



## L'OBJECTIVITÉ DU "IUS" SELON SAINT THOMAS D'AQUIN

---

Alain Seriaux

C'est à l'article 1er de la question 57 de la seconde sous-partie de la deuxième partie de la *Somme théologique* que Thomas d'Aquin aborde pour l'essentiel la question de la définition du droit. Sa démarche ne nous est plus guère familière. La philosophie juridique moderne s'est petit à petit écartée d'une réflexion sur le droit en lien avec la justice; saint Thomas, au contraire, y baigne en plein. Il pense et écrit encore en latin et, ne serait-ce que pour cette seule raison, rapproche très spontanément le droit (*ius*) de la justice (*iustitia*). De plus, le contexte général dans lequel il traite du droit (et non de la loi) est la vertu de justice, dont l'exposé fait suite à celui de la vertu de prudence et précède ceux des vertus de force et de tempérance: les quatre vertus cardinales, selon une tradition qui remonte selon les goûts tantôt à Platon, tantôt au *Livre de la Sagesse*.

Une célèbre et durable définition du *Digeste* voit dans la justice «la constante et perpétuelle volonté d'attribuer à tout un chacun (*unicuique*) son droit». Thomas d'Aquin n'étudiera en plein cette définition de la *vertu* de justice qu'à la question 58. Mais elle préside d'ores et déjà aux développements qu'il consacre à la définition du droit. L'article 1er de la question 57 s'intitule en effet «le droit est-il l'objet de la justice?» («*Utrum ius sit obiectum iustitiae*»). C'est si bien à la vertu de justice que saint

Thomas songe en effet que, d'une part, dans le «*Sed contra*», il s'appuie sur l'autorité d'Aristote selon lequel «tout le monde convient de donner le nom de justice à l'habitus dont on se sert pour faire des actions justes»<sup>1</sup>, d'autre part, il débute son «*Respondeo*» en énonçant: «la justice, parmi les autres vertus...». L'habitus aristotélicien est la base même de l'étude des vertus; quant aux premiers mots du «*Respondeo*», ils sont rien moins qu'explicites.

Plus encore, les deux premières objections que saint Thomas avance contre l'idée que la justice puisse avoir le droit pour objet ne sont compréhensibles que par rapport à la vertu de justice<sup>2</sup>. Celle-ci, la définition romaine l'atteste, trouve son lieu naturel dans la *volonté*. Or, explique saint Thomas en prenant le rôle de l'objectant, le droit en tant que tel ne paraît pas être l'objet du vouloir, mais bien plutôt celui du savoir, de l'intellect. La première objection s'appuie sur la définition, également romaine, du droit comme «art du bien et du juste» («*jus est ars boni et aequi*»). Mais «l'art est une vertu intellectuelle». La deuxième objection insiste quant à elle sur la plus intellectuelle des vertus morales: la prudence. Si l'on ramène, comme le fait Isidore de Séville dans ses *Etymologies*, le droit à la loi, alors, comme cette dernière, le droit est l'objet de la prudence (législative); par suite, la justice, vertu purement morale (de la volonté), ne saurait avoir le droit pour objet.

Dans ces conditions, le programme de la réponse personnelle de Thomas d'Aquin au point débattu à l'article 1er de la question 57 apparaît tracé d'avance. Il lui faudra prendre parti sur l'objet de la vertu de justice. Est-il, oui ou non, comme les objections tendent à l'accréditer, le droit? De fait, son «*Sed contra*» repose

1. *Ethique à Nicomaque*, V, 1: «Tous s'accordent à nommer justice la disposition qui nous rend susceptibles d'accomplir des actes justes, nous les fait accomplir effectivement et désirer les accomplir».

2. Seule la troisième objection aborde un autre aspect des choses: les rapports entre droit et religion, que nous négligerons ici.



sur un syllogisme où il est énoncé, autorités d'Isidore de Séville et d'Aristote à l'appui, que d'une part (majeure) le droit (*ius*) et le juste (*iustum*) sont synonymes, d'autre part (mineure) le juste (*iustum*) est l'objet de la vertu de justice. La conclusion s'en suit fatalement: «le droit (*ius*) est donc bien l'objet de la justice». Les premiers mots du *Respondeo*, nous l'avons dit, confirment encore ce point de vue.

C'est pourtant vers d'autres horizons intellectuels que, par glissements successifs, la suite de l'article 1er de la question 57 nous conduit. Sans être jamais tout à fait exclues, les références à la justice comme vertu n'y constituent au mieux qu'un prétexte<sup>3</sup> pour aborder de front une définition du droit. Thomas d'Aquin ne pouvait, semble-t-il, procéder autrement. Pour répondre avec toute la rectitude intellectuelle requise à la question posée, il était de la plus haute nécessité de s'en aller ferrailer jusqu'au coeur même de la notion de droit. Ce n'est qu'en élucidant bien celle-ci, que le docteur angélique était à même de montrer son étroite connexité avec la vertu de justice. Sinon, il aurait tout juste établi que cette vertu ne s'intéresse au droit que *per accidens*: comme un objet qui lui demeure extérieur. L'acuité d'esprit de saint Thomas se livre alors à un peu banal exercice, dont il résulte deux assertions qui s'épaulent mutuellement: la notion de droit exclut sa relation à un sujet (I) et ne se comprend que comme intimement liée à un objet (II). A ces deux titres, le concept thomiste du droit peut bien être qualifié d'objectif<sup>4</sup>.

## I. L'OBJECTIVITÉ COMME INDIFFÉRENCE AU SUJET

Saint Thomas, on le sait, pratique l'économie de moyens. Son

3. Au sens littéral du mot: ce qui est avant le texte, mais qui le justifie.

4. Il est bien clair que l'objectivité du droit dont il sera ici question n'a rien à faire avec ce que les juristes (français, au moins) nomment par convention le «droit objectif».

but dans cet article est de montrer que la vertu de justice a bien pour objet propre le droit. Aussi lui importe-t-il avant tout d'établir que cette vertu est spécifiée par le droit, qu'elle tient de lui son originalité par rapport aux autres vertus morales (force, tempérance et même prudence). C'est en effet une constante de la doctrine thomiste que de spécifier les vertus par leur objet formel<sup>5</sup>. «Toutes les réalités qui se définissent par rapport à quelque chose se distinguent comme les choses mêmes en fonction desquelles on les définit»<sup>6</sup>. Cette thèse générale vaut d'abord pour les actes humains<sup>7</sup>, puis pour les habitudes<sup>8</sup> et finalement pour les vertus<sup>9</sup>.

Or, de ce point de vue, la vertu de justice occupe une place à part. Comme la définition classique le montre déjà, son «travail» est «d'orienter<sup>10</sup> l'homme dans les choses qui sont relatives à autrui», alors que «les autres vertus ne perfectionnent l'homme

5. Cf. *Somme théologique*, Ia - IIae, q. 54, art. 2, ad. 1: «Dans la distinction des puissances comme aussi dans celle des habitudes, il ne faut pas considérer l'objet matériellement mais l'aspect formel sous lequel il se présente avec ses différences d'espèce ou même de genre». Par ex. un même acte (objet matériel) peut être appréhendé par l'esprit à des points de vue différents (objet formel). C'est d'ailleurs cet objet formel qui permet de regrouper une multiplicité de comportements distincts comme les expressions diverses d'une seule et même puissance ou d'une unique habitude: *op. cit.*, *loc. cit.*, art. 4.

6. *Op. cit.*, Ia-IIae, art. 2.

7. *Op. cit.*, Ia-IIae, q. 18, art. 5: «Tout acte est spécifié par son objet. Il s'ensuit qu'une certaine diversité dans les objets opère parmi les actes une diversité d'espèce». «Spécifier» («*speciem habere*»), c'est identifier une espèce («*species*»). La notion latine d'espèce renvoie à celle d'objet formel: l'espèce est l'image d'une chose, un point de vue sur elle, produit par elle.

8. *Op. cit.*, Ia-IIae, q. 54, art. 2. «Habitude» rend le latin *habitus* qui a le sens plus précis de disposition (ou prédisposition) *acquise*.

9. *Op. cit.*, Ia-IIae, q. 60, *passim*. V. aussi, la précision apportée *in ibid.*, q. 55, art. 4, à propos de l'objet de la vertu.

10. Traduction du latin *ordinare*. Sur cette question, V. A. SERIAUX, «Contribution à la théorie de la loi: comment traduire le concept thomiste d'*ordinatio*?», *Archives de philosophie du droit*, t. 38, éd. Sirey, Paris 1993, p. 291 et s.

que dans les choses qui le concernent personnellement»<sup>11</sup>. La justice consiste à «attribuer à *autrui* ce qui lui est dû»: payer un salaire en contrepartie du service qui nous est rendu, par exemple<sup>12</sup>. Les autres vertus morales, au contraire, ne regardent que ceux qui les exercent<sup>13</sup>. La force (le courage) modère l'appétit irascible<sup>14</sup>, la tempérance l'appétit concupiscible<sup>15</sup>. Quant à la prudence, dans la mesure où elle est une vertu morale<sup>16</sup>, elle possède un statut à part qui tient au fait qu'elle délibère sur l'objet de toutes les autres vertus proprement morales<sup>17</sup>. Aussi lorsqu'elle

11. V. aussi: *op. cit.*, Ia-IIae, q. 60, art. 2 et 3.

12. C'est l'exemple de saint Thomas lui-même dans le passage commenté. A noter que le mot «salaire» rend le latin *recompensatio*, qui insinue bien mieux l'idée de contrepartie, de compensation en échange d'autre chose.

13. Il existe bien un rapport, mais c'est un «rapport à soi-même». Cette idée est très clairement exprimée par saint Thomas: «*Quod est rectum in operibus aliarum virtutum (...) non accipitur nisi per comparationem ad agentem*». V. aussi: *Op. cit.*, Ia-IIae, q. 60, art. 2, où, à propos des vertus morales autres que la justice, il est dit: «*In quibusdam vero operationibus bonum et malum attenditur solum secundum commensurationem ad operantem*». Nous estimons pour notre part que l'idée d'un juste rapport (à soi-même ou aux autres) est de l'essence du bien. Cf. A. SERIAUX, *Le droit: une introduction*, éd. Elipses, Paris, 1997, n° 51 et s.

14. Réaction passionnelle (de pusillanimité ou, à l'opposé, de témérité) face aux difficultés. La vertu de force la contrecarre soit par l'audace soit par la crainte, afin «d'écarter l'obstacle qui empêche la volonté d'obéir à la raison» (*op. cit.*, IIa-IIae, q. 123, art. 3). Face à «la répulsion» qu'éprouve la volonté à vouloir ce qui est raisonnable mais difficile (...) doit intervenir la force d'âme pour résister aux difficultés» (*ibid.*, art. 1).

15. Réaction passionnelle (d'ardeur ou, à l'opposé, de tristesse ou d'insensibilité) face aux plaisirs. La tempérance a surtout pour fonction d'éloigner des convoitises déraisonnables et, plus particulièrement, de mettre un frein aux convoitises vis-à-vis des plaisirs les plus attirants (cf. *Op. cit.*, IIa-IIae, q. 141, art. 2). «Les jouissances vraiment humaines sont celles qu'approuve la raison, et la tempérance n'y contredit point; mais elle s'oppose à celles qui s'opposent elles-mêmes à la raison» (*ibid.*, art. 1, ad. 1).

16. Cf. *Op. cit.*, IIa-IIae, q. 47, art. 1.

17. Elle est «la droite raison dans la conduite de la vie» (*op. cit.*, *loc. cit.*, q. 47, art. 4) dont le rôle est de bien délibérer et choisir dans les moyens à prendre en vue d'une fin bonne.

s'intéresse aux oeuvres de la vertu de justice peut-on dire qu'elle regarde autrui. Mais cette attention à l'autre provient de la justice elle-même et, en ce sens, n'est que dérivée.

Mais il y a plus. La vertu de justice se vérifie à un résultat extérieur. L'homme juste est celui qui accomplit effectivement ce qui est dû, non celui qui se borne à souhaiter se comporter ainsi. Celui-ci aura peut-être des «idéaux» de justice plein la tête, mais seul celui-là méritera d'être loué pour sa justice. Dès lors, dans la justice, toute l'attention se porte sur «ce à quoi l'acte (de cette vertu) aboutit sans même s'inquiéter de la façon dont le sujet l'accomplit». Seul compte, en somme, le paiement effectif du salaire<sup>18</sup>. Si l'intention d'être juste est requise *formaliter* pour conférer à l'acte son caractère pleinement vertueux<sup>19</sup>, cette intention relève du pur vouloir, non des «états d'âme» du sujet<sup>20</sup>. Ce dernier n'a surtout pas à s'évaluer lui-même, sa quête doit

18. Sous réserve de l'impossibilité de payer due à un cas de force majeure ou d'autres faits justificatifs. Mais il s'agit alors de causes étrangères au débiteur. Cf. *Op. cit.*, IIa-IIae, q. 59, art. 2.

19. Etre juste sans le vouloir ne serait pas vertu mais simple accident.

20. Cf. *Op. cit.*, IIa-IIae, q. 58, art. 4: «L'appetit est double: à savoir la volonté, qui est dans la raison, et l'appetit sensible, qui suit la perception des sens. Mais rendre à chacun son dû ne peut dépendre de l'appétit sensible, car la perception sensible ne va pas jusqu'à considérer le rapport d'une chose à une autre; c'est là le propre de la raison. Il s'ensuit que la justice ne saurait avoir là son siège, mais dans la volonté». L'exercice de la vertu de justice peut bien entendu donner occasion aux vertus de force et de tempérance de s'exercer. Ex.: pour être juste envers son épouse l'on fuira les occasions de la tromper, ce qui peut supposer tant la modération de l'appetit concupiscible (tempérance) que, parfois aussi, celle de l'appetit irascible (force). Mais une chose est l'acte de justice, qui regarde l'épouse, une autre les actes de tempérance ou de force, qui ne concernent que nous. Cf. *Op. cit.*, IIa-IIae, q. 60, art. 2: «Il peut se faire d'ailleurs que dans les opérations concernant autrui le bien de la vertu soit mis de côté à cause d'une passion déréglée qu'on porte en soi. Et alors, en tant que l'équilibre de l'opération extérieure est rompu, il y a corruption de la justice; mais en tant qu'est rompu l'équilibre des passions intérieures, il y a corruption de quelque autre vertu. Ainsi, quand vous frappez quelqu'un par colère, les coups injustifiés gâtent la justice tandis que l'excès de colère gâte la douceur».



porter exclusivement sur ce qu'il doit et à qui il le doit, toutes choses qui sont bien hors de lui. «Mais pour les autres vertus, c'est au contraire la façon dont le sujet agit qui sert à déterminer la rectitude de ce qu'il fait». L'on est courageux, tempérant ou même prudent selon la manière dont on se comporte intérieurement, par rapport à ses propres «qualités» personnelles qu'il s'agit de mesurer. Nul ne peut être jugé sur ce point à ses seuls actes extérieurs. C'est au contraire la toujours personnelle modération intérieure qui sert d'unique étalon en ces matières<sup>21</sup>. Voilà, au passage, une belle leçon de pondération dans nos jugements sur les autres<sup>22</sup>!

A quoi tient cette indifférence de la vertu de justice au sujet qui agit? A son objet formel: le droit. Le droit est objectif en ce tout premier sens qu'il se trouve *en dehors* de l'auteur de l'action juste: jeté devant lui<sup>23</sup>, quoi qu'il en ait. Il y eut peut-être un temps, lors de sa fixation, où ce droit dépendait encore de lui; mais à présent, les jeux sont faits, il faut s'exécuter. «Ce qui est droit (*rectum*) dans les oeuvres des autres vertus, vers quoi tend l'action vertueuse comme à son objet propre, ne se définit ainsi que par rapport au sujet vertueux. Mais ce qui est droit (*rectum*) dans les oeuvres de justice est défini par son rapport à autrui, même abstraction faite du sujet qui agit», explique saint Thomas.

21. La mesure exacte de la tempérance ou de la force requises varie d'une personne à l'autre. Elle dépend de son caractère et de son tempérament, toutes «équations» éminemment personnelles.

22. Sauf à très bien connaître quelqu'un de l'«intérieur» (et encore !), il est très difficile de décider à son seul comportement extérieur s'il a été, par ex., un lâche ou un glouton. En revanche, il est relativement aisé (et s'il y a difficulté, elle tient à d'autres raisons) de dire si tel comportement d'autrui est juste ou injuste. Dans le premier cas, il vaut toujours mieux s'abstenir de juger; dans le second, le jugement est possible avec, bien entendu, la prudence requise (d'où la nécessité, le plus souvent, d'abandonner ce travail aux juges institués à cet effet). Par ailleurs, cet important *distinguo* permet de comprendre pourquoi la justice peut faire l'objet d'un jugement *objectif*.

23. «*Objectum*» a littéralement ce sens-là.

La «force attractive»<sup>24</sup> du droit ne tient donc pas au débiteur, premier<sup>25</sup> protagoniste de la relation de justice<sup>26</sup>.

Objectif et en ce sens indifférent<sup>27</sup> par rapport au débiteur, le droit l'est-il aussi par rapport au créancier, second et dernier<sup>28</sup> protagoniste de la relation de justice? De prime abord, il ne semble pas. Le créancier, n'est-ce pas celui qui est *en droit* d'être payé? Sa personne paraît ainsi importer beaucoup; sa «dignité» est en cause<sup>29</sup>! Mieux, la vertu de justice n'est-elle pas saturée de la présence de l'autre, à qui quelque chose est dû? «La justice, parmi les autres vertus, a en propre d'orienter l'homme dans les choses relatives à autrui», nous rappelait d'emblée saint Thomas dans son «*Respondeo*». Néanmoins, il est des raisons de douter

24. Comme l'attraction des corps en physique.

25. Le débiteur est premier en ce sens que c'est d'abord sur lui que pèse le devoir de justice. Une saine théorie de la justice conduit à l'envisager sous l'angle de la dette, non celui de la créance. En effet, même s'il est vrai que la question de la justice se pose lorsque, pour la première fois, quelqu'un n'a pas ce qui lui est dû (et qu'il faut par conséquent le lui attribuer), encore faut-il qu'ensuite soit identifiée la personne qui doit fournir le dû. Ce n'est qu'à partir de cette identification que l'on peut exiger le dénouement de la dette de justice. Faire du créancier le premier acteur du droit et de la justice revient à admettre la primauté ontologique des droits sur les devoirs. C'est aussi tenir qu'il existe des créances revendicables contre tous: contre l'univers et même contre Dieu, son créateur. Ce sont là, pensons-nous, des aspects non négligeables de la doctrine des droits de l'homme, quand bien même serait-elle envisagée dans le sens le plus modéré possible.

26. Comprise comme relation humaine entre un débiteur et son créancier. L'on pourrait tout aussi bien parler de «relation juridique».

27. En ce sens (capital) seulement. Car, pour un débiteur donné, il peut ne pas lui être du tout personnellement indifférent d'avoir à payer sa dette.

28. Le créancier est «second et dernier» (en français, c'est une redondance car «second», à la différence de «deuxième», a le sens de dernier). Toute relation de justice se ramène à une dualité: *un* débiteur pour *un* créancier. La cause en a été indiquée à propos du débiteur: on est toujours le créancier de quelqu'un; par suite le créancier lui-même doit être identifié.

29. Sur les origines philosophiques et les discordances dont cette notion de *dignité* est porteuse, V. A. SERIAUX, «La dignité humaine, principe universel du droit?», *Acta philosophica*, fasc. II, vol. 6, 1997, Rome, p. 289 et s.



que le droit soit inhérent à la personne du créancier. Cet autrui dont il est partout question apparaît au fond bien abstrait: quiconque peut faire l'affaire! D'ailleurs, la formulation classique de la vertu de justice embrasse tout le monde: «*unicuique*», tout un chacun, autant dire n'importe qui. Cette interchangeabilité tend à indiquer qu'il ne s'agit que d'un *rôle social*, d'un simple vêtement que, selon les circonstances, chacun peut endosser vis-à-vis de chacun... et inversement. De plus, la démonstration thomiste de l'indifférence au sujet qui agit peut aisément se «retourner» en en faisant *aussi* une indifférence au sujet qui profite de l'action. Le service rendu mérite salaire, même si celui qui l'a rendu l'a fait par intempérance ou sous le coup de la colère. Mais alors, si le droit, qui n'est déjà pas chez le débiteur, ne se trouvait pas non plus chez le créancier, où le situer?

## II. L'OBJECTIVITÉ COMME INHÉRENCE À L'OBJET

Une relecture du «*Respondeo*» de l'article 1er de la question 57 s'impose ici. Après avoir rappelé d'entrée de jeu que la vertu de justice regarde autrui, Thomas d'Aquin en fournit l'explication suivante: «En effet, elle (la vertu de justice) implique une certaine égalité (*aequalitatem*), comme son nom lui-même l'indique: ce qui s'égale s'ajuste, dit-on vulgairement; or, l'égalité est un rapport à autrui». Pour saint Thomas, l'égalité se trouve ainsi au cœur de la notion de justice. Cette égalité a ici le sens ancien d'*adéquation*, c'est-à-dire d'exacte<sup>30</sup> adaptation d'une chose à une autre. Elle est un «*ad justum*», pour reprendre la formule d'Isidore

30. Exacte, car sans cette exactitude, sans cette précision (ni plus, ni moins) dans l'adéquation, il n'y a pas à proprement parler «adéquation».

de Séville citée dans le «*Sed contra*»<sup>31</sup>, un *ajustement*<sup>32</sup> qui implique par nature référence à un autre ou à une autre chose<sup>33</sup>.

Or, dès ce stade liminaire de sa réflexion personnelle, saint Thomas opère un authentique tour de passe-passe sur sa manière d'appréhender la notion de justice. En insistant sur l'égalité propre à la justice, il se réfère non plus seulement à la justice en tant que vertu mais plus profondément à la justice en tant que réalité, à la justice en soi si l'on veut, qui dépasse et absorbe la justice au premier sens. Cette justice devient la qualité propre à *une oeuvre*, indépendamment du sujet qui la réalise. Certes, ce dernier peut bien alors être considéré comme possédant plus ou moins<sup>34</sup> la vertu de justice. Mais cette possession lui est en quelque sorte *retroactivement* accordée en raison de l'oeuvre juste qu'il a accomplie. La justice se dit ainsi avec beaucoup plus de plénitude de l'oeuvre juste que de l'homme juste. Dans la suite de l'article, d'ailleurs, saint Thomas n'utilisera plus que les expressions «oeuvre juste» ou «oeuvres de justice».

Ce changement discret de registre conduit alors le docteur angélique à rechercher ce qui caractérise cette oeuvre, cet acte ou ce comportement. Pour lui, cette caractéristique tient sans conteste à une sorte de «rectitude». Saint Thomas emploie par deux fois le mot *rectum* pour désigner aussi bien le droit<sup>35</sup> dans ces

31. «*Sed contra est quod Isidorus dicit (...) quod jus dictum est quia ad justum*».

32. Terme évocateur en français: «ajustement» comporte l'idée de juste. L'ajustement de deux choses ou de deux êtres est une exacte adéquation entre eux.

33. A toute réalité substantiellement *distincte* d'une autre, en somme. Nous nous permettrons d'observer ici qu'à notre avis les distinctions substantielles entre les êtres ne se peuvent vraiment saisir qu'à travers un va-et-vient se ramenant au fond à l'étude d'un *rapport à autrui*.

34. Selon le degré de pureté de son vouloir.

35. Le français est ici lacunaire. Le mot «droit», on le sait, est polysémique. «Droit» est parfois synonyme de «rectitude» (ex.: «le droit chemin»), d'autres fois il désigne plus spécifiquement l'objet de l'art ou de la science des juristes.

oeuvres qui ne regardent le sujet que par rapport à lui-même<sup>36</sup> que le droit dans ce qui concerne les oeuvres de justice<sup>37</sup>. Mais dans ce dernier cas, il précise immédiatement que cette rectitude qui vaut pour tous les comportements vertueux s'entend ici plus spécifiquement du «juste» («*iustum*»): «Est dit juste (*iustum*) dans une oeuvre (de justice) ce qui correspond à autrui selon une certaine égalité»<sup>38</sup>. L'égal et le juste sont des notions équivalentes: toutes deux comportent le sens d'un ajustement à autrui. C'est cela qui spécifie le droit et par conséquent la justice, par rapport à cette droiture attendue de tous les comportements moraux.

Ce n'est donc plus autrui qui importe ici mais cette «certaine égalité» qui affecte notre oeuvre. Autrui, le créancier, devient ainsi à son tour indifférent, à cette importante réserve près que sa considération est toujours incluse dans l'oeuvre juste, dans le droit. L'altérité est, si l'on veut, une note caractéristique de la justice et du droit, mais elle n'en constitue pas l'essence. Ce qui compte avant tout est la justesse de notre comportement envers autrui, le fait qu'il puisse être dit «juste ou droit»: bien adéquat.

36. «*Illud quod est rectum in operibus aliarum virtutum, ad quo tendit intentio virtutis quasi in proprium objectum, non accipitur nisi per comparisonem ad agentem.*»

37. «*Rectum vero quod est in opere iustitiae, etiam praeter comparisonem ad agentem, constituitur per comparisonem ad alium.*»

38. «*Illud enim in opere nostro dicitur esse iustum quod respondet secundum aliquam aequalitatem alteri.*» Ces distinctions sont reprises et peut-être mieux explicitées *in op. cit.*, IIa-IIae, q. 58, art. 10: «Les autres vertus morales ont trait principalement aux passions, dont la rectification ne se prend que par rapport à l'homme lui-même, sujet des passions, de façon qu'il s'irrite ou s'enflamme comme il se doit selon les circonstances. C'est pourquoi le juste milieu propre à ces vertus ne s'apprécie pas d'après la proportion d'une chose à une autre, mais seulement par rapport au sujet vertueux lui-même (...). Au contraire, la matière de la justice est une opération qui par elle-même ou par la réalité dont elle use, implique une proportion donnée avec autrui. C'est donc dans l'égalité de proportion de cette réalité extérieure avec autrui que consistera le juste milieu de la justice.»

Au mieux, un certain type d'égalité, dite *égalité géométrique*, comporte-t-elle, pour sa détermination, la considération du mérite d'autrui<sup>39</sup>. Mais ce mérite n'est au fond qu'une *qualité abstraite* du sujet, liée à sa seule position sociale<sup>40</sup>. Elle est prise «en soi», quelle que soit la valeur intérieure de la personne du créancier. A ce titre, elle relève encore de la notion d'égalité<sup>41</sup>.

De l'oeuvre juste à la *chose juste*, il n'y a alors qu'un pas, que saint Thomas paraît bien disposé à franchir. Dans sa réponse à la première objection, ne voit-il pas le sens *premier* du droit dans «la chose juste elle-même»: «*ipsam rem iustam*»? D'autres passages de la *Somme théologique* étaient encore ce point de vue. Ainsi: «Dans les opérations extérieures l'ordre raisonnable s'établit (...) non point en proportion des affections du sujet mais selon la convenance de la chose en elle-même (*convenientiam rei*

39. Cf. *Op. cit.*, IIa-IIae, q. 61, art. 2.

40. Celle que possède une partie par rapport au tout social où elle se trouve incluse.

41. Cf. *Op. cit.*, IIa-IIae, q. 61, art. 2, ad. 2 et ad. 3. Dans le ad. 2, saint Thomas maintient que «la forme générale de la justice est l'égalité, pour la justice distributive comme pour la justice commutative. Mais dans la première, elle s'établit selon une proportionnalité géométrique, dans la seconde selon une proportionnalité arithmétique». Dans le ad. 3, il déclare nettement que «la condition de la personne est considérée en soi (*secundum se*) par la justice distributive». Par la même occasion, il résout une autre difficulté, propre à l'égalité arithmétique, savoir que celle-ci a aussi égard à la condition des personnes (ex.: il est plus grave de frapper un chef qu'un simple citoyen). Ici encore, il ne s'agit que de tenir compte de la position sociale du créancier (celui qui, ayant été frappé, a droit à réparation). Simplement, la condition du créancier victime est prise en compte pour modifier l'importance de la dette de réparation «dans la seule mesure où elle est cause de distinctions réelles (*secundum quod per hoc diversificatur res*)». Ex.: frapper un chef parce qu'il est chef porte atteinte au bien commun dont ce chef est le représentant; le frapper comme l'on frapperait un particulier (*ie*: indépendamment de sa condition de chef), ne porte atteinte qu'au bien propre de cette personne. Intrinsèquement, l'injustice varie ici non selon la condition des personnes prise «en elle-même», mais selon le type d'acte injuste spécifié par l'*intentio* qui habite son auteur.

*in ipsa*)<sup>42</sup>. Ou encore: «L'égalité tient réellement le milieu entre le plus et le moins. La justice tient donc le milieu d'une chose (*iustitia habet medium rei*)<sup>43</sup>; «Dans les autres vertus, le milieu est déterminé selon la raison, mais non selon la chose (*secundum rem*). Mais dans la justice, il est fixé selon la chose (*accipitur medium rei*): ainsi le milieu y est pris diversement selon la diversité des choses» (*secundum diversitatem rerum*)<sup>44</sup>. Dans la tension entre débiteur et créancier constitutive de la relation de justice, le droit se situe donc pour saint Thomas dans la chose qui fait l'objet de l'oeuvre de justice. L'enjeu, «l'en-cause»<sup>45</sup> n'est ni moins mais aussi ni plus que la chose elle-même<sup>46</sup>. Elle seule est porteuse du juste, du droit. Plus encore, elle est «ce qui est juste»<sup>47</sup>; l'oeuvre elle-même ne peut être dite juste que dans la mesure où la chose sur laquelle elle porte est juste. L'égalité des protagonistes provient d'elle. Elle va, elle vient, passant de main en main, clamant après son maître<sup>48</sup>, jusqu'à trouver enfin le repos auprès de lui. L'objectivité du *ius* selon saint Thomas d'Aquin atteint ici son point d'orgue: elle s'épuise enfin dans une «objectalité»<sup>49</sup> qui tout ensemble unit et sépare le débiteur et son

42. IIa-IIae, q. 60, art. 3.

43. IIa-IIae, q. 58, art. 10.

44. IIa-IIae, q. 61, art. 2, ad. 1.

45. C'est-à-dire ce qui est dans le débat, dans «la cause», comme disent les juristes.

46. La *res* est ce dont on discute, ce qui fait l'objet d'une controverse. Elle est donc aussi cet objet placé entre deux adversaires, dont il s'agit d'abord de savoir s'il est dû par l'un à l'autre, puis d'attendre que l'un le fournisse à l'autre. *Res* peut aussi avoir le sens de chose matérielle. Mais saint Thomas, sans exclure un tel sens lorsqu'il est opportun (par ex. lorsque la chose due en justice est un bien corporel), retient un sens plus large: la *res* est ici tout bien quelconque (par ex.: la fidélité due à l'épouse).

47. Autrement dit elle spécifie le contenu du juste, du droit. Par là, elle s'identifie avec le *droit naturel*, celui-ci n'étant au fond que «ce qui est» juste. Cf. A. SERIAUX, *Le droit: une introduction, op. cit.*, n° 71 et s.

48. «*Res clamat domino*», dit un bon vieil adage juridique.

créancier; c'est véritablement une «médiété»<sup>50</sup> qui concentre en elle tout le sens profond de la relation juridique<sup>51</sup>.

49. «Objectal» = «Qui se rapporte à des objets indépendants du moi du sujet» (*Dictionnaire Robert de la langue française*). Le substantif «objectalité» est un néologisme.

50. Autre néologisme, mais comment faire autrement? «Médiété» dérive de *medium*, qui signifie intermédiaire, mesure commune à deux personnes. Sur l'importance, en droit, des mots dérivés de la racine indo-européenne «med -», V. A. SERIAUX, *Le droit: une introduction, op. cit.*, n° 35 et 180.

51. Qu'il suffise ici d'observer que l'on est débiteur *comme* l'on est créancier: dans la même mesure fixée par la chose juste due par le premier au second.