

Laval théologique et philosophique



La philosophie politique de saint Thomas d'Aquin : économie politique ?

Edgar Scully

Volume 38, Number 1, 1982

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/705901ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/705901ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

ISSN

0023-9054 (print)

1703-8804 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Scully, E. (1982). La philosophie politique de saint Thomas d'Aquin : économie politique ? *Laval théologique et philosophique*, 38(1), 49–59.
<https://doi.org/10.7202/705901ar>

LA PHILOSOPHIE POLITIQUE DE SAINT THOMAS D'AQUIN: ÉCONOMIE POLITIQUE?

Edgar SCULLY

EN TRADUISANT la formule aristotélicienne « L'homme est par nature un animal *politique* »¹ par « L'homme est par nature un animal politique *ou* social », saint Thomas d'Aquin utilise indifféremment les termes de « politique » et de « social ». Il substitue également le second au premier en déclarant simplement : « L'homme est par nature un animal *social* »².

Ceci a amené Hannah Arendt dans son ouvrage remarquable *The Human Condition*, à conclure que « social » et « politique » seraient synonymes pour saint Thomas, qui réduirait ainsi le domaine politique au domaine social³. Le domaine social, pour Hannah Arendt, couvre le secteur privé de la société domestique et économique, lequel satisfait principalement aux besoins matériels de l'homme. C'est pourquoi elle considère que l'Aquinat restreint le domaine public et politique à celui de la communauté domestique et économique, citant à l'appui de ses affirmations, le

* La traduction de cet article est de M. Dominique Chauvaux-Bigras (Baccalauréat spécialisé en traduction de l'université d'Ottawa) en collaboration étroite avec M. Léon Charette du Département de philosophie de l'Université d'Ottawa et l'auteur.

1. ARISTOTE, *Pol.*, I, 2, 1253 a 2.

2. À cette version et aux autres versions de la formule dans les œuvres de saint Thomas, se reporter à I. Th. ESCHMANN, o.p., *St. Thomas Aquinas, On Kingship to the King of Cyprus*, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto, 1949, p. 4, note 2.

Il est vrai qu'en accord avec Sénèque (*De Beneficiis* VII, 17), saint Augustin et les Pères de l'Église ont fait référence à l'homme étant social par nature, ou à un homme que la nature pousse à vivre en société (cf. R.W. et A.G. CARLYLE, *A History of Mediaeval Political Theory in the West* en 6 vol., Blackwood, Edinburg, 1903-1936, vol. 1, pp. 125-127). Mais saint Thomas, en considérant la formule originale « L'homme est par nature un animal politique » a, pour des raisons personnelles, préféré le terme de « social » à celui de « politique », comme il l'a souvent fait.

3. Hannah ARENDT, *The Human Condition*, University of Chicago Press, Chicago, 1958, p. 23 : « This special relationship between action and being together seems fully to justify the early translation of Aristotle's *zōon politikon* by *animal socialis*, already found in Seneca, which then became the standard translation through Thomas Aquinas: *homo est naturaliter politicus, id est, socialis* ("man is by nature political, that is, social"). * More than any elaborate theory, this unconscious substitution of the social for the political betrays the extent to which the original Greek understanding of politics had been lost... »

* Note de l'auteur : « The quotation is from the Index Rerum to the Taurinian edition of Aquinas (1922). The word "politicus" does not occur in the text, but the Index summarizes Thomas' meaning correctly, as can be seen from *Summa Theologica* i. 96.4; ii. 2.109.3 »

Voir en 9 et 17, les paroles exactes de saint Thomas dans le texte auquel Hannah Arendt fait allusion.

parallèle que saint Thomas d'Aquin établit entre le fait de gouverner une communauté civile et celui de diriger une maison⁴. Selon Hannah Arendt, saint Thomas, dans une perspective historique, aurait donc eu une part certaine dans le développement de l'État moderne, lequel se résume ni plus ni moins, pour l'auteur de *The Human Condition*, à une immense famille. De la même façon, saint Thomas aurait contribué à ce qu'elle considère comme la dégradation, à la fois de la science politique et de la philosophie politique, c'est-à-dire à l'avènement de l'économie politique, produit hybride et contradictoire dans son essence⁵.

Dans quelle mesure peut-on faire porter à saint Thomas d'Aquin une telle part de responsabilité historique? Pour le savoir, il faut d'abord répondre aux deux questions suivantes: saint Thomas réduit-il vraiment le domaine politique au domaine social? Assimile-t-il réellement ce dernier à la communauté domestique et économique? Pour ce faire, examinons les paroles exactes de saint Thomas. Nous nous limiterons ici aux textes dans lesquels apparaissent les deux versions de la formule aristotélicienne: « L'homme est par nature un animal politique *ou* social » et « L'homme est par nature un animal *social* ». Après avoir cité les textes en question et en avoir relevé les points pertinents à notre analyse, nous présenterons une synthèse des idées qui s'en dégagent.

Considérons tout d'abord l'assertion suivante: « L'homme est par nature un animal politique *ou* social », telle qu'elle se présente dans la *Summa Contra Gentiles*, III, 85, où l'Aquinate explique que la vie de l'homme n'est pas déterminée par les lois de la nature telles par exemple celles qui régissent les planètes et les étoiles.

Par nature l'homme est un animal politique, ou social. La preuve en est dans ce fait qu'un homme seul ne se suffit pas pour vivre; aussi la nature ne l'a-t-elle suffisamment pourvu qu'en très peu de choses, lui donnant la raison grâce à laquelle il peut se procurer tout ce qui est nécessaire à sa vie, nourriture, vêtement et autres choses semblables, sans toutefois pouvoir les produire seul. Aussi vivre en société est inné en sa nature. Néanmoins l'ordre de la providence

4. *Op. cit.*, p. 27: « The profound misunderstanding expressed in the Latin translation of "political" as "social" is perhaps nowhere clearer than in a discussion in which Thomas Aquinas compares the nature of household rule with political rule; the head of the household, he finds, has some similarity to the head of the kingdom, but, he adds, his power is not so "perfect" as that of the king* ... »

* Note de l'auteur: "AQUINAS, *op. cit.* ii, 2.50.3."

Le texte auquel se reporte Hannah Arendt est un extrait du « Traité sur la prudence » dans la *Summa Theologiae*, II-II, et constitue la solution 3 de l'article 3, « Si le gouvernement domestique doit figurer comme espèce de la prudence », de la question 50, « Des parties subjectives de la prudence ». Dans un autre article, intitulé « Aquinas' State: A Household Writ Large? », je montre que la solution doit être reliée à la difficulté et être considérée comme appartenant à l'ensemble du contexte formé par l'article et la question. Pour l'instant, il suffit de dire que l'article établit une nette distinction entre la prudence politique et la prudence domestique, ce qui ne permet pas d'y voir la réduction implicite de la communauté politique à la communauté sociale et domestique.

5. *Op. cit.*, pp. 28-29: « Although misunderstanding and equating the political and social realms is as old as the translation of Greek terms into Latin and their adaptation to Roman-Christian thought, it has become even more confusing in modern usage and modern understanding of society... In our understanding, the dividing line is entirely blurred, because we see the body of peoples and political communities in the image of a family whose everyday affairs have to be taken care of by a gigantic, nation-wide administration of housekeeping... We therefore find it difficult to realize that according to ancient thought on these matters, the very term "political economy" would have been a contradiction in terms: whatever was "economic" related to the life of the individual and the survival of the species, was a non-political, households affair by definition ».

ne saurait enlever à un être ce qui lui est naturel : au contraire il pourvoit à chacun selon sa nature, on l'a dit. L'ordre de la providence ne placera donc pas l'homme dans un tel état que la vie sociale lui soit impossible. Or il en serait ainsi si nos élections relevaient de l'influence des corps célestes, comme les instincts naturels des autres animaux⁶.

Notons que même si saint Thomas utilise indifféremment les termes de « social » et de « politique », il ne définit pas, dans le reste du texte, la nature politique de l'homme, mais plutôt sa nature sociale. Pour nous faire *reconnaître* que l'homme est bel et bien social par nature, il insiste sur le fait que c'est seulement grâce à l'aide des autres que l'homme peut assurer sa subsistance ; sa survie dépend donc de sa vie au sein d'un groupe. En accord avec les besoins de sa nature physique, la nature raisonnable de l'homme lui fait choisir librement et naturellement de vivre en société ; il n'y est pas déterminé par l'instinct animal, qui, en tant que puissance corporelle, est déterminé par les forces astrales⁷.

Étudions à présent un deuxième extrait de la *Summa Contra Gentiles*, III, 128 ; dans ce passage où apparaît « L'homme est par nature un animal *social* », saint Thomas avance que le caractère social de l'homme engendre une dimension utilitariste que l'homme doit endiguer au moyen de valeurs plus élevées.

De nos considérations il ressort que par la loi divine l'homme est invité à respecter l'ordre de raison dans l'usage de tout ce qu'il rencontre. Or parmi tous ces biens qui se présentent à l'usage de l'homme, les autres hommes tiennent la première place. *L'homme est en effet par nature un animal social*. Ses besoins sont multiples, et il ne peut par lui seul y subvenir. La loi divine doit donc pourvoir, selon l'ordre de la raison, aux relations de l'homme avec son prochain⁸.

Non seulement l'Aquinate répète ici que la vie sociale de l'homme se fait *reconnaître* par la dépendance physique de ce dernier envers son prochain, mais il ajoute que la vie sociale s'est *fondée* sur cette dépendance, elle-même nécessitant l'utilisation des autres. L'auteur précise immédiatement que cet usage des autres doit, comme toute relation humaine, être guidée par la raison, elle-même éclairée par la loi divine. C'est

6. *Loc. cit.* : « Homo naturaliter est "animal politicum, vel sociale." Quod quidem ex hoc apparet quod unus homo non sufficit sibi si solus vivat, propterea quod natura in paucis homini providit sufficienter, dans ei rationem, per quam posset sibi omnia necessaria ad vitam praeparare, sicut cibum, indumenta, et alia huiusmodi, ad quae omnia operanda non sufficit unus homo. Unde naturaliter est inditum homini ut in societate vivat. Sed ordo providentiae non aufert alicui rei quod est sibi naturale, sed magis unicuique providetur secundum suam naturam, ut ex dictis [cap. 71] patet. Non igitur per ordinem providentiae sic est homo ordinatus ut vita socialis tollatur. Tolleretur autem si electiones nostrae ex impressionibus corporum caelestium provenirent, sicut naturales instinctus aliorum animalium ».

Concernant les textes extraits de la *Summa Contra Gentiles* (S.C.G.), voir l'édition manuelle de la léonine de Marietti (Rome, 1934), et également la traduction de M.-J. GERLAUD, *Saint Thomas d'Aquin, Contra Gentiles*, livre 3, Lethielleux, Paris, 1950.

7. Ceci est en accord avec la *Summa Theologiae* (S.T.), I-II, 94, 2, où il est dit que l'inclination naturelle de l'homme à vivre en société est également fondée sur la raison.

8. *Loc. cit.* : « Ex his ergo quae dicta sunt [capp. 121 sqq.], manifestum est quod secundum legem divinam homo inducitur ut ordinem rationis servet in omnibus quae in eius usum venire possunt. Inter omnia autem quae in usum hominis veniunt, praecipua sunt etiam alii homines. "Homo enim naturaliter est animal sociale" : indiget enim multis quae per unum solum parari non possunt. Oporteret igitur quod ex lege divina institueretur homo ut secundum ordinem rationis se habeat ad alios homines ».

ainsi qu'apparaît la dimension morale de nature universelle, tout à fait indispensable à la vie en société.

Cette dimension morale se précise et se concrétise dans certains des autres textes contenant la même version de la formule. Ainsi, dans la *Summa Theologiae*, II-II, 109, 3, *ad* 1, saint Thomas présente la vertu de vérité comme une forme de justice indispensable à la vie sociale.

Les hommes étant faits pour vivre en société, ils se doivent, de par leur nature même, les uns aux autres, ce sans quoi la société humaine deviendrait impossible. Or, les hommes ne pourraient pas vivre les uns avec les autres, s'ils ne pouvaient ajouter foi aux paroles les uns des autres, c'est-à-dire s'ils ne se disaient la vérité. La vertu de vérité acquitte donc bien une espèce de dette⁹.

Même si, dans la formule soulignée, les mots « par nature » n'apparaissent pas pour qualifier vivre en société, ils sont nettement implicites. C'est pourquoi le texte signifie ce qui suit : étant donné que « l'homme est par nature un animal social », et que la vertu de vérité est la condition de la vie en société, c'est par nature également que les hommes se doivent une sincérité mutuelle. La vertu de vérité, forme de justice au sein des relations humaines, est donc une qualité morale particulière, indispensable à la vie de la société.

De la même façon, saint Thomas se livre à d'autres considérations morales concrètes dans la *Summa Contra Gentiles*, III, 129, où les actes issus de la nature sociale de l'homme sont comptés au nombre des actes humains qui sont droits selon leur conformité à la nature et non seulement selon les prescriptions de la loi.

Ce pour qui une chose est naturelle, doit naturellement posséder ce sans quoi cette chose ne saurait être : « la nature en effet ne défaille pas dans le nécessaire ». Or *l'homme est naturellement un animal social* : le signe en est qu'un seul homme ne suffit pas pour les nécessités de la vie humaine. Par conséquent tout ce sans quoi la société humaine ne pourrait se maintenir convient naturellement à l'homme. Tel est donner à chacun son dû et s'abstenir de l'injustice. Certains parmi les actes humains possèdent donc une rectitude qui leur vient de la nature¹⁰.

9. *Loc. cit.* : « Ad primum ergo dicendum quod quia homo est animal sociale, naturaliter unus homo debet alteri id sine quo societas humana conservari non posset. Non autem possent homines ad invicem convivere nisi sibi invicem crederent, tamquam sibi invicem veritatem manifestantibus. Et ideo virtus veritatis aliquo modo attendit rationem debiti ».

La difficulté se lit comme suit : Videtur quod veritas non sit pars iustitiae. Iustitiae enim proprium esse videtur quod reddat alteri debitum. Sed ex hoc quod aliquis verum dicit, non videtur alteri debitum reddere, sicut fit in omnibus praemissis iustitiae partibus. Ergo veritas non est iustitiae pars (S.T., II-II, 109, 3, *diff.* 1).

Concernant les textes extraits de la *Summa Theologiae*, voir l'édition manuelle de la léonine de Marietti (Rome, 1948-50), et pour le texte ci-dessus, voir la traduction de J.-D. FOLGHERA, o.p., *Saint Thomas d'Aquin, Somme Théologique (Les vertus sociales)*, II-II, 101-122, 2^e éd., Éditions du Cerf (Desclée), 1954.

10. *Loc. cit.* : « Cumque est aliquid naturale, oportet esse naturale id sine quo illud haberi non potest : "natura enim non deficit in necessariis." * Est autem homini naturale quod sit "animal sociale" : quod ex hoc ostenditur, quia unus homo solus non sufficit ad omnia quae sunt humanae vitae necessaria. Ea igitur sine quibus societas humana conservari non potest, sunt homini naturaliter convenientia. Huiusmodi autem sunt, unicuique quod suum est conservare, et ab iniuriis abstinere. Sunt igitur aliqua in humanis actibus naturaliter recta ». (* ARISTOTE, *De Anima*, III, 9 ; 432 b 21).

Une première observation permet de conclure à la lumière de l'acception donnée ici à « naturelle » que dire « L'homme est naturellement un animal social », est dire « L'homme n'existerait pas s'il n'était social »¹¹. Si on s'attache ensuite au sens principal du texte, on peut remarquer que « social » renvoie à la vie de l'homme en société, grâce à laquelle il peut, non seulement parer aux nécessités biologiques de son existence, mais aussi subvenir aux besoins de sa vie *humaine*. Saint Thomas affirme donc qu'une société n'est *humaine* que si un certain nombre d'éléments lui confèrent ce caractère. Quels sont ces éléments? Certains ont trait à la justice morale, tels le respect de la propriété et de la personne. Ces choses sont droites non seulement parce qu'elles sont dictées par la loi civile, mais parce qu'elles sont naturellement droites; sans elles, la société humaine, naturelle à l'homme, cesserait d'exister.

De la même façon, dans la *Summa Theologiae*, I-II, 95, 4, saint Thomas explique que la justice dans les échanges commerciaux, exemple du « droit des gens », est dictée par la nature sociale de l'homme.

De fait, au droit des gens se rattache ce qui découle de la loi de nature à la manière de conclusions venant des principes: par exemple, les achats et ventes justes, et autres choses de ce genre, sans lesquelles les hommes ne peuvent guère vivre en communauté; et ceci est du droit naturel parce que *l'homme est par nature un animal social*, comme le prouve Aristote¹².

Autrement dit, l'assertion « L'homme est par nature un animal social » exprime une loi de la nature ou une loi naturelle. C'est de cette loi naturelle que découle le concept de justice dans les transactions commerciales, concept présent dans les lois civiles de tous les peuples. En effet, étant donné l'importance croissante du commerce comme moyen de subvenir aux besoins des hommes, ces derniers ne peuvent vivre en communauté qu'à la condition d'être justes dans leurs relations commerciales avec les autres. Aussi le développement du commerce impose-t-il aux hommes le principe moral de la justice, principe nécessaire au bon fonctionnement et à la survie de la société. Par conséquent, une vie sociale menée dans le respect des principes moraux permet à l'homme de subvenir à ses besoins matériels.

Cependant, outre ces besoins, il est une autre exigence tout intellectuelle que l'homme doit satisfaire: sa soif de vérité. Dans la *Summa Contra Gentiles*, III, 147, saint Thomas montre dans quelle mesure la nature sociale de l'homme peut aider ce dernier à étancher cette soif.

... l'homme est doté de l'intelligence et de la raison, grâce auxquelles il peut discerner le vrai et le rechercher; il possède en outre des puissances sensibles intérieures et extérieures qui, dans cette recherche du vrai, lui sont un secours; il

11. Cf. S.T., I-II, 10,1: « Alio modo dicitur natura quaelibet substantia, vel etiam quodlibet ens. Et secundum hoc, illud dicitur esse naturale rei, quod convenit ei secundum suam substantiam. Et hoc est quod per se inest rei ».

12. *Loc. cit.*: « Nam ad ius gentium pertinent ea quae derivantur ex lege naturae sicut conclusiones ex principiis: ut iustae emptiones, venditiones, et alia huiusmodi, sine quibus homines ad invicem convivere non possent; quod est de lege naturae, quia homo est naturaliter animal sociale, ut probatur in I Pol. » (cf. ARISTOTE, *Pol.*, I, 2; 1253 a 2). Voir la traduction de M.-J. LAVERSIN, o.p., SAINT THOMAS D'AQUIN, *Somme Théologique* (La loi), I-II, 90-97, Éditions de la revue des jeunes (Desclée), 1935.

a encore l'usage de la parole qui permet à celui qui conçoit la vérité dans son esprit, de la manifester aux autres, de telle sorte que les hommes s'entraident dans la connaissance de la vérité comme dans les autres nécessités de la vie, *l'homme étant un animal social par nature*¹³.

Le langage permet à l'homme, être social, de communiquer les vérités que les facultés cognitives de ses sens et de son esprit lui permettent d'appréhender. Par là même, il satisfait plus pleinement les besoins intellectuels de sa nature. La société apparaît donc comme un moyen de satisfaire non seulement les besoins matériels de l'être humain, mais également ses exigences intellectuelles.

Cependant, comme l'indique saint Thomas dans la *Summa Contra Gentiles*, III, 117, la société doit être considérée comme le produit de la dilection naturelle de l'homme pour son prochain, élément encore plus fondamental que celui constitué par ses besoins.

Puisque *l'homme est par nature un animal social*, il a besoin pour atteindre sa fin du secours des autres : ce qui est le fruit par excellence de la dilection mutuelle entre les hommes. La loi de Dieu qui conduit les hommes à leur fin dernière leur prescrit donc l'amour réciproque.

La loi divine est offerte à l'homme comme un secours à la loi naturelle. Or l'amour mutuel est naturel parmi les hommes : le signe en est que par instinct naturel l'homme subvient à la nécessité d'un autre, même inconnu de lui, par exemple en le remettant dans le bon chemin, en le relevant quand il est tombé et autres choses semblables, « comme si les hommes étaient entre eux par nature des familiers et des amis ». Ainsi la loi divine prescrit-elle aux hommes la charité mutuelle¹⁴.

C'est pourquoi, étant donné que l'assistance mutuelle des hommes, exercée dans le but de satisfaire leurs propres besoins, est fondée sur la charité naturelle, c'est dans ce lien affectif fondamental que la société trouve son origine¹⁵.

13. *Loc. cit.* : « ... inquantum homini datus est intellectus et ratio, per quae veritatem et discernere et investigare possit; datae sunt etiam ei vires sensitivae, et interiores et exteriores, quibus ad investigandum veritatem adiuvetur; datus est etiam ei loquelaee usus, per cuius officium veritatem quam aliquis mente concipit, alteri manifestare possit; ut sic homines seipsos iuvent in cognitione veritatis, sicut et in aliis rebus necessariis vitae, cum sit homo "animal naturaliter sociale" ».

14. *Loc. cit.* : « Cum homo sit "naturaliter animal sociale", indiget ab aliis hominibus adiuvari ad consequendum proprium finem. Quod convenientissime fit dilectione mutua inter homines existente. Ex lege igitur Dei, quae homines in ultimum finem dirigit, praecipitur in nobis mutua dilectio.

Praeterea. Lex divina profertur homini in auxilium legis naturalis. Est autem omnibus hominibus naturale ut se invicem diligant. Cuius signum est quod quodam naturali instinctu homo cuilibet homini, etiam ignoto, subvenit in necessitate, puta revocando ab errore viae, erigendo a casu, et aliis huiusmodi : "ac si omnis homo omni homini esset naturaliter familiaris et amicus." * Igitur ex divina lege mutua dilectio hominibus praecipitur ». (* ARISTOTE, *Eth. Nic.*, VIII, 1, 1155 a 21).

15. S. Thomas, en accord avec Aristote (*Eth. Nic.*, VIII, 1255 a 23-25) « noticed that natural friendship, a *philia* that went deeper than legal arrangements, held States together, and accordingly the wise legislator cherished unanimity no less than justice » (Thomas GILBY, o.p., *The Political Thought of Thomas Aquinas*, Longmans Green, London, 1958, p. 318). Pour mieux comprendre la conception de saint Thomas en ce qui concerne l'amitié et l'amour comme étant le fondement de la société et de l'État, voir Louis LACHANCE, o.p., *L'humanisme politique de saint Thomas d'Aquin, individu et état*, Éditions du Lévrier, Montréal [1964], p. 215-218.

Néanmoins, dilection et assistance mutuelle ne sauraient suffire à assurer la cohésion de la société. Il faut encore que ces deux éléments soient mis au service de l'intérêt commun. C'est pour cette raison que, comme l'affirme saint Thomas dans la *Summa Theologiae*, I, 96, 4, l'autorité est nécessaire. Après avoir démontré que le type d'autorité maître-esclave n'aurait pas pu se trouver dans l'état d'innocence d'avant la chute, l'Aquinatense montre que, même alors, un autre type d'autorité aurait dû exister: celle exercée par le chef sur l'homme libre¹⁶.

Au contraire on peut dire que quelqu'un exerce une domination sur un autre en qualité d'homme libre, lorsqu'il le dirige vers le bien personnel de celui qui est dirigé ou vers le bien commun. Une domination de ce genre de l'homme sur l'homme aurait existé dans l'état d'innocence pour deux raisons. D'abord parce que *l'homme est par nature un animal social*, si bien que les hommes dans l'état d'innocence auraient vécu en société. Or une vie en société de nombreux hommes ne pourrait exister, s'il n'y avait quelqu'un pour présider en veillant au bien commun; de soi en effet des hommes nombreux visent une multitude de buts, un seul homme en vise un. Et c'est pourquoi Aristote dit au commencement de la *Politique*: «Chaque fois que des choses multiples sont ordonnées à un seul but, toujours on en trouve une qui a qualité de principale et dirigeante». — Deuxièmement parce que si un homme avait eu par rapport à un autre une supériorité en science et justice, cela n'eût été convenable qu'à condition qu'il s'en servît pour l'utilité des autres, selon la parole de la 1^{re} Épître de S. Pierre: «Chacun selon la grâce reçue, mettez-vous au service les uns des autres comme de bons intendants de la grâce de Dieu». Aussi S. Augustin dit-il au livre XIX de la *Cité de Dieu*: «Chez les justes ce n'est pas la passion de dominer qui leur fait commander, mais la mission qu'ils ont de pourvoir au bien: voilà ce que prescrit l'ordre naturel, voilà l'homme tel que Dieu l'a créé»¹⁷.

Saint Thomas affirme donc que toute vie en société entraîne nécessairement la présence d'une autorité gouvernante au sein de cette dernière. En effet, la vie sociale n'est pas le produit d'une simple pluralité dans laquelle les individus rechercheraient

16. Les idées de saint Thomas, selon lesquelles le gouvernement et les institutions sociales sont issus de la nature de l'homme, s'opposent à l'«augustinisme politique» qui avait cours à cette époque, et qui voyait dans le gouvernement une force coercitive, créée par convention dans le but de réfréner les désirs pervers et les instincts de rébellion que l'homme a contractés par le péché originel (cf. S. AUGUSTIN, *De Civ. Dei*, XIX, 15). À ce sujet et relativement au texte qui suit, voir A.P. D'ENTRÈVES (éd.), *Aquinas, Selected Political Writings*, introduction de l'éditeur, traduction de J.G. Dawson (Basil Blackwell, Oxford, 1959), Pp. xvi-xvii: voir également R.W. et A.G. CARLYLE, *op. cit.*, vol. 5, pp. 4-12 (au sujet du sens exact des paroles de saint Augustin, voir vol. 1, pp. 128, 165).

17. *Loc. cit.*: «Tunc vero dominatur aliquis alteri ut libero, quando dirigit ipsum ad proprium bonum eius qui dirigitur, vel ad bonum commune. Et tale dominium hominis, ad hominem in statu innocentiae fuisset, propter duo. Primo quidem, quia homo naturaliter est animal sociale: unde homines in statu innocentiae socialiter vixissent. Socialis autem via multorum esse non posset, nisi aliquis praesideret, qui ad bonum commune intenderet: multi enim per se intendunt ad multa, unus vero ad unum. Et ideo Philoophus dicit, in principio Politic.,* quod quodcumque multa ordinantur ad unum, semper invenitur unum ut principale et dirigens. — Secundo quia, si unus homo habuisset super alium supereminentiam scientiae et iustitiae, inconveniens fuisset nisi hoc exequeretur in utilitatem aliorum; secundum quod dicitur I Petr. 4: "Unusquisque gratiam quam accepit, in alterutrum illam administrantes." Unde Augustinus dicit, XIX de Civ. Dei,** quod "iusti non dominandi cupiditate imperant, sed officio consulendi: hoc naturalis ordo praescribit, ita Deus hominem condidit"». (* ARISTOTE, *Pol.*, I, 5, 1254 a 28. ** *De Civ. Dei*, XIX, 14, 15). Voir la traduction de A. PATFOORT, o.p., *Saint THOMAS D'AQUIN, Somme Théologique (Les origines de l'homme)*, I, 90-120, Éditions du Cerf (Desclée), 1963.

de façon égoïste leur propre bien ; au contraire, elle est issue du vivre *et* de l'agir ensemble des hommes qui travaillent pour le bien commun et qui, par conséquent, constituent un groupe ou une société. Donc, les efforts déployés par les membres de la société dans le but d'atteindre le bien commun, distinct du bien individuel, doivent être dirigés, contrôlés et gouvernés par l'un des membres de cette société. Ainsi, l'intérêt de cet individu en tant que chef de la société n'est pas le sien propre, mais l'intérêt public, qui est aussi celui de chacun des membres. Le chef doit être doté de qualités intellectuelles et morales exceptionnelles, c'est-à-dire posséder connaissance et sens de la justice, attributs essentiels pour gouverner.¹⁸

Finalement, en accord avec Aristote, saint Thomas dans son œuvre, *In Ethic.*, I, 1, considère que la vie sociale de l'homme prend une réalité concrète au sein des communautés fondamentales que sont la famille et l'État ou « la société politique ».

On doit savoir que du fait que *l'homme est par nature un animal social*, en ce qu'il a besoin pour vivre de beaucoup de choses qu'il ne peut pas se procurer s'il est laissé à ses propres moyens, il découle qu'il est naturellement une partie d'une certaine communauté (*multitudo*), grâce à laquelle il peut se procurer ce qui l'aide à bien vivre. Cette aide lui est en effet nécessaire pour deux choses : premièrement, pour se procurer les choses nécessaires à la vie et sans lesquelles la vie présente ne peut être vécue ; cette aide lui est fournie par la communauté domestique dont l'homme est une partie. Car tout homme reçoit de ses parents la naissance, la nourriture et l'éducation. Et de manière semblable, tous les individus qui composent la maison familiale s'entraident entre eux dans les nécessités de la vie. Deuxièmement, l'homme est aidé par la communauté dont il est une partie pour atteindre tout ce qui est nécessaire à une vie parfaite, c'est-à-dire, ce qu'il faut non seulement pour que l'homme vive, mais aussi pour qu'il vive bien et qu'il obtienne tout ce dont il a besoin pour sa vie d'homme. Cette aide est ainsi fournie par la communauté politique (*civilis*), dont l'homme est une partie, non seulement en tant que cette communauté lui fournit l'aide nécessaire pour les choses corporelles, c'est-à-dire, en tant que l'État (*civitas*) lui donne accès à plusieurs produits artificiels à la fabrication desquels une seule maison ne pourrait suffire, mais encore en tant que cette communauté apporte son aide en vue de la vie morale ; par exemple, en autant que, par le pouvoir public, les jeunes gens insolents et réfractaires aux admonitions paternelles sont forcés à se bien comporter, par crainte de la punition¹⁹.

18. D'après saint Thomas, cela n'empêche pas la participation d'autres personnes dans la politique gouvernementale. En effet, il soutient dans la *S.T.*, I, 105, 1 que tous les citoyens devraient participer à la vie politique de l'État et préconise une constitution mixte composée d'éléments monarchiques, aristocratiques et démocratiques.

19. *Ibid.*, n. 4 : « Sciendum est autem, quod quia homo naturaliter est animal sociale, utpote qui indiget ad suam vitam multis, quae sibi ipse solus praeparare non potest ; consequens est, quod homo naturaliter sit pars alicuius multitudinis, per quam praestetur sibi auxilium ad bene vivendum. Quod quidem auxilio indiget ad duo. Primo quidem ad ea quae sunt vitae necessaria, sine quibus praesens vita transigi non potest : et ad hoc auxiliatur homini "domestica multitudo," cujus est pars. Nam quilibet homo a parentibus habet generationem et nutrimentum et disciplinam. Et similiter etiam singuli, qui sunt partes domesticae familiae, se invicem iuvant ad necessaria vitae. Alio modo iuvatur homo a multitudine, cuius est pars, ad vitae sufficientiam perfectam ; scilicet ut homo non solum vivat, sed et bene vivat, habens omnia quae sibi sufficiunt ad vitam : et sic homini auxiliatur "multitudo civilis," cuius ipse est pars, non solum quantum ad corporalia, prout scilicet in civitate sunt multa artificia, ad quae una domus sufficere non potest, sed etiam quantum ad moralia ; inquantum scilicet per publicam potestatem coercerentur insolentes iuvenes metu poenae, quos paterna monitio corrigere non valet ».

Autrement dit, toute la vie sociale et naturelle de l'homme s'exprime concrètement dans la famille et dans l'État, communautés qui se préoccupent du bien-être matériel et spirituel de l'individu, la seconde parachevant le travail entrepris par la première. Les besoins matériels que vise à satisfaire la famille sont plus pleinement comblés, à l'échelle de l'État, par une multitude de corps de métiers. De même, le développement spirituel de l'individu, entrepris par la famille au moyen de l'éducation et de la discipline, est favorisé dans le domaine public par les pouvoirs étendus de l'État.

Après l'étude de chacun des textes, nous sommes en mesure de résumer leur contenu : la nature sociale de l'homme apparaît d'abord dans le simple fait que, seul, il ne peut pas survivre, puisqu'il a besoin pour cela de l'aide de ses semblables. Conscient de cette nécessité, l'homme choisit de vivre en groupe ou en société, utilisant les ressources de la nature dont, avec l'aide des autres, il tire profit grâce à son travail et son savoir-faire. Dans la mesure où une société est composée d'êtres humains et qu'elle procède d'une décision rationnelle de leur part, elle est humaine, humaine s'opposant ici à animale.

Le caractère humain de la société implique que la vie, en son sein, doive se dérouler dans le respect de certains principes moraux. Généralement parlant, l'« utilisation » que les hommes font les uns des autres doit elle-même être humaine, la raison guidée par la loi divine la rendant possible. Plus précisément, pour qu'une société survive, il faut que ses membres aient confiance en leur prochain, soient sincères les uns envers les autres, qu'ils respectent la personne et la propriété de leurs semblables et qu'ils soient justes dans leurs activités commerciales. Bref, une société n'existera et ne sera vraiment humaine que si l'individu, poussé d'abord par son instinct de conservation à vivre en groupe, est également guidé par des principes moraux.

Au-delà des exigences purement matérielles et du besoin de valeurs morales — deux éléments qui, même à ce niveau fondamental vont de pair — se fait sentir la soif intellectuelle de vérité. Là aussi, la nature sociale sera à l'homme d'un précieux recours. En effet, non seulement dispose-t-il des facultés cognitives de ses sens et de son intellect grâce auxquelles il peut, en tant qu'individu, appréhender une partie de la vérité, mais il jouit également de la parole, faculté éminemment sociale et moyen par lequel chacun est en mesure de faire part aux autres de ce qu'il a appris.

Cependant, fondée uniquement sur des besoins individuels, qu'ils soient physiques ou spirituels et même sous-tendus par des principes moraux, une société aurait un caractère essentiellement utilitariste et individualiste. La société trouve de plus profondes racines dans ce qui existe au tréfonds de l'être humain : l'amour du prochain qui désarmoie à la fois utilitarisme et individualisme²⁰. C'est cet amour qui

Le texte est tiré de l'édition Spiazzi, *In Decem Libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum Expositio* (Marietti, Turin et Rome, 1949) auquel ont été apportées des corrections tirées de la léonine (Rome, 1969). La traduction française est de M. Léon Charette.

20. Par là, la conception de saint Thomas s'oppose à celle de Hobbes, pour qui la société et l'État prennent naissance de façon conventionnelle dans la nécessité de maîtriser les instincts naturellement guerriers de l'homme (cf. *Leviathan*, I, 13; II, 17). En vérité, les vues de Hobbes peuvent être considérées comme la conception analogue moderne de l'« augustinisme politique » (cf. n. 16) au moyen-âge.

rapproche les hommes, leur permet de s'aider mutuellement dans le but d'assurer, non pas leur survie et leur mieux-être propres, mais ceux du prochain. Fondée ainsi sur des rapports humains et naturels, la société permet à l'homme de se développer physiquement, moralement et intellectuellement, favorisant par là le bien de l'homme dans sa totalité, bien individuel qui, en fin de compte, est le bien commun de toute société humaine.

Cependant, le *vivre ensemble* dans la coopération, la morale et l'amour, n'est pas une condition suffisante à la vie et au maintien d'une société humaine ; les membres doivent aussi *agir ensemble* pour le bien commun. Mais, il ne faut pas confondre bien commun et bien individuel immédiat, non plus qu'il ne faut laisser à la multitude, même bien intentionnée, le soin de rechercher à l'aveuglette ce bien commun. Au contraire, pour que la société survive, il faut que cet intérêt commun soit l'objet de toute l'attention d'un membre qui excelle intellectuellement et moralement au sein de la société, et qui ait le pouvoir d'ordonner et de diriger les actions de la multitude, se posant ainsi en autorité gouvernante au sein de la société. C'est ainsi que cette autorité apparaît comme un élément supplémentaire qui fait partie intégrante de la société et qui donc émane naturellement et nécessairement de la nature sociale de l'homme.

La société humaine, définie dans l'abstrait comme un élément enraciné dans l'assistance et l'amour mutuels, dirigée vers le bien commun par l'intermédiaire d'une autorité intrinsèque, revêt finalement deux formes concrètes : la famille et l'État. L'animalité sociale de l'homme s'exprime tout d'abord au sein de la communauté familiale où, à une échelle réduite, les membres sont, non seulement engagés dans le *vivre ensemble* pour leur survie et leur bien-être, mais également où, dans une certaine mesure, ils *agissent ensemble* dans le même but, sous l'autorité des parents. Ce même caractère social se manifeste ensuite au niveau de l'État, où l'*agir ensemble*, sous une autorité publique émanant d'une communauté politique plus large, plus puissante et plus riche en ressources, exerce une influence sur le *vivre ensemble*²¹ de façon à favoriser et à mener à terme le développement de la personne, commencé dans la famille. Par conséquent, l'animalité sociale de l'homme donne naissance à la communauté familiale et atteint son épanouissement naturel dans la société qu'est l'État.

En conclusion, nous pouvons donc affirmer que saint Thomas, en disant « L'homme est par nature un animal politique *ou* social », ne fait pas allusion à la forme privée et domestique que prend d'abord la société mais à celle, différente, qu'elle adopte au niveau politique de l'État sous une autorité gouvernementale. Étant donné, cependant, que la société est un élément générique par rapport aux deux autres qui sont spécifiques, les termes de « social » appliqué à l'État et de « politique » peuvent être utilisés indifféremment sans pourtant être synonymes, pas plus, par exemple, que le genre « animal » n'est synonyme de l'espèce « homme ». Autrement

21. J'ai emprunté à Hannah Arendt la distinction qu'elle établit entre le « vivre ensemble » et l'« agir ensemble » dans son ouvrage, *The Human Condition*. Bien qu'elle considère l'« agir ensemble » comme le propre du domaine politique (cf. *éd.cit.*, p. 123), cela ne veut pas dire que, pour nous, la famille en est totalement dépourvue, et ce pour le bien de tous ses membres.

dit, saint Thomas n'identifie pas sans réserve la société à l'État ; il dit simplement que l'État en tant qu'espèce de société, est aussi naturel à l'homme que l'est la société puisque cette dernière trouve ses racines dans la nature de l'homme²².

De plus, l'acception que l'Aquinat donne au terme de « social », appliqué à l'État, comprend non seulement et de manière évidente le bien économique de l'homme en société mais aussi son bien-être moral et intellectuel. De la même façon, la société politique formée par l'État qui, dans l'ordre naturel des choses, mène à terme ce qu'a entrepris la société domestique, doit certes satisfaire aux besoins économiques fondamentaux de ses citoyens mais également à leurs aspirations morales et intellectuelles. Étant donné que « domestique » se résume à l'« économique » pour des penseurs comme Hannah Arendt, il n'est plus possible d'ajouter foi à la thèse selon laquelle saint Thomas ne verrait dans l'État qu'une gigantesque communauté domestique. En conséquence, bien que la philosophie politique de saint Thomas se préoccupe du bien-être économique de l'homme, elle ne peut être réduite au statut d'économie politique, puisqu'elle se soucie non seulement de la *vie* mais de la *vie bonne*, au sens du bien-être de tout l'homme²³.

22. En utilisant le terme de « social », saint Thomas ne clarifie pas tellement le sens de « politique » dans l'œuvre d'Aristote, pour qui toute vie sociale, dans la cité grecque, était aussi politique, mais il attire plutôt l'attention sur l'origine de la politique dans la nature sociale de l'homme. À ce sujet, D'Entrèves écrit :

What is interesting is the emphasis which is laid upon the social character of politics. Man is a political animal because he is a social being. This means that the State must have its roots in social experience, that it cannot be, or cannot be solely, the creation of human will. The State is not a work of art, but a historical product. It is the highest expression of human fellowship. All that pertains to that fellowship is natural to man. All that renders it possible is open to rational inquiry and susceptible of rational justification (*op. cit.*, p. XV).

23. Dans un article différent, intitulé « The Place of the State in Society, According to Thomas Aquinas », je traite d'autres textes contenant la formule exacte : « L'homme est par nature un animal politique » (*In Pol.*, I, 1 ; *In Eth.*, I, 9 ; IX, 10 ; *S.T.*, I-II, 61-5) et ses deux versions suivantes : « L'homme est par nature un animal politique et social » (*S.T.*, I-II, 72-4 ; *In Periherm.*, I, 2), et « L'homme est par nature un animal social et politique » (*De Regno sive De Reg. Princip.*, I, 2, ou *On Kingship*, *ed. cit.*, I, 1). Contrairement aux textes étudiés dans le présent article, qui ont surtout trait à la société en relation avec l'État, les extraits analysés dans ce travail concernent davantage l'État en relation avec la société. De ce point de vue, en plus de corroborer et de dépasser les réflexions exprimées ici, ils démontrent qu'en aucun cas n'est suggérée la constitution d'un État absolu et totalitaire, paternaliste envers toute la société et ses membres.