

Cicéron et Suárez

Les métamorphoses du droit naturel. Enjeux éthiques et politiques

Cicerone and Suarez

The metamorphosis of natural right. Ethical and political issues

Jean-Paul Coujou
Institut catholique de Toulouse, France
Institut Michel Villey, Paris, France
jp.coujou@wanadoo.fr

Résumé: Le débat que Suárez engage notamment avec Cicéron dans le *De legibus* sur le droit naturel est révélateur d'un enjeu éthique et politique entre les anciens et les modernes. Soit pour Cicéron, il faut attribuer au droit naturel un socle correspondant à un ordre universel indépendant de la volonté humaine; cela revient à établir une légitimité échappant à la liberté humaine. Soit pour Suárez, un tel fondement est anthropo-théologique, ce qui signifie qu'il renvoie au caractère universel de l'être de l'homme: la liberté et la raison.

Cette différence présente apparemment un point commun: la recherche de la voie permettant de vivre selon la rectitude aussi bien dans l'ordre moral que politique. Elle ne saurait masquer une divergence qui n'est pas sans conséquence sur la conception du mode d'être humain: pour Suárez, si le fondement du droit naturel échappe à l'homme, il demeure inconcevable indépendamment de l'universalité de l'humain manifestée par la raison et la liberté. Une voie est ainsi ouverte pour une théorie de la constitution de droits subjectifs.

Mots clés: Droit naturel, Éthique, Ontologie, Raison, Liberté.

Abstract: The debate that engages Suarez, among other with Cicerone in the *De legibus* about natural right, is revealing of an ethical and political issue between the Ancients and the Moderns. Whether for Cicerone, it's necessary to attribute to natural right a base corresponding to a universal order independent of human's will; this goes back to establish a legitimacy escaping to human's freedom. Whether for Suarez, such a base is anthropological and theological, that's means it refers to universal character of man's being: freedom and reason.

This difference apparently has things in common: the search of the way allowing living according rectitude just as well in moral order than in political order. It doesn't conceal a divergence which is not without consequence the conception of being human: according to Suarez, if the foundation of natural right escapes to man, it remains inconceivable regardless of universality of mankind indicated by reason and freedom. In this manner, the way is clear for a theory of constitution of subjective rights.

Keywords: Natural right, Ethics, Ontology, Reason, Freedom.

Dans l'avant-propos au *Des lois et du Dieu législateur* (1612), Suárez en prenant pour point de départ le problème du consentement à la loi comme ligne directrice à tout questionnement sur le fonctionnement de la société politique, rappelle à son lecteur qu'il fera référence aux penseurs de l'antiquité à la manière de guides afin de préalablement s'orienter dans sa réflexion sur l'origine, l'essence et la finalité de la loi (Suárez, *Des lois et du Dieu législateur* [*Des lois*], pp. 83-88). Ainsi, la philosophie grecque avec

Platon¹ et Aristote² et la philosophie latine notamment avec Cicéron³, Sénèque⁴ et Plutarque⁵, ont eu pour mérite de créer les conditions d'une approche éthique et métaphysique de la loi fondée sur le *Logos*.

La légitimité de ce point de départ ne saurait dissimuler pour Suárez qu'il comporte plusieurs points aveugles: 1) les penseurs de l'antiquité ont essentiellement ramené leur examen aux lois humaines considérées comme conditions de possibilité du "maintien de la paix et de la justice de l'État et de la société civile" (*Des lois, Avant-propos*, p. 85); ne convient-il pas précisément de reformuler la question de leur fondement? 2) A partir de la raison naturelle, ils ont fait émerger le droit naturel en tant que principe directeur de "la rectitude morale des vertus acquises" (*Des lois*, p. 85); cela suffit-il à en produire l'intelligibilité? 3) Les législateurs ont procédé à une double identification: celle de la philosophie avec le fondement de la constitution des lois et celle de la raison avec la norme de leur déduction; n'est-ce pas là trop réducteur? 4) La conséquence de cette politique philosophique, c'est-à-dire d'une politique inséparable de l'extension du champ de la philosophie, a engendré la limitation de la jurisprudence civile à "une application extensive de la philosophie morale à la direction et au gouvernement politique des mœurs de l'État" (*Des lois*, p. 85); cela ne risque-t-il pas de passer sous silence l'enjeu métaphysique présidant à l'organisation de la communauté humaine?

Pour Suárez, selon la perspective correspondant à celle d'un théologien juriste, le questionnement sur le fondement de la loi possède une implication récurrente. Une pensée juridique doit compléter un discours sur la loi inféodé à la philosophie, en amenant cette dernière à reformuler la finalité qui est la sienne. Les auxiliaires d'une telle reformulation seront, selon Suárez dans le *Des lois et du Dieu législateur*, non seulement la théologie mais également l'anthropologie établissant une compréhension de l'homme comme être de raison, de désir et de volonté. En ce sens, il convient d'une part, de rappeler le rang éminent de la théologie découlant de la dimension absolument première de son objet et de la compréhension de Dieu comme incarnation de "la fin ultime vers laquelle tendent les créatures rationnelles" (*Des lois*, p. 83) et comme fondement de la vie heureuse. D'autre part, la condition éthique de l'être humain à laquelle se réfère la théologie a pour fondement ses actions libres et la conformité aux mœurs qui identifient la loi à "la règle de la conduite humaine" (*Des lois*, p. 83). Par conséquent, si la théologie ne peut être étrangère à l'étude des lois, cela s'explique parce qu'elle confère au Créateur la fonction d'un législateur universel déterminant la pratique et les fins de l'humanité.

¹ Platon (1950). *République. Les lois*.

² Aristote (1959). *Politique*.

³ Cicéron (1965). *Des lois. De la république*.

⁴ Sénèque (1993). *Consolation à Marcia in Sénèque. Entretien. Lettres à Lucilius et Des bienfaits*.

⁵ Plutarque. *Ad principem ineruditum*, Didot, II, 952, *Praecepta gerendae reipublicae*, Didot, II, 974.

Néanmoins, conformément au principe de “la division harmonieuse des autres sciences” (*Des lois*, p. 84) invoquée par Suárez, l’objet de la théologie ne saurait procéder à une ingérence, du fait même de son caractère surnaturel, dans la sphère spécifiquement humaine de la loi. Cela risquerait de produire en retour une appropriation illégitime des lois divines par la philosophie et le droit civil et méconnaître la distinction nécessaire entre le pouvoir spirituel et le pouvoir temporel mais également entre “la félicité de la vie présente et la félicité de la vie future” (Suárez, *De legibus* [*De leg.*], III, 11, n. 4, p. 212). Que le corps politique soit téléologiquement constitué, tant pour Cicéron que pour Suárez, qu’il soit ordonné à la réalisation d’un bien commun, ne saurait faire oublier que pour ce dernier, il doit être compris selon une modalité naturelle dans les limites de l’existence terrestre présente (*De leg.*, n. 6, p. 213).

Or, si l’on se focalise sur la manière dont Suárez réinterprète dans le *Des lois* l’héritage cicéronien selon lequel c’est à partir de l’observation de la nature, c’est-à-dire du constat de son équilibre interne et de sa téléologie immanente que procède l’art juridique, il apparaît que le *ius* est une composante de l’ordre des choses. Ainsi, le droit naturel s’inscrit dans l’ordre universel désiré par la divinité. Il constitue une réfraction de l’ordre des choses et n’est envisageable qu’à partir de l’ordre du monde dans lequel il contribue à son harmonie. Le système de référence du droit naturel classique est cosmologique et théologique. La loi naturelle permet aux valeurs éthiques fondées sur le vouloir divin de s’exprimer, ce vouloir divin constituant une cause efficiente absolument et librement. Elle s’impose dès lors à la raison humaine dans son autonomie en tant que signe créé du vouloir divin.

Par conséquent, la conception du droit naturel dans la pensée de Cicéron s’avère indissociable d’une compréhension de la nature envisagée en tant que principe de justification de l’ordre moral. La référence que cela implique à l’existence d’une loi de la nature matrice d’un tel ordre et à son déploiement téléologique dans les inclinations spécifiques à la condition humaine, est par là même inséparable de l’insertion de la théorie de la nature humaine dans la réalisation de l’existence éthique. Cette dernière est identifiable à un agir conforme à la raison et, par conséquent, à la nature de l’homme s’exprimant dans la civilité, la bonté, la justice ou la libéralité. Ainsi, afin de ne pas menacer la communauté des hommes, la nature prescrit de respecter l’humain en l’homme du seul fait qu’il est homme; cela revient à dire que nous sommes tous liés par une même loi naturelle exprimant l’interdiction de porter atteinte aux droits d’autrui (Cicéron, *Traité des devoirs*, III, VI, p. 594). En se conformant au droit naturel et, par là même, à la raison et à l’ordre universel dont elle est la réfraction, Cicéron en affirme le fondement cosmologique et ontologique relativement auquel une articulation entre l’inclination naturelle à la vertu, au bien commun et à la vie sociale, devient légitime et pensable. Il existe donc en l’homme une tendance naturelle à accomplir le bien et à s’abstenir du mal que l’on ne peut ramener ni à un *habitus*, ni à un acte de la volonté; cela réfracte bien plutôt la loi naturelle s’exprimant par le moyen des impératifs de la droite raison.

En effet, ces orientations font écho à un espace de réflexion plus vaste: celui de la conception cicéronienne de la philosophie comme *ars vitae*, ou sagesse et art de vivre. La philosophie, en ce sens, a pour fonction de rechercher le socle de ce qui s'impose à nous dans sa particularité et son devenir, pour s'ouvrir à la dimension pratique de la vie en permettant à l'homme d'accéder aux principes directeurs de son agir. Il appartient à la philosophie de faire accéder à "une forme de vie bien déterminée" (Cicéron, *Des fins des biens et des maux* [*Des fins des biens*], III, 7, 23, p. 270) exprimant l'exercice d'une raison en voie de perfectionnement tant sur le plan individuel que social.

Suárez dans la philosophie politique qu'il élabore inscrit, quant à lui, la question du droit naturel dans un système de référence anthropologique et théologique indissociable de la production d'une ontologie de l'humain lisible à partir de la liberté et de la raison. Le débat avec Cicéron, préalablement engagé par Thomas d'Aquin, notamment dans la *Somme théologique*, doit permettre, pour Suárez, de s'orienter parmi les différentes problématiques à l'œuvre dans la détermination de l'origine du pouvoir politique. Ce dernier doit faire abstraction de la félicité éternelle surnaturelle⁶ qui ne saurait représenter une fin prochaine pour la communauté politique. Le pouvoir politique possède une origine naturelle et la nature ne tend par elle-même à aucune fin surnaturelle. Par là même –et tel est l'un des enjeux du débat avec Cicéron et du projet suarézien de reformuler la question du fondement et des finalités du droit naturel– l'explication de ces problématiques peut être donnée soit par le recours 1) à des accords contractuels, 2) à des formes de coopérations naturelles, 3) à des processus conflictuels paraissant garantir le fondement historique du pouvoir d'État sur la force. S'interroger sur le droit naturel revient à s'interroger sur le mode d'être humain et le type de corps politique qui lui permet de s'exprimer par la médiation d'un pouvoir commun.

Rationalité du réel et nature humaine. Droit naturel et moralité chez Cicéron

Cicéron, ainsi que les juristes romains⁷ (Gaius⁸, Gratien⁹, Ulpien¹⁰...), comprennent le droit naturel non comme ce qui serait à l'origine de l'action ou qui serait

⁶ Suárez, *De leg.*, III, 11, n. 7, p. 213: "De la même manière que le bien de ce corps politique n'exécède pas la vie présente et qu'il ne persiste qu'en elle, de la même manière, la fin de ce pouvoir ou de cette loi n'est pas en mesure d'excéder la vie présente".

⁷ Villey, V. M. (1945). *Le droit romain*. Paris: PUF, QSJ; Girard, P.-F. (2003). *Manuel élémentaire de droit romain*. Parution 1895. Paris: Dalloz; Aubert, J.-M. (1955). *Le droit romain dans l'œuvre de saint Thomas*. Paris: Vrin.

⁸ Gaius (1950). *Institutes*. Texte établi et traduit par J. Reinach. Paris: Les Belles Lettres.

⁹ Gratien (1955). *Corpus juris canonici*, t. 1 (1879). Réimpression Graz, akademische Druck Verlag, Leipzig: éd. E. Friedberg.

¹⁰ Ulpien (1889). *Institutiones*. In O. Lenel. *Palingenesia iuris civilis*. Leipzig: B. Tauchnitz.

transmis par une coutume, mais comme la manifestation d'une force innée en nous. Comment dès lors en rendre raison pour qu'elle ne soit pas incompatible avec la manifestation d'une rationalité universelle? Cette aptitude de la raison humaine évoquée par Cicéron à agir dans la sphère pratique au moyen de principes qui lui sont évidents par nature, a été qualifiée de syndérèse par Thomas d'Aquin (*Somme théologique* [S. Th.], I-II, q. 79, a. 12). Il s'agit de principes qui ne sont pas acquis au moyen d'un processus d'abstraction, ils sont connus naturellement. Ils ne font pas partie d'une puissance spécifique, ils forment l'*habitus* naturel des premiers principes pratiques.

Le fondement du droit naturel, ainsi que le rappelle Suárez par sa lecture de Cicéron, est identifiable à cette lumière ou évidence immédiate des premiers principes et, par conséquent, à l'*habitus* spécifique énonçant spontanément les jugements pratiques notamment dans le domaine de la justice. Thomas d'Aquin comprend en ce sens le droit naturel dans son adéquation parfaite à la nature humaine (S. Th., II-II, q. 57, a. 2). Il convient également de remarquer à partir de là que la thèse cicéronienne du droit naturel, ainsi que le rappelle Suárez, s'articule à l'explicitation des vertus cardinales ou de la position du caractère naturel de la vertu. Pour Cicéron, l'enjeu de l'existence éthique qui sous-tend cette interrogation, concerne l'accomplissement de l'humain en l'homme, indissociable d'un ordre du monde dans lequel l'être donné et la valeur coïncident.

Afin de déterminer dans cette perspective ce que sont le droit naturel et la loi naturelle, il convient de les reporter à leur enracinement dans l'articulation entre la vertu et la raison. Si l'on considère la loi naturelle, elle est ordonnée au bien commun, elle confirme en cela sa rationalité. Cependant, il existe des vertus comme la tempérance qui ont pour objet le bien particulier d'un individu. Toute la difficulté réside alors à partir de l'invocation de ce lien entre la vertu et la raison, dans la possibilité d'une conciliation entre le bien commun et le bien particulier. D'une part, si l'on examine les actes vertueux dans leur spécificité, ils appartiennent à la loi naturelle car ils ont pour principe moteur l'inclination humaine à faire prévaloir et à construire sa propre humanité, à la déployer dans la culture d'elle-même, et, par conséquent, à agir conformément à la raison. Ainsi, l'ensemble des actes d'ordre vertueux fait partie de la loi naturelle; la raison, commandant naturellement à chaque homme afin de perfectionner sa propre humanité, doit agir selon la vertu et dépasser par là même la simple recherche du plaisir et la satisfaction de son égoïsme. D'autre part, si l'on considère afin d'illustrer cette première remarque, l'appétit relatif à la nourriture et à la boisson auquel on relie la tempérance comme vertu, il constitue en fait une réponse au bien commun de la nature; il rappelle à l'individu qu'il est son propre contenu vivant. Analogiquement, tout comme l'appétit est révélation du corps vivant, la loi naturelle est révélation de soi constituée dans le tréfonds de l'humanité; dans cette perspective, toute exigence morale sera identifiable à une faute à l'encontre de la nature humaine par le seul fait d'être opposée au commandement de la raison.

On constate que pour Cicéron la vertu tire sa forme générale de vertu du fait qu'elle manifeste un agir en harmonie avec la raison. Il en résulte que l'ensemble des vertus humaines sont adéquates à la nature de l'homme. Selon cette orientation, la vertu ne représente pas autre chose qu'un *habitus* à agir en conformité avec la norme de la raison. Cela s'explique anthropologiquement par la tendance naturelle de l'homme en tant qu'animal rationnel à agir selon la raison; cette dernière est supérieure à l'appétit car elle est la faculté principale et la plus élevée de l'âme. La vertu est par conséquent la nature achevée et conduite à son plus haut degré d'excellence. Or si les vertus sont par leur statut ontologique en harmonie avec la raison, elles sont indissociables de la loi naturelle, comme signe intangible de l'humanité en l'homme, même si certaines sont spécifiquement ordonnées au bien particulier puisqu'en fin de compte le bien universel de la nature est conservé dans les individus confirmant par là même la vie comme une dimension d'immanence radicale.

Il n'en reste pas moins que la loi naturelle chez Cicéron ne saurait être réductible à un principe régulateur de la vie pratique restreint au domaine juridico-politique, elle est la droite raison et la loi de la vie morale envisagée dans sa globalité. La téléologie cosmique immanente à la totalité des existants est réfractée avec la loi naturelle dans la sphère pratico-morale en tant que fondement ontique et, en fin de compte, universel de l'agir vertueux des hommes. La loi naturelle, tout comme le droit naturel, nous reconduit à la source des inclinations premières de la nature de l'homme parmi lesquelles se trouve la tendance à l'accomplissement d'un bien excédant la capacité perfective de son individualité, précisément parce qu'elle se déploie dans l'ouverture au bien commun humain qui est l'expression de sa sociabilité naturelle. Elle présente une fonction centrale: celle d'être la condition de l'extension de la rectitude à la vie publique¹¹.

En fonction de ce qui a été avancé concernant le statut du droit naturel et de la loi naturelle, un lien étroit doit être instauré entre la nature humaine et la vie morale; il révèle précisément dans l'ordre du monde l'homme comme partie du tout. En effet, chez Cicéron, la droite raison qui se trouve disséminée dans la sphère de l'existant est connaturelle à la constitution intrinsèque des choses, a pour conséquence que l'homme soit doté d'inclinations naturelles le prédisposant à son perfectionnement. Par ces dernières, explique notamment Cicéron dans *De la République*, l'individu exprime en lui la force qui le meut dans le domaine d'excellence qui lui est spécifique et, par conséquent, en direction de la vertu dans l'ordre de la vie pratique individuelle seul susceptible de se conformer à la république. La compréhension de la vertu qui en résulte, se caractérise par son adéquation à la nature car la loi naturelle et la droite raison de l'ordre de l'uni-

¹¹ Cicéron, *Des lois*, I, 15, p. 141: "Le seul droit en effet est celui qui sert de lien à la société, et une seule loi l'institue: cette loi qui établit selon la droite raison des obligations et des interdictions".

vers est présente dans les êtres du monde. Par essence, selon l'héritage aristotélicien, la vertu implique une disposition acquise et durable permettant à l'individu qui la détient d'agir adéquatement à sa nature. Un étant sera qualifié de bon lorsqu'il sera ce qu'il doit être afin de répondre à sa propre essence et aux impératifs de sa nature; l'acquisition de l'habitude d'agir ainsi qu'il convient étant donné ce que l'on est, exprime un attribut moralement bon et, par conséquent, l'agir découlant immédiatement d'une habitude de ce type, implique de bien agir. L'acte sera qualifié de vertueux ou de moralement bon du fait de sa conformité à la nature de celui qui l'effectue.

Conformément à la perspective cicéronienne, la raison divine régissant l'univers constitue le principe universel de l'ordre moral et est, par là même, identifiable à la loi véritable, éternelle et immuable (Cicéron, *De la république* [*De la rép.*], III, 22, p. 88). L'universalité de cette loi insuffle sa rationalité au monde en sa totalité parce qu'elle est la droite raison disséminée dans l'existant¹². Sa diffraction dans la nature humaine révèle que l'homme du fait de sa condition naturelle, est doté d'inclinations qui l'orientent vers l'accomplissement de son *humanitas*. Par là même, la loi naturelle fonde dans la nature humaine l'inclination de cette dernière vers son excellence spécifique qui équivaut à l'accomplissement de la vertu. La réalisation des devoirs politiques est en ce sens ordonnée au plan du développement des inclinations connaturelles; la règle de la vie pratique apparaît en fin de compte identifiable à la participation de la loi naturelle commune qui porte en germe la nature universelle des hommes. Il découle de ces considérations une conception bipolaire de la nature: envisagée ontologiquement dans son articulation à la sphère d'une cosmologie téléologique et anthropologiquement, en tant que principe originaire du perfectionnement vertueux¹³ et condition d'accès au souverain bien (Cicéron, *Des lois*, I, 21, p. 148).

Raison humaine et éthique du droit naturel

Or, la critique qu'effectue Suárez au moment même où il rend hommage à la position cicéronienne concernant l'unicité de la loi naturelle eu égard à l'humanité, cor-

¹² Cicéron, *Des lois*, I, 12, p. 138: "Car avec la raison la nature leur a donné encore la droite raison; donc aussi la loi, qui n'est autre chose que la droite raison considérée dans ses injonctions et ses interdictions. Et si elle a donné la loi, elle a aussi donné le droit. Or la raison est commune à tous; le droit leur a donc été donné aussi".

¹³ Cicéron, *Des lois*, I, 8, pp. 134-135: "Or la vertu n'est autre chose qu'une nature achevée en elle-même et parvenue à sa perfection. Il y a donc ressemblance entre l'homme et Dieu". Et I, XXI, p. 148: "Il y a toutefois lieu de poser que le souverain bien consiste à vivre selon la nature, c'est-à-dire à jouir de la vie avec mesure, et d'une vertu qui soit en rapport avec elle; ou encore, de suivre la nature et de vivre en quelque sorte sous sa loi, c'est-à-dire de ne rien négliger, dans la mesure où on le peut, pour posséder tout ce que demande la nature, c'est-à-dire une vie dont la loi soit la vertu".

respond précisément au recours que ce dernier effectue à la nature pensée en tant que principe de justification de l'ordre moral. Ce recours à l'existence d'une loi de la nature matrice de l'ordre moral et de son déploiement téléologique dans les inclinations propres à la condition humaine est indissociable de l'insertion de l'ordre de la nature humaine dans l'accomplissement de la vie vertueuse. La loi naturelle est au cœur d'une articulation systématique entre l'inclination naturelle à la vertu, au bien commun et à la vie sociale.

La prétention à l'instauration d'une universalité pratique prend appui, ainsi que le confirme Suárez lors de sa lecture de Cicéron, sur la reconnaissance d'une identité de nature entre tous les hommes. Cette communauté de nature se redouble d'une communauté de l'homme avec la divinité du fait de sa participation à la raison, ce qui révèle qu'entre les dieux et les hommes, il existe une communauté à partir de la droite raison, de la loi et, par extension, du droit¹⁴. Il devient par là même légitime évoquer une communauté de cité entre les dieux et les hommes¹⁵ puisqu'il existe grâce à la raison une société originaire entre la divinité et l'humanité, l'univers pouvant être considéré "comme la patrie commune des dieux et des hommes" (*Des lois*, I, 7, p. 134). Cela peut être confirmé anthropologiquement pour Cicéron car la connaissance de soi est indissociable du sentiment de posséder en soi-même une part de divin, ce dernier se diffractant dans la nature spirituelle humaine qui en constitue le miroir fidèle, "un sanctuaire de la divinité" (*Des lois*, I, 22, p. 149). Cette immanence du divin confère au monde dans sa totalité et aux existants qui en sont les parties leur nature spécifique et, par voie de conséquence, leur disposition à se perfectionner.

Par la pensée, l'homme a le pouvoir de connaître les principes de toutes choses, il s'apparaît à lui-même comme le seul vivant capable d'une "notion de la divinité" (*Des lois*, I, 8, p. 134), et par la lumière qui en résulte, il comprend que par son action il doit devenir un homme de bien (*Des lois*, I, 22, p. 149). Pour l'homme, le savoir de sa participation à la nature divine¹⁶ s'avère décisif pour la structuration de son existence pratique dès lors qu'une telle connaissance porte en elle celle de l'ordre naturel se rapportant à la condition humaine et à son orientation téléologique. Par là même, l'ordre naturel constitue la matrice originaire de la vie morale et l'acquisition de sa connaissance représente un moment incontournable sur le chemin faisant accéder à

¹⁴ Cicéron, *Des lois*, I, 7, pp. 133-134: "Puis donc qu'il n'y a rien de meilleur que la raison et qu'elle se trouve dans l'homme et en Dieu, elle crée entre Dieu et l'homme une première société. Si la raison leur appartient à l'un et à l'autre, la droite raison leur est aussi commune. Or la droite raison, c'est la loi et par la loi aussi nous devons nous croire, nous autres hommes, liés aux dieux".

¹⁵ Cicéron, *Des lois*, I, 7, p. 134: "(...) les hommes sont unis aux dieux par des liens de famille et de parenté".

¹⁶ Cicéron, *Des lois*, I, 8, p. 134: "Et tandis que les autres éléments dont se compose la nature de l'homme lui viennent d'un ordre de choses soumis à la corruption, sont fragiles et périssables, l'âme doit son origine à Dieu".

l'accomplissement de la vertu¹⁷. La reconnaissance du lien entre la nature, l'humain et le divin exprime une vérité que l'individu porte en lui et qu'il lui appartient de mettre à jour pour s'affirmer en tant que tel. Le résultat effectif d'un tel savoir consiste à permettre à l'homme d'accéder à l'appréhension de la raison souveraine régissant l'ensemble des existants; cette dernière correspond à la loi immanente à la nature, à savoir la loi naturelle présente en chacun des êtres engendrés, elle est présente en l'humanité comme rationalité spécifique de sa nature.

Ainsi "de même donc que l'intelligence divine est la loi suprême, la raison accomplie, quand elle se trouve dans l'homme, doit être la loi" (*Des lois*, II, 5, p. 155). La sagesse est précisément identifiable à la réalisation de la raison dans l'esprit humain; elle incarne l'effectivité de la diffraction de la rationalité divine dans la sphère de l'humain¹⁸. Par conséquent, l'entendement humain possède l'aptitude à participer à la rectitude du divin. L'implication n'est pas seulement ontologique, cosmique et éthique, elle est politique comme le confirment les effets induits de la loi naturelle: "la loi, c'est le discernement des justes et des injustes, en prenant comme norme la nature dans sa pureté antique et primitive, la nature sur laquelle les lois humaines doivent se régler pour châtier les méchants, secourir et protéger les gens de bien" (*Des lois*, II, 5, p. 156). Tout être-en-commun est effectivement circonscrit à partir de l'articulation entre la raison, la nature et la loi. L'existence historique des cités apporte la confirmation, dans la perspective de Cicéron que la rectitude de la rationalité pratique (dont la République romaine incarne pour lui l'une des formes les plus achevées) du mode d'être du plus grand nombre représente une manifestation de la rationalité de la nature qui se développe et accède à un devenir conscient par la médiation de la réflexion philosophique. Une telle rationalité indissociable de sa finalité pratico-morale est politiquement et historiquement extensible à une communauté universelle humaine excédant les limites des cités existantes; elle vise précisément la rectitude d'un vivre susceptible de rendre les hommes meilleurs, ainsi que le révèle également le possible accord des sentiments confirmant la "ressemblance des hommes entre eux"¹⁹.

L'aptitude de la nature humaine à accéder à la connaissance du bien moral signifie que tout homme porte en lui virtuellement une aptitude au perfectionnement de soi.

¹⁷ Cicéron, *Des lois*, II, 4, p. 155: "L'esprit divin en effet ne saurait être sans la raison, et la raison divine implique nécessairement le pouvoir de décider souverainement du bien et du mal".

¹⁸ Cicéron, *Des lois*, I, 10, p. 117: "Il n'y a pas d'homme, quelle que soit sa nation, qui ayant la nature pour guide ne puisse parvenir à la vertu".

¹⁹ Cicéron, *Des lois*, I, 11, p. 137. Et toujours I, 11, p. 137: "Mais quelle nation ne chérit pas la douceur, la bienveillance, la bonté d'âme et la reconnaissance ? Où l'orgueil, la méchanceté, la cruauté, l'ingratitude ne sont-ils point objets d'aversion ? On doit connaître par cet accord des sentiments que les hommes ne forment entre eux qu'une seule société, et en fin de compte qu'une même règle de vie droite les rend meilleurs".

Reconnaître l'immanence à l'entendement d'une virtualité de la connaissance du bien moral implique la reconnaissance d'une connaturalité humaine avec l'excellence qui est spécifique à l'humanité considérée aussi bien du point de vue anthropologique que cosmologique²⁰. Néanmoins, si la nature constitue un principe intrinsèque de régulation morale, "telle est la corruption causée par les mauvaises habitudes, qu'elle éteint en quelque sorte la flamme allumée en nous par la nature, engendre et fortifie les noirceurs qui lui sont opposées" (*Des lois*, I, 12, p. 138). La capacité naturelle à connaître la loi morale peut être dévoyée par la répétition dans le temps de pratiques oubliées des principes selon lesquels "pour distinguer une bonne loi d'une mauvaise, nous n'avons d'autre règle que la nature" (*Des lois*, I, 16, p. 142) et que "le bien en soi est tel, non en vertu de conventions, mais par nature" (*Des lois*, I, 17, p. 143). Il appartient précisément à la loi naturelle en conformité avec ces principes de rechercher ce qui vaut pour soi-même comme l'honnêteté (Cicéron, *De l'invention de la rhétorique* [*Rhétorique*], II, 53, pp. 391-392). Cette dernière intègre la vertu en tant que "disposition naturelle de l'âme" (*Rhétorique*, II, 53, p. 392) adéquate à la raison; elle est identifiable à la mise en pratique de la raison à la vie et apparaît par là même fondée en nature. La vertu est composée par la prudence, la justice, la force et la tempérance. La prudence est "la science de ce qui est bien ou mal ou indifférent" (*Rhétorique*, II, 53, p. 392) et suppose trois facultés impliquant un triple rapport à la temporalité de l'action: la mémoire qui a le pouvoir de présentifier ce qui n'est plus, l'intelligence comme aptitude à appréhender le présent et la faculté de prévoir qui ouvre à l'avenir. L'honnêteté englobe également: 1) la justice qui correspond à "une disposition de l'âme qui, sans porter atteinte à l'intérêt général, rend à chacun ce qui lui est dû" (*Rhétorique*, II, 53, p. 392) et 2) l'intérêt en tant que lien social.

Cicéron en déduit une théorie du droit naturel intégrant ces notions immanentes en nous dont l'existence n'a pas pour origine l'opinion, mais la nature qui a gravé dans nos cœurs "la religion, la piété, la reconnaissance, la vengeance, le respect, la vérité"²¹. Cela a pour conséquence un rejet du conventionnalisme moral radicalement différencié du conventionnalisme juridique²². Le droit fondant un être-en-commun propre à l'humain

²⁰ Cicéron, *Des lois*, I, 12, p. 138: "[...] La nature a mis en nous le sentiment de la justice pour que nous tous nous venions en aide l'un à l'autre et nous rattachions l'un à l'autre".

²¹ Cicéron, *Rhétorique*, II, 53, p. 392. Et *Des lois*, I, 15, p. 142: "Si donc le droit ne repose pas sur la nature, toutes les vertus disparaissent. Que deviennent en effet la libéralité, l'amour de la patrie, le respect des choses qui doivent nous être sacrées, la volonté de rendre service à autrui, celle de reconnaître le service rendu ? Toutes ces vertus naissent du penchant que nous avons à aimer les hommes, qui est le fondement du droit. Et on ne détruit pas seulement ces obligations envers les hommes, on détruit les cérémonies religieuses et le culte des dieux que, selon moi, il faut maintenir, non par crainte, mais à cause de l'union qui existe entre l'homme et Dieu".

²² Cicéron, *Rhétorique*, II, 54, p. 393: "Le droit civil est l'ensemble des lois écrites qu'on expose à la vue du peuple afin qu'il s'y conforme".

nité est indissociable de son fondement, la sociabilité naturelle qui exprime “le penchant que nous avons à aimer les hommes” (*Des lois*, I, 15, p. 142). Il a pour condition d'émergence une loi unique, celle “qui établit selon la droite raison des obligations et des interdictions” (*Des lois*, I, 15, p. 141). L'unicité de cette loi est au cœur de la justification de l'objectivité du bien moral destiné à répondre au scepticisme d'Arcésilas et de Carnéade concernant les idées morales et leurs conséquences désastreuses pour l'organisation politique; pour ces derniers, l'idée d'une justice naturelle n'est qu'une pure fiction de l'esprit. La raison est précisément dans l'optique cicéronienne l'instance qui permet à l'homme de mettre à jour, au cours du temps long de révélation historique et politique de sa condition, la loi immanente à sa nature, à savoir la participation à un ordre moral universel; par la médiation de cette dernière, tout homme peut découvrir en lui que la finalité de son perfectionnement ne peut consister que dans l'accomplissement de sa propre nature.

Deux modes d'existence exprimant deux types de rapport à l'ordre pratique et moral en découlent. 1) Une vie assujettie à un devenir incessant et sombrant dans un relativisme moral condamnant l'homme à l'ignorance de son être spécifique et à l'impossibilité d'accorder sa vie à sa nature et à la raison universelle. 2) La reconnaissance de l'immutabilité de la loi naturelle indissociable de l'accès à la connaissance de soi fonde la sphère d'une vérité pratique composée de l'inclination naturelle à la vertu et de l'inclination naturelle à la vie sociale téléologiquement orientée par le bien commun. La position selon laquelle la loi naturelle est le principe d'un ordre moral naturel a pour conséquence l'instauration d'un droit naturel et universel, norme régulatrice des cités et référence incontournable pour le législateur dans l'élaboration des lois écrites²³.

En fin de compte, la thèse cosmo-ontologique selon laquelle la nature structurée par la rationalité divine est identifiable à une loi universelle au fondement du discernement du bien moral²⁴, révèle la fonction spécifique de la raison humaine dans l'élaboration d'une vérité pratique. L'homme a en lui une aptitude naturelle à la connaissance des orientations directrices premières de toute vie pratique vertueuse impliquant le discernement du bien et du mal. Il possède également l'aptitude naturelle à connaître son mode de participation et son lien au divin²⁵. Enfin, il manifeste une aptitude naturelle à la connaissance de la loi naturelle et du droit naturel, donc à la possibilité de révéler

²³ Cicéron, *Des lois*, II, 5, p. 156: “Donc la loi, c'est le discernement des justes et des injustes, en prenant comme norme la nature dans sa pureté antique et primitive, la nature sur laquelle les lois humaines doivent se régler pour châtier les méchants, secourir et protéger les gens de bien”.

²⁴ Cicéron, *Des lois*, II, 4, p. 155: “Il y avait en effet une règle fondée en nature, qui dirigeait au bien et détournait du mal, et cette règle n'avait pas besoin d'être écrite pour être une loi, elle l'était d'origine. Elle est contemporaine de l'esprit divin”.

²⁵ Cicéron, *Des lois*, II, 5, p. 155: “De même donc que l'intelligence divine est la loi suprême, la raison accomplie, quand elle se trouve dans l'homme, doit être la loi; or la raison est accomplie dans l'esprit du sage”.

en lui-même ses inclinations naturelles afin d'accéder à la détermination effective du mode d'habitation proprement humain du monde qui est le sien.

La nature spécifique qui se manifeste en l'homme constitue par conséquent un principe de la normativité morale et un principe de l'agir humain au moyen desquels le véritable bien humain peut être atteint. Anthropologiquement, cela signifie précisément que l'impulsion primitive définissant tout être vivant à sa naissance, matrice de son orientation téléologique, suppose d'être "enclin à se conserver, à aimer sa propre constitution ainsi que tout ce qui peut la conserver" (Cicéron, *Des fins des biens*, III, 5, p. 267). Une telle impulsion transmise par la nature universelle immanente en tout être traduit un élan²⁶ indissociable d'une coïncidence originelle de soi à soi et d'une délégation de soi à soi correspondant à une attraction de soi par soi ou à un "amour de soi" (*Des fins des biens*, III, 5, p. 267), impliquant un attachement à sa constitution et une peur face à son anéantissement²⁷. Elle est en ce sens la marque de l'épreuve de soi, singulière et irréductible à tout autre. L'impulsion exprime en effet l'exercice immanent de la force de l'individu qui s'auto-affecte et ne cesse de s'auto-affecter elle-même; elle révèle la vie dans son mouvement premier en tant qu'elle s'éprouve elle-même et n'est rien d'autre originairement que cela, le pur fait de s'éprouver soi-même et sans distance expliquant pourquoi les jeunes enfants "avant aucune expérience du plaisir et de la douleur, recherchent les choses salutaires et évitent leur contraire" (*Des fins des biens*, III, 5, p. 268). Avec la tendance, le corps vivant apparaît comme un ensemble en mouvement faisant effort et dont l'être consiste dans le fait d'être donné à l'effort et de s'y réduire.

Selon cette orientation, l'amour de soi en tant qu'objet d'appétition et de connaissance s'inscrit dans un espace anthropologique et moral ayant pour fonction de justifier la connaissance du bien moral en l'articulant à un processus d'auto-connaissance; il est précisément à la source de dispositions liées à l'agir conforme à l'ordonnement téléologique naturel. Cette impulsion amène à s'arrêter par la pensée sur soi-même afin d'accéder à une révélation claire du soi. Or, l'impulsion naturelle première porte en elle son propre dépassement car elle dispose l'homme à révéler en prenant pour fil directeur sa propre nature, les premiers devoirs moraux en accord avec son humanité²⁸. La

²⁶ Cicéron, *De la nature des dieux* [*Des dieux*], in *Les Stoïciens*, p. 451: "La nature a donné aussi aux bêtes la sensation et l'inclination; grâce à l'une, elles font effort pour se saisir des aliments naturels, grâce à l'autre elles distinguent le nuisible de l'utile".

²⁷ Cicéron, *Des fins des biens*, III, 5, p. 268: "(...) le premier office d'un vivant est de se conserver dans la constitution qui lui a été donnée par la nature, ensuite de retenir ce qui est conforme à la nature et de repousser le contraire".

²⁸ Cicéron, *Des fins des biens*, III, 5, pp. 268-269: "Le premier penchant de l'homme est pour ce qui est conforme à la nature; mais, sitôt qu'il en a eu l'idée ou plutôt la notion (on dit en grec *ennoia*), et qu'il a vu l'ordre et pour ainsi dire l'harmonie entre les actions à faire, il estime cette harmonie à bien plus haut prix que les objets qu'il avait d'abord aimés; usant de la connaissance

recherche de l'excellence humaine qui a pour point de départ les principes de la nature suppose la convenance (*homologia*) qui manifeste "ce bien à qui il faut tout rapporter, les actions honnêtes et l'honnêteté" (*Des fins des biens*, III, 5, p. 269). Un tel acte est postérieur aux premiers penchants naturels tout en étant conforme à la nature dès lors qu'il implique la substitution de la recherche volontaire du souverain bien à l'attraction initiale vers tel ou tel objet. Ainsi, si l'homme peut atteindre la fin par la volonté de se conformer à la nature, il peut le faire sans atteindre le but, à savoir la satisfaction d'impulsion naturelle s'il rencontre l'obstacle de l'ordre universel. Concernant l'homme, la raison en permettant l'appropriation de soi montre que le développement de ses inclinations naturelles l'achemine vers une appétition lucide du souverain bien et, par conséquent, à l'accomplissement conscient de sa propre nature.

Les inclinations premières de la nature humaine peuvent alors être synthétisées de la manière suivante: 1) l'aptitude à la justice et à la tempérance²⁹. 2) La connaturalité du besoin de connaître³⁰ qui, ainsi que le révèle la science des corps célestes, confère à l'homme une "élévation de pensées à l'homme qui les contemple" (*Des fins des biens*, IV, 5, p. 328), en lui insufflant une grandeur d'âme laissant entrevoir l'indice d'une volonté supérieure expression de la loi suprême de l'univers. 3) La possibilité d'être affecté par la honte et la pudeur marque d'un lien interhumain permanent prouvant la dimension irréductiblement sociale de l'homme³¹.

La conception cicéronienne de l'homme comme expression d'un ordre naturel intrinsèque supposant la possibilité d'un perfectionnement dans la sphère de la vie pratique trouve par conséquent sa source dans les dispositions ou "germes" de sa propre nature. La doctrine de la convenance exprime cette orientation de façon pertinente dès lors qu'elle repose sur un ordre naturel englobant l'ensemble des êtres vivants et par conséquent sur la rationalité immanente à la nature des êtres habitant le cosmos.

et du raisonnement, il est amené en conclusion à décider que c'est là qu'est situé ce fameux souverain bien de l'homme, méritoire par lui-même et à rechercher pour lui-même".

²⁹ Cicéron, *Des fins des biens*, IV, 2, p. 323: "Les hommes, en général, ont une disposition manifeste aux qualités naturelles indispensables à l'humanité, telles que la justice, la tempérance et toutes les vertus de cette classe, qui ne diffèrent, comme les arts, que par leur application".

³⁰ Cicéron (1873). *Des fins des biens et des maux*, IV, 2, p. 323: "Le besoin de savoir est pour eux une passion qui naît et se développe avec eux-mêmes". Et IV, 7, p. 332: "Tous les principes semés par la nature dans le cœur humain ont, disent-ils, porté l'homme à l'acquisition de certains biens, comme à la vie contemplative, à l'étude des mystères de ce monde: curiosité qui naît et vit en nous. De là aussi le désir de cultiver notre intelligence; de là le goût de la discussion".

³¹ Cicéron, *Des fins des biens*, IV, 7, p. 332: "Seul, parmi tous les animaux, doué du sentiment de la honte et de la pudeur, porté à la sociabilité par instinct, capable d'éviter tout ce qui n'est ni moralement bon ni convenable, l'homme, ont-ils dit encore, trouve, dans ces principes naturels de véritables germes qui se développent et peuvent produire des fruits de tempérance, d'équité, de modestie, de toutes les vertus".

L'universalité de la loi naturelle révèle précisément que cette doctrine procède d'enjeux décisifs dans l'articulation entre la sphère anthropologique et pratico-morale. D'une part, le contenu de la tendance naturelle originaire est identifiable à l'extériorisation de l'être de l'homme comme amour de soi³² et dévoilement progressif de sa propre nature comme principe et fin de l'action. Or l'homme tend, du fait de cet amour de soi et de la recherche de la conservation de son être, à désirer son perfectionnement dans la vie pratique et repousser ce qui lui est contraire³³. D'autre part, le désir de cultiver sa raison³⁴ apparaît comme une condition de la révélation du bien moral. L'invocation de la conformité à la nature comme voie de révélation du souverain bien humain a pour conséquence de penser la vertu dans son adéquation à cette même nature. La loi naturelle présente, à partir de ces analyses, l'existence sociale et politique ordonnée à ce même principe directeur de la vie morale. En effet, anthropologiquement, la sociabilité exprime un penchant originaire naturel qui s'extériorise dans la vie pratique en direction du bien commun.

Existence politique et devenir moral

Relativement à cet héritage, Thomas d'Aquin a eu le mérite pour Suárez de reprendre en charge, en la refondant, la conception téléologique de la nature défendue par Cicéron selon laquelle la nature et la vertu trouvent leur lien originaire dans la rationalité de la nature et, par voie de conséquence, dans la disposition immanente en l'homme d'être en adéquation avec la droite raison³⁵. La théorie cicéronienne des vertus de la vie morale repose sur la nature comprise comme l'instance qui porte la loi de la nature. Elle marque un moment décisif en assignant à l'homme une nature inclinée vers l'ordre qui la conduit à la vertu et manifeste des aptitudes à la connaissance d'une loi naturelle intrinsèque au moyen de laquelle il est possible d'accéder aux principes directeurs de la vie pratique.

Par là même, est affirmée la conformité de cette nature avec l'ordre d'une totalité régie par une raison suprême et première. La problématique de la téléologie naturelle comme principe d'intelligibilité de la loi naturelle ouvre une voie à la recherche de la

³² Cicéron, *Des fins des biens*, IV, 7, p. 331: "La conservation des êtres dans chaque espèce, est, disent-ils, le but de la nature". Et IV, 13, p. 341: "Tout ce qui est dans la nature s'aime".

³³ Cicéron, *Des fins des biens*, IV, 13, p. 341: "Vit-on jamais un être quelconque adjurer la loi fondamentale de son existence ? Non: de la naissance à la mort, chacun est fidèle à cette loi".

³⁴ Cicéron, *Des fins des biens*, IV, 13, p. 343: "Voilà le rôle de la sagesse. Elle n'a pas fait l'homme, elle l'a reçu des mains de la nature, comme une sublime ébauche; c'est à elle de le perfectionner, mais sur le modèle conçu par la nature".

³⁵ Thomas d'Aquin, *S. Th.*, II-II, q. 47, a. 7, ad 3, invoque la définition cicéronienne de la vertu pour dégager que les vertus morales sont naturellement ordonnées au bien en adéquation à la raison.

connaissance de sa cause, c'est-à-dire d'une raison divine transcendante. En ce sens, la cosmologie téléologique et ses implications anthropologiques et morales créent un soubassement spéculatif à l'approfondissement de la notion d'humanité qu'il s'agissait pour Thomas d'Aquin de redéfinir en relation à la loi éternelle. Cet approfondissement s'articule à une interrogation sur l'immanence de la réalité naturelle et les liens qui en découlent entre l'homme, le monde et Dieu. La découverte par l'homme d'un ordre naturel comme signe d'une loi de la nature présente dans l'ordre de l'existant ouvre la voie à une promotion ontologique de la loi divine directrice, signe d'un gouvernement divin providentiel. L'homme dirigé par Dieu vers sa fin surnaturelle est assujéti par sa raison aux commandements de la révélation ou aux influences dissimulées de la grâce. D'une part, la loi naturelle de la raison est réductible à la loi éternelle de Dieu; d'autre part, la loi éternelle excède les prescriptions de la raison naturelle. Il existe un écart entre la sphère de ce qui est commandé et interdit à l'homme et ce que sa raison lui prescrit ou lui interdit de faire. Cet écart est précisément celui séparant irréductiblement la fin naturelle et la fin surnaturelle de l'homme. La philosophie morale ne peut par conséquent faire l'économie d'une théologie, l'opposition à la raison renvoyant en fin de compte à une offense faite à Dieu. Si l'on s'intéresse à la distinction qu'il convient d'établir pour Thomas d'Aquin entre la loi naturelle et le droit naturel, on peut dire que la première, comme présence de la raison divine en l'homme, constitue le principe rationnel de l'action humaine. Le droit naturel, en ce qui le concerne, reçoit sa règle et sa mesure de la loi naturelle (*S. Th.*, I-II, q. 94). Dès lors, l'homme est engagé dans son monde selon deux modalités: au moyen de la loi naturelle il participe à l'ordre universel et il est renvoyé à une infra-humanité, c'est-à-dire à une présence du divin en l'homme par la raison ainsi que le confirme la loi éternelle. Au moyen du droit naturel il est engagé dans le monde vivant et traduit par ses besoins et ses passions des tendances spécifiques qu'il peut cependant partager avec les animaux.

L'apport de Thomas d'Aquin sur ces points consiste en une réélaboation de cette théorie qui procède à la justification des liens cosmo-anthropologiques et moraux entre la nature, la rationalité et la vertu. Lorsqu'il considère la perfection de l'ordre des actions humaines, Thomas d'Aquin pose que pour l'accomplissement des opérations conduisant à la fin, il est nécessaire qu'il existe en l'homme une inclination naturelle dans sa puissance appétitive et une conception naturelle dans son aptitude à connaître. Le terme de nature n'est pas purement réductible à ce qui est donné à l'homme, une totalité qui l'excèderait, il désigne ainsi une disposition de l'humanité du point de vue de la raison considérée spéculativement et pratiquement. Or une telle conception naturelle placée en l'homme le rendant apte à agir adéquatement équivaut précisément à la loi naturelle³⁶. Conformé-

³⁶ Thomas d'Aquin, *In IV Libros Sententiarum [In IV Sent.]*, d. 33, q. 1, a. 1, ad 9: "La loi naturelle n'estime rien d'autre que la conception de l'homme naturellement placée en lui par laquelle il est ordonné à agir de façon adéquate".

ment à cette perspective, le droit naturel n'est pas un établissement humain, il est ce qui appartient à la nature même et que la raison humaine a le pouvoir de manifester.

Suárez, en se conformant à la thèse thomiste (*S. Th.*, II-II, q. 57, a. 2), comprend tout d'abord à partir de leurs causes efficientes le droit naturel relativement à sa différence d'avec le droit positif. La pratique et les obligations qui en résultent pour le droit naturel dérivent de la nature des choses et du type des relations humaines, et pour le droit positif, de conventions communes. Ainsi, conformément à la thèse aristotélicienne, dès lors que le droit ou le juste impliquent une relation à autrui, cette dernière doit être appréhendée selon une logique de la rationalité et de la mesure dans une perspective qui est celle de l'égalité. Le droit naturel exprime le fait qu'il y a dans les choses une tendance à le réaliser et il s'impose en tant que rapport juste. Et si le droit positif n'a pas d'autre origine que le vouloir humain, quelle est la raison qui ferait que les hommes auraient l'obligation de le respecter? Le droit naturel doit permettre d'y répondre. En effet, ce qui lui est contraire ne peut prétendre devenir juste par convention humaine, comme le vol ou le meurtre.

On remarquera que dans cette optique Thomas d'Aquin procède à l'extension du droit naturel et du droit positif à la loi divine. Cela a deux conséquences: 1) la référence à un droit divin induit soit: a) au renvoi à ce qui est en soi naturellement juste mais qui n'est pas forcément clairement manifesté à la conscience humaine, soit: b) à ce qui acquiert la dimension du juste par décret divin. Un dédoublement en résulte affectant tant le droit humain que le droit divin: soit selon l'ordre divin, il y a commandement légitime parce que ce qui est ordonné est bon en soi et ce qui est défendu, mauvais en soi, soit les pratiques deviennent bonnes car elles sont ordonnées et mauvaises parce qu'interdites. 2) Il en résulte également une extension du droit naturel non plus seulement à l'individu, membre d'une cité et détenteur par là même d'un droit politique, mais à l'homme universellement considéré.

C'est précisément en ce sens –si l'on considère le prolongement de ce questionnement avec l'École de Salamanque– que le droit naturel sera apparenté à ce qui est nécessaire. Néanmoins, il s'avère judicieux afin d'éviter des confusions, de dégager deux sens de "nécessaire". Il existe une tendance chez les théologiens consistant à affirmer une identité entre le droit naturel et le droit nécessaire, ce qui revient très précisément à déterminer le droit naturel comme ce qui est absolument autonome par rapport à toute volonté. Et pourtant, Dieu a le pouvoir de dispenser de certains préceptes ainsi qu'on le constate avec le cas de ceux de la seconde table, comme celui de ne pas tuer son prochain. Quelle est, par conséquent, la nature de la nécessité à laquelle il convient de se référer de manière légitime afin de qualifier le droit naturel dès lors qu'il a pour propriété spécifique –pour Vitoria– l'immutabilité (Vitoria, *De potestate Papae et Concilii relectio*, n. 1, p. 433; Thomas d'Aquin, *S. Th.*, II-II, q. 57, a. 2)?

La référence à Aristote invoquée par Vitoria et Suárez, insiste sur le fait que ce qui est nécessairement attribué à un sujet est ce qui lui convient par soi, ainsi lorsqu'on pose

que la rationalité est ce qui convient par soi à l'homme. L'essence du droit naturel est d'impliquer nécessairement son existence et, par conséquent, de n'avoir pas d'autre principe immédiat pour exister en tant que droit que lui-même. Une hiérarchie dans l'ordre de la nécessité doit être reconnue dès lors que l'on opère une différenciation dans la sphère des objets que l'on examine. Et une différence de degré peut être légitimement établie dans l'ordre de la nécessité. En effet, la nécessité en mathématiques est, par exemple, proportionnelle au fait que dans l'énonciation d'une thèse, la proposition contraire induit d'autant plus de contradiction. Une telle nécessité s'avère inconditionnelle au point que Dieu lui-même ne peut faire que le triangle n'ait pas trois angles, la raison divine n'ayant pas le pouvoir d'être en contradiction avec elle-même. La nécessité physique dans l'ordre de la nature ne revêt pas un caractère aussi absolu; Dieu a ainsi le pouvoir de faire que le soleil ne se lève pas alors que cela apparaît inconcevable selon l'ordre de la nature. Ce sera en fonction de cette dernière compréhension de la nécessité que le droit naturel sera qualifié de nécessaire, précisément parce que sa suppression est inconcevable selon l'ordre de la nature, excepté dans le cas de l'intervention de l'autorité divine.

Par conséquent, ce qui existe par soi en tant que principe pratique et fait l'objet d'une connaissance universelle au moyen de la lumière naturelle comme juste et immédiatement conforme à la droite raison, appartient à la sphère du droit naturel; le principe "ne fais pas à autrui ce que tu ne voudrais pas que l'on te fasse" en constitue l'illustration concrète et emblématique. Conformément à cette perspective, les normes du droit naturel sont également obligatoires par elles-mêmes indépendamment de l'arbitre des hommes. Les préceptes dictés nécessairement par la raison excèdent toute autorité humaine et obligent par eux-mêmes sous couvert de l'effectivité de l'autorité divine à laquelle est assujettie la totalité de la nature. Il en résulte que le droit naturel possède une valeur impérative absolue eu égard à une institution ou une volonté humaine quelle qu'elle soit; cela est également confirmé le statut ontologique spécifique de la nécessité maintenue par l'ensemble des préceptes du droit naturel que ce soit entre eux ou avec les principes généraux eux-mêmes. Le droit naturel apparaît en ce sens comme la somme des préceptes juridiques énoncés par la raison et constitués par la nature en tant que totalité créée par une puissance transcendante; et ces préceptes sont donc obligatoires par le fait même qu'ils sont indissociablement articulés à l'ordre de la nature. Le Créateur a inscrit en l'homme le désir de préserver sa vie qui s'exprime au niveau terrestre comme principe d'action et il a également gravé la raison, c'est-à-dire sa voix en l'homme; par là même, Dieu confirme à chaque homme qu'en se conformant à une telle inclination à sauvegarder son être, il est en adéquation avec la volonté de son auteur. Il n'y a pas, par conséquent, d'autre fin intramondaine au droit naturel que le bien de ceux qui le respectent; son objet porte sur ce qui concerne autrui et réside d'une certaine manière, ainsi que le rappelle l'obligation morale, en notre pouvoir. Enfin, sa cause efficiente est identifiable à la lumière de la raison éternelle éclairant notre intellect.

A partir du moment où l'on a reconnu qu'il existe en l'homme une tendance naturelle à se conserver, à augmenter sa puissance ainsi que la formation de rapports intelligibles entre les individus, on reconnaît l'existence de relations morales. En ce sens, il y a une connexion ontologique nécessaire, à l'origine de toute nécessité morale, entre le Créateur et les créatures libres et raisonnables. Un tel rapport d'obligation ne peut être assimilable en tant que rapport de convenance à celui purement physique existant entre les êtres inanimés ou dépourvus de raison. Le Créateur est conçu dans cette perspective en tant que législateur fondant l'obligation morale et juridique (la deuxième obligation résultant de la première), cela s'accomplissant dans la limite rigoureuse des normes nécessaires à la réalisation des fins naturelles ou intramondaines de l'individu. Ces fins, si on les considère objectivement, c'est-à-dire selon leurs exigences strictement humaines, sont focalisées sur la sécurité, à savoir la conservation de la vie humaine et des moyens nécessaires pour y parvenir. Conformément à ce cadre problématique, la loi représente pour l'homme dans le processus d'obéissance qu'elle implique, la condition 1) de moralité dans la sphère éthique, 2) de citoyenneté dans la sphère politique, 3) de salut dans la sphère religieuse. Il existe par conséquent une structure logique commune reliant la loi, le législateur et le sujet de l'obligation, indissociable de l'ordre éthique, politique et théologique. Le problème de la justice n'induit pas celui d'une fin à atteindre, mais d'une légitimité objet de respect, dont la source transcendante est à rechercher dans le Créateur, ce qui implique politiquement la référence à un pouvoir humain qui en résulte (Dieu ayant créé l'homme en tant qu'animal politique). Dans l'optique vitorienne et suarézienne, ce problème est inscrit dans une compréhension générale de la loi en tant que commandement d'un supérieur supposant la distinction du monde des faits et de celui des valeurs dans le cadre d'une théorie de l'obligation morale.

Le droit naturel en tant qu'ensemble de normes objectives constitue pour Vitoria et Suárez une partie de la loi naturelle se référant à la justice, ainsi que le confirme le principe éthique selon lequel "le bien doit être fait"; cela est condensé dans l'ordre juridique par la célèbre formule des jurisconsultes "neminem laedere, ius suum cuique tribuere". D'une part, le droit naturel n'est pas coextensif à la loi naturelle; d'autre part, il est identifiable à cette partie de la loi naturelle qui fait référence au juste et à la justice et par conséquent aux droits des individus dans la société. L'une des caractéristiques premières du droit naturel consiste dans la position de l'objectivité de son statut ontologique, c'est-à-dire qu'il revient dans ce cas au droit de désigner ce qui est juste, cela équivaut à un objet déterminé en lui-même, indépendamment des dispositions subjectives ou des circonstances contingentes dans lesquelles est accompli l'acte de justice. Son lien éthique fondateur à la justice s'avère décisif à la constitution de l'essence du juridique. Il convient dans la droite ligne de l'analyse thomiste (*S. Th.*, II-II, q. 57, a. 1, ad 1), de montrer en quoi le droit naturel dessine le cadre de la configuration du juridique avec le concept du juste, objet de la justice. La délimi-

tation rigoureuse de la sphère du droit naturel et de la loi naturelle doit permettre d'envisager le premier comme une partie de cette même loi naturelle qui accomplit la justice. S'il apparaît que Suárez occasionnellement se sert des préceptes du droit naturel pour se référer à l'ensemble des normes de la loi naturelle, en intégrant par ailleurs celles qui sont strictement rapportées au domaine de la moralité privée, cela ne s'accompagne pas pour autant de l'oubli de la distinction existant entre le droit naturel et la loi naturelle. Vitoria conçoit, quant à lui, la loi morale naturelle comme englobant le droit naturel, ce qui revient à reconnaître que ce même droit possède un contenu spécifique ainsi que des règles prescriptives ou prohibitives constitutives du rapport humain au juste et à l'injuste.

Est-il pour autant légitime d'en conclure qu'un tel droit naturel n'excéderait pas les limites d'un droit moral et qu'il serait réductible à un ordre de valeurs incapable de s'extraire de la subjectivité (ou selon quelle modalité est-il présent à la conscience)? On peut dire que par la médiation du problème de la loi naturelle et du droit naturel tant chez Vitoria que chez Suárez, il y a confrontation d'une thèse propre à la modernité reposant sur une opposition métaphysique entre la nature et la liberté et une théo-cosmologie considérant l'homme en tant que substance spirituelle faisant partie d'un univers intelligible et dont la destinée excède son mode d'être sensible. D'une part, ce qui revêt premièrement une dimension éthique s'identifie au respect de la loi, expression de l'autonomie comme adéquation à une raison universelle; d'autre part, c'est l'appartenance à la cité de Dieu. La loi naturelle nous plonge au cœur d'un processus de modernisation de la théorie de la liberté et du libre arbitre dans son articulation à une théorie naturaliste de l'action dans laquelle la volonté doit suivre le bien conformément aux exigences onto-éthiques précédemment énoncées, c'est-à-dire d'une adéquation aux tendances de la nature; ce que cette dernière manifeste comme un bien constitue une grâce ordinaire du Créateur.

Avec Suárez, il apparaît que pour que le droit naturel soit étendu à l'homme universellement considéré, la recherche de son fondement ne peut se trouver ailleurs que dans la nature humaine. En effet, le droit naturel repose sur deux propriétés de la nature humaine ou du caractère universel de l'être de l'homme: la liberté³⁷ et la raison. Il représente la norme de référence à partir de laquelle la communauté historique des hommes doit se régler sur le principe absolu que constitue la nature humaine. Néanmoins, l'immutabilité du droit naturel reste soumise à l'arbitraire des volontés et des rapports de forces historiques. Ainsi, selon le droit naturel, on pouvait invoquer une communauté des choses et les hommes ont instauré la propriété privée qui,

³⁷ Suárez, *Defensio fidei*, III, 2, n. 9, p. 209: "Car la liberté est de droit naturel puisque l'homme naît libre en vertu du seul droit naturel et il ne peut être réduit à l'esclavage sans une justification légitime".

avec l'avènement de l'Etat, deviendra l'expression différente du droit naturel (*Des lois*, II, 14, n. 2, p. 532). Par conséquent, historiquement, la loi humaine peut accorder nombre de dispenses par rapport aux préceptes du droit naturel comme le montrent l'aliénation politique ou l'esclavage en temps de guerre.

Il est alors nécessaire pour Suárez de relever trois significations en fonction desquelles il deviendra légitime de délimiter ce qui appartient au droit naturel (*Des lois*, II, 14, n. 6, pp. 536-537). 1) Fait partie du droit naturel ce que la loi naturelle prescrit, ce qui implique que pour la raison naturelle, une telle prescription s'impose comme nécessaire à la rectitude morale. Suárez retrouve en ce sens la thèse de Thomas d'Aquin selon laquelle la loi naturelle est la norme ontologique inconditionnelle de la légitimité de l'action. 2) L'adéquation au droit naturel est également en mesure de s'exprimer dans la pratique de manière permissive ou concessive. L'autorisation découlant de conventions humaines du fait de leur conformité au droit naturel – ainsi la communauté des biens – offre néanmoins aux hommes l'opportunité d'en transformer le statut, à condition de ne pas excéder les impératifs de la raison. Si, métaphysiquement, l'homme possède la liberté en vertu du droit naturel, la loi naturelle ne défend pas inconditionnellement la délégation volontaire de cette même liberté, comme cela est confirmé historiquement et politiquement. 3) L'appartenance d'un principe au droit naturel peut résulter également de la condition naturelle des hommes, abstraction faite de toute prescription inconditionnelle du droit naturel. Par exemple, le fils peut hériter de son père sans qu'il y ait de testament, et cela de façon légitime par simple considération de la loi naturelle alors même qu'elle ne prescrit rien de précis à cet égard.

D'une part, le droit naturel dans l'ensemble de ses préceptes que l'homme est en mesure de porter à sa propre connaissance, exprime la caractéristique naturelle de l'humain, la raison et la liberté. D'autre part, l'immutabilité de la nature humaine à laquelle il se réfère constitue une donnée universelle que l'humanité n'a pas le pouvoir de modifier. Si l'on considère les relations politiques et historiques, elles devront dans cette perspective traduire en acte l'immutabilité première du droit naturel qui correspond à celle de la nature humaine et qui est précisément condition d'une délimitation de toute axiologie. La voix de la conscience en chacun de nous exprime l'immanence référentielle de cette immutabilité. Par voie de conséquence, le droit naturel révèle l'idéalité de l'extériorité du principe qui fonde l'humanité de chaque individu, son extension et sa diffusion à chaque conscience. Il représente l'invariance d'une norme régulatrice de l'agir humain ayant pour finalité d'ordonner le déploiement du politique dans l'histoire selon la raison et la liberté. Sa raison d'être consiste à être à la mesure de l'homme.

Ainsi, l'homme ne saurait se réduire à un pur instrument de Dieu; il s'apparaît comme l'étant qui se fait lui-même à partir du donné de la nature humaine. Il devient conformément à un ordre créé celui à qui il appartient de parachever la création dans

l'histoire. La raison d'être de l'étant fini repose sur une indétermination originaire; cette dernière ouvre la voie à une autocréation dans l'histoire par la médiation du politique en lui conférant la dignité éthique par la loi naturelle sans laquelle l'humanité de l'homme reste inassignable. On est par là même renvoyé à une limite imposée à la liberté humaine; néanmoins, sa fonction consiste à établir que l'homme est nécessairement obligé au bien selon un commandement divin distinct de l'acte de création (*Des lois*, II, 6, nn. 22-23, pp. 449-451). Le droit naturel maintient présent à la conscience humaine que la non-conformité à la raison (*Des lois*, II, 6, n. 23, pp. 450-451) est identifiable à une violation du commandement divin (*Des lois*, II, 6, n. 18, p. 447). Il faut dès lors instaurer une différence entre ce qui est commandé par Dieu parce que cela est bon (un bien dit naturel légitimant un acte par soi conformément à une fin) et ce qui est bon parce que commandé (résultant par conséquent d'un vouloir qui commande ou interdit et légitime un acte extrinsèquement par référence à une norme). L'acte humain revêt dès lors une double dimension puisqu'il peut être considéré soit selon son adéquation ou non à la raison, soit selon sa conformité ou non à la volonté prescriptive de Dieu. C'est en cela que la loi naturelle présente une double figure, celle de la mesure rationnelle des actes, et celle d'une norme indissociable d'un acte de la volonté.

Tel est le propre de la loi humaine d'inverser le rapport en faisant de l'acte de la volonté le fondement du bien moral. La spécificité de la valeur morale ne devient effective que par la médiation du commandement de la volonté. Le bien moral n'est pas réductible à un bien par lui-même, il est un bien voulu par un agent. Par conséquent, la loi humaine représente la preuve que la liberté de la volonté est créatrice de valeurs à partir de la conformité au donné de la nature humaine.

Conclusion

La métamorphose que Suárez fait subir au droit naturel dans sa confrontation aux thèses cicéroniennes, n'exclut pas pour autant ce qui les rassemble en leur finalité: la recherche de la voie permettant de vivre selon la rectitude; c'est précisément pour cela que "l'effet propre de la loi consiste à établir un lien et une obligation morale" (*Des lois*, II, 2, n. 11, p. 383). L'exigence d'une vie droite s'inscrit dans la perspective d'une philosophie pratique et morale aspirant à l'universalité d'un savoir et à l'exercice d'une fonction régulatrice dans la sphère de l'existence individuelle et politique de l'homme. Derrière la question du droit naturel, que son fondement soit cosmo-ontologique pour Cicéron ou théologico-anthropologique pour Suárez, s'affirme la vision de l'*humanitas* comme paradigme. Cette dernière exprimant la réaffirmation permanente de ce qui en l'homme fait précisément qu'il est un homme, réside pour Cicéron dans l'éducation de l'âme par le savoir et l'éthique, ou pour Suárez, dans l'élévation par la science et la recherche de la vérité, alliées à une rectitude d'ordre moral indissociable de son adéquation à une règle

qui a la raison d'une loi; en effet, seule la nature rationnelle est la mesure de nos actes ainsi que le confirmait la loi naturelle.

Néanmoins, l'ordre auquel se référer pour fonder la légitimité du droit naturel et la moralité qui s'y rattache, est celui de la nature rationnelle, l'acte moral ne dépendant pas d'une cause ou d'une volonté extérieure (*Des lois*, II, 5, n. 2, p. 412). Les lois naturelles dépendent effectivement de la volonté de Dieu comme créateur de la nature mais non des essences elles-mêmes, ce qui revient à dire que le devoir-être qu'implique la loi naturelle n'est pas de l'ordre de l'essence mais du vouloir. Avec la loi naturelle et le droit naturel, la moralité qui l'accompagne est appréhendée comme conformité à une règle; l'acte qui en résulte apparaît comme une obligation adressée à la liberté. Si le bien exprime l'objet d'une intention divine et s'il est par là même intrinsèquement un bien, il est également en mesure de constituer l'objet d'une obligation. Avec la loi naturelle et le droit naturel, le bien est identifiable à une destination voulue par le Créateur qu'il nous appartient de réaliser. Ainsi, il faut reconnaître la présence d'une volonté préceptive à distinguer de la volonté créatrice de Dieu (*Des lois*, II, 6, n. 20, p. 448), même si la première est subordonnée à la seconde. La théorie du droit naturel chez Suárez ouvre par conséquent une voie vers la modernité puisqu'elle pose que l'homme est nécessairement obligé au bien, et cela par un acte divin spécifique induisant cependant un commandement à distinguer de l'acte créatif. Un tel droit naturel sera désormais impensable indépendamment de la référence à la liberté et à la raison.

Références

- Aristote (1959). *Politique*. Traduction par J. Tricot. Paris: Vrin.
- Aristote (1959). *Éthique à Nicomaque*. Traduction par J. Tricot. Paris: Vrin.
- Cicéron (1873). *Des fins des biens et des maux*. In Œuvres complètes de Cicéron. Traduction par M. Delcasso. Vol. 16. Paris: Garnier.
- Cicéron (1873). *De l'invention de la rhétorique*. In Œuvres complètes de Cicéron. Vol. 2. Traduction par E. Greslou. Paris: Garnier.
- Cicéron (1962). *Traité des devoirs. Des fins des biens et des maux. De la nature des dieux*. In *Les Stoïciens*. La Pléiade. Paris: Gallimard.
- Cicéron (1965). *Des lois. De la république*. Traduction par Ch. Appuhn. Paris: Garnier-Flammarion.
- Platon (1950). *République*. In Œuvres complètes. Vol. 1. Traduction par L. Robin, M.-J. Moreau. Gallimard. Paris: La Pléiade.
- Platon (1950). *Les lois*. In Œuvres complètes. Vol. 2. Traduction par L. Robin, M.-J. Moreau. Gallimard. Paris: La Pléiade.
- Sénèque (1993). *Consolation à Marcia in Sénèque. Entretiens. Lettres à Lucilius et Des bienfaits*. Traduction par P. Veyne. Paris: Robert Laffont.

- Suárez, F. (2003). *Des lois et du Dieu législateur*. Livres 1 et 2. Traduction, notes et introduction par J.-P. Coujou. Paris: Dalloz.
- Suárez, F. (1856-1877). *De legibus*. Vol. 5. *Defensio fidei*. Vol. 24. In *Opera Omnia*, 26 vols. Paris: Vivès.
- Thomas d'Aquin (1929-1933). In *IV Libros Sententiarum*. Paris: Éditions Mandonnet.
- Thomas d'Aquin (1984-1986). *Somme théologique*. Édition coordonnée par A. Raulin, traduction par A. M. Roguet, 4 vols. Paris: Cerf.
- Vitoria (1960). *De potestate Papae et Concilii relectio*. In T. Urdanoz (Ed.), *Obras de Francisco de Vitoria: Relecciones teológicas*. Edición crítica del texto latino, versión española, introducción general e introducciones con el estudio de su doctrina teológico-jurídica. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.

Recepción: 05/05/17

Aprobación: 18/08/17