

**L'OBEISSANCE EST-ELLE NATURELLE ? L'ANALYSE THOMASIENNE
(SOMME DE THEOLOGIE, II^A-II^{AE}, Q. 104, A. 1) DU FONDEMENT
ANTHROPOLOGIQUE DE L'OBEISSANCE**

Par M. l'abbé Jean-Rémi Lanavère.

C'est un fait : des hommes obéissent à d'autres hommes. Par exemple, des citoyens paient leurs impôts, des automobilistes obtempèrent au sifflet d'un agent de la circulation, des enfants, de retour à la maison, font leurs devoirs de classe. Mis en présence d'un fait social de cette nature, le philosophe s'enquiert de ses causes : qu'est-ce qui peut expliquer que des hommes se règlent, pour leur action, sur ce que leur commandent d'autres hommes ? Le philosophe a alors tout loisir d'aller chercher dans la psychologie, dans la sociologie, dans l'histoire, ainsi que dans toutes les autres sciences humaines les facteurs explicatifs des conduites d'obéissance. Qui parlera de processus de structuration psycho-sociale, qui invoquera la crainte de la menace de coercition attachée à tout système étatique, qui, enfin, réduira l'obéissance à un pur et simple rapport de forces. Dans tous les cas, un fait anthropologique recevra d'une des sciences sociales l'explication causale de sa présence universellement constatable, voire, si l'explication prend un tour critique, de sa contestable omniprésence.

Saint Thomas d'Aquin, au tout début de la question de la *Somme de théologie* consacrée à l'obéissance,¹ ne se pose pas le problème ainsi. Il soulève en effet une autre interrogation : l'homme est-il en devoir d'obéir à un autre homme ?² La première question qu'il se pose, s'agissant du fait de l'obéissance, n'est donc pas de savoir comment l'on en peut rendre compte d'un point de vue causal, mais de savoir, d'un point de vue moral, s'il est juste qu'un homme obéisse à un autre homme. Ce qui l'intéresse, en d'autres termes, n'est pas l'obéissance envisagée comme un fait : il se préoccupe de savoir si ce fait est un bienfait. Son approche n'est pas « scientifique », mais éthique. La situation même de cette question sur l'obéissance dans le plan de la *Somme de théologie* l'indique assez, puisque saint Thomas considère l'obéissance comme une vertu,³ et, plus précisément, comme une vertu se trouvant en dépendance de la vertu de justice.⁴

¹ SAINT THOMAS D'AQUIN, *Somme de théologie*, II^a-II^{ae}, q. 104, *prooemium* : « *Deinde considerandum est de obedientia* ».

² SAINT THOMAS D'AQUIN, *Somme de théologie*, II^a-II^{ae}, q. 104, *prooemium* : « *[Quaeritur] utrum homo debeat homini obedire* ». On pourrait aussi traduire : *Un homme doit-il obéissance à un autre homme ?* Si l'on traduit simplement : *Un homme doit-il obéir à un homme ?*, on risque de perdre l'aspect propre de « devoir » compris dans la question, qui deviendrait alors seulement une question sur la nécessité ou l'utilité de l'obéissance.

³ Dans cette question 104, saint Thomas ne se demande pas si l'obéissance est une vertu, tant la chose lui paraît sans doute aller de soi. À l'article 2, il se demande même si c'est une vertu spéciale, car il existerait des raisons de la regarder comme une vertu générale (arg. 1). Il ne prend donc pas en

Pour un lecteur contemporain, cette qualification de l'obéissance est très probablement la source d'une double surprise. En premier lieu, nous serions sans doute disposés à reconnaître que l'obéissance est une habitude qui doit être prise au cours de l'éducation, une nécessité qu'impose la vie, une contrainte sociale qu'il faut faire sienne ou, à la rigueur, un mal nécessaire, mais de là à affirmer d'elle qu'est vertueuse, nous aurions spontanément quelque réticence, surtout si l'on a présente à l'esprit une définition de la vertu que saint Thomas reprend d'Aristote :

*Toute vertu, pour la chose dont elle est vertu, a pour effet à la fois de mettre cette chose en bon état et de lui permettre de bien accomplir son œuvre propre.*⁵

Pour Aristote, comme on le sait, la vertu (« *arété* ») d'une réalité n'est pas sa fonction (« *ergon* »), mais l'excellence (« *arété* ») de celle-ci.⁶ Que l'obéissance ait pour fonction de rendre l'homme apte à recevoir des injonctions venant de plus haut que lui, nous serions donc éventuellement prêts à l'admettre, car nous ne voyons pas d'objection à concéder que fait partie du processus éducatif l'acquisition d'une aptitude générale à ne pas systématiquement contester l'ordre établi. Mais serions-nous enclins à voir dans l'obéissance une excellence qui bonifie l'homme, c'est-à-dire une vertu ? Spontanément, nous dirions plutôt, nous semble-t-il, que c'est une réalité sans laquelle on ne peut pas faire, non pas une réalité qui perfectionne l'être humain. Elle n'est pas un « mieux », pour l'homme, mais elle est là faute de mieux. Tout au plus est-elle neutre.

En second lieu, saint Thomas ne se contente pas de dire de l'obéissance qu'elle est une vertu, mais qu'elle est une vertu qui se rattache à la vertu de justice. Là aussi, le contraste avec la mentalité contemporaine est accusé. En effet, affirmer de l'obéissance qu'elle est une partie de la justice signifie, pour la personne se trouvant en situation d'obéir, qu'obéir est un dû, en d'autres termes l'acquiescement d'une dette. La définition générale de la justice étant, d'après ce que l'Aquinate reçoit de la tradition du droit romain, *la volonté perpétuelle et constante d'accorder à chacun son droit*,⁷ obéir revient à vouloir accorder à celui à qui nous obéissons le droit qu'il a d'être obéi. Ne pas obéir, partant, signifie se rendre coupable d'une injustice, consistant à ne pas donner à l'autre

considération une objection contre la nature de vertu de l'obéissance, mais une objection qui verrait dans toute vertu une trace de la vertu d'obéissance.

⁴ Pour saint Thomas, l'obéissance, avec la *dulie*, sont les deux parties de la vertu de respect (« *observantia* »). Cette dernière est elle-même une des parties potentielles ou annexes de la vertu de justice (Cf. II^a-II^{ae}, q. 81, *prooemium*).

⁵ ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, II, 1106 a 15 (trad. J. Tricot). Cité par saint Thomas (« *virtus est quae bonum facit habentem, et opus eius bonum reddit* ») en : *Somme de théologie*, I^a-II^{ae}, q. 55, a. 3, *Sed contra*, c'est-à-dire dans la question portant sur l'essence de la vertu.

⁶ Aristote poursuit sa phrase ainsi (trad. J. Tricot modifiée) : *Par exemple, la vertu (« arété ») de l'œil rend l'œil performant, et sa fonction (« ergon ») également, car c'est par la vertu de l'œil que nous voyons bien. De même la vertu (« arété ») du cheval rend un cheval à la fois parfait en lui-même et bon pour la course, pour porter son cavalier et faire face à l'ennemi* (1106 a 16-20).

⁷ *Digeste*, I, I, 10 : « *iustitia est constans et perpetua voluntas ius suum unicuique tribuens* ».

son dû. Or, un lecteur d'aujourd'hui dirait probablement exactement l'inverse : si la justice se trouve quelque part, elle se trouve plutôt dans la désobéissance que dans l'obéissance. Sans aller jusqu'à contresigner la pensée de Mao d'après laquelle *on a toujours raison de se révolter*, pensée qui eut quelque fortune dans la France des années 1960, ce qui est certain est qu'existe un préjugé favorable en faveur d'une juste désobéissance plutôt qu'en faveur d'une juste obéissance : la justice n'est-elle pas plutôt du côté de l'objection de conscience contre l'ordre établi, qui se révèle trop souvent, dans les faits, comme étant le désordre établi ?

Le traitement par saint Thomas de la question de savoir si l'homme est en devoir d'obéir à un autre homme⁸ offre donc un très bon exemple, selon nous, du dépaysement salutaire que suscite, par rapport à nos réflexes intellectuels, la lecture de l'Aquinate. Ce dépaysement a trait à la fois à l'originalité de son questionnement, au sens où le *docteur angélique* ne se demande pas pourquoi nous obéissons, mais s'il est juste que nous le fassions, et, comme nous le verrons, à l'originalité de sa réponse, qui implique toute une anthropologie dont il est difficile de se passer si l'on veut montrer le bien-fondé moral de l'obéissance, et non pas uniquement sa nécessité sociale.

Nous nous proposons d'abord de présenter la réponse de saint Thomas à la question soulevée en précisant ce qu'elle n'est pas, puis de prendre en considération la vision de la nature humaine elle présuppose, avant d'envisager la conception de la loi naturelle qui s'en dégage.

I. UNE VISION ANTHROPOLOGIQUE DE L'OBEISSANCE

Afin de se donner les moyens d'examiner la réponse de Thomas à la question posée (*un homme doit-il obéir à un autre homme ?*), commençons par la citer *in extenso*:

De même que les activités des réalités naturelles procèdent des puissances naturelles, de même aussi les actions humaines procèdent de l'humaine volonté. Or, il a été nécessaire, dans les choses de la nature, que les réalités supérieures mettent en mouvement les réalités inférieures pour qu'elles agissent, et ceci en vertu de l'éminence de la puissance naturelle conférée par Dieu. De là vient aussi que dans les choses humaines il est nécessaire que les supérieurs mettent en mouvement les inférieurs par leur volonté, en vertu de l'autorité communiquée par Dieu. Or, mettre en mouvement par la raison et la volonté, c'est prescrire. Et c'est pourquoi, de même qu'en vertu de l'ordre naturel institué par Dieu, les réalités inférieures, dans les choses de la nature, sont nécessairement soumises à la motion des réalités supérieures, de même aussi, dans les choses humaines, par l'ordre du droit naturel et divin, les inférieurs sont tenus d'obéir à leurs supérieurs.⁹

⁸ SAINT THOMAS D'AQUIN, *Somme de théologie*, II^a-II^{ae}, q. 104, a. 1.

⁹ SAINT THOMAS D'AQUIN, *Somme de théologie*, II^a-II^{ae}, q. 104, a. 1, *Resp.* : « *Sicut actiones rerum naturalium procedunt ex potentiis naturalibus, ita etiam operationes humanae procedunt ex humana*

À lire ces lignes, il semblerait que le fondement de l'obéissance, pour saint Thomas, ne soit pas à chercher du côté de l'anthropologie, mais de celui de la cosmologie qui est la sienne, c'est-à-dire, en l'espèce, une vision hiérarchisée du cosmos, héritée d'Aristote, d'après laquelle la nature physique comprend des corps supérieurs et des inférieurs. Or, cette vision étant scientifiquement périmée, et le fondement que saint Thomas donne à l'obéissance en étant selon toute apparence dépendant, l'argumentation thomasienne tomberait d'elle-même : la justification de l'obéissance d'après l'Aquinatense serait aussi archaïque que la physique dont elle serait tributaire.¹⁰

Mais est-ce vraiment un lien de dépendance que saint Thomas établit entre les ordres cosmologique et anthropologique ? En réalité, comme on peut le lire, il s'agit seulement d'une comparaison (*de même ... de même*) entre l'ordre de la nature et celui de la volonté. Le *docteur angélique* établit assurément un parallèle entre les deux, mais ne dit aucunement que le deuxième dérive du premier parce qu'il serait causé par lui. Saint Thomas a bien plutôt présente à l'esprit, dans cette réponse, la distinction entre deux catégories de réalités, celle, d'une part, des réalités naturelles et celle, d'autre part, des réalités humaines, les secondes étant bien évidemment irréductibles aux premières. Or, en quoi réside, fondamentalement, cette différence ? Le partage entre les deux catégories d'êtres, tel qu'il est présenté ici par saint Thomas, tient à la manière qu'ils ont d'en mettre d'autres en mouvement : dans le premier cas, un être agit sur un autre par la nécessité physique, et, dans le second, par l'obligation. Un homme n'obéit jamais à un autre homme comme les eaux des océans à l'attraction conjuguée du soleil et de la lune, et même, pour être exact, c'est seulement dans le premier cas que l'on peut parler d'*obéissance* au sens propre, car l'obéissance s'adresse à un précepte,¹¹ tandis que, dans

voluntate. Oportuit autem in rebus naturalibus ut superiora moverent inferiora ad suas actiones, per excellentiam naturalis virtutis collatae divinitus. Unde etiam oportet in rebus humanis quod superiores moveant inferiores per suam voluntatem, ex vi auctoritatis divinitus ordinatae. Movere autem per rationem et voluntatem est praecipere. Et ideo, sicut ex ipso ordine naturali divinitus instituto inferiora in rebus naturalibus necesse habent subdi motioni superiorum, ita etiam in rebus humanis, ex ordine iuris naturalis et divini, tenentur inferiores suis superioribus obedire ». Traduit par nous (dans ces pages, toutes les traductions des textes de saint Thomas seront les nôtres).

¹⁰ Dans cet esprit, Leo Strauss, dans *Droit naturel et histoire*, soutient la thèse d'un lien entre la vision classique du droit naturel et la physique aristotélicienne, notamment dans son aspect finaliste, et explique la crise de la première par la remise en cause de la seconde (STRAUSS, L., *Droit naturel et histoire*, trad. M. Nathan et E. de Dampierre, Flammarion, Paris 1986, p. 19-20). Cette thèse est à bon droit contestée par V. Aubin dans : *La partie et le tout, l'intérieur et l'extérieur : pour lire le traité des lois de saint Thomas*, in T.-D. HUMBRECHT (dir.), *Saint Thomas d'Aquin*, Cerf, Paris, 2010, p. 317-319.

¹¹ En *Somme de théologie*, II^a-II^{ae}, q. 104, a. 2, *ad 1^m*, Thomas précise que l'acception propre de l'obéissance *regarde par intention formelle la "raison" de précepte* (« *respicit per intentionem formalem rationem praecepti* »), et que c'est ce qui explique qu'elle soit bien une vertu spéciale (q. 104, a. 2, *Resp.*): *Étant donné que les inférieurs ont vis-à-vis de leurs supérieurs de nombreux devoirs, parmi eux il en est un spécial, à savoir qu'il sont tenus à obéir à leurs préceptes. De là vient que l'obéissance est une vertu spéciale, et son objet spécial est le précepte, tacite ou exprès* (« *Cum [...] inferiores suis superioribus multa debeant exhibere, inter cetera hoc est unum speciale, quod tenentur eius praeceptis obedire. Unde obedientia est specialis virtus, et eius speciale obiectum est praeceptum tacitum vel expressum* »).

le cas des marées, nous ne parlons d'obéissance des eaux que par manière de parler.¹² Dans la réponse à la première objection, saint Thomas précise bien, du reste, que la liberté est la condition *sine qua non* de l'obéissance :

*Pour ce qu'il a à faire, [l'homme] n'est pas contraint par une nécessité de nature, comme les créatures sans raison, mais par un libre choix procédant de son propre conseil. Et de même que pour faire les autres choses il doit procéder de son propre conseil, de même aussi pour obéir à ses supérieurs.*¹³

Dans toute la suite de la question, le *docteur angélique*, tout en poursuivant la comparaison entre l'ordre des réalités naturelles et celui des réalités humaines, distingue entre deux types de nécessité, la *nécessité de nature* (« *necessitas naturalis* » ou « *necessitas naturae* »), qui régit les premières, et *une certaine nécessité de justice* (« *quaedam necessitas justitiae* ») qui gouverne les secondes.¹⁴ Plutôt, donc, que de concentrer l'attention sur le parallèle que saint Thomas établit entre l'ordre des natures et celui des volontés, parallèle, qui, effectivement, porte la trace d'une cosmologie datée, et qui, de ce fait, aujourd'hui, brouille la question plus qu'il ne pouvait l'éclairer aux yeux des médiévaux, il convient donc d'être attentif, en revanche, à ce que ce parallèle contribue à faire ressortir par contraste, à savoir la spécificité de la motion qu'exercent des êtres rationnels sur d'autres : *mettre en mouvement par la raison et la volonté, c'est prescrire*.¹⁵ L'homme qui obéit est bien mis en mouvement par celui

¹² H. Bergson a bien mis en évidence l'anthropomorphisme se trouvant derrière l'expression *lois de la nature* au sens de lois physiques, comme si les faits « obéissaient » aux lois naturelles, alors qu'il ne s'agit que d'une transposition, au monde de la nature matérielle, d'une notion qui n'a de sens propre qu'appliquée aux créatures rationnelles. Voir : H. BERGSON, *Les deux sources de la morale et de la religion*, Œuvres, édition du Centenaire, PUF, Paris, 1959, p. 983-984.

¹³ SAINT THOMAS D'AQUIN, *Somme de théologie*, II^a-II^{ae}, q. 104, a. 1, *ad 1^m* : « *ad id quod faciendum [homo] est non cogitur necessitate naturae, sicut creaturae irrationales, sed libera electione ex proprio consilio procedente. Et sicut ad alia facienda debet procedere proprio consilio, ita etiam ad hoc quod obediat suis superioribus* ». L'objection consistait en la citation de Si 15, 24 : *Dieu, au commencement, a fait l'homme et l'a laissé à son conseil* : s'il en est ainsi, alors cela veut dire, soutient l'objectant, que l'obéissance d'homme à homme est contraire au dessein créateur de Dieu, qui est que l'homme soit gouverné par son propre conseil (« *hoc habet divina institutio, ut homo suo consilio regatur* »). La réponse de saint Thomas est donc claire : il n'y a pas de contradiction entre l'obéissance et la liberté, puisque la première présuppose la seconde. C'est aussi le ressort de la réponse à la troisième objection (Cf. SAINT THOMAS D'AQUIN, *Somme de théologie*, II^a-II^{ae}, q. 104, a. 1, *ad 3^m*) : c'est toujours librement (« *libera voluntate* ») qu'un homme obéit. Une obéissance non-libre n'est pas une obéissance, mais une contrainte. C'est le nerf de l'argument dans le très célèbre chapitre III du livre I de *Du Contrat social* de J.-J. Rousseau, intitulé *Du droit du plus fort*, et dans lequel Rousseau reprend cette idée des plus classiques : *La force est une puissance physique ; je ne vois point quelle moralité peut résulter de ses effets. Céder à la force est un acte de nécessité, non de volonté* (J.-J. ROUSSEAU, *Œuvres complètes*, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, 1964, p. 354)

¹⁴ Cf. SAINT THOMAS D'AQUIN, *Somme de théologie*, II^a-II^{ae}, q. 104, a. 4, *Resp.* et a. 5, *Resp.* Cette distinction recouvre celle que Thomas établit en *De veritate*, q. 17, a. 3, *Resp.* entre la « *necessitas coactionis* » (*nécessité de contrainte*) et la « *necessitas conditionata* » (*nécessité conditionnée*), la première valant pour les seules réalités corporelles, la seconde valant pour les êtres doués de connaissance et de volonté.

¹⁵ SAINT THOMAS D'AQUIN, *Somme de théologie*, II^a-II^{ae}, q. 104, a. 1, *Resp.* : « *Movere [...] per rationem et voluntatem est praecipere* ». Sur cette définition du « *praecipere* », qui ne fait pas intervenir

auquel il obéit, mais il est mis en mouvement par le commandement de ce dernier.¹⁶ L'obéissance n'a donc sa place que dans un monde où le précepte peut être émis et reçu comme tel, c'est-à-dire dans un monde qui n'est pas celui de forces naturelles qui s'exercent l'une sur l'autre, mais celui de volontés raisonnables qui entrent en communication entre elles.

L'argumentation de saint Thomas, par conséquent, malgré les apparences, ne relève pas d'une physique de l'obéissance, mais bien plutôt d'une *anthropologie de l'obéissance*,¹⁷ l'obéissance n'étant pas réductible, chez lui, à un mouvement physique, mais étant propre à un type d'être, ceux qui connaissent le précepte. Mais dire cela ne résout pas un problème qui ne peut pas manquer de se poser à la lecture de sa réponse. Admettons que le fondement de l'obéissance, pour saint Thomas, ne soit pas physique mais anthropologique : dans ce cas, quelle anthropologie peut expliquer le fait que saint Thomas ne ressente aucunement le besoin de justifier qu'à l'intérieur du monde des réalités humaines, il existe des inférieurs et des supérieurs ? Pour lui, il semble que ce soit une donnée ne s'accompagnant d'aucune exigence de justification. Le monde humain lui semble déjà structuré en supérieurs et en inférieurs : n'est-ce pas, plus que toute idée de lien avec sa physique, ce qui rend son argumentation irrecevable ?

II. LA NATURE POLITIQUE DE L'HOMME ET SES CONSEQUENCES

Avant de prononcer une sentence définitive, il est de bonne méthode d'examiner ce que signifie exactement, pour saint Thomas d'Aquin, la partition du monde des êtres rationnels en supérieurs et en inférieurs. Ce qui est certain est qu'elle ne signifie pas du tout que les hommes soient inégaux par nature. Thomas l'affirme explicitement dans la même question 104¹⁸ : *tous les hommes sont égaux du point de vue de la nature* (« *omnes homines natura sunt pares* »). Cette affirmation veut dire que, pour saint

seulement la volonté, mais aussi la raison, voir *Somme de théologie*, II^a-II^{ae}, q. 47, a. 8, ad 3^m : *Mettre en mouvement, absolument parlant, ressortit à la volonté. Mais prescrire comporte un mouvement accompagné d'une certaine "ordination". Et c'est pourquoi c'est un acte de la raison, comme cela a été dit plus haut* (« *Movere absolute pertinet ad voluntatem. Sed praecipere importat motionem cum quadam ordinatione. Et ideo est actus rationis, ut supra dictum est* »). Le « *supra dictum est* » renvoie à SAINT THOMAS D'AQUIN, *Somme de théologie*, I^a-II^{ae}, q. 17, a. 1, c'est-à-dire à la définition de l'« *imperium* ». Or, de ce point de vue, saint Thomas est très net : étant donné, comme il l'écrit, que « *rationis est imperare* » (I^a-II^{ae}, q. 17, a. 1, *Sed contra*), il est impossible qu'un être dépourvu de raison émette un précepte (I^a-II^{ae}, q. 17, a. 2, *Resp.* : *Il est impossible que le commandement se trouve de quelque manière chez les animaux, dépourvus qu'ils sont de raison*). Il est tout aussi impossible qu'un être dépourvu de raison reçoive un précepte *sous sa raison de précepte*, comme nous l'approfondirons juste après.

¹⁶ SAINT THOMAS D'AQUIN, *Somme de théologie*, II^a-II^{ae}, q. 104, a. 4, *Resp.* : *Celui qui obéit est mis en mouvement par le commandement de celui à qui il obéit* (« *ille qui obedit movetur per imperium eius cui obedit* »).

¹⁷ C'est dans cet esprit que V. Aubin, dans l'article précité (*La partie et le tout, l'intérieur et l'extérieur : pour lire le traité des lois de saint Thomas*, p. 317), à propos du traité des lois de la *Somme de théologie*, écrit : *Tournant le dos à la philosophie de la nature, on cherchera les clés du traité dans une philosophie sociale*. Appliqué à notre objet, le propos signifie qu'il y a bien plus à trouver, pour éclairer l'obéissance, du côté de la philosophie de l'homme, que du côté de la cosmologie

¹⁸ SAINT THOMAS D'AQUIN, *Somme de théologie*, II^a-II^{ae}, q. 104, a. 5, *Resp.*

Thomas, *le devoir d'obéir à des hommes n'est jamais fondé sur une différence de nature : tous sont égaux*,¹⁹ en ce sens que les hommes, ayant tous la même nature (humaine) sont, sous cet aspect-là, sur un même pied d'égalité. Cela ne préjuge bien évidemment pas des disparités²⁰ qui pourront se trouver à l'intérieur de cette nature, comme, par exemple, entre les enfants et leurs parents, mais ce propos tend uniquement à souligner que, quant à la possession de la nature, les hommes sont tous également hommes,²¹ ce qui exclut de fonder sur la nature elle-même une différence entre des inférieurs et des supérieurs.²²

Mais, s'il en est ainsi, c'est-à-dire si les hommes sont égaux, la question reste entière : quel est le fondement de l'obéissance ? L'Aquinate, pour répondre à cette question, reprend à son compte, tout en la développant, l'anthropologie politique d'Aristote, résumée dans le célèbre syntagme : *l'homme est par nature un vivant politique*,²³ anthropologie qui est présumée dans la réponse de notre article. Pour mesurer les implications de cette thèse sur le sujet de l'obéissance, le mieux est sans doute de se reporter à l'article 4 de la question 96 de la *Prima Pars*, article dans lequel saint Thomas, en théologien, se demande si, dans l'état de l'homme à l'état d'innocence, le *pouvoir de domination* (« *dominium* ») que Dieu accorde à l'homme dans le livre de la Genèse se serait exercé non seulement à l'égard des animaux (a. 1), mais également entre hommes, c'est-à-dire d'un homme sur un autre (a. 4 : *est-ce que, dans ce statut, un homme aurait pu en dominer un autre ?*). La réponse de l'Aquinate consiste d'abord à distinguer deux acceptions du terme « *dominium* » : d'après la première, renvoyant à la relation maître-esclave, le « *dominium* » est, sans doute possible, exclus de l'état d'innocence, la servitude étant une suite du péché des origines ; mais le deuxième sens du mot « *dominium* » est plus large : il aurait été envisageable dans l'état de l'homme avant la chute originelle :

Quelqu'un domine sur quelqu'un d'autre de libre quand il le dirige vers le propre bien de celui qui est dirigé ou vers le bien commun. Et un pouvoir de domination de l'homme sur l'homme de ce type aurait existé dans l'état d'innocence, pour deux raisons.

¹⁹ M.-M. LABOURDETTE, *Cours de théologie morale. Tome 2. Morale spéciale*, Parole et Silence, Paris, 2012, p. 734.

²⁰ Pour saint Thomas, l'égalité en nature n'est pas du tout incompatible avec l'affirmation d'après laquelle, dans l'état d'innocence, avant la chute, aurait existé *une certaine disparité*, qui aurait empêché d'affirmer que tous les hommes auraient été égaux. Voir SAINT THOMAS D'AQUIN, *Somme de théologie*, I^a, q. 96, a. 3 (« *Utrum in statu innocentiae omnes homines fuissent aequales ?* »). Cf. aussi *Somme de théologie*, I^a, q. 47, a. 2.

²¹ Quant à la nature, en effet, un enfant n'est pas moins homme que ses parents, alors même qu'il leur est subordonné à bon droit jusqu'à sa majorité.

²² Ceci écarte, pour saint Thomas, tous les fondements mythologiques ou mythiques du pouvoir qui attribuent à ceux qui commandent une nature différente de ceux à qui ils commandent, parce qu'ils seraient des héros ou des demi-dieux, en tout cas en dehors et au-dessus de l'humanité commune.

²³ Cf. par ex., ARISTOTE, *Politiques*, I, 1253 a 2.

La première, assurément, parce que l'homme est par nature un animal social : de là vient que les hommes, dans l'état d'innocence, auraient vécu de manière sociale. Or la vie d'un grand nombre en société ne peut être sans quelqu'un qui s'en trouve à la tête, lequel vise le bien commun²⁴ (en effet, par soi un grand nombre de personnes visent un grand nombre de choses, mais un seul vise une seule chose). Et c'est pourquoi le Philosophe dit, au début des Politiques, que lorsque plusieurs choses sont ordonnées à une seule, se trouve toujours un élément qui est à la tête et qui dirige.

Deuxièmement, parce que si un homme avait eu sur les autres une science et une justice suréminentes, il n'aurait pas été dans l'ordre que cela ne soit pas employé pour l'utilité des autres.²⁵

Comme on peut le lire, saint Thomas tire de la nature politique de l'homme le corollaire de l'existence d'une instance directrice de cette société politique que forment les hommes. Le *docteur angélique* fait alors usage d'une citation des *Politiques* d'Aristote,²⁶ qu'il éclaire ainsi dans la *Sententia Libri Politicorum* en la mettant sous la forme d'un syllogisme :

Dans toutes les choses qui en sont constituées de plusieurs, il y a en elles, naturellement, un élément qui dirige et un autre qui est subordonnée, et cela est avantageux. Mais la multitude des hommes est constituée d'une pluralité d'hommes : donc il est naturel et avantageux que l'un commande et que l'autre soit subordonné. Or, la mineure de ce raisonnement est manifeste d'après les passages qui précèdent, dans lesquels il a été montré que l'homme est par nature un animal politique, et c'est ainsi qu'il est naturel qu'à partir d'une multitude d'hommes soit constituée une multitude une.²⁷

²⁴ Ce fondement du pouvoir politique dans l'existence d'un bien commun est plus encore accentuée en *De regno*, I, 1, ll. 68-99, p. 450 (édition Léonine, qui mentionne ici comme source d'inspiration de Thomas le texte des *Politiques*, I, 3, 1254 a 28 cité juste après). Ce qui rend le « *dominium* » naturel est donc la naturalité du bien commun : puisque les hommes sont naturellement sociaux, il existe un bien qui n'est pas leur bien propre, ce qui implique de trouver une cause de ce bien commun, à savoir *quelqu'un ayant le soin de ce qui relève du bien de la multitude* (« *aliquis de eo quod ad bonum multitudinis pertinet curam habens* »).

²⁵ SAINT THOMAS D'AQUIN, *Somme de théologie*, I^a, q. 96, a. 4, *Resp.*

²⁶ *Les Politiques*, I, 1254 a 28-30 (trad. P. Pellegrin) : *Car, quand la réunion de plusieurs <composantes>, qu'elles soient continues ou discrètes, donne une entité unique commune, dans tous les cas se manifeste la <partie qui> commande et celle qui est commandée.* La traduction de Guillaume de Moerbeke porte exactement ceci : « *Quaecumque enim ex pluribus constituta sunt, et fit unum aliquod commune, sive ex conjunctis sive ex divisis, in omnibus videtur principans et subjectum* ».

²⁷ *Sententia libri Politicorum*, I, 3, ll. 76-85, p. A 86 (édition Léonine) : « *Quaecumque sunt ex pluribus constituta, in his est aliquid principans et aliquid subiectum naturaliter, et hoc expedit. Sed hominum multitudo est ex pluribus constituta: ergo naturale est et expediens quod unus principetur et alius subiiciatur. Huius autem rationis minor manifesta est ex praemissis: in quibus ostensum est quod homo est naturaliter animal politicum, et ita naturale est quod ex multis hominibus constituatur una multitudo* ». Pour un autre usage que saint Thomas fait de ce passage, voir *In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio (prooemium)*: *Comme l'enseigne le Philosophe dans les Politiques, quand plusieurs réalités sont ordonnées à une seule, il est nécessaire que l'une d'elles soit « régulante » ou directrice, et les autres réglées, c'est-à-dire dirigées* (« *Sicut docet philosophus in politicis suis,*

Ce texte exprime ainsi de façon plus formalisée et détaillée ce qui était déjà dit dans la réponse de l'article 4 de la question 96 : le « *dominium* » est naturel à l'homme, car il est naturel à l'homme de vivre socialement ou politiquement. En effet, partout où il y a unité à partir d'une pluralité, il est naturel qu'il y ait une distinction entre une instance qui commande et l'autre qui lui est subordonnée. Or la multitude des hommes est une telle unité à partir d'une pluralité : donc il lui est naturel de connaître une distinction entre gouvernants et gouvernés. La relation de commandement dérive donc nécessairement du naturel politique de l'homme : si tous les hommes sont égaux du fait de leur nature, la nature politique de l'homme introduit en revanche, à l'intérieur de la nature de l'homme, la polarité entre les inférieurs et les supérieurs, entre ceux qui commandent et ceux qui sont commandés.²⁸

III. LE DROIT NATUREL ET L'OBEISSANCE

Cette anthropologie, très brièvement rappelée, ainsi que ses conséquences sur l'obéissance, permettent à saint Thomas de conclure ainsi :

*Dans les choses humaines, par l'ordre du droit naturel et divin, les inférieurs sont tenus d'obéir à leurs supérieurs.*²⁹

Cette structuration naturelle du monde humain d'après la polarité gouvernants/gouvernés, l'homme étant un vivant naturellement politique, explique, pour saint Thomas, que l'obéissance d'homme à homme provienne ainsi *de l'ordre du droit naturel* ; mais si l'obéissance est de droit naturel, elle est a fortiori de droit divin, car le premier est inclus dans le second.³⁰ Dieu ne supprime pas la nature politique de l'homme qu'il a créé. L'homme est ainsi fait qu'il n'a pas seulement à suivre la règle de sa raison et la règle de la loi de Dieu. Saint Thomas le dit dans un texte très suggestif :

Il doit y avoir un triple ordre en l'homme. L'un selon la référence à la règle de la raison, c'est-à-dire en tant que toutes nos actions et nos passions doivent être mesurées selon la règle de la raison. Mais l'autre ordre existe par référence à règle de la loi de Dieu, par laquelle l'homme doit être dirigé en tout. Et, à la

quando aliqua plura ordinantur ad unum, oportet unum eorum esse regulans, sive regens, et alia regulata, sive recta »).

²⁸ Ressort ainsi sans doute en pleine lumière, du moins l'espérons-nous, la cohérence du propos aristotélicien d'après lequel, d'un côté, *l'homme est par nature un vivant politique* et qui définit le pouvoir proprement politique, de l'autre, comme étant celui où l'homme est alternativement *gouvernant et gouverné* (*Politiques*, I, 1252 a 15-16). La nature politique de l'homme explique que le partage entre gouvernants et gouvernés soit naturel à l'homme, quand bien même la détermination concrète de ce partage revêt des formes politiques très variables selon les sociétés.

²⁹ SAINT THOMAS D'AQUIN, *Somme de théologie*, II^a-II^{ae}, q. 104, a. 1, *Resp.* : « *In rebus humanis, ex ordine iuris naturalis et divini, tenentur inferiores suis superioribus oboedire* ».

³⁰ Voir, par ex., SAINT THOMAS D'AQUIN, *Somme de théologie*, I^a-II^{ae}, q. 94, a. 4, *ad I^m*, et aussi I^a-II^{ae}, q. 71, a. 6, *ad 4^m* (*Le droit naturel, qui est contenu premièrement dans la loi éternelle, et secondairement dans la faculté naturelle de juger qui est celle de la raison humaine - « ius naturale, quod continetur primo quidem in lege aeterna, secundario vero in naturali iudicatorio rationis humanae »*).

*vérité, si l'homme était par nature un animal solitaire, ce double ordre suffirait, mais puisque l'homme est par nature un animal social et politique, comme cela est montré dans le livre I des Politiques, il est pour cette raison nécessaire qu'il y ait un troisième ordre, par lequel l'homme est ordonné aux autres hommes, avec lesquels il doit vivre.*³¹

La traduction de cela, dans l'article 1 de la question 104 de la *Secunda-Secundae*, est la réponse que saint Thomas oppose à la deuxième objection, aux termes de laquelle l'obéissance ne serait pas éthique, puisqu'elle consiste à faire de la volonté de celui qui commande la règle de notre action, alors que seule la volonté divine est toujours droite. Il répond à cela :

*La volonté divine est la première règle par laquelle sont réglées toutes les volontés rationnelles, dont certaines approchent plus que d'autres, selon l'ordre institué par Dieu. Et c'est pourquoi la volonté d'un seul homme qui émet un précepte peut être comme une seconde règle de la volonté de l'autre qui obéit.*³²

Autrement dit, le *docteur angélique* repousse ce qu'on pourrait paradoxalement nommer une forme d'anarchisme théocratique, en ce sens que seul Dieu mériterait d'être obéi, en court-circuitant toutes les médiations humaines : pour saint Thomas, étant donné que l'homme est par nature politique, et que Dieu est à l'origine de cet ordre, il n'y a pas de contradiction entre obéir à Dieu et obéir à ceux qui lui obéissent. Dieu est le *premier moteur des volontés*,³³ mais il présuppose d'autres « moteurs » qui lui soient subordonnés.

³¹ SAINT THOMAS D'AQUIN, *Somme de théologie*, II^a-II^{ae}, q. 72, a. 4, *Resp.* : « *Triples [...] ordo in homine debet esse. Unus quidem secundum comparationem ad regulam rationis, prout scilicet omnes actiones et passiones nostrae debent secundum regulam rationis commensurari. Alius autem ordo est per comparationem ad regulam divinae legis, per quam homo in omnibus dirigi debet. Et si quidem homo naturaliter esset animal solitarium, hic duplex ordo sufficeret, sed quia homo est naturaliter animal politicum et sociale, ut probatur in I Polit., ideo necesse est quod sit tertius ordo, quo homo ordinetur ad alios homines, quibus convivere debet* ». Voir aussi *De regno*, I, 1 : *En chacun des hommes est placée par nature la lumière de la raison, par laquelle, dans ses actes, il est dirigé vers la fin. Et, à vrai dire, s'il convenait à l'homme de vivre individuellement [...], il n'aurait besoin d'aucun autre homme le dirigeant vers la fin, mais chacun serait son roi sous le souverain roi qu'est Dieu, en tant que par la lumière de la raison qui lui est donnée par Dieu, il se dirigerait lui-même dans ses actes. Mais il est naturel à l'homme d'être un animal social et politique (« Est [...] unicuique hominum naturaliter insitum rationis lumen, quo in suis actibus dirigatur ad finem. Et si quidem homini conveniret singulariter vivere, [...] nullo alio dirigente indigeret ad finem, sed ipse sibi unusquisque esset rex sub Deo summo rege, in quantum per lumen rationis divinitus datum sibi, in suis actibus se ipsum dirigeret. Naturale autem est homini ut sit animal sociale et politicum »).*

³² SAINT THOMAS D'AQUIN, *Somme de théologie*, II^a-II^{ae}, q. 104, a. 1, *ad 2^m* : « *Divina voluntas est prima regula, qua regulantur omnes rationales voluntates, cui una magis appropinquat quam alia, secundum ordinem divinitus institutum. Et ideo voluntas unius hominis praecipientis potest esse quasi secunda regula voluntatis alterius obedientis* ».

³³ SAINT THOMAS D'AQUIN, *Somme de théologie*, II^a-II^{ae}, q. 104, a. 4, *Resp.* : « *primus motor omnium voluntatum* ». Saint Thomas renvoie aussi à SAINT THOMAS D'AQUIN, *Somme de théologie*, I^a-II^{ae}, q. 9, a. 6, *Resp.*

Ce faisant, nous retrouvons toute la structure du traité de la loi de saint Thomas (*Prima-Secundae*, q. 90-108), qui, à partir de la loi éternelle, présente un dégradé de lois qui va jusqu'à la loi humaine, en passant par la loi naturelle, la loi humaine tirant sa qualité de loi de sa dérivation à partir de la loi éternelle.³⁴ L'obéissance due à Dieu, bien loin d'avoir pour effet de dispenser de l'obéissance aux lois humaines, la renforce au contraire, puisque, si la loi humaine tire sa légalité de la loi éternelle, cela lui confère la faculté d'obliger en conscience.³⁵ C'est donc bien *de l'ordre du droit naturel et du droit divin* tout ensemble que l'obéissance est juste.

IV. CONCLUSION

Peut-être que le dépaysement annoncé, occasionné par cette fréquentation rapide de quelques-uns des textes majeurs de saint Thomas sur les fondements anthropologiques de l'obéissance, est encore plus déconcertant que ce à quoi l'on pouvait raisonnablement s'attendre. Il peut avoir toutefois pour effet bénéfique, comme tout voyage, de nous faire regarder en retour notre propre pays comme s'il était étranger à nous-même, et même étrange. Or, il est étrange, à bien y réfléchir, de se demander, comme le font les modernes, la cause du phénomène de l'obéissance, et donc de se poser la question de savoir : pourquoi l'homme obéit-il ? D'Aristote et de saint Thomas, nous réapprenons que le naturel politique de l'homme relève en réalité de l'évidence,³⁶ et que ce qui est à expliquer n'est pas que l'homme obéisse par nature, mais qu'il puisse, et même qu'il doive, dans certains cas, désobéir. La charge de la preuve, pour ainsi dire, est renversée : l'homme n'est pas d'abord envisagé comme un individu a-politique, dont l'obéissance de fait serait explicable grâce à un calcul d'intérêt résumé dans la notion de *contrat social*, mais il est un être politique, pour qui commander et être commandé est naturel, et qui, dans certains cas-limites, se demande s'il ne serait plus juste de désobéir que d'obéir.³⁷ Ce n'est pas l'obéissance qui appelle une justification, mais la désobéissance, ce qui, soit dit en passant, correspond à l'expérience commune que font les sociétés.

³⁴ Voir SAINT THOMAS D'AQUIN, *Somme de théologie*, I^a-II^{ae}, q. 93, a. 3 (« *Utrum omnis lex ab ea [sc. a lege aeterna] derivetur ?* »)

³⁵ SAINT THOMAS D'AQUIN, *Somme de théologie*, I^a-II^{ae}, q. 96, a. 4, *Resp.* : *Les lois établies par les hommes [...], si elles sont justes, tirent leur pouvoir d'obliger au for de la conscience de la loi éternelle dont elles sont dérivées* (« *Leges positae humanitus [...] si quidem iustae sint, habent vim obligandi in foro conscientiae a lege aeterna, a qua derivantur* »).

³⁶ Rappelons que, pour Aristote, il est *manifeste* (« *manifestum* » dans le latin de Guillaume de Moerbeke que lit Thomas) ou *évident* (« *φανερόν* » dans le grec d'Aristote) que la cité existe par nature, et que l'homme soit un vivant politique par nature (*Les Politiques*, I, 2, 1253 a 2). Ce trait de la pensée d'Aristote est bien rappelé par : F. DAGUET, « Principes d'anthropologie politique chez saint Thomas d'Aquin », in *RT* 107 (2007) 9, note 7.

³⁷ L'article 5 de la question 104 de la II^a-II^{ae} est donc logiquement consacré à cette question : « *[Quaeritur] utrum subditi suis praelatis teneantur in omnibus obedire* ».

L'immense apport de la perspective de saint Thomas est ainsi de replacer la question de l'obéissance sur le terrain éthique et juridique, et ainsi de restituer à la question de l'obéissance la place qui est la sienne dans l'orbite de la raison pratique, et non pas « scientifique » ou théorique : l'obéissance n'est pas d'abord un phénomène social dont une science humaine devrait s'emparer comme de l'extérieur, mais c'est une attitude humaine qui doit permettre à l'homme envisagé comme agent de répondre à la question pratique de savoir quoi faire dans telle situation. De ce point de vue, il ne paraît plus si décalé de considérer l'obéissance comme une vertu, et comme une vertu annexe à la vertu de justice.

Enfin, ce n'est pas moindre des apports de l'argumentation de saint Thomas que de mettre à nouveau sous nos yeux une conception authentique du droit naturel, lequel, depuis l'époque moderne, a tendu à se dépolitiser, pour en venir, aujourd'hui, à s'identifier à l'objection de conscience, comme si la seule fonction du droit naturel serait d'être critique de l'ordre politique. Pour saint Thomas, il n'en va du tout ainsi, car il existe une profonde harmonie entre la nature politique de l'homme et la dimension politique de la loi naturelle, dont la troisième inclination, dans l'article 2 de la question 94 de la *Prima-Secundae* s'énonce ainsi :

*En troisième lieu, se trouve en l'homme une inclination vers le bien selon la nature de la raison, qui lui est propre; ainsi l'homme a-t-il une inclination naturelle à connaître la vérité sur Dieu, ainsi qu'à vivre en société.*³⁸

Certainement, la loi naturelle peut inciter l'homme à la désobéissance civique, et la philosophie le sait depuis Antigone.³⁹ Mais son sens premier n'est pas de nous extraire de l'ordre politique, comme si la loi naturelle n'avait pas besoin de celui-ci pour se réaliser. La reprise des analyses thomasiennes sur l'obéissance pourrait donc être une bonne occasion de porter un regard critique sur notre vision somme toute très individualiste de la loi naturelle.

³⁸ « *Tertio modo inest homini inclinatio ad bonum secundum naturam rationis, quae est sibi propria, sicut homo habet naturalem inclinationem ad hoc quod veritatem cognoscat de Deo, et ad hoc quod in societate vivat* ».

³⁹ COMMISSION THÉOLOGIQUE INTERNATIONALE, *À la recherche d'une éthique universelle. Nouveau regard sur la loi naturelle*, Cerf, Paris, 2009, n. 18-19, p. 36-37 et n. 83-100, p. 107-119.