



VILLEY, Michel, *Questions de saint Thomas sur le droit et la politique ou le bon usage des dialogues*

Richard Gervais

Volume 43, Number 3, octobre 1987

Statut épistémologique des sciences pastorales

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/400332ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/400332ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

ISSN

0023-9054 (print)

1703-8804 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this review

Gervais, R. (1987). Review of [VILLEY, Michel, *Questions de saint Thomas sur le droit et la politique ou le bon usage des dialogues*]. *Laval théologique et philosophique*, 43(3), 405–407. <https://doi.org/10.7202/400332ar>

Michel VILLEY, **Questions de saint Thomas sur le droit et la politique**, P.U.F., coll. « Questions », Paris, 1987, 184 pages.

Il y a quatre ans, Villey faisait aux P.U.F., dans la même collection, une intervention détonnante sur —contre ! —les tant acclamés et réclamés « droits de l'homme » (*Le droit et les droits de l'homme*, 1983). Ces soi-disant « droits », soutenait-il, reposent sur la confusion des sphères de la morale et du droit ; ils sont incompatibles avec la notion bien comprise de droit. De plus ces droits, que d'aucuns font remonter à Aristote (e.g. Éric Weil : voir L. Ponton in *L.T.P.*, 43, 1, pp. 49-65) et à saint Thomas (tendance actuelle dans la théologie catholique), se rattachent en réalité au jusnaturalisme des XVII^e et XVIII^e siècles (Pufendorf, Thomasius, Grotius ; Hobbes, Locke). Or, ce jusnaturalisme tire son inspiration moins d'Aristote ou de saint Thomas que de la seconde scolastique, surtout espagnole (Suarez, Vitoria, de Soto, Molina), et ressortirait davantage à une *Vernunftrechtslehre* qu'à une *Naturrechtslehre*.

Juriste et philosophe du droit, servi par une vaste connaissance de l'histoire de la pensée juridique, notamment du droit romain, Villey reprend ici certains des thèmes abordés en 1983 et même antérieurement dans *Leçons d'histoire de la philosophie du droit* (Daloz, 1957), *La formation de la pensée juridique moderne* (Montchrestien, 1968), etc. Cette fois cependant, Thomas d'Aquin, qui figurait une pièce de la mosaïque en 1983 (*Le droit et les droits de l'homme*, ch. 8), compose maintenant tout le tableau. L'A. en dresse un véritable éloge pour le « public cultivé des Presses Universitaires » (p. 18) ; éloge dont le sel est de s'effectuer en dehors du thomisme ou d'un certain thomisme. Villey lit la *Somme théologique* en « lecteur naïf, sans compétence spécialisée » (p. 47). « Commençant » auquel manque « toute formation en philosophie scolastique », il confesse, non sans ironie, avoir « désobéi au pape Léon XIII » qui « prescrit, dans son Encyclique *Aeterni Patris*, de s'appuyer sur les commentaires de Cajétan, Sylvestre de Ferrare et Jean-de-Saint-Thomas ». « Au lieu de quoi, dit-il, je me suis jeté sur le texte sans intermédiaire » (p. 176).

Le propos de l'ouvrage est double : à la fois « introduire à la *Somme* » (p. 31) et partir de celle-ci pour éclairer certaines questions brûlantes de politique et de droit. L'A. tente ce qu'il appelle la « défense et illustration d'une ancienne méthode scolastique, aujourd'hui honnie » : le genre de la *quaestio* (pp. 7 ; 51-55, 176-179). Cette méthode « dialectique » est une des choses essentielles dont l'A. puise le modèle chez saint Thomas. Il la prétend idoine à l'art juridique et l'oppose au « déductivisme » et au « dogmatisme » des théories juridiques modernes (ch. 3). Il l'oppose même en général aux mœurs intellectuelles du temps présent qualifié d'« âge du Monologue » où s'est « perdu l'art du *questionnement* » (pp. 58-59 ; 179). C'est ce qui explique le titre de l'ouvrage : *Questions de...* ainsi que l'intitulé des dix chapitres, qui presque tous se présentent sous forme d'interrogation à la manière des articles de la *Somme* : « Pourquoi saint Thomas ? » (ch. 1) ; « Pourquoi des questions ? » (ch. 3) ; « La théologie catholique doit-elle ou non faire une place à la philosophie profane ? » (ch. 5) ; « Une doctrine sociale peut-elle être ou non tirée de l'Écriture sainte ? » (ch. 6) ; « Peut-on définir le mot "droit" ? » (ch. 7) ; « Existe-t-il un "droit naturel" ? » (ch. 8) ; « Existe-t-il une science du droit ? » (ch. 9). D'ailleurs, dans un *Supplementum thomisticum* rédigé en latin (pp. 182-184), Villey pastiche un article typique de la *Somme* et se demande plaisamment : *Utrum Gulielmi Cadomensis —id est Villeyi lectura audibilis sit !*

Le chapitre 4 : « Lire un "article" », est particulièrement marqué par cette dualité de propos. L'A. montre, sur l'exemple de l'article *De Judicio* (11^a 11^{ae}, q.60, a.5), que la *quaestio* scolastique constituait un « incomparable instrument d'étude » (p. 57), en même temps qu'il aborde un « thème essentiel à la théorie juridique » et « plus que jamais à l'ordre du jour » (p. 58). En effet l'article choisi, dont le texte original est reproduit en annexe, demande si le jugement,

ou sentence judiciaire, doit toujours se conformer aux lois écrites (*Utrum sit semper secundum leges scriptas judicandum*). Cette question départage aujourd'hui comme jadis deux camps : les « légalistes » ou « positivistes », « maniaques du Code », pour qui le jugement est application de la loi ; les « réalistes », « exaltant la *jurisprudence* », pour qui le jugement crée lui-même la norme, etc. (p. 58). Sous le premier rapport, ce chapitre se veut un véritable guide de lecture de la *Somme*, et l'A. ne se fait pas faute d'y égratigner au passage les éditeurs français (Revue des Jeunes, Blot) pour leur lecture et leur présentation « dogmatisantes ». Sous le second, puisque cet article de saint Thomas met en jeu la distinction fondamentale entre *jus naturale* et *jus positivum*, l'A. est amené à reprendre deux de ces leitmotivs touchant la définition rigoureuse du « droit » et du « droit naturel ».

D'abord dans les choses humaines, et spécialement en matière juridique, sont impossibles les « solutions toutes faites d'une science achevée » (p. 71) parce que notamment les cas sont toujours particuliers par rapport à la loi. Contrairement au positivisme juridique envahissant, qui croit « fonder le droit axiomatiquement » (pp. 155 et 173) et dont Villey poursuit la trace jusque dans le nominalisme occamien (pp. 116-117 ; 170), une certaine prudence épistémologique s'impose ici. Le droit est affaire de « vertu », en l'occurrence de « justice », non de « science ». Le chapitre 9 démontrera, toujours en tirant profit de la *Somme* (entre autres : 11^a 11^{ae}, q.57, a.3) qu'une « science » du droit est impossible. Ce pourquoi du reste à l'art juridique convient la « dialectique ».

L'autre leitmotiv, étroitement lié au précédent, est la dissipation de l'équivoque contenue dans la notion de « droit naturel ». On doit à Villey des éclaircissements historiques majeurs sur ce thème (cf. *La formation de la pensée juridique moderne*, Montchrestien, 1968). Le droit naturel selon les modernes, essentiellement « subjectif », diffère radicalement du droit naturel des anciens, essentiellement « objectif ». Le premier fonde le droit dans la raison ou le pouvoir de l'homme ; le second, dans la « nature des choses ». Le δίκαιον, évoquant d'abord « cet ordre qui fait la beauté du cosmos » (p. 116), n'est pas chez Aristote règle de conduite, loi morale, etc., mais il est la « chose juste » : *id quod justum est* (p. 120). Le droit proprement dit n'est pas un principe inscrit en nous ou dans la « nature humaine » mais une « proportion » qui s'observe dans les choses ; et l'art du juriste consiste à rétablir les « proportions » dans le partage des « biens extérieurs » entre les hommes : *suum cuique tribuere*, selon la formule classique. Ainsi en est-il du *jus* chez Thomas d'Aquin aussi. Les chapitres 7 et 8 sont consacrés à l'élaboration de ce thème, et assortis d'une critique de trois arguments clés de Kelsen, théoricien du positivisme juridique.

Ceux qui s'intéressent à la doctrine sociale de l'Église trouveront matière à réflexion, sinon à remise en question, surtout dans le chapitre 6 qui se demande si une doctrine sociale peut être ou non tirée de l'Écriture sainte. L'A., prenant le contre-pied de tout un courant théologique, rappelle que d'après la *Somme* : « le droit public ou privé n'ont en principe rien à tirer de la loi divine révélée » (p. 101) ; que : « le message de l'Évangile touche aux dispositions *intérieures* des hommes », tandis que « les questions de droit [qui touchent aux rapports *extérieurs* des hommes, aux rapports qu'ils entretiennent par l'intermédiaire des choses, biens et charges], Dieu les laisse à l'initiative des Hommes » (p. 103). Est donc reconduite ici la critique de 1983 contre les « droits de l'homme », sur la base desquels, déplore Villey, « la "Doctrine sociale de l'Église catholique", anxieuse de se moderniser, se reconstruit » (p. 108).

Malgré l'érudition, la tonicité et l'extrême opportunité de la polémique villeyenne contre l'aberration du « droit naturel moderne » — et celle subsidiaire du « droit naturel chrétien » —, elle ne laissera pas d'intriguer ; et cela, me semble-t-il, sous un chef principal. Pour les anciens, les mots « politique » et « civil » sont synonymes. Le δίκαιον πολιτικόν des Grecs ou le *jus civile* des Romains, c'est la même chose : le droit interne d'une cité, *civitas* ou πόλις, comme l'indique

Villey lui-même (p. 126). Manfred Riedel a montré que : « L'État ou la société civile, ἡ πόλις καὶ ἡ κοινωνία ἢ πολιτική, *civitas sive societas civilis sive res publica* — sont les expressions classiques employées dans la philosophie politique de l'ancienne Europe avant la séparation moderne entre l'État et la société » (*Zwischen Tradition und Revolution*, 1982, p. 146). Or depuis qu'avec la modernité est survenue cette séparation de la « société civile » et de l'« État », ainsi que Hegel en prit fameusement acte (*Grundlinien der Philosophie des Rechts*, §§ 182–256 ; entre autres §§ 182, add.), les données du problème ne s'en trouvent-elles pas bouleversées ? Que nos contemporains aient oublié les leçons de la philosophie politico-juridique ancienne, c'est une chose que l'A. déplore d'instructive et convaincante manière ; qu'un retour aux théories passées suffise pour penser cette « modernisation » de la réalité politico-juridique, c'en est une autre, et qui reste plus problématique.

Richard GERVAIS

Montesquieu, Cahiers de Philosophie Politique, N° 2-3, Éditions Ousia, Bruxelles, 1985, 240 pages.

Après un premier numéro consacré à Schelling, ces *Cahiers* publiés par le Centre de Philosophie Politique de l'Université de Reims, sous la direction de son principal animateur, Michel Abensour, se tournent ici vers Montesquieu. Si son œuvre, comme il a été souvent dit, est plus louée que lue, ce volume vient rappeler avec éloquence ce qu'une lecture soignée peut nous apporter aujourd'hui par delà les réputations et les éloges superficiels.

Le volume commence par deux articles déjà anciens de Charles Eisenmann, spécialiste reconnu de Montesquieu, mort en 1980 et auquel est dédié l'ouvrage. Discutant d'abord la fameuse théorie de la séparation des pouvoirs dans *L'Esprit des lois*, Eisenmann dénonce cette caractérisation devenue universelle de la pensée de Montesquieu. Son analyse précise des sens donnés à cette séparation, démontre que les organes étatiques ne sont point séparés *fonctionnellement* dans le système de Montesquieu, et Eisenmann n'en veut pour preuve que la fameuse thèse du « pouvoir qui arrête le pouvoir » : cette idée n'a de sens que dans la mesure où les organes concernés exercent, sous une forme quelconque, une même fonction : « entre l'idée de spécialisation fonctionnelle, dit-il, a fortiori de séparation fonctionnelle, et l'idée d'empêchement mutuel, il y a incompatibilité logique absolue ». Ce que prône Montesquieu, plus simplement, c'est l'idée que les pouvoirs ne soient pas confondus, que l'exercice n'en soit jamais attribué au même organe. C'est l'*indépendance juridique* du Parlement et du Gouvernement qui constitue le principe suprême de Montesquieu, ce qui interdit, en toute rigueur, de parler de les *séparer*. Dans un second essai, plus riche, Eisenmann distingue deux interprétations contradictoires de l'œuvre de Montesquieu, et les situe dans l'histoire de la pensée. L'une est familière à nos esprits contemporains, « instinctive » même, puisqu'elle est dominante au XX^e siècle : c'est l'interprétation « juriste » de penseurs comme Duguit et Carré de Malberg en France sur la séparation des pouvoirs, et Eisenmann prend soin de montrer non seulement son inexactitude (comme dans le premier essai), mais même qu'elle est « à l'exact opposé de ce qu'exigeaient les buts constitutionnels que Montesquieu se proposait d'atteindre ». Selon l'autre interprétation, qui se développe à la fin du XVIII^e siècle, à partir des pères de la Constitution américaine, des hommes de la Constituante de 1789, puis chez B. Constant et Destutt de Tracy, *L'Esprit des lois*, et avant tout son fameux chapitre sur l'Angleterre, est porteur de deux principes : le premier pose seulement la non-confusion des trois pouvoirs, ce qui comporte — et c'est essentiel — une marge d'indétermination importante ; le second (qui est incompatible avec la thèse séparatiste) pose le caractère