Aquin lui-même ; ceux sur les quatre derniers sont la rédaction d'un disciple, mais certainement d'après des notes très complètes, car c'est non seulement la doctrine exacte, mais le style même du maître.)

– 2°/ Le *De Rege et Regno*, encore appelé *De Regimine Principum*. (Le premier livre et les quatre premiers chapitres du second sont seuls authentiques ; un continuateur – on dit ordinairement Tolémée de Lucques – y a donné une suite de bien moindre valeur.)

– 3°/ Comme écrit politique proprement dit, il faudrait ajouter la lettre à la duchesse de Brabant sur les Juifs, qui constitue l'opuscule intitulé *De Regimine Judæorum*.

– 4°/ Dans les autres ouvrages de saint Thomas d'Aquin, il est des parties entières qui traitent des questions de politique ; par exemple, dans la *Somme Théologique*, le traité des *Lois*, et surtout le traité de la *Loi humaine* (I^{er} II^e, qq. xc et suiv., en particulier qq. xc, xci, xcii, puis xcv, xcvi, xcvi), le traité de la *Prudence* (II^e II^e, qq. xlvii et suiv., en particulier q. l), le traité du *Droit* et de la *Justice* (II^e II^e, qq. lvii et suiv.) ; dans les *Commentaires sur les livres de l'Éthique à Nicomaque* d'Aristote, surtout les premières leçons sur le livre I, puis le livre v et le livre viii.

– 5°/ Enfin, disséminés dans le reste de la *Somme Théologique*, des *Commentaires sur l'Éthique*, et dans tous les autres ouvrages, en particulier dans les *Commentaires sur l'Écriture*, un très grand nombre de principes politiques donnés en passant, un nombre non moins grand d'applications des thèses exposées aux choses de la cité. Il ne serait certes pas sans intérêt pour la philosophie sociale chrétienne que ces nombreux passages soient un jour rapprochés en un commode « enchiridion ».

La première question sur laquelle il importe ici de montrer la pensée de saint Thomas est celle des rapports de la politique avec la morale et la foi chrétienne.

Le choix de cette première question n'est nullement arbitraire. Frère Thomas d'Aquin, que Dante, au *Paradis*, fait se présenter comme « l'un des agneaux du saint troupeau de Dominique », a voulu demeurer toute sa vie simple moine prêcheur, maître de doctrine sacrée³. Ordonné mieux encore en sa vie qu'en ses livres, s'il n'a pas jugé étranger à sa vocation d'écrire longuement sur la chose publique, c'est, sans aucun doute, qu'il voyait des rapports très étroits entre la foi, la morale et la politique. Aborder la politique du point de vue de ses rapports avec la morale et la foi, c'est donc se mettre dans les préoccupations mêmes de saint Thomas d'Aquin et se situer exactement pour bien suivre la marche de sa pensée.

Précisons la manière dont nous prendrons cette première question, à elle seule déjà très vaste. Le terme de *politique*, dans notre langage courant, désigne surtout l'action politique ; dans la langue de saint Thomas d'Aquin, ce même terme qualifie plus souvent une science, ou bien encore une prudence, science et prudence qui donnent les règles de l'action politique. Nous parlerons ici, avec saint Thomas, de la *science politique* et de la *prudence politique*. Nous étudierons les régulations qu'apportent à chacune, d'une part la morale naturelle, d'autre part la foi chrétienne et la morale surnaturelle qu'elle infère⁴. Nous aurons ainsi traité, *dans ses principes*, la question des règles qu'apportent dans l'action politique la morale et la foi.

A. — LA SCIENCE POLITIQUE

LES RÈGLES QU'ELLE REÇOIT DE LA MORALE NATURELLE

Nature de la science politique

La science politique est la science du bon gouvernement de la cité.

³

Io fui degli agni della santa greggia,
Che Domenico mena per cammino,
U' ben s'impingua, se non si vaneggia.

(*Paradis*, x, 94-96)

Cf. *Somme Théologique*, II^a II^e, q. CLXXXVIII, a. 5, ad 3^{um} : « *Philosophi profitebantur studia litterarum quantum ad seculares doctrinas. Sed religiosi competit principaliter intendere studio litterarum pertinentium ad doctrinam quæ secundum pietatem est, ut dicitur Tit. I. Aliis autem doctrinis intendere non pertinet ad religiosos, quorum tota vita divinis obsequiis mancipatur, NISI INQUANTUM ORDINANTUR AD SACRAM DOCTRINAM.* » Noter encore, sous la plume de saint Thomas, ce principe qui explique bien des choses en sa vie : « *Nullus sapiens assumit id quod impedit ipsum a proprio fine* » (III^a, q. XIV, a. I, arg. 4).

⁴ Rappelons, pour qui ne posséderait pas clairement ces notions, que la *morale naturelle* est celle qui fixe les règles de la bonne conduite de l'homme, eu égard seulement à sa nature d'être raisonnable ; elle se construit aux seules lumières de la raison ; la *morale surnaturelle* est celle qui fixe les règles de la bonne conduite de l'homme, eu égard à la fin surnaturelle à laquelle il a été gratuitement élevé par Dieu dans la vie de la grâce ; elle suppose les lumières de la foi.

À cette définition, une objection se présente tout de suite. Peut-il y avoir une science du bon, de ce qui devrait être ? Une science n'est-elle pas toujours la simple connaissance de ce qui est ?

Bien des sociologues modernes répondraient qu'ils étudient seulement, en effet, par la méthode expérimentale, les lois des sociétés saines et fortes, et que, s'ils obtiennent ainsi une science de la meilleure conduite de la cité, elle demeure une simple science d'observation.

La pensée de Thomas d'Aquin est tout autre.

Il distingue, parmi les sciences, les sciences spéculatives, et les sciences pratiques.

Les premières étudient un ordre que la raison de l'homme découvre dans les choses, sans qu'elle ait à l'y mettre, par exemple l'ordre de la nature.

Les secondes étudient l'ordre que la raison doit elle-même imposer aux œuvres de l'homme.

Parmi ces sciences pratiques, saint Thomas distingue encore *scientiæ factivæ* et *scientiæ activæ*, disons les sciences de la « facture » et les sciences de l'« action ».

Les unes – sciences des techniques – étudient les lois de la *facture* des œuvres de l'art humain, c'est-à-dire des œuvres qui sont réalisées par l'homme, mais qui ne sont pas l'homme lui-même.

Les autres – les sciences de *l'action*, ou sciences morales, ou sciences pratiques proprement dites – étudient les lois de la conduite de l'homme.

Saint Thomas tient pour très certain que la science politique est de cette dernière sorte. Les sociétés politiques, en effet, ne sont pas le produit spontané de quelque physique, mais des œuvres humaines, où par conséquent la raison n'a pas à constater seulement un ordre, mais à le mettre. Et d'autre part, si l'organisation de la cité a certains aspects d'une œuvre d'art ou d'industrie, plus profondément il s'agit ici de conduite humaine : la cité est œuvre de vertu ; la vie civique est à réaliser non seulement par les hommes, mais dans les hommes. La science qui s'en occupe est l'une des sciences de la droite conduite de la vie humaine⁵.

⁵ « Possumus accipere genus huius scientiæ. Cum enim scientiæ practicæ a speculativis distinguantur in hoc quod speculativæ ordinantur solum ad scientiam veritatis, practicæ vero ad opus ; necesse est hanc scientiam sub practica philosophia contineri, cum civitas sit quiddam totum, cuius humana ratio non solum est cognoscitiva, sed etiam operativa. Rursumque cum ratio quædam operetur per modum factionis operatione in exteriorem materiam transeunte, quod proprie ad artes pertinet, quæ mechanicæ vocantur, utpote fabrilis et navifactiva et similes : quædam vero operetur per modum actionis operatione manente in eo qui operatur, sicut est consiliari, eligere, velle et hujusmodi quæ ad moralem scientiam pertinent : manifestum est politicam scientiam, quæ de hominum considerat ordinatione, non contineri sub factivis scientiis, quæ sunt artes mechanicæ, sed sub activis quæ sunt scientiæ morales. — Nous pouvons en déduire le genre auquel cette science appartient. Les sciences pratiques, on le sait, se distinguent des sciences spéculatives en cela que ces dernières sont axées sur la seule connaissance de la vérité, tandis qu'elles-mêmes sont orientées vers l'action. Nous devons donc

Si l'on insistait, et si l'on demandait: « D'où peut se prendre une connaissance certaine, et qui mérite le nom de science, des règles de la conduite humaine? », saint Thomas répondrait: « Une telle sorte de science se prend d'abord de l'intelligence de la véritable fin à atteindre, puis elle procède par détermination des moyens convenables en loi générale pour cette fin. » La science politique suivra cette marche des sciences pratiques: elle commencera par reconnaître quelle est la véritable fin que doit obtenir la société politique; puis, dans toute la mesure où elle le pourra, elle énoncera, en des lois générales, les moyens qui sont convenables pour une telle fin.

La réponse ainsi donnée à l'objection que soulevait la définition thomiste de la science politique montre comment cette science est bien une science *de ce qui doit être*, une science *normative*. Et dès l'abord, cela nous fait entrevoir que les rapports d'une telle science avec la morale et la foi doivent être d'une nature toute spéciale.

Régulation des différentes sciences par la morale et la foi

Lorsqu'il s'agit de sciences spéculatives, qui constatent un ordre de choses donné en dehors de l'homme, la morale ne peut apporter aucune régulation intrinsèque. Je veux dire rien qui influe sur les conclusions de la science; celles-ci sont déterminées par l'objet; et l'objet n'est pas ici, comme dans la morale, l'action humaine à diriger droitement vers sa vraie fin; c'est une ordonnance qui n'est pas le fait de l'homme. Dans ces études, ce qui relève de la morale, c'est seulement l'exercice libre de l'esprit: application, attention, place que l'on doit faire à de tels travaux etc. La science morale règle donc ici l'exercice de l'esprit autour de l'objet, non la structure interne de l'objet, ni, par conséquent, la structure interne de la science⁶. — La foi ne peut,

inclure la science politique dans le domaine de la philosophie pratique: la cité est un certain ensemble que la raison humaine ne se contente pas de connaître, mais qu'elle fait. Mais il nous faut encore distinguer deux sortes de raison (pratique). La première opère selon un mode de fabrication dont l'activité se transmet à la matière extérieure: cela appartient en propre aux techniques appelées mécaniques, comme celle du forgeron, de l'ingénieur, etc. La seconde, selon une manière d'agir dont l'activité reste au contraire immanente à celui qui agit: ainsi lorsque nous délibérons, choisissons, voulons, etc. — actions qui relèvent toutes de la philosophie morale. Or la science politique a pour objet l'ordonnance des hommes. Il est donc clair qu'elle ne doit pas être insérée parmi les sciences de production (ou techniques mécaniques), mais parmi celles de l'action, c'est-à-dire parmi les sciences morales» (*Commentaire sur la Politique*, prologue).

⁶ « Sed scientiæ speculativæ præcipit [scientia moralis] solum quantum ad usum, non autem quantum ad determinationem sui operis; ordinat enim... quod aliqui doceant vel addiscant geometriam. Huiusmodi enim actus in quantum sunt voluntarii pertinent ad materiam moralis et sunt ordinabiles ad finem humanæ vitæ. Non autem præcipit... geometriæ quæ de triangulo concludat: hoc enim non subiacet humanæ vitæ, sed dependet ex ipsa rerum ratione. — Mais par contre la science morale ne commande à la science spéculative que ce qui regarde son usage, et non pas ce qui regarde la détermination de son œuvre. Elle ordonne en effet que certains enseignent ou apprennent la géométrie. De tels actes en tant qu'ils sont volontaires appartiennent à la matière de la science morale et sont ordonnables à la fin de la vie humaine. Elle ne peut commander à la géométrie ce qu'il y a à conclure sur le triangle: ceci en effet n'est pas soumis à la volonté humaine ni n'est ordonnable à

elle non plus, modifier si peu que ce soit les conclusions vraies de ces sciences, car elles énoncent des vérités de l'ordre naturel, demeurant ce qu'elles sont au-dessous de l'ordre surnaturel. Ici encore, il y a des régulations pour l'exercice de l'esprit ; elles sont de deux sortes. D'abord la foi, appelant à un plus haut idéal, impose une morale plus élevée, la morale surnaturelle ; et celle-ci fixe, pour l'application de l'esprit, pour le temps à consacrer aux études profanes, etc., des règles plus strictes que la morale naturelle*. D'autre part, la foi tient une vérité supérieure avec laquelle toute vérité d'ordre inférieur doit s'accorder ; elle peut donc préserver de l'erreur, dans les domaines qui sont au-dessous d'elle, un esprit précipité, en l'obligeant à suspendre son jugement s'il se trouve en désaccord avec le dogme, puis en l'invitant à réviser, par les méthodes propres des sciences, ses conclusions trop hâtives. Cela pourrait paraître une régulation dans la science elle-même ; en réalité, c'est toujours une régulation de l'exercice de l'esprit ; car la science continue à recevoir sa mesure interne du seul objet naturel, qui n'est nullement modifié du fait de la vérité surnaturelle ; à cet objet, la foi oblige seulement la science à être scrupuleusement fidèle.

Il n'en va pas très différemment pour les sciences de la « facture », bien qu'ici l'objet soit à exécuter par nous.

Ces sciences, en effet, étudient les lois d'ouvrages humains, mais – nous l'avons noté – d'ouvrages qui ne sont pas l'homme lui-même. Ces ouvrages ont donc leurs règles de construction intrinsèquement indépendantes du bien naturel ou surnaturel de l'homme. Il y a des lois intrinsèques pour la construction de telles machines, pour l'architecture d'un édifice avec tels matériaux. Ce n'est pas la morale ni la foi qui nous apprennent ces règles. Elles nous apprennent seulement à les bien appliquer, à garder la probité de l'artisan. Elles nous disent si l'objet qu'il s'agit de faire, objet utile ou œuvre esthétique, est convenable pour l'homme et digne d'un chrétien. Parfois, du point de vue toujours de ce qui convient à l'homme, elles dicteront le choix entre plusieurs procédés de réalisation que la science de la facture montre possibles, mais dont l'un respecte mieux le bien de l'être humain. Régulations encore dans l'exercice, dans l'usage de la connaissance, et non pas fixation des lois intrinsèques de l'ouvrage.

On a forte tendance à croire qu'il en va de même pour la science politique. On dit, ou l'on suppose implicitement, qu'elle peut et doit se construire indépendamment de la morale, et que c'est seulement l'usage qu'on en fera qui sera réglé par la morale et la foi. Mais c'est une lourde erreur.

Il ne serait pas sans intérêt de rechercher d'où l'erreur naît. On discernerait sans doute que la science politique a des parties de technique (nous en parlerons tout à l'heure), et la confusion se produit entre des procédés de méthode valant en certains chapitres et puis la méthode générale qui doit régler souverainement la marche de la

la vie humaine mais dépend exclusivement de la nature même des choses. » *Commentaire de l'Éthique*, livre 1, leçon 2.

* L'original écrit ici *surnaturelle*, mais c'est manifestement une coquille [note du transcripteur].

science en son entier. On noterait sans doute aussi que, très ordinairement, les hommes préfèrent bâtir quelque chose d'extérieur, plutôt que de se réformer eux-mêmes ; ce n'est pas d'aujourd'hui que l'art exerce plus de charmes que la prudence. Mais ce n'est pas le lieu de rechercher les origines de l'opinion qui fait de la science politique une science technique, en soi indifférente à la morale, dont les uns useront pour des fins morales et les autres pour des buts immoraux ; comme la même science technique, des explosifs par exemple, peut servir pour un travail d'intérêt public ou pour des buts criminels. Ce qui importe à notre sujet, c'est de montrer clairement que la conception de la science politique uniquement comme technique est une essentielle erreur.

Un instant de réflexion sur nos appréciations courantes suffirait déjà à nous faire reconnaître que la raison spontanée se fait une tout autre idée de la vraie science politique.

Nous avouerons qu'un édifice du paganisme par exemple, est beau et bien construit, même si nous apprenons que les règles de la morale ont été outrageusement violées pour sa construction. Nous nous refuserons tous à déclarer qu'une société est bien construite, si nous voyons qu'elle entrave, au lieu de la favoriser, la vie humaine selon l'idéal moral. La raison de cette différence dans l'appréciation spontanée est que l'édifice a sa loi d'esthétique et de technique indépendante intrinsèquement du bien moral ; nous déplorerons que le bien moral n'ait pas été sauvegardé, nous préférerions absolument qu'il l'eût été, même au prix de l'absence de l'œuvre d'art ; mais l'œuvre étant ce qu'elle est, nous admirerons la réussite esthétique et technique. Tandis que la cité est faite pour être un épanouissement de vie vraiment humaine ; si elle n'est pas conforme à la norme humaine, du vrai bien de l'homme, c'est un ouvrage totalement manqué, mauvais du point de vue précisément des exigences propres d'un tel ouvrage. La simple raison droite voudra toujours que la science politique manifeste ces exigences et donne les principes pour éviter ces échecs.

La raison philosophique, elle, peut aisément aller plus profond et discerner exactement ce qui différencie la science politique d'une technique. C'est qu'il s'agit directement, dans la politique, de la conduite *humaine*, et non d'un ouvrage distinct de l'homme, dont l'homme ensuite usera ou n'usera pas, usera moralement ou de manière immorale. Une cité n'est pas une œuvre distincte des hommes comme un édifice ou une machine, c'est une coordination de vies humaines⁷. Dès lors, les disciplines qui donnent les règles premières du bien de l'homme – morale naturelle et foi surnaturelle – ont ici à poser des régulations *intrinsèques*.

⁷ Cf. Prologue au *Commentaire sur la Politique*, où saint Thomas oppose les techniques qui s'exercent « in aliis quidem rebus quæ in usum hominis veniunt, sicut cum ex lignis constituit navem et ex lignis et lapidibus domum » à la politique qui s'exerce « in ipsis autem hominibus, sicut cum multos homines ordinat in unam quamdam communitatem ».

Les objets des sciences spéculatives sont donnés en dehors de l'action humaine ; les objets des techniques sont à exécuter par nous, mais ils ne sont pas l'homme et donc leurs règles intrinsèques sont encore indépendantes du bien de l'homme. Les objets des sciences morales sont, au contraire, toujours un aspect de la conduite humaine – par exemple la vie politique, vie en commun des hommes dans la cité, – donc la régulation première d'objets de ce genre se prend intrinsèquement du vrai bien de l'homme.

Pour le montrer avec plus de détail, en ce qui concerne la science politique, il suffira de résumer les premières démarches de cette science. Ces premières démarches consistent à reconnaître quelle est la véritable fin que les hommes doivent poursuivre par l'activité politique.

La fin de la cité, raison de la régulation de la morale sur la politique

La fin de la cité, saint Thomas ne la détermine pas arbitrairement. C'est en étudiant la nature de l'homme qu'il met en évidence le vrai but de la société politique.

En certains passages, le Docteur commun montre qu'il est tellement inscrit dans la nature des choses, ce but, qu'au fond il est affirmé par tous les hommes dans leurs conceptions, même erronées, de la cité. Tous les hommes entendent trouver dans la cité les moyens de vivre une vie qui soit « humaine », de ne pas vivre en animaux sauvages, mais en « hommes », à la manière dont ils se le représentent. Les peuples se tromperont souvent sur ce qu'ils appelleront vivre en hommes, mais le but de la cité ne sera pas en discussion pour autant : tous voudront qu'elle assure les moyens de vivre en homme comme ils le comprennent ⁸.

En d'autres passages ⁹, saint Thomas creuse plus profondément, il découvre comment, en réalité, les hommes soupçonnent là une vérité essentielle de leur nature.

La nature de l'homme appelle la vie en société politique pour son développement, à la fois dans l'ordre matériel, intellectuel et moral. Saint Thomas le montre en

⁸ « Manifeste apparet felicitatem unius hominis et civitatis esse eandem et unius rationis, quoniam omnes loquentes de felicitate, hoc videntur dicere. Quicumque enim ponunt felicitatem hominis in divitiis consistere, isti etiam dicunt civitatem beatam esse si fuerit abundans divitiis. Qui autem vitam tyrannicam qua aliquis vivit principans tyrannice aliis, dicunt esse excellentissimam, isti civitatem felicissimam esse dicunt, quæ plurimis civitatibus et regionibus principatur tyrannice. Si etiam aliquis dicit aliquem unum felicem esse propter operationem virtutis, ille dicet civitatem esse optimam quæ magis studiosa et magis participat actionibus virtutis, et sic de aliis. Per quodcumque enim dicit aliquis aliquem felicitari, per illud idem dicit et totam civitatem. Omnes igitur confitentur unam esse felicitatem uniuscuiusque hominis seorsum et civitatis. Et hoc rationabiliter contingit: quoniam quorum est una natura, eorum est unus ultimus finis. Unus autem homo et omnes cives civitatis sunt unius speciei : ergo unius et omnium civium est unus ultimus finis » (*Commentaire sur la Politique*, livre VII, leçon 2, § « manifestum est »).

⁹ Par exemple *De Rege et Regno*, livre I, c. 1.

sortant des lieux communs. L'activité artisanale, explique-t-il, appelle la vie sociale pour la formation qu'elle requiert et ordinairement pour son exercice. Le travail intellectuel humain par essence discursif, lentement progressif, appelle la collaboration du maître et du disciple, les efforts conjugués d'un grand nombre de chercheurs, la transmission de l'acquis des générations. La formation des vertus, qui doit se faire surtout à un âge où l'homme est peu capable de se conduire seul, demande une discipline; elle demande, en général, une discipline qui ne soit pas seulement imposée par ceux qui entourent immédiatement l'enfant, mais qui règne dans toute la société où il vit; et les hommes, même formés, ont presque toujours besoin de cette bonne discipline sociale qui les maintient dans la justice et qui groupe autour d'eux des exemples de vertu et de dévouement.

Ces besoins de la nature humaine, il faut le noter, ne trouveraient pas leur complète satisfaction au sein de familles isolées les unes des autres. Il faut une société assez nombreuse pour que puisse s'y maintenir un niveau assez élevé de vie humaine, par une satisfaction suffisante donnée aux besoins matériels, par une tradition et une culture intellectuelle assez riches, par un ensemble assez vaste d'exemples de vertus. Cette société, dans laquelle les hommes peuvent trouver ce qui est suffisant pour une vie pleinement humaine dans l'ordre naturel, c'est elle que saint Thomas désigne sous le nom de « cité » – société politique, au sens étymologique du mot.

Les besoins de la nature humaine qui appellent la cité, lui révèlent du même coup sa fin. Elle est établie tout d'abord « τοῦ ζῆν ἕνεκεν », selon l'expression d'Aristote, reprise par saint Thomas¹⁰, c'est-à-dire pour assurer à l'homme des moyens de subsistance moins précaires que ceux que pourraient fournir les familles isolées ou des relations intermittentes, de loin en loin, entre des familles gardant chacune de son côté un genre de vie matérielle à peu près semblable. La réunion dans la cité, dans la société politique, d'un grand nombre de métiers différents, la division du travail qui en résulte, favorisent une plus complète satisfaction des besoins matériels de l'homme. Ensuite la multiplicité des relations favorisera la collaboration dans l'ordre de l'esprit. Mais pour que soit maintenu, dans la paix, la possibilité même et le bien de toutes ces collaborations, la cité devra établir la discipline des lois, par laquelle les hommes seront maintenus dans la justice, formés au dévouement vertueux au bien commun, et par là aidés dans leur développement moral personnel. La cité, si elle suit cette ligne, sera, par cette culture intellectuelle et morale, « conjunctrix maximorum bonorum », la source pour les hommes des plus grands biens dans l'ordre naturel, et fondée pour la vie, elle sera maintenue pour la vie *bonne*, « τοῦ εὔ ζῆν (ἕνεκεν) »¹¹. La cité la pourra développer et maintenir, cette vie bonne, non pas en se substituant à toute activité individuelle, mais au contraire en promouvant, défendant les initiatives individuelles, les initiatives aussi de la famille et des sociétés particulières dans les limites de leur rôle, l'État coordonnant dans la

¹⁰ Πολιτικῶν Α, édit. Bekker, 1252, B, 30.

¹¹ *Ibidem*. Cf. *Commentaire de saint Thomas*, livre I, leçon I, § « quæ autem » et aussi, § « natura quidem ».

mesure où cela est nécessaire au bien commun et suppléant en cas de déficience. La formation des vertus morales naturelles, plus que tout le reste encore, est chose personnelle; l'autorité civile n'a pas à entrer dans l'intimité de la conscience; elle règle les rapports entre les hommes et les hommes communiquent par leurs actes extérieurs, la cité n'a donc à connaître que de ceux-là (*Somme Théologique*, I^a II^e, q. c, a. 2); mais il est énorme déjà de maintenir les hommes dans la justice; c'est supprimer bien des tentations et donner de bonnes conditions d'accoutumance au bien, d'heureuses conditions, par conséquent « pour la formation intérieure des vertus acquises, *legislatores assuefacientes faciunt bonos* » (*Ibid.*, q. XCII, a. 1).

L'analyse des besoins de la nature sociale de l'homme nous fait rejoindre l'intuition sommaire qui se rencontre chez tous : la cité est pour une vie humaine qui mérite d'être dite « bonne ». En même temps, cette analyse des besoins divers de notre nature nous permet de corriger les erreurs que l'on pourrait commettre dans l'interprétation de cette formule. L'analyse, en effet, nous a montré l'ensemble des besoins humains de l'ordre naturel et nous a indiqué, dans les grandes lignes, la manière dont la cité avait à les satisfaire.

La vie vraiment humaine, qui est la raison d'être de la cité, – et que ceux qui ont charge d'elle y doivent instaurer, puis maintenir et promouvoir, – c'est la vie où il y a suffisance des ressources et des commodités matérielles pour que les facultés supérieures de l'homme puissent se développer avec liberté; la vie, par conséquent, dans laquelle seront cultivées ces valeurs intellectuelles que sont la sagesse, les sciences et les arts; et tout cela ordonné sous le règne des vertus morales, sans lesquelles la vie humaine ne peut être qualifiée de « bonne ».

C'est cet ensemble que saint Thomas d'Aquin appelle *bona vita secundum virtutem*, et qu'il assigne pour fin à la cité temporelle¹².

Notons en passant que frère Thomas d'Aquin, lorsqu'il fixait ainsi la fin de la cité terrestre, avait la joie d'en voir la réalisation dans la société française, où il vivait souvent, sous la conduite d'un roi chrétien dont il était le conseiller.

Il semblerait vraiment que Louis Veuillot se soit référé à un texte de saint Thomas fixant l'idéal de la cité, lorsqu'il écrivait du règne de saint Louis : « Nous trouvons à cette époque... une administration vigilante,... des finances prospères, les lettres cultivées et tenues en bride, les sciences honorées, la justice et la vertu sur le trône, un peuple qui aime son roi; sous ce règne, où tout florissait, le mal seul était comprimé. »

Si telle est bien la fin de la cité, – et nous venons de voir que cela n'est pas seulement l'idéal d'un peuple, mais bien la fin que tous pressentent, et que précise l'analyse de la nature humaine, – il devient clair que la morale, fixant le véritable bien

¹² « Ad hoc homines congregantur ut simul bene vivant, quod consequi non posset unusquisque singulariter vivens; bona autem vita est secundum virtutem; virtuosa igitur vita est congregationis humanæ finis » (*De Rege et Regno*, livre 1, c. 14).

de la vie humaine, déterminant les moyens qui sont dignes de la conduite de l'homme, doit éclairer la politique.

« Celui qui veut rechercher, d'une manière qui le mène à la certitude, quelle est la meilleure organisation de la cité, écrit saint Thomas après Aristote, celui-là doit nécessairement considérer d'abord quelle est la vie la plus digne de l'homme. En effet, si l'on ignore quelle est la meilleure vie pour l'homme, on ignorera quelle est la meilleure forme de la cité; la meilleure forme de cité étant précisément celle où les hommes pourront, suivant les circonstances, atteindre le plus aisément à la meilleure vie¹³. »

Or, c'est la science de la morale qui, non pas d'une manière arbitraire, mais par l'analyse toujours de la nature humaine, et en tenant compte des conditions différentes où le sujet peut se trouver, fixe quelle est la meilleure vie de l'homme eu égard à sa fin : « *considerat operationes unius hominis ordinatus ad finem*¹⁴. »

Ce que la science politique ne trouve pas dans la morale

Serait-ce à dire que la morale suffirait à régler l'action politique ? Non pas.

La science politique ne serait alors nullement à distinguer de la science morale. Or, elle en est distincte; ayant seulement à prendre dans l'éthique des lumières initiales et des régulations.

Lorsqu'elle sait, par la morale, quelle est la vraie fin de l'homme, la politique doit étudier – ainsi que nous venons de le faire, résumant, disions-nous, ses premières démarches – comment cette fin de l'homme éclaire la vie de la cité.

Puis elle doit comprendre nettement que ce bien humain, la cité doit contribuer à le réaliser non dans une seule personne, ni même dans une collection de personnes juxtaposées, mais dans la multitude harmonieusement ordonnée par une collaboration véritable. C'est-à-dire que la science politique doit se rendre compte des exigences du « bien commun ». Celui-ci, pour être de même ordre que le bien d'un homme en particulier, comme le répète sans cesse saint Thomas d'Aquin, n'en a pas moins des règles spéciales, par le fait qu'il suppose multiplicité et pacifique

¹³ « *Qui vult facere inquisitionem certam et convenientem materiae subiectae de republica optima simpliciter non ex suppositione, necesse habet prius considerationem facere, quae vita sit eligibilissima simpliciter, id est quae sit actio optima simpliciter. Dicitur enim vita uno modo de hoc quod est principium motus ex se. Sicut dicitur quod anima et vita sunt idem. Consequenter autem dicitur de operatione procedente ab huiusmodi principio intrinseco; sicut dicimus, quod sentire et intelligere sunt vitae quaedam: et secundum hoc eligibilissimum hominis est vita optima vel actio eius secundum excellentiorem animae potentiam. Et rationem huiusmodi assignat: quoniam si non fuerit manifestum quae sit optima operatio hominis simpliciter, non erit manifestum quae sit optima respublica simpliciter; quoniam optime versantes in republica necessarium est attingere ad optimam vitam, seu actionem hominis, aut simpliciter, aut secundum exigentiam dispositionum inexistentium, secundum quarum diversitatem necessarium est actionem seu finem diversificari, sicut actionem artificis optimam necesse est diversificari propter diversitatem materiae ex qua operatur* » (Commentaire sur la Politique, livre VII, leçon I, § I).

¹⁴ Commentaire de l'Éthique, livre I, leçon I, med.

ordonnance d'actions vertueuses individuelles. Il y a là des règles sur la coopération, sur son agencement, qui ne sont pas tirées de la morale. Elles sont tirées de l'analyse des conditions générales d'existence, de la multiplicité et de l'unité, des conditions de l'ordre dans l'opération de divers agents. (C'est ainsi qu'apparaîtra par exemple la nécessité d'un élément directeur.) Elles sont tirées encore de l'analyse des conditions générales de la vie commune entre hommes. (C'est ainsi qu'apparaîtra – autre exemple – le besoin de parer au risque de discontinuité dans l'œuvre sociale résultant de la courte durée de la vie humaine ; nécessité des institutions qui règlent l'ordre de succession dans les charges, les héritages, etc.)

Et si l'on ne veut pas rester dans la simple étude des normes tout à fait générales de l'activité sociale, mais venir à formuler des règles un peu plus précises, valant pour tel ou tel peuple, sous tel et tel climat, dans tel genre de vie économique et de civilisation, etc., il faut alors que la science politique s'enrichisse de multiples observations. Elle a – comme d'ailleurs la science morale en son détail – tout un côté de science expérimentale. C'est en parlant de toutes les sciences morales, y compris la politique, que saint Thomas d'Aquin disait : « *Quæ pertinent ad scientiam moralem maxime cognoscuntur per experientiam*¹⁵. » La vie politique, en effet, comme la vie morale, se mène au milieu des contingences, et donc ses règles ne peuvent se déduire de la seule essence abstraite de l'homme ; car l'essence fait, par définition, abstraction des contingences. La science politique ne peut être uniquement une science déductive. C'est une science de l'œuvre concrète ; elle part d'une vue concrète de la fin à atteindre, et cherche comment ce bien peut être obtenu, non pas, certes, au milieu de toutes les conditions individuelles actuellement posées, – ce qui serait du ressort de la prudence, dont nous parlerons tout à l'heure, – mais au milieu des contingences qui se trouvent le plus fréquemment réalisées, « *quæ ut in pluribus accidunt* ». Un certain empirisme peut permettre en ces matières de ramener la multitude indéfinie des conjonctures particulières à un nombre limité de cas revenant avec quelque régularité dans le cours des choses humaines : « *Infinitas singularium non potest ratione humana comprehendere, inde est quod sunt incertæ providentiæ nostræ. Tamen per experientiam singularia infinita reducuntur ad aliqua finita quæ ut in pluribus accidunt*¹⁶. » Mais toutes ces connaissances d'observation sont plutôt comme les matériaux que la science politique devra mettre en œuvre ; car elle ne se borne pas à analyser la manière dont se déroule le plus souvent la vie des sociétés, elle a à construire les règles générales de l'action politique, les règles tout à fait générales, puis celles qui conviennent à telle ou telle espèce de sociétés. Et, pour cette construction des règles, les matériaux donnés par l'observation ne sont de quelque utilité qu'à la condition que l'on sache le but à atteindre, que l'on possède une idée juste du bien commun, supposant elle-même une idée juste du bien simplement humain ; c'est seulement ainsi qu'on tiendra un critère pour discerner la convenance des moyens.

¹⁵ *Commentaire de l'Éthique*, livre I, leçon 3, § « idcirco politicæ ».

¹⁶ *Somme Théologique*, II^a II^e, q. XLVII, a. 3, ad 2^{um}.

Bref, la science politique a un champ très large de travail au-delà de ce que nous apprend la morale ; mais, devant poser les règles qui permettent d'établir dans la cité une vie humainement bonne, elle ne peut jamais, en tout son travail, perdre de vue les normes de la morale, fixant ce qu'est une vie qui mérite d'être dite « humaine » et « bonne ».

B. — LA SCIENCE POLITIQUE

LES RÉGULATIONS QU'ELLE DOIT RECEVOIR DE LA FOI

Jusqu'ici, nous avons parlé uniquement des rapports de la science politique avec la morale rationnelle, celle qui établit les règles qui résultent pour l'homme de la simple nature humaine. Mais, par la foi à la révélation divine, nous savons que l'humanité n'a pas été laissée par Dieu dans l'ordre simplement naturel, qu'elle a été élevée à l'ordre surnaturel, c'est-à-dire à la communion à la vie intime de Dieu, par la grâce. Nous savons, par conséquent, à quel terme doit être ordonnée toute la vie naturelle de l'homme : c'est au développement de la vie surnaturelle, et par là à la divine fruition de l'éternité. « *Ad vitam quam in cælo speramus beatam, ordinatur sicut ad finem vita qua hic homines bene vivunt*¹⁷. »

Distinction du gouvernement surnaturel et du gouvernement temporel

Il n'appartient certes pas aux gouvernants temporels, note saint Thomas, de conduire directement les âmes dans les voies surnaturelles, vers le ciel ; parce que cela n'est pas dans les forces humaines. « C'est le rôle de ce Roi qui n'est pas seulement homme, mais encore Dieu, c'est-à-dire Notre-Seigneur Jésus-Christ... À cause de ce rôle, il est nommé dans les saintes Écritures non seulement prêtre, mais roi : de lui, Jérémie a dit : *Un Roi règnera, qui sera sage...* L'administration de cette royauté, pour que les choses spirituelles soient bien distinguées des choses de la terre, n'a pas été confiée aux rois de la terre, mais aux prêtres, et principalement au Grand-Prêtre successeur de Pierre, vicaire du Christ, le Pontife romain, à qui tous les rois du peuple chrétien doivent être soumis comme au Seigneur Jésus-Christ lui-même¹⁸. »

À côté de ce gouvernement spirituel, la société temporelle garde sa fin, qui est toujours l'organisation de la vie humaine de la multitude dans l'ordre naturel. Il n'est pas sans utilité, en effet, pour le bon état du royaume spirituel, que la vie humaine de

¹⁷ *De Rege et Regno*, livre I, c. 15.

¹⁸ « *Sed quia finem fruitionis divinæ non consequitur homo per virtutem humanam, sed virtute divinā... perducere ad illum finem non humani erit, sed divini regiminis. Ad illum regem hujusmodi regimen pertinet, qui non est solum homo, sed etiam Deus, scilicet ad Dominum nostrum Jesum Christum, ... propter quod non solum sacerdos, sed rex in Scripturis sacris nominatur, dicente Jer. (xxiii, 5) : Regnabit rex, et sapiens erit : unde ab eo regale sacerdotium derivatur... Hujus ergo regni ministerium, ut a terrenis essent spiritualia distincta, non terrenis regibus, sed sacerdotibus est commissum, et præcipue Summo Sacerdoti, successori Petri, Christi Vicario, Romano Pontifici, cui omnes reges populi Christiani oportet esse subditos sicut ipsi Domino Jesu Christo* » (*De Rege et Regno*, livre I, c. 14).

la cité soit en bon état. Il importe que, sous des lois humaines sages, les hommes soient portés à s'exercer aux vertus dans la société temporelle — ce n'est certes pas une condition indispensable du développement des vertus chrétiennes ; la grâce fait des miracles d'héroïsme au milieu des sociétés les plus corrompues ; mais l'exercice des devoirs humains, facilité par une saine discipline sociale, est la condition la plus normale de la vie des vertus surnaturelles dans le grand nombre des âmes. Il importe encore que la culture humaine naturelle soit donnée. Il importe que les ressources matérielles soient assurées par une sage administration. Il importe que le foyer soit défendu contre ses ennemis, et aussi le sol de la patrie, où se développe dans la paix cette vie vraiment humaine qui doit favoriser l'heureux épanouissement de la vie surnaturelle. « *Non eripit mortalia* », le Christ n'a pas retiré toutes ces charges aux gouvernants de la terre, mais au contraire les y a confirmés et sacrés.

*La subordination du bien temporel au bien surnaturel,
raison de la régulation de la politique par la foi*

Il est seulement nécessaire, en vertu de la subordination normale des fins, que la vie temporelle serve la vie spirituelle ; et elle doit être organisée en conséquence.

Voici comment saint Thomas d'Aquin exposait cette vérité, en sa belle langue, où s'exprime, avec la vérité divine, toute la philosophie pratique humaine du XIII^e siècle : « *Puisque la fin de la bonne vie que nous devons mener dans le présent est la béatitude du ciel, il est de l'office du roi d'organiser la bonne vie de la multitude d'une manière qui soit convenable à l'obtention de la béatitude du ciel*¹⁹. »

Saint Thomas poursuit : « Mais quelle est la voie vers la véritable béatitude, et quels en sont les empêchements, cela s'apprend par la loi divine, dont l'enseignement appartient à la charge sacerdotale²⁰. » C'est l'affirmation claire de la régulation que

¹⁹ « *Quia igitur vitæ, qua in præsentī bene vivimus, finis est beatitudo cælestis, ad regis officium pertinet ea ratione vitam multitudinis bonam procurare, secundum quod congruit ad cælestem beatitudinem consequendam, ut scilicet ea præcipiat, quæ ad cælestem beatitudinem ducunt, et eorum contraria, secundum quod fuerit possibile, interdicat* » (*De Rege*, livre I, c. 15).

²⁰ « *Quæ autem sit ad veram beatitudinem via, et quæ sint impedimenta ejus, ex lege divina cognoscitur, cujus doctrina pertinet ad sacerdotum officium* » (*Ibid.*). Il importe de remarquer ici que, dans l'état actuel de l'humanité, c'est-à-dire après l'élévation à l'ordre surnaturel, puis la chute et la rédemption, il n'est pas d'autre règle morale qui puisse sauver l'homme que la morale surnaturelle, selon la loi divine positive. C'est en ce sens qu'il faut entendre les mots de saint Thomas : « *quæ sit ad vitam beatitudinem via* ». La morale surnaturelle intègre en elle, en les complétant et les adaptant à une fin plus haute les prescriptions de la morale naturelle. Telles quelles, celles-ci sont insuffisantes. Si l'on étudie la morale naturelle et la politique selon la morale naturelle (comme nous l'avons fait tout à l'heure), il faut donc savoir que cela n'a qu'un intérêt d'abstraction spéculative, pour montrer ce que, déjà d'après sa seule nature, l'homme devrait s'imposer comme une règle. Elevé, déchu et racheté, il doit recevoir des règles plus hautes. C'est pourquoi saint Thomas n'appellera vraiment « bonnes » que les législations réglées « *secundum justitiam divinam* » (I^a II^e, q. XCII, a. 1).

doit exercer la foi, et toute la doctrine surnaturelle enseignée par l'Église, sur la sagesse politique complète, telle qu'elle doit éclairer des intelligences chrétiennes.

Qu'on le voie bien, – ici, comme tout à l'heure, lorsqu'il s'agissait de la morale naturelle, – il n'est pas question d'une simple utilisation pour une fin supérieure d'une technique restant la même ; comme s'il existait une même science politique qui pût servir de règle indifféremment à un gouvernement chrétien et à un gouvernement non chrétien. Il y a dans la science politique, nous l'avons précisé, des parties de technique – rédaction claire d'un texte de loi ; procédés de détail dans l'administration ou la diplomatie, etc. – qui seront utilisées avec profit pour n'importe quelle fin. Mais la science politique n'est certes pas réduite à ces questions de savoir-faire. Elle doit donner les principes et les règles du bon gouvernement, de la bonne conduite de la cité. Or, ces principes et ces règles, seront différents suivant qu'on voudra organiser une cité conforme seulement à l'idéal de la philosophie humaine, ou une cité selon l'Évangile. Toute la science politique sera différente, si l'on admet comme règle suprême l'existence de l'ordre surnaturel. La fin, en effet, devient autre. Il ne s'agit plus d'organiser la bonne vie de la multitude d'une manière qui soit seulement convenable à la dignité naturelle de l'animal raisonnable, mais « d'organiser la bonne vie de la multitude d'une manière qui soit convenable à l'obtention de la béatitude du ciel ». Montrer dans le détail la différence des conclusions de la politique uniquement rationnelle et de la politique selon la foi dépasserait de beaucoup le cadre de cette conférence. Nous établissons seulement ici le droit de la foi à régler intrinsèquement la politique, l'humanité étant élevée à l'ordre surnaturel. Sans entrer dans le détail, il n'est pas difficile de comprendre que la fin étant d'organiser la vie temporelle dans l'État, et les relations avec les États voisins, *d'une manière qui soit digne de la vocation de chrétien*, tous les moyens doivent être révisés et réajustés pour convenir à cette fin.

La raison naturelle prescrit à l'État d'honorer Dieu ; la foi lui prescrit d'adorer la sainte Trinité, par le Christ, et selon les prescriptions de l'Église du Christ. En raison naturelle, on pourra discuter des avantages ou des inconvénients de l'unité de religion dans l'État ; selon les lumières de la foi, l'État doit adhérer à l'unique véritable religion, celle que Dieu a prescrite, et son attitude vis-à-vis des sectes religieuses dissidentes se trouve fixée par la prudence chrétienne, qui fait prendre les moyens les meilleurs pour que, la paix étant sauvegardée, le travail de la vérité se fasse librement dans les âmes. La raison naturelle oblige l'État à maintenir autant qu'il le peut, dans les rapports sociaux entre les hommes, l'honnêteté naturelle ; les lumières de la foi l'obligent à organiser les choses de manière telle que la morale chrétienne – plus exigeante que la simple honnêteté naturelle, – soit sauvegardée (par exemple : l'État devra établir une législation du mariage conforme à la sainteté du sacrement). La raison naturelle assigne comme une des fonctions les plus importantes de l'État de faire respecter la liberté de son territoire et, en même temps, d'entretenir des rapports de justice et d'équité avec les États voisins ; la foi lui trace comme règle de prendre les moyens naturels pour maintenir la paix à ses frontières, et en même temps d'entretenir avec ses voisins des rapports tels que, la justice étant

sauvegardée en ce qu'elle a de nécessaire, l'exercice de la charité chrétienne, vis-à-vis d'un peuple frère dans la foi ou d'un peuple à convertir, ne soit pas entravée. Ce ne sont là que quelques indications, mais qui suffisent à montrer que la science politique construite aux seules lumières de la raison doit encore subir toute une rectification, pour devenir capable de diriger la conduite d'un peuple chrétien.

C. — LA PRUDENCE POLITIQUE COMMENT ELLE DÉPEND DE LA MORALE NATURELLE

Ce qu'est la prudence politique

Dans quelle mesure d'ailleurs une science, si parfaite qu'elle soit, peut-elle diriger la conduite ?

Saint Thomas d'Aquin estime les sciences qui donnent les règles générales de la bonne conduite des hommes²¹.

Cependant, il sait que ces sciences, parce que sciences, restent dans l'universel ; même lorsqu'elles descendent à considérer certains états de vie ou certaines espèces de sociétés, elles les regardent toujours comme des types généraux. Saint Thomas professe que des règles universelles, si utiles qu'elles soient, ne peuvent suffire à conduire l'action. Celle-ci, en effet, se mène dans le monde des existants et non des idées abstraites ; or, il n'existe que des singuliers. — Aristote disait déjà que le médecin n'avait jamais à guérir l'Homme en général, mais un homme particulier. — Il faut savoir appliquer les règles générales de la conduite morale ou politique à la complexité des cas concrets. Et pour cela, il faut une formation de la raison pratique autre que la science : la prudence. La prudence est une formation de la raison pratique qui la porte à bien prescrire dans les circonstances concrètes les actes à poser en vue de la fin de l'homme. Elle se différencie de la science pratique en ce qu'elle suppose toute une culture de la connaissance du singulier — expérience, mémoire, intelligence de la situation concrète, etc. — que ne comporte pas la science restant dans le général. Elle est à la science pratique ce qu'est l'art à la science de la technique (l'art, au sens de vertu d'ouvrer dans le concret, qui se trouve chez l'artiste, l'artisan ou le praticien). La prudence se différencie encore de la science pratique, et d'ailleurs aussi de l'art, en ce qu'elle suppose une rectification de la volonté sur la vraie fin de l'homme. En cette rectification seulement elle trouve son principe ; l'homme qui sait manœuvrer pour une fin mauvaise est un habile pécheur et non pas un prudent ; celui qui sait agir pour une fin particulière, en une affaire qui n'est pas la grande affaire de la vie de l'homme, mérite encore le nom d'habile et non de prudent, ou si on lui accorde ce titre, ce ne peut être qu'avec une précision : ce sera un prudent architecte, un prudent tacticien ; le « prudent », absolument parlant, est

²¹ « *Si aliquis velit per suam curam aliquos facere meliores, sive multos sive paucos, debet tentare ut perveniat ad scientiam universalem eorum per quæ quis fit bonus* » (Commentaire de l'Éthique, x, 15).

celui qui sait ramener ses actes à la véritable fin de l'homme. La prudence suppose la rectification de la volonté, non seulement à son principe, mais encore au moment d'appliquer l'âme à l'action, sans quoi son jugement sera lié²². On voit que la prudence mérite le nom de *vertu* – qui signifie « bonne formation pour agir » – en un sens beaucoup plus fort que la science et que l'art. On entrevoit aussi, ce que nous montrerons mieux dans un instant, comment la prudence est liée à toute la moralité du sujet.

La prudence s'étend-elle au gouvernement de la multitude, ou seulement au gouvernement de soi-même ? L'action politique se déroulant dans le concret, il faut certainement, pour la régler, une formation du genre de la prudence. Et le but de la cité n'étant pas n'importe quelle réussite, mais la vie vraiment *humaine* de la multitude, cette formation de la raison pratique doit être une prudence proprement dite, rectifiée sur le véritable bien des hommes.

Saint Thomas distingue dans la prudence politique, la prudence de gouvernement, « *prudentia regnativa* », ou encore « *legis positiva* », qui est la prudence politique complète de ceux qui ont à conduire l'ensemble de la cité* ; puis la prudence politique au sens large « *prudentia politica* », qui règle les actes civiques que les simples particuliers ont à poser en vue du bien commun.

Quels sont les rapports de la prudence politique avec la morale, c'est-à-dire, d'après ce qui vient d'être dit, avec la moralité du sujet qui doit exercer cette prudence ? — Parlons d'abord de la prudence politique complète : de la prudence de gouvernement.

Elle suppose, pour n'être pas déficiente, la vertu humaine. « *Bonus princeps debet esse bonus vir*²³. » Le bon gouvernant doit être bon à titre d'homme. Qu'on pèse la force du mot *bonus vir*, non pas seulement *bonus homo*, mais *vir*, l'homme pleinement formé, muni, armé de toutes les vertus.

Pourquoi ? À cause de la fin de la cité, – qui est la vie humainement bonne de la multitude, – il faut au gouvernant, pour qu'il possède la véritable prudence de gouvernement, d'abord la prudence de l'homme de bien. « *Idem oportet esse iudicium de fine totius multitudinis et unius*²⁴. » Or, la prudence de l'homme de bien suppose toutes les vertus morales, qui sont, comme disait saint Thomas, « connexes » en elle. Elle suppose d'abord, en effet, la rectification de la volonté sur la vraie fin de l'homme, sans quoi la raison pratique ne serait pas orientée dans sa recherche, ou elle

²² « Prudentia importat ordinem ad appetitum rectum. Tum quia principia prudentiæ sunt fines operabilium, de quibus aliquis habet rectam æstimationem per habitus virtutum moralium, quæ faciunt appetitum rectum, unde prudentia non potest esse sine virtutibus moralibus, ut supra ostensum est. Tum etiam quia prudentia est præceptiva rectorum operum, quod non contingit nisi existente appetitu recto » (II^a II^æ, q. XLVII, a. 13, ad 2^{um}).

²³ II^a II^æ, q. XLVII, aa. 10 et 11.

²⁴ *De Rege*, livre I, c. 14.

* L'original porte : ...conduire *d'ensemble la cité* – ce qui est peu intelligible [note du transcripteur].

serait arrêtée dans son commandement. Il lui faut, de plus, pouvoir jouer librement de tout le clavier des vertus. Il lui faut à son service les vertus les plus opposées : miséricorde et justice, humilité et magnanimité, douceur et fermeté ; si l'âme ne dispose pas de toutes ces forces, à tout instant le mouvement des passions corrompra l'estimation de la prudence. Toutes les vertus sont, d'une manière ou d'une autre, connexes entre elles en raison de leur matière : par exemple, on peut rester longtemps brave sans être chaste, mais l'imprévu de la vie vécue se chargera bien de fournir le cas où le vice impur entraînera fatalement la lâcheté ; et ainsi de suite. Pour la prudence, c'est bien autre chose encore : de quelque côté que vienne une déficience, immédiatement son jugement est partiellement corrompu.

La prudence morale ordinaire ne suffit pas pour la prudence de gouvernement, surtout la vertu infuse qui ne suppose pas la connaissance des hommes, toute la richesse d'expérience de la vertu acquise. Même celle-ci, surtout lorsqu'il s'agit de conduire de grands États, demande avec elle toute une formation politique concrète. « *Oportet quod sit manuductus et exercitatus in consuetudinibus humanæ vitæ, circa leges politicorum*, etc.²⁵... » Mais il n'y aura prudence politique pleine et parfaite, dépassant la prudence qui peut se trouver chez les pécheurs « *circa negotia particularia* », que dans la mesure où règnera en même temps la pleine prudence humaine. C'est ce qu'ont compris parfois de vrais rois et de vrais chefs qui, pour le bien commun, ont rectifié leur vie privée.

C'est cette même vertu qui est requise chez ceux que saint Thomas appelle *cives praeclari*, c'est-à-dire les citoyens d'élite qui peuvent être appelés alternativement à commander, et à rentrer comme simples sujets.

Les *cives communes*, qui n'auront jamais à gouverner, pourront se montrer bons, comme citoyens, sans avoir la totale vertu du *bonus vir* ; en effet, du point de vue de la cité, il suffit qu'ils obéissent aux commandements donnés pour le bien commun. Encore faut-il qu'ils soient suffisamment rectifiés pour agir en vue du véritable bien commun dans les cas où ils ont à faire acte de citoyens.

D. — LA PRUDENCE POLITIQUE

COMMENT ELLE DÉPEND DE LA VIE DE LA FOI

Ces vertus nécessaires pour la prudence politique seront-elles seulement des vertus de l'ordre naturel ? La réponse est aisée. L'humanité est dans l'ordre surnaturel. La cité est appelée, non pas seulement à une vie humainement bonne, mais à une vie qui aide à la vie surnaturelle. La véritable prudence politique, celle qui doit aménager seulement la cité terrestre et temporelle, mais de telle manière que celle-ci serve à la fin surnaturelle, devra s'éclairer des lumières de la foi. Elle supposera même la foi vivante par la charité, parce qu'il s'agit d'organiser dans leur vie temporelle des âmes appelées à la dignité de la vie chrétienne ; cela ne se pourra

²⁵ *Commentaire de l'Éthique*, livre I, leçon 4.

vraiment bien faire que dans la mesure où le chef aimera et respectera ses sujets d'une manière surnaturelle, et dans la mesure où les vertus morales infuses de force et de tempérance lui donneront l'élévation et la délicatesse d'appréciation qui convient pour les vies orientées vers la fin dernière surnaturelle.

C'est pourquoi saint Thomas affirme que la prudence de gouvernement et la prudence politique, non seulement sont des vertus, mais doivent, pour avoir leur parfaite rectification, être des vertus de l'ordre surnaturel, rectifiées sur la fin dernière surnaturelle, des vertus dont saint Thomas, qui sait classer, traite dans la *Somme Théologique*.

C'est pourquoi nous voyons que l'Église aime à apporter aux chefs temporels le secours de ses prières et de ses sacramentaux. Elle aime à appeler, par l'onction des sacres, sur ceux qui auront à régir dans l'ordre temporel les enfants du Christ, les grâces surnaturelles qui leur permettront de gouverner avec assez d'intelligence, de respect et d'amour.

L'Église n'intervient pas pour rectifier ou diriger la prudence des gouvernants du point de vue du bien temporel, qui est laissé à leur conseil. Mais si elle voit que la manière dont on entend procurer ce bien temporel nuit au bien spirituel des âmes, dont elle est seule juge dernier, elle pourra arrêter dans la voie où il s'engage le gouvernant ou le chef qui, manquant de la prudence surnaturelle suffisante, voudrait procurer le bien temporel d'une manière qui serait périlleuse au bien spirituel. L'Église agit ainsi en vertu, *directement*, de sa mission, qui est de sauvegarder par-dessus tout le bien éternel des hommes enfants du Christ; elle agit, même si cela a comme conséquence *indirecte* d'imposer des modifications de plan dans la poursuite légitime du bien temporel.

Il est bien certain que les gouvernants et les citoyens doivent accepter de laisser ainsi éclairer ou diriger leur prudence politique par la prudence de celle dont il est toujours vrai de dire : « *Hæc est enim mater.* »

*
* *

C'est, je pense, pour avoir beaucoup aimé la maternité de l'Église, que saint Thomas d'Aquin a si bien compris le rôle maternel de la cité humaine. Et c'est dans l'intelligence que le Docteur angélique eut du rôle maternel de la cité qu'est le secret de l'attention qu'il lui a vouée; là aussi qu'est la clef de toute sa doctrine sur les rapports de la politique avec la morale et la foi.

La cité est mère, en ce sens qu'elle a à former des hommes; elle a à les former dans l'ordre temporel et naturel, mais elle a vraiment à les former, dans cet ordre, à une vie qui soit digne de l'homme racheté du sang du Christ. Dès lors, la science politique doit, comme la science des mères, s'éclairer à la morale et à la foi; la prudence politique exige la vertu et s'épanouit dans la sainteté.

DANIEL LALLEMENT

Professeur de sociologie à la Faculté de philosophie de l'Institut catholique de Paris

Revue de Philosophie 1927 (xxxiv), pp. 353-379