

LA DOCTRINE POLITIQUE DE SAINT THOMAS D'AQUIN

II

LA DÉFINITION THOMISTE DES DIFFÉRENTS RÉGIMES

Bien des esprits, préoccupés d'action politique rapide, s'informent, en passant, de la pensée de saint Thomas sur les différents régimes. Il est à peu près impossible qu'ils comprennent le vrai sens de ses textes, faute d'avoir pénétré ce qu'il met sous les mots de *royauté*, d'*aristocratie*, de *démocratie*, etc. Si l'on confond « royauté » avec « monarchie », « aristocratie » avec gouvernement de la classe la plus fortunée, « démocratie » avec « république » – pour ne prendre que quelques exemples, – on ne peut rien comprendre aux phrases de saint Thomas d'Aquin. On n'a pas même compris ce qu'est pour lui un « régime politique ».

Nous voudrions exposer d'abord ce que la pensée thomiste nous fait mettre sous ce mot : le « régime » d'un État. — Cela même expliquera pourquoi nous avons choisi ce sujet comme matière de notre deuxième conférence ; car nous verrons se rattacher l'idée de « régime » à ce que nous disions l'autre jour des finalités humaines de l'organisation politique. — Ensuite, nous nous appliquerons à discerner, avec saint Thomas d'Aquin, les principaux types d'organisation humaine de la cité.

Ce qu'est, dans la pensée de saint Thomas, un régime politique

Dans la langue de saint Thomas, ce qui correspond le mieux à notre expression *régime politique*, ce sont les mots *politia* et *respublica*. (Ces mêmes mots désignent parfois, chez le Docteur angélique, une forme particulière d'organisation de la cité, nous le verrons tout à l'heure ; mais le plus souvent il les prend avec le sens général de « régime politique ».)

L'idée mise par saint Thomas sous le vocable de *politia* ne sera toutefois rendue exactement par notre mot *régime*, que si nous-mêmes précisons bien le sens que nous attachons à ce terme. Pour être dans la pensée de saint Thomas d'Aquin, on doit entendre sous ce mot, non pas seulement l'organisation des pouvoirs publics, mais toute l'organisation de la cité : la manière dont sont aménagés et ordonnés les rapports sociaux entre les hommes dans la cité. C'est le sens que nous avons dans l'esprit quand nous parlons, par exemple, de l'« ancien régime » pour désigner non pas seulement la royauté, mais toute l'organisation civile de la vieille France, jusque dans

ses profondeurs, avec toutes les répercussions de cette organisation sur la vie des groupes composants et des membres.

La vie de la cité, ce n'est certes pas uniquement le travail des organes gouvernementaux, c'est l'ensemble harmonieux des relations par lesquelles, au sein de la cité, les hommes s'entraident pour mener une vie temporelle qui soit humaine. Cette coopération suppose toute une ordonnance, une hiérarchie de fonctions et une certaine régulation, qui constituent l'ordre social, au plein sens du mot, ou encore le régime de vie de cette cité.

Dans ce régime de la cité, une chose est, certes, importante entre toutes, c'est l'organisation du pouvoir. C'est en effet dans le pouvoir que se trouve l'élément directeur de la vie sociale. Il la faut, cette direction : « Dans tous les domaines où il existe cette ordination à une fin, mais possibilité de choisir entre plusieurs voies, il faut absolument une direction qui fasse se diriger par une voie très sûre vers la fin. Un vaisseau poussé par des vents contraires, en des sens opposés, ne parviendrait pas au but fixé, si l'art du timonier ne le dirigeait vers le port... *Là où il n'y a pas de gouvernement, le peuple se dissout (Prov. XI, 14)*¹. » La nature de cet élément directeur, la manière dont il est choisi, influe, c'est bien évident, sur toute l'ordonnance de la cité, sur toute sa hiérarchie et la régulation de sa vie.

On comprend ainsi que le terme de *régime* éveille souvent à l'esprit la forme de gouvernement, l'organisation du pouvoir souverain et de tous les pouvoirs secondaires, « *ordo principantium* » comme dit saint Thomas d'Aquin².

Mais, même si l'on garde au mot *régime* ce sens de forme du gouvernement, il ne faut pas perdre de vue, pour conserver le bénéfice de la profonde conception qu'a eue Thomas d'Aquin de la *politia*, qu'une disposition différente des pouvoirs correspond à tout un ordre social différent. La constitution des pouvoirs selon telle modalité suppose telle conception de la vie de la cité, et telles dispositions déjà dans la matière sociale. Réciproquement, le mode de gouvernement réagit sur toute l'organisation et toute la vie profonde de la cité. « La notion même de citoyen, constate saint Thomas, varie avec les régimes politiques³. »

Lorsqu'avec saint Thomas nous allons distinguer des types de régimes politiques, nous saurons donc que nous avons affaire à des types de cités différents. Nous les

¹ *De Rege et Regno*, l. I, c. I.

² « *Respublica quæ est ordo principantium* » (*Commentaire sur la Politique*, l. IV, leçon 12, § 1). Saint Thomas écrit encore : « *Politia nihil est aliud quam ordo dominantium in civitate* » (*Commentaire sur la Politique*, l. III, leçon 6, § « *Quoniam autem* »). On voit ainsi, par parenthèse, à quel grossier contresens on s'exposerait si l'on traduisait toujours, dans les textes de saint Thomas, *respublica*, *politia*, par république au sens de forme particulière de gouvernement ; ces mots signifient fort souvent, chez lui, l'organisation de la chose publique en général, ainsi que nous les notions dès le début. C'est une remarque d'exégèse qu'il est important de faire aux nouveaux lecteurs de saint Thomas.

³ « *Manifestum est quod sunt diversæ species civium, secundum diversitatem politiarum* » (*Commentaire sur la Politique*, l. III, leçon 4, § « *Quoniam autem* »).

caractériserons plus spécialement par leur forme de gouvernement, mais ce sera en tant que ces formes constituent des espèces de sociétés politiques différentes, d'autres cités.

En quoi diffèrent essentiellement les régimes politiques

D'après ce que nous venons de dire, les régimes politiques se diversifient par la conception même de la vie de la cité. C'est dire que leurs différences tiennent d'abord à la fin que les hommes assignent à la cité, à la manière dont ils comprennent la vie en commun humainement bonne qu'elle doit assurer. Ensuite les divergences viennent des moyens différents qui sont choisis pour l'organisation de cette vie. « La diversité des régimes, écrit saint Thomas, vient d'abord de la diversité de leur fin, ensuite des diverses manières de tendre à ces fins⁴. »

On comprend qu'il est une infinité de régimes politiques. Au vrai, chaque cité a le sien ; chacune ayant sa conception particulière de la vie civique et ses moyens propres de l'organiser. Il est évident, par exemple, que le régime politique de l'Angleterre est, au concret, chose fort différente de celui de la Belgique, bien qu'ils soient classés tous les deux sous l'étiquette de monarchie parlementaire.

Pour que la raison se retrouve en cette multitude de formes, il est cependant utile de distinguer des types principaux de régimes.

Saint Thomas a distingué des types purs et des types composés, ou « mixtes ». Occupons-nous d'abord des premiers.

Ce que sont, chez saint Thomas, les « types purs » de régimes politiques

Pour bien comprendre ce que sont les types purs de régimes politiques étudiés par saint Thomas d'Aquin, il est tout à fait nécessaire de noter qu'en dépit de ce que pourraient faire croire quelques textes, où saint Thomas désigne les régimes par des caractères plus superficiels, sans approfondir sa pensée sur leur nature intime, ses types purs ne sont en aucune manière des schémas mathématiques des dispositions les plus simples des organes de gouvernement : gouvernement d'un *seul*, de *plusieurs* ou de *tous*. De telles formules de cristallographie auraient bien peu d'intérêt pour comprendre les réalités politiques, qui sont des ensembles d'actes humains tendant vers des fins humaines au milieu de toutes les circonstances contingentes.

Les types purs de régimes, discernés par saint Thomas, sont bien plutôt des conceptions politiques assez simples, poussées à fond dans leurs lignes, supposées au milieu de circonstances qui les favorisent. Ce sont des peintures d'ordres sociaux

⁴ « *Diversitas rerum publicarum primo est ex diversitate finis, deinde ex diverso modo se habendi ad ipsum... Ex hoc enim quod diversos fines eligunt vel eundem alio et alio modo et per alia et alia venantur, diversas vitas faciunt et per consequens respublicas. Diversi enim modi vivendi diversæ respublicæ sunt* » (Commentaire sur la Politique, l. VII, leçon 6, § « Quoniam autem »).

issus de principes simples et se développant aussi purement qu'il se peut. «Types» un peu au sens des types de la comédie ou du drame, «type de l'avare», etc. Nous aurons ainsi: la *royauté*, ou le gouvernement d'un père; l'*aristocratie*, ou le gouvernement de ceux qui sont grands en véritable valeur humaine; l'*oligarchie*, ou le gouvernement de ceux qui sont puissants dans les affaires de ce monde, etc.

L'étude de pareils «types purs» de l'organisation politique est loin d'être sans intérêt. Elle permet de saisir les conditions de vie de ces types, conditions qui devront se retrouver, à un certain degré au moins et sous une certaine forme, là où l'on voudra établir un régime participant, en quelque chose, du type pur. Autre bénéfice de cette étude: faire saisir les avantages propres et les inconvénients spécifiques de ces diverses formes d'organisation; les faire saisir très clairement, parce qu'on a choisi des formes développées librement selon toutes leurs propriétés. Cela permettra de discerner comment, en des régimes habilement composés, se peut garder quelque chose des avantages du type simple, tout en parant autant que possible à ses inconvénients par la greffe de quelque organe pris d'une autre forme et convenablement adapté à la forme qu'on veut parfaire.

La différenciation des types purs de régimes par leur fin

Nous allons, très sommairement, crayonner la physionomie de quelques-uns de ces types purs de régimes politiques.

Pour en choisir qui soient vraiment représentatifs, il faut que nous discernions les principaux buts que les hommes peuvent se proposer dans la vie de la cité.

Ces buts se rattachent, nous l'avons vu⁵, à ce qu'ils entendent par *vivre en homme*.

Dans une vue très simple et très profonde, saint Thomas, après Aristote, ramène ces fins possibles à trois: *la vertu, les richesses, la liberté*⁶.

Vivre en homme, cela signifie selon la vérité, – et dans l'esprit de ceux qui sont moralement rectifiés, – *vivre selon la vertu*. Il faut entendre par là, d'abord, une vie où règnent les vertus morales, sans lesquelles la vie humaine ne peut être qualifiée, en vérité, de bonne. Il faut entendre aussi la vie où sont développées suffisamment ces «vertus», ou formations, de l'intelligence que sont la sagesse, les sciences et les arts; dans la mesure où cela convient à l'heureux développement de l'homme selon la vertu morale. Enfin, c'est une vie où est assurée la suffisance des ressources matérielles

⁵ Cf. *Revue de Philosophie*, juillet-août 1927, p. 362, note 8.

⁶ Cf. par exemple *Somme Théologique*, II^e II^e, q. LXI, a. 2: «*Quæ quidem principalitas in aristocratica communitate attenditur secundum virtutem, in oligarchica secundum divitias, in democratica secundum libertatem.*» Cf. encore *Commentaire sur la Politique*, l. iv, leçon 2, § «Manifestum igitur», où saint Thomas distingue ceux qui gouvernent «*propter excessum divitiarum, propter libertatem, propter virtutem*». Cf. encore l. iv, leçon 7, § «videtur autem»: «*Ratio et terminus status optimatum est virtus... ratio et terminus (oligarchiæ) sunt divitiæ... ratio et terminus popularis est libertas*», etc.

pour que la vie intellectuelle et morale puisse se développer. Voilà un premier idéal humain, auquel peut être ordonnée la cité.

Mais, pour beaucoup, *vivre en homme*, vivre d'une manière digne de l'homme, cela signifie seulement vivre dans l'abondance. Des paroles divines au premier homme, ceux-là n'ont retenu que ces mots : « *Replete terram et subijcite eam et dominamini*, Remplissez la terre ; soumettez-la, et possédez. » C'est ainsi qu'ils comprennent l'homme, et pour cela qu'ils organisent la cité.

Enfin, pour d'autres, très nombreux aussi, *vivre en homme*, c'est vivre libre. Ceux-là, du texte saint ont retenu : « *Deus... constituit hominem et reliquit illum in manu consilii sui*⁷, Dieu a constitué l'homme et l'a remis à son propre conseil. » Ils savent que la grande dignité de l'homme est en ceci, qu'il est maître de ses actes, *dominus suorum actuum* ; mais ils l'entendent comme si cela signifiait que l'homme ne doit être soumis à aucune autorité sociale, au moins à aucune autorité dont il ne serait pas lui-même une composante. Et, encore ici, ils organisent la cité en conséquence.

À chacun de ces différents buts, lorsqu'ils sont recherchés dans la cité par des voies assez simples, correspondent des régimes-types, — quelquefois plusieurs régimes pour un même but, selon les différentes voies adoptées.

*Les régimes ordonnés à la vie temporelle vertueuse de la cité, et leurs corruptions :
ceux qui ne sont ordonnés qu'à sa richesse et à sa puissance*

Au but du développement de la vertu vraiment digne de l'homme correspondent deux régimes-types que saint Thomas appelle la *royauté* et l'*aristocratie*.

Mais il faut prendre bien garde d'entendre ici les mots en leur sens formel⁸.

La *royauté* dont il s'agit est le gouvernement d'un vrai roi, *rex*, c'est-à-dire de celui qui régit, qui dirige – en vérité – donc selon la raison et vers le vrai but⁹.

⁷ *Eccli.* xv, 14-15. Il arrive qu'on oublie la suite du texte : « ... *Adjecit mandata et præcepta sua.* »

⁸ Ce que nous disions tout à l'heure au sujet de la définition des régimes-types de saint Thomas – qui ne sont pas des schémas mathématiques – apparaît ici avec évidence. La royauté, dont il est question, ne saurait se définir le gouvernement d'un seul : il est trop clair que le gouvernement d'un seul n'est pas toujours orienté à la vertu. L'*aristocratie* de saint Thomas ne peut se définir le gouvernement de quelques-uns, lequel ne serait encore certes pas, de soi, orienté à la vertu.

⁹ Pour saint Thomas, en effet, *Rex* signifie *rector*, le conducteur, le modérateur. Or, gouverner, conduire, ce n'est pas mener n'importe où, mais mener au vrai but : « *Gubernare est id quod gubernatur ad debitum finem perducere* » (*De Rege*, I, 14) ; régir, ce n'est pas dominer, c'est disposer selon la raison et maintenir dans la justice : « *Operatio principantis est dirigere subditos secundum rationem, præcipiendo et distribuendo bona communia et judicando recte* » (*Commentaire sur la Politique*, I, VII, leçon 3, § 14). Un roi qui ne gouvernerait pas et ne dirigerait pas de cette façon n'aurait de roi que le nom : « *Solum nomen regis... et æquivoce* » (*Commentaire sur la Politique*, I, IV, leçon 1, § 10).

L'*aristocratie* dont il est ici parlé est celle aussi qui mérite son nom au sens étymologique : gouvernement des meilleurs, ἄριστοι ; saint Thomas dit : *politia optimorum vel optimatum*, des *grands* qui sont vraiment grands en valeur morale et humaine.

Ne pensez pas que nous soyons à l'âge d'or des poètes ; ces choses peuvent être parfois et même durer. Et nous sommes appliqués en ce moment à voir ce qu'elles sont quand elles sont pures.

Premier type simple de régime : la royauté

Regardons une royauté qui le soit vraiment, et qui ne soit que cela (sans mélange d'aristocratie, d'organisation populaire, etc.).

Elle est le gouvernement d'un seul selon la vertu. Supposons, par exemple, le gouvernement d'un père de peuple, d'un héros civilisateur, qui domine tellement par sa valeur unique vraiment humaine, que tous lui sont volontairement soumis¹⁰.

Il assure à la cité qu'il gouverne le premier bienfait de l'unité.

« C'est le bien et le salut de la multitude rassemblée en cité – écrit saint Thomas – que soit conservée son unité, qui s'appelle paix. Si elle disparaît, l'utilité même de la vie sociale disparaît. Bien plus, la multitude, en désaccord, devient un fardeau pour elle-même. Or, il est évident que l'unité peut être mieux réalisée par un seul que par plusieurs¹¹. » Il ajoute en métaphysicien : « La cause de l'unité, c'est essentiellement ce qui est un ; il est évident que plusieurs ne peuvent unir et harmoniser que s'ils sont eux-mêmes unis. Mais ce qui est un par soi-même peut être cause d'unité bien mieux que plusieurs unis¹². »

¹⁰ « *Non potest vere dici rex qui non est per se sufficiens ad regendum, scilicet ut sit superexcellens in omnibus bonis et animæ et corporis et exteriorum rerum, ut sit dignus et potens ad principandum* » (Commentaire de l'Éthique, l. VIII, leçon 10, § 3). « *Regem, aut solum nomen regis oportet habere, et æquivoce, aut talem esse propter excellentiam virtutis et boni universaliter* » (Commentaire sur la Politique, l. IV, leçon 1, § 10). « *Principatus patris respectu filiorum est regalis... Amor separat principatum regalem a tyrannico, qui non principatur propter amorem quem habet ad subditos, sed propter commodum proprium* » (Commentaire sur la Politique, l. I, leçon 10, § 3). « *Rex dominatur subditis, illis volentibus, et ideo confidit de ipsis* » (Commentaire sur la Politique, l. V, leçon 8, § 9).

¹¹ « *Bonum et salus consociatæ multitudinis est, ut ejus unitas conservetur, quæ dicitur pax, qua remota, socialis vitæ perit utilitas, quinimmo multitudo dissentiens sibi ipsi fit onerosa. Hoc igitur est ad quod maxime rector multitudinis intendere debet, ut pacis utilitatem procuret... Manifestum est autem quod unitatem magis efficere potest quod est per se unum quam plures... Utilius igitur est regimen unius quam plurium* » (De Rege, l. I, c. 2).

¹² « *Unitatis autem causa per se est unum. Manifestum est enim quod plures multa unire et concordare non possunt, nisi ipsi aliquo modo uniantur. Illud autem quod est per se unum, potest convenientius et melius esse causa unitatis, quam multi uniti. Unde multitudo melius gubernatur per unum quam per plures* » (Somme Théologique, I^a, q. CIII, a. 3). Encore faut-il remarquer ces mots : « *Potest esse causa unitatis* » ; il y a, à être seul à commander, une facilité pour faire de l'unité ; mais l'unité ne sort pas, comme une simple conséquence métaphysique, de l'unicité de chef. Des désaccords peuvent naître « d'un manque

Le roi véritable n'assure pas une quelconque unité, mais la paix, c'est-à-dire la tranquillité de l'ordre, parce qu'il gouverne selon la vertu, spécialement selon la prudence de gouvernement, *prudentia regnativa*, comme nous disions l'autre jour, dont le propre est d'ordonner toute chose au bien commun, et qui suppose toutes les vertus de l'homme de bien¹³.

En particulier, il saura répartir les fonctions¹⁴, car il comprend que le rôle d'un moteur supérieur n'est pas de se substituer aux agents inférieurs, mais de les mettre en action. Conservant dans la cité l'unité d'ordre, il ne lui imposera pas cette unité d'homogénéité absolue qui serait sa mort, car elle est naturellement multitude composée d'êtres divers et organisme composé de fonctions différentes¹⁵.

Entre tous ses sujets, même de conditions différentes, le roi saura maintenir la justice, dont il est le gardien-né¹⁶.

Ces qualités font du vrai roi un père; « c'est l'amour, écrit saint Thomas, qui distingue le pouvoir royal de celui du tyran¹⁷ ». Il fait écho à Cicéron écrivant : « Les rois nous prennent par l'affection¹⁸. » Saint Thomas a longuement étudié cette amitié d'excellence qui porte le vrai roi, comme le vrai père, à aimer ceux qu'il forme, et qui porte les enfants comme les sujets à aimer, en celui qui les forme, leur idéal¹⁹.

« Cet amour fait que le pouvoir des bons rois est très stable²⁰. » Le véritable pouvoir royal assure donc cette unité dans le temps qui est la continuité²¹.

À ce tableau « pastoral », y a-t-il des ombres ? Oui, sans doute, et beaucoup. Elles sont en presque toutes les perspectives que l'on devine derrière la claire figure

d'expérience ou de sagesse ou de puissance chez le gouvernant, *propter imperitiam aut insipientiam aut impotentiam gubernantis* » (I^a, q. CIII, a. 3, ob. 2). Ici encore, pour saint Thomas, le vrai roi faiseur d'unité n'est pas seulement le monarque, mais celui qui est doué de tout ce qu'il faut pour servir le bien commun dans sa situation unique.

¹³ Voir *Revue de Philosophie*, juillet-août [1927], pp. 375-376. C'est même parce que la prudence de gouvernement doit briller davantage dans le roi, qui est le gouvernant par antonomase, que la prudence de gouvernement, *prudentia gubernativa*, était appelée le plus souvent par saint Thomas prudence royale : *prudentia regnativa*, chez quelque chef qu'elle se rencontre (II^a II^e, q. L, a. I, ad 2).

¹⁴ « *Operatio principantis est... distribuere recte principatus* » (*Commentaire sur la Politique*, l. VII, leçon 5, § 14).

¹⁵ « *Civitas est naturaliter quædam multitudo, multitudo autem opponitur unitati... Civitas non solum debet esse ex pluribus hominibus sed etiam oportet esse ex differentibus specie, id est ex hominibus diversarum conditionum* » (*Commentaire sur la Politique*, l. II, leçon 1, § 8).

¹⁶ « *Officium regis est esse custodem justitiæ* » (*Commentaire sur la Politique*, l. V, leçon 8, § 7).

¹⁷ « *Amor separat principatum regalem a tyrannico* » (*Commentaire sur la Politique*, l. I, leçon 10, § 3).

¹⁸ « *Caritate nos capiunt reges, consilio optimates, libertate populus*. — Les rois nous prennent par l'affection, l'aristocratie par la sagesse, le peuple par la liberté » (Cicéron, *De Rep.*, I, 35).

¹⁹ *Commentaire de l'Éthique*, l. VIII, leçons 7, 10, 11.

²⁰ « *Ex hoc amore provenit ut bonorum regum regnum sit stabile* » (*De Rege*, I, 10).

²¹ *Commentaire sur la Politique*, l. II, leçon 4, § 14.

centrale. La royauté pure est une splendide réussite qui suppose un homme éminent de toute manière, des grands et un peuple qui reconnaissent et admettent de bon gré sa supériorité. Mais, même en ce cas, il y a dans la royauté qui n'est que royauté – qui n'est pas tempérée d'aristocratie – des valeurs et des compétences qui n'ont pas leur plein rendement, qui ne se développent donc pas autant qu'elles le pourraient, gardant une certaine attitude d'enfance. À un fléchissement du monarque, ces valeurs bouillonnent en désordre. Si aucune part non plus n'est faite au peuple, il s'intéressera peu à la chose publique²²; un jour viendra où il s'estimera indignement traité, il s'ensuivra des séditions et des troubles dans la cité; ce qui est précisément la perte du bienfait de l'unité et de la paix²³. À ces dangers, il peut être remédié, autant que peuvent être écartés les dangers dans les choses humaines, par d'habiles tempéraments dont nous parlerons tout à l'heure, qui s'efforcent de garder les principaux avantages de la pure royauté en lui donnant certains des avantages d'autres régimes.

Deuxième type simple de régime : la tyrannie

Si nous restons dans l'étude des formes simples, nous rencontrerons, à côté de la royauté, un régime qui en est la corruption : la tyrannie.

Gouvernement d'un monarque, encore, mais pour une fin autre que la vie vertueuse de la cité. Corruption de la royauté, par conséquent, en ce sens que le gouvernement d'un seul n'y est plus orienté à la véritable fin de l'État^{23 bis}. Selon que le but du tyran s'éloignera du vrai bien commun, la corruption sera plus grave. Saint Thomas appellera déjà tyrannie et régime corrompu le gouvernement d'un homme puissant dans les œuvres de ce monde, qui veut procurer des biens à son peuple, mais des biens qui ne sont pas réglés sur son bien véritable : richesse immodérée, domination sur les peuples voisins sans respect de la justice, etc. C'est même là, à proprement parler, le type simple de régime politique que nous appelons la *tyrannie* : gouvernement d'un seul pour la richesse. La corruption étant plus poussée, nous

²² *De Rege*, I, 4.

²³ *Commentaire sur la Politique*, I. III, leçon 9, § 3. Nous retrouverons ces idées dans la prochaine conférence, à propos du « meilleur régime ».

^{23 bis} On voit que saint Thomas n'entend pas dire que la tyrannie naisse toujours d'une royauté qui se corrompt, qui oublie ses devoirs essentiels. Cela peut arriver souvent : « *Propter magnam potestatem quæ regi conceditur, de facili regnum degenerat in tyrannidem, nisi sit perfecta virtus ejus cui talis potestas conceditur... perfecta autem virtus in paucis invenitur* » (I^a II^a, q. cv, a. I, ad 2). Mais la tyrannie peut avoir une tout autre origine; saint Thomas remarque que « souvent les tyrans ont été d'anciens démagogues, en qui le peuple avait mis sa confiance, parce qu'ils accusaient les riches de grandes fautes en les calomniant » (*Commentaire sur la Politique*, I. v, leçon 8, § 3). En général, la tyrannie succède facilement à la démocratie ou à l'oligarchie. Un tyran s'impose aisément à un peuple las des dissensions de partis et de clans favorisées par ces régimes. Même dans ces cas, où elle n'est pas, dans son origine, la corruption d'une royauté, la tyrannie mérite toujours ce nom par sa nature, pour les raisons que nous disions. Elle se donne du reste toujours les airs et le nom d'une royauté.

n'avons plus, d'un régime politique, que le nom ; cela se produit lorsque le tyran ne cherche plus que son bien propre ; c'est la tyrannie au sens pleinement péjoratif. De toutes les corruptions de régimes politiques, c'est la pire, parce qu'elle travaille au bien d'un seul, ce qui est le plus loin du bien de tous²⁴.

²⁴ Il faut cependant noter, pour être complet dans ces questions de vocabulaire, que saint Thomas appelle quelquefois du nom de tyrannie un régime qui n'est pas une fausse royauté. Prenant le mot tyran en son sens étymologique d'homme fort, il appelle parfois de ce nom le « bon tyran » qui met un peu brusquement l'ordre dans une multitude en complète désunion et difficilement gouvernable. Devant des hommes en qui il n'y a aucune disposition actuelle à la vertu, le « tyran » est obligé de se montrer plus maître que père. Un tel régime n'est pas une corruption de la royauté, il n'atteint pas à la perfection de celle-ci, à cause d'une déficience de la matière. Il doit tendre, du reste – ce qui lui est fort difficile, – à se transformer en vraie royauté, dès que la matière s'améliore. (Pour prendre un exemple : Napoléon I^{er}, qui fut un moment un bon tyran, a-t-il su assez bien se transformer en roi ?)

Ce sens du mot de « tyrannie », chez saint Thomas, est à ajouter à ceux, fort différents, que nous avons indiqués. Qu'il nous soit permis, sans lasser, de faire encore une fois remarquer combien sont inintelligibles des formules et sentences qu'on peut extraire des œuvres politiques de saint Thomas lorsqu'on ignore tout des nuances des mots. On pourra faire dire au Docteur les choses les plus éloignées de sa pensée.

Saint Thomas appelle « tyrannie » tout gouvernement d'un seul qui n'atteint pas la perfection de la véritable royauté.

Voici un tableau des principales sortes de « tyrannies » :

a) soit parce que les sujets n'ont pas la formation vertueuse qui permet au roi de gouverner comme un père sur des sujets consentants (cette « tyrannie » n'est pas corrompue, parce qu'elle tend à procurer dans cette multitude le véritable bien commun, — mais la matière sociale y est supposée totalement corrompue, incapable pour l'instant d'une bonne entente pour la vie civique qui ne lui soit imposée par la force) ;

b) soit parce que le monarque veut procurer un bien commun autre que le véritable bien commun de la cité humaine, par exemple : cet homme fort visera uniquement à donner à l'État une grande puissance matérielle de domination sur ses voisins (ce régime est corrompu ; car, bien qu'il cherche un bien commun, il est ordonné à un bien commun qui n'est pas le vrai ; le beau nom de *regimen civitatis* ne lui convient plus qu'imparfaitement) ;

c) soit parce que le monarque ne cherche plus l'intérêt commun, mais son bien propre (ce régime est foncièrement corrompu et n'a plus que le nom d'un régime politique, puisqu'il n'est plus une organisation pour le bien commun, mais une entreprise d'intérêt privé ; en cette disposition, deux stades de corruption sont encore possibles : le tyran intelligent comprendra qu'une certaine prospérité de son peuple est nécessaire à sa fortune et il continuera à soigner, dans une certaine mesure, l'intérêt commun (l'effort de bien des constitutions monarchiques est d'arrêter à ce stade la corruption possible de la royauté, en liant étroitement l'intérêt public à l'intérêt du prince) ; le tyran pressé, et qui ne songe pas à l'avenir, exploite simplement toutes les ressources de son peuple pour son intérêt personnel immédiat ; et de tous les régimes, celui-ci est le plus corrompu, car c'est la destruction de tous au profit d'un seul.

Troisième type simple de régime : l'aristocratie

Un régime ordonné, comme la véritable royauté, à l'épanouissement de la vertu humaine dans la cité, mais par une autre voie, est l'*aristocratie*, au sens de gouvernement des meilleurs, comme nous le définissons tout à l'heure²⁵.

Au lieu de viser par-dessus tout à la paix dans l'unité – mieux assurée par un seul chef, – on préfère ici développer les vertus en confiant l'exercice du pouvoir à tous ceux qui le méritent. Par l'exercice de l'autorité, en effet, la vertu de tels hommes – déjà supposés aptes – se formera davantage. Et, dans tout le reste de la cité, les honneurs attachés au pouvoir, se trouvant réservés aux meilleurs, encourageront à la vertu.

Pour le recrutement d'un tel collège de gouvernants, on peut songer à certaines formes d'élection, où des précautions sont prises pour que la véritable valeur soit reconnue et avantagée, mais plutôt encore à la cooptation²⁶.

²⁵ « *Ratio et terminus status optimatum est virtus* » (*Commentaire sur la Politique*, I. IV, leçon 7, § « *Videtur autem* »).

²⁶ Il est évident que le choix des « *optimates* » ne peut se transformer en distribution de prix de vertu. La cité humaine n'a pas, du reste, de moyen de juger en vérité du secret des cœurs. Il suffit, pour qu'on soit en présence d'une véritable « aristocratie », que les gouvernants soient choisis par des moyens qui marquent nettement qu'on veut avantager la vertu, et qui – le plus souvent – aboutiront en fait à désigner des hommes ayant une réelle valeur, dans le véritable sens de la valeur humaine. Ainsi des élections où les électeurs, et encore plus les éligibles, sont sélectionnés, où l'on exige des titres *ordinairement* liés à une réelle vertu humaine, par exemple une certaine stabilité sanctionnée par un droit de cité difficilement acquis, une valeur déjà manifestée dans les organisations inférieures à la cité, comme les organisations corporatives, des titres acquis dans des fonctions sociales ou religieuses, etc. (à la condition que tous ces titres et qualités soient choisis comme signes ordinaires d'une valeur vertueuse et non pas comme marque de compétences indépendantes de la vertu ; car alors nous serions dans des formes d'oligarchie). La cooptation est le moyen propre de recrutement des « *optimates* », parce que les vertueux sont qualifiés pour juger de la vertu ; ainsi la chevalerie se recruta souvent par jugement des « pairs ». La cooptation n'exige pas une constitution aussi précise que les formes d'élection dont nous parlions à l'instant ; elle suppose seulement un premier groupe aristocratique, qui s'est imposé par sa valeur, et qui se réserve d'appeler à la participation de ses privilèges qui lui en semble digne. L'héritage des privilèges aristocratiques n'est pas un moyen de recrutement qui se justifie par l'idée essentielle du régime ; car l'hérédité ne transmet pas de soi la valeur morale ; la transmission héréditaire des fonctions aristocratiques sera donc souvent établie pour des raisons d'à côté comme un désir de plus grande stabilité dans la cité, ou encore le désir d'intéresser davantage les *optimates* à l'exercice de leur charge par la pensée qu'ils la transmettront à leurs descendants (ce sont là raisons d'à côté, *per accidens*, par rapport au souci essentiel du régime aristocratique, qui est d'appeler les vertueux). La transmission héréditaire peut cependant être, avec d'autres, un bon moyen de recrutement des meilleurs si l'on a affaire à des familles où la vertu soit une longue tradition ; les fils de ces traditions, tant qu'ils ne dégénèrent pas, sont qualifiés pour prendre part au « gouvernement des meilleurs ».

Les bienfaits d'un tel régime sont dans l'utilisation de toutes les vraies valeurs pour le gouvernement, dans la satisfaction aussi de la justice distributive, par la répartition selon la vertu des honneurs que confère le pouvoir.

Son danger essentiel est dans le manque d'unité. Aussi ne pourra-t-il guère réussir que là où l'élite est très unie, formée dans des idées assez semblables, fermement rectifiée sur le bien commun, et sur un bien commun assez simple pour ne pas prêter à de trop grandes divergences de vues. Si ces conditions ne sont pas réalisées, on verra surgir le mal des aristocraties : les factions.

Il y a danger aussi dans un pouvoir trop limité par le partage²⁷.

Danger encore de mécontentement dans la masse, comme avec la royauté pure. Car les élites, si largement ouvertes qu'on les suppose, resteront toujours un « choix » ; le gouvernement des meilleurs ne sera jamais le gouvernement de tous, il sera même plus souvent le gouvernement d'un petit nombre. La masse, écartée de toute participation aux affaires de la cité, pourra se juger indignement traitée.

Danger enfin de corruption de l'aristocratie en *oligarchie* ; c'est-à-dire que le petit nombre, ceux qui sont devenus les grands, peuvent cesser d'être vertueux, chercher leur intérêt propre et l'intérêt de leur classe, en y sacrifiant le bien commun.

Quatrième type simple de régime : l'oligarchie

Comme la tyrannie, l'oligarchie peut bien, du reste, avoir son origine propre. Elle peut n'être pas, historiquement, la corruption d'une aristocratie.

Elle est le gouvernement essentiellement adapté à la recherche des *richesses* (deuxième but possible de l'activité civile). Entendez par « richesses », le plus souvent sans doute les richesses matérielles et la domination qu'elles permettent, mais aussi toute valeur humaine qui n'est pas réglée selon la vertu morale. L'oligarchie, c'est le gouvernement de ceux qui sont aptes à procurer ces biens. Une cité qui prise ces avantages plus que le bien moral, plus même que la liberté, se livre naturellement à ceux qui peuvent les lui donner. Une cité qui veut le resplendissement de la richesse matérielle se livrera aux financiers, une nation belliqueuse se livrera à une oligarchie militaire, etc.

Les oligarchies n'ont sur les aristocraties que cet avantage, qu'elles sont plus aisément réalisables. Elles multiplient au centuple tous les inconvénients des aristocraties. Parce que ces castes oligarchiques ne sont pas nécessairement rectifiées sur la véritable vertu, elles risquent – bien plus encore que les aristocraties – de

²⁷ « *Quorum (optimatum) non est tanta potestas ad bene agendum, sicut unius optime agentis, habentis plenitudinem potestatis* » (Commentaire de l'Éthique, l. VIII, leçon 10, § « *Harum autem* »).

rechercher uniquement leur intérêt propre ou l'intérêt de leur classe, au détriment même de ce bien commun, déjà imparfait, pour lequel elles avaient été acceptées²⁸.

*Le régime orienté seulement à la plus grande sauvegarde de la liberté des individus :
la démocratie — cinquième type simple de régime*

Historiquement, c'est le plus souvent des excès des oligarchies que naissent les *démocraties*.

Le peuple, conduit au profit de quelques-uns, se souvient que la personne humaine mérite d'être gouvernée pour elle-même et pour le bien général et non pas au seul bénéfice d'un autre homme. Le peuple passe facilement de là à l'idée de se gouverner par lui-même ; c'est-à-dire de donner le gouvernement à tous les hommes libres, pour la sauvegarde de leur liberté²⁹.

Que ce soit par ce processus ou par d'autres que le peuple soit amené à l'idée de se gouverner par lui-même³⁰, l'essentiel de la *démocratie* est qu'elle est un régime

²⁸ On voit que l'on peut dire de l'oligarchie par rapport à l'aristocratie à peu près ce qui a été dit de la tyrannie par rapport à la royauté. Quoi qu'il en soit de son origine, l'oligarchie est, dans sa nature, une corruption de l'aristocratie. C'est le gouvernement d'une élite, mais qui n'est pas une élite choisie pour sa vertu, qui n'est donc pas une véritable « élite ». L'oligarchie peut s'écarter de la perfection de l'aristocratie, soit : 1°/ en ce qu'elle cherche un bien commun qui n'est pas le vrai (uniquement richesse, puissance de la cité, au lieu de vie temporelle vertueuse), soit 2°/ en ce qu'elle ne cherche même plus aucun bien commun de la cité, mais seulement son intérêt de classe. Il y a déjà corruption dans le premier cas, comme nous le faisons remarquer à propos de la « tyrannie » qui s'oriente à une puissance uniquement matérielle de l'État.

²⁹ Être gouverné en vue de son propre bien et du bien commun et non pas subordonné au seul service d'un autre, c'est, pour saint Thomas, la liberté de l'homme libre par opposition à l'esclave. Dans tous les régimes bons, cette liberté est assurée aux citoyens (par contre, dans les tyrannies et oligarchies, surtout arrivées à ce que nous avons appelé leur second degré de corruption, les citoyens sont devenus des esclaves). Voir là-dessus *Somme Théologique*, I^a, q. 96, a. 4. Mais en dehors de cette liberté essentielle à l'homme libre, et que demande la nature humaine, il peut en être pour le citoyen une autre, qui consiste à agir de son propre mouvement sans recevoir d'un autre la loi de son action. Ce n'est plus seulement être gouverné pour soi-même et pour le bien général, mais être gouverné par soi-même. C'est cette seconde espèce de liberté politique que la démocratie veut assurer à tous. (La distinction de ces deux espèces de liberté politique se rattache à la notion philosophique de la liberté : « *Liber est, secundum Philosophum, qui est sui ipsius causa, vel in ratione moventis, in quantum ex propria voluntate movetur et ex propria ratione, vel etiam in quantum movetur vel agit gratia finis proprii non ad finem alterius* » (Commentaire sur la Politique, l. VI, leçon 2, § 1). Ce second degré de liberté, certains hommes y sont préparés – par disposition naturelle et vertu acquise – qui n'ont pas besoin d'être gouvernés, mais sont aptes à gouverner. Le propre de la démocratie est de supposer tous les citoyens en cette perfection : « *Hoc... aliqui habent ex naturali dispositione... aliqui autem habent hoc ex ordine reipublice... Et sic appropriant sibi popularis status fautores libertatem* » (Commentaire sur la Politique, *ibidem*.)

³⁰ Loin de naître des excès d'une tyrannie ou d'une oligarchie, une démocratie peut naître, par exemple, de la confiance que prend en lui-même un peuple, longuement bonifié par une royauté ou une aristocratie. À l'ordinaire, pourtant, il se joindra à cette confiance prise en soi-même, comme

institué premièrement *pour la liberté* en ce sens-là, et qu'en conséquence elle remet le gouvernement également à tous.

Il s'ensuit que tous les citoyens doivent avoir part effective au gouvernement³¹. Cela est réalisé – dans les formes tout à fait pures de démocratie – par le tirage au sort de ceux qui seront chargés des fonctions publiques, et par le renouvellement très fréquent des attributions, de manière à établir un roulement. L'Assemblée de tout le peuple se réserve souvent de statuer elle-même sur les questions les plus graves³².

L'élection n'est pas un procédé de pure démocratie. En tant qu'elle implique un « choix », l'élection serait plutôt aristocratique. Si l'on suppose des règles établies pour que l'élection, tout en restant le fait de tous, avantage les meilleurs (vote plural, par exemple, ou suffrages spéciaux accordés aux compétences et aux valeurs ; vote familial, etc.), nous sommes en présence d'une combinaison de démocratie et d'aristocratie, qui est un des régimes composés. Si l'on suppose les voix accordées également à tous les citoyens libres, c'est le principe de liberté qui domine, et l'on a affaire à une démocratie mitigée. Notons qu'un tel régime tourne le plus facilement du monde à l'oligarchie réelle, parce que l'élection prête, par la démagogie, au jeu des influences d'argent, des influences de sectes aussi, qui constituent dans la nation des clans oligarchiques. Presque toutes les oligarchies se « camouflent » en démocraties. Nous disions tout à l'heure que les démocraties étaient les ennemis-nés des oligarchies ; il y a longtemps que, contre ces ennemis, les oligarchies ont appris le mimétisme.

occasion du changement, une déficience au moins momentanée du régime précédent, amenant le peuple à l'idée de se gouverner par soi seul.

³¹ C'est, en effet, le moyen unique pour que, dans un État, chacun obéisse aussi peu que possible aux autres. « *Non possunt omnes simul principari, necesse est omnes in parte principari et subijci... omnes principari super unumquemque, hoc est omnes conjunctim, super unumquemque divisim; et iterum unumquemque divisim, cum acceptus fuerit in alio et alio principatu, divisim super omnes. Sic enim omnes principabuntur et subiiciuntur secundum partem; id autem est effectus libertatis primus* » (Commentaire sur la Politique, l. vi, leçon 2, § « Libertatis autem » et § « Talibus autem »).

³² « *[In populari statu necesse est] principatus eligi per sortem, vel universaliter omnes, vel saltem illos, in quibus non indiget multa sapientia et prudentia, — puta ducatum exercitus, vel consilium. Tales enim non expedit eligi sorte* » (Commentaire sur la Politique, l. vi, leçon 2, suite immédiate de la précédente citation ; cf. encore Commentaire sur la Politique, l. iv, leçon 8, § « Tertium autem »). — « *Expedit autem principatus esse brevis temporis, si possibile sit, ut plures attingere possint ad eos, et principari secundum partem. Maxime autem hoc expedit in magnis, ne nimis ditati insurgant contra multitudinem tyrannizantes* » (première leçon citée dans cette note, § « Non bis », — là encore cependant saint Thomas marque l'exception généralement faite en faveur du « *ducatu exercitus, in quo periculosa est mutatio frequens, propter experientiam longam quæ exigitur in illo* »). — Sur la souveraineté véritable demeurant dans l'assemblée de tout le peuple, voir *ibidem*, § « Conjugationem esse » : « *Expedit est in hujusmodi republica congregationem multitudinis esse dominam simpliciter omnium in hac republica. Principatus autem expedit habere nullius dominium si possibile sit, aut saltem paucorum, et nullo modo maximorum.* » Il paraît bien résulter de là que, pour saint Thomas, dans la véritable « démocratie » la multitude n'abandonne jamais le pouvoir, au moins pour les choses les plus importantes, et ne fait jamais que déléguer certains de ses membres, *ad tempus*, pour l'exercice des charges publiques, ne leur laissant de souveraineté, même pendant ce temps, que pour les « affaires courantes ».

Quels sont les avantages et les inconvénients de la démocratie ? — Depuis quelques années, on a trouvé, même sous la plume de démocrates convaincus, toutes les critiques que l'on peut faire à la démocratie, pour son manque d'unité, de continuité, de compétence.

Ce sont là réflexions de bon sens qu'il est inutile de munir de l'autorité de saint Thomas d'Aquin. Signalons, par contre, un avantage que saint Thomas reconnaît à la démocratie, puis le reproche le plus profond qu'il lui adresse et qui n'est peut-être pas le plus fréquemment formulé. L'avantage, c'est celui d'intéresser tous les citoyens au gouvernement et au bien de la cité, ce qui tend à leur perfectionnement personnel et fait bénéficier les affaires publiques de la sollicitude que tous y apportent ; par là encore sont écartées les chances de révolte, le gouvernement étant la chose du peuple lui-même³³. Il est vrai que les dangers de sédition sont remplacés par ceux de la lutte violente des partis. Mais enfin, retenons — au moins pour en faire notre profit lorsqu'il sera question de la combinaison des régimes — que c'est un avantage d'intéresser le peuple à la chose publique, dans la mesure où cela ne doit pas jeter en lui la division.

Le reproche le plus profond adressé par saint Thomas à la démocratie est de n'être pas orientée par ses institutions à la prédominance de la vertu, mais seulement à la sauvegarde d'un bien qui n'est que relatif : la liberté.

Si la cité se trouve vertueuse, *per accidens* elle gouverne selon la vertu³⁴. Mais le principe démocratique, de soi, va seulement à sauvegarder la liberté du peuple, sa

³³ « *Plerumque contingit, ut homines sub rege viventes, segnus ad bonum commune nitantur, utpote aestimantes id quod ad commune bonum impendunt non sibi ipsis conferre sed alteri, sub cuius potestate vident esse bona communia. Cum vero bonum commune non vident esse in potestate unius, non attendunt ad bonum commune quasi ad id quod est alterius, sed quilibet attendit ad illud quasi suum* » (*De Rege*, l. I, c. 4). — « *Si soli virtuosus principentur, omnes alii erunt inhonorati, quia non attingunt ad honorem principatus, quia principatus honores sunt... Sed hoc est inconveniens; est enim hoc causa dissensionis* » (*Commentaire sur la Politique*, l. III, leçon 8, § « Sed épîches »). Et encore : « *Terribile videtur esse, eos nullo modo participare honoribus... quia reputabunt se inhonoratos; et cum sint multi et pauperes, sequetur seditio et turbatio in civitate: sed istud est terribile* » (*Commentaire sur la Politique*, l. III, leçon 9, § « Non tradere »).

³⁴ Nous disons « *per accidens* », en ce sens que les institutions démocratiques ne donnent pas au citoyen le droit de participer au gouvernement parce qu'il est vertueux, mais parce qu'il est citoyen libre ; il est donc « accidentel », dans le sens philosophique du mot, à cette organisation de la cité que le gouvernement soit selon la vertu. Si nous avons affaire à une cité où, en fait, tous les citoyens seraient appelés à participer au gouvernement, mais cela parce qu'ils se trouveraient tous posséder les conditions requises par une constitution soucieuse de ne confier la gestion de la chose publique qu'à des hommes qualifiés (une cité qui ne se trouverait constituée que de « bourgeois » ayant chacun acquis par ses titres personnels ses droits de bourgeoisie, par exemple), alors, malgré le fait du gouvernement de tous, nous serions en présence d'une *aristocratie*, car le droit de gouverner y serait reconnu à la valeur humaine et non pas à la simple qualité d'homme libre. Une cité démocratique dans ses institutions, mais qui se trouve composée en majorité de vertueux, est appelée par saint Thomas *république*, comme le gouvernement composé dont nous parlerons tout à l'heure, parce qu'en fait, dans cette cité, le peuple se subordonne au vrai bien commun, au vrai bien de la chose publique.

liberté dans le mal comme dans le bien. Selon la déviation inouïe de l'esprit, qu'on a appelée « la mystique de la démocratie », ce que veut le peuple, quoi que ce soit, est le bien. Saint Thomas n'envisage même pas habituellement une telle déviation. Il constate seulement que, dans la démocratie, il n'y a aucune institution pour diriger la liberté vers le vrai bien. Ce qui lui fait inscrire la démocratie parmi les gouvernements qui n'ont pas une fin purement et simplement bonne³⁵.

De plus, saint Thomas, très réaliste, estime qu'une cité en majorité vertueuse ne sera qu'une rare exception. Le gouvernement du plus grand nombre revient donc, le plus souvent, au gouvernement des moins bons, ou du moins des médiocres³⁶.

Or, voyez ce qui s'ensuit : ce régime, organisé pour la sauvegarde de la liberté, va se trouver le plus souvent le destructeur des véritables libertés. Il tendra, en effet, à détruire la liberté de floraison des plus hautes valeurs humaines – morales, intellectuelles et autres – parce qu'il est le gouvernement d'une multitude qui n'a pas l'idée des conditions qu'exige le libre développement de ces valeurs, qui ordinairement les jalouse et qui les écrasera au nom de l'égalité³⁷.

Le gouvernement de tous ne peut donc devenir, pour saint Thomas, un « bon régime » que s'il n'est pas démocratie pure, mais tempérée par certaines institutions qui assurent les privilèges aux valeurs humaines dans la cité. Il appelle ce régime : *république (politia, respublica)*³⁸, mais c'est là un des régimes composés.

³⁵ La liberté politique, au sens des démocraties, n'est pas un bien absolu pour l'homme, c'est un bien pour ceux qui en sont dignes, et un bien dont la poursuite doit être mesurée et réglée par la considération de biens plus élevés ou du bien général ; il en est de cette liberté politique comme des richesses ou de la puissance, encore qu'elle soit chose plus noble, elle n'est pas le vrai bien humain pur et simple. Que tout y soit subordonné dans l'organisation de la cité est donc une « corruption ». C'est une corruption que nous avons appelée du premier degré, c'est-à-dire que c'est une organisation de la cité pour un bien commun, mais un bien commun qui n'est pas le vrai. C'est en ce sens-là que saint Thomas classe la démocratie – avec la tyrannie et l'oligarchie qui visent encore un bien commun – parmi les régimes qui ne méritent pas le titre de « bons ». Lorsque l'Église dit que la démocratie peut être une forme convenable de gouvernement, elle ne contredit nullement à cette pensée ; car elle prend le terme de démocratie dans le sens de gouvernement de tous, y incluant par conséquent avec les démocraties véritables, mais en fait vertueuses, toutes les formes de « républiques » au sens que saint Thomas va nous dire (régimes composés). Et l'Église rappelle toujours que tout gouvernement doit s'orienter au véritable bien commun, — vie temporelle vertueuse de la cité, subordonnée à la fin surnaturelle. Elle laisse ordinairement les États faire leur examen de conscience pour savoir si, au moins en fait, leur régime est ordonné à cette fin.

³⁶ « *Necesse est quod gubernantes in populari statu determinantur (soient caractérisés) per ignobilitatem generis, paupertatem et ignorantiam, seu per sordidum opificium, ita quod, sicut in paucorum statu sunt principantes nobiles et divites et virtuosi, sic in statu populari viles et pauperes et inordinati* » (Commentaire sur la Politique, l. VI, leçon 2, § « Adhuc autem »).

³⁷ « *Democratia, id est potentatus populi, quando scilicet populus plebeiorum per potentiam multitudinis opprimit divites* » (De Rege, l. I, c. 2). C'est alors une corruption du second degré. Cf. ce que nous avons dit de la corruption du second degré dans la tyrannie et l'oligarchie.

³⁸ C'est ici le sens particulier de ces mots, que nous signalions au début.

Les régimes composés

Sur ce que saint Thomas appelle « *regimen mixtum, commixtum, bene commixtum* », nous n'insisterons pas longuement aujourd'hui, parce que c'est de ce côté que nous orientera saint Thomas dans notre recherche du « meilleur régime ». Il est convaincu, en effet, que dans la complexité des choses humaines, ordinairement ce sont des régimes heureusement combinés, plutôt que des « formes pures », qui pourront satisfaire aux besoins des cités.

Les régimes composés sont innombrables. Les principaux, les plus fréquents, sont les mélanges de royauté et d'aristocratie ou de royauté et d'oligarchie, puis d'aristocratie et d'oligarchie (où les « grands » se trouvent désignés par la richesse, l'importance sociale, et aussi, au moins pour quelques-uns, par la vertu personnelle); le plus fréquent peut-être est précisément celui que saint Thomas appelle « république », mélange d'aristocratie et de démocratie, parfois d'oligarchie et de démocratie, parfois des trois.

Le régime « *bene commixtum* » par excellence – que nous aurons à étudier spécialement – est celui que saint Thomas décrit ainsi :

« Un seul homme y est à la tête, en raison de sa valeur, et commande à tous ; et au-dessous de lui sont quelques hommes qui sont en charge à raison de leur valeur ; et cependant ce pouvoir n'est pas étranger à la masse parce que ceux qui en sont revêtus peuvent être tirés de tous les rangs, ou même choisis par tous. C'est un régime où se trouvent harmonieusement combinées la royauté, en tant qu'un seul commande, l'aristocratie, en tant que plusieurs sont au pouvoir en raison de leur valeur, la démocratie, c'est-à-dire le pouvoir du peuple, en tant que les chefs peuvent être tirés des rangs du peuple et que le peuple est appelé à les choisir³⁹. »

Nous aurons à voir en quel sens saint Thomas estime ce régime supérieur à tous, Il ne faut pas se hâter de conclure qu'il convienne à toute cité, ni qu'on doive l'implanter immédiatement en toute cité où il conviendrait.

Mais on voit que, pour aborder toutes ces questions, il était d'abord nécessaire de préciser le vocabulaire thomiste et de saisir en même temps avec saint Thomas les différents principes – les différentes pensées – qui peuvent présider à l'organisation des États.

Daniel LALLEMENT

Revue de Philosophie 1927 (XXXIV), pp. 465-488

³⁹ « *Optima ordinatio principum est in aliqua civitate vel regno, in qua unus præficitur secundum virtutem qui omnibus præsit; et sub ipso sunt aliqui principantes secundum virtutem; et tamen talis principatus ad omnes pertinet, tum quia ex omnibus eligi possunt, tum quia etiam ab omnibus eliguntur. Talis enim est optima politia, bene commixta ex regno, inquantum unus præest; et aristocratia, inquantum multi principantur secundum virtutem; et ex democratia, idest potestate populi, inquantum ex popularibus possunt eligi principes, et ad populum pertinet electio principum* » (*Somme Théologique*, I^a II^e, q. cv, a. 1).