

## DIFFICULTES RELATIVES À L'ÉTUDE DE LA PENSÉE DE SUÁREZ CONÇUE COMME SYSTÈME. L'EXEMPLE DE SES THÈSES JURIDIQUES ET POLITIQUES

Suárez se donne, quant à la pensée, pour thomiste, et adopte, quant à la forme d'exposition, le mode du commentaire: celui, précisément, des différentes parties de la *Somme théologique*. Il va dès lors se poser un problème habituel lorsqu'on étudie les thèses d'auteurs qui se réclament d'une école ou d'un mouvement de pensée: quel est le degré d'originalité et de systématisme dont on peut les créditer? dans quelle mesure est-il possible de parler de philosophie suarezienne? C'est une question à laquelle se heurtent tous les interprètes, qu'ils la thématisent ou non. Les pages qui suivent vont tenter de répertorier les différents modèles de réponse possibles; elles analyseront ensuite, sur l'exemple de la loi, la façon dont s'imbriquent les «héritages» thomiste et nominaliste à l'intérieur d'un système cohérent.

oOo

1) En principe une problématique (philosophique ou autre) se définit par un certain visage, un certain contour qui la distingue des autres. Il semble que dans le cas de Suárez ce soit ce visage même qui soit contesté, avant de pénétrer dans les interprétations de détail. Nous voyons en effet les historiens diverger du tout au tout sur la question même de savoir s'il existe un suarezisme. Il sera instructif de faire sur ce point un catalogue d'opinions: l'un des premiers rénovateurs du thomisme au XIX<sup>e</sup> siècle, le Cardinal Gonzáles, refusait absolument dans son histoire de la philosophie de reconnaître aucune spécificité à Suárez; il affirmait donc une continuité parfaite de Saint Thomas à la seconde scolastique: «La denominación... de Suarismo, como sistema filosófico diferente del Tomismo, carece absolutamente de fundamento, si con tal nombre se designa la concepción filosófica personal de Suárez, porque los tres o cuatro puntos en que se separa de Santo Tomás y que son de importancia secundaria bajo el punto de vista puramente filosófico, no justifican semejante denominación»<sup>1</sup>.

Au contraire L. Mahieu écrit dans son ouvrage sur Suárez: «Pourtant dans l'ensemble, c'est à la tendance scotiste ou à la tendance ockhamiste que cède Suárez; bien que son oeuvre théologique se présente comme

1 Z. González, *Historia de la Filosofía*, II, 541 (cité par Grabmann, *Mittelalterliches Geistesleben...*, p. 550).

un commentaire de la somme de Saint Thomas et qu'elle en suive l'ordre de façon régulière, il est aisé de voir qu'elle n'en admet que rarement les conclusions»<sup>2</sup>. Le mot théologie ici pourrait tromper mais c'est bien de divergences philosophiques qu'il s'agit, le contexte le montre; et un peu plus loin: «mais tandis que ces auteurs (il s'agit de Cajetan et Vitoria) ne s'éloignent de Saint Thomas que sur des détails particuliers, Suárez paraît faire la somme de leurs divergences»<sup>3</sup>.

Bien entendu chacune de ces opinions s'appuie sur une multitude d'arguments. Il est certain que Suárez commente Saint Thomas, il est certain aussi (lui-même ne s'en cache pas) qu'il s'en écarte parfois, pour ne pas dire souvent. Tout est alors dans l'importance que l'on accorde à cet écart et à sa mesure. Ces appréciations sur le «suarezisme» sont pleines d'intérêt dans leur opposition même. Car elles montrent combien peuvent varier les jugements qui sont portés sur une pensée de la citation. Contrairement à ce qu'a prétendu l'histoire rationaliste, si rapide dans ses condamnations du Moyen-Age, temps de l'autorité, une pensée de la référence n'est pas une absence de pensée. Mais son originalité se fraye un chemin parmi ce qu'elle reconnaît comme autorité. La référence à Saint Thomas est commune à ceux qui pourtant divergent sur tous les points (la controverse De Auxiliis le montrera clairement). Et il ne s'agit pas comme on pourrait le croire d'un procédé pour dissimuler sa pensée. La pensée est précisément ce qui se cherche dans les défilés de la référence en prenant appui sur les indications, les assurances qu'elle y trouve et qu'elle y trouble. Si elle se dissimule, c'est aussi à elle-même. C'est en faisant vaciller un sens reçu, en déplaçant un problème résolu, qu'elle amorce le mouvement par où elle se sépare de quoi elle naît; les plis qu'elle trace d'abord dans cette continuité sont peu fermes mais ils vont tous dans le même sens; de loin leur communauté frappe l'oeil: ils forment un dessin qui n'est pas celui du tissu.

La pensée de la référence a encore un autre avantage: elle hérite, en naissant, d'un vocabulaire technique. Sour bénéfice d'inventaire, certes: à elle de le modifier. Or un vocabulaire technique et ce qu'il décèle —un appui déjà multiple sur les choses, une richesse suffisante de distinctions et d'exemples— voilà une des conditions qui transforme la méditation privée en philosophie.

Ce qu'on appelle ici pensée de la Citation n'est qu'un cas particulier, le plus visible, de la pensée de transition. Chaque fois qu'un nouvel espace théorique se forme, chaque fois que de nouvelles idées ont besoin de s'affermir, tout cela se fait d'abord en prenant appui sur ce qui est plus ancien et qui par là même va être contesté d'abord dans ses propres termes.

Puisque nous avons parlé incidemment un peu plus haut des prédécesseurs immédiats de Suárez, revenons-y. On sait que parmi les fondateurs de la seconde scolastique les plus prestigieux sont Cajetan et

<sup>2</sup> L. Mahieu, *Suárez, sa philosophie et les rapports qu'elle a avec sa théologie* (Paris 1921) p. 499.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 522.

Sylvestre de Ferrare. Les historiens du droit notent en général qu'ils commentent l'un et l'autre Saint Thomas en se conservant une marge d'autonomie; on ajoute parfois que cette marge est notablement plus grande chez Cajetan. C'est là le type même de la remarque à la fois parfaitement exacte et non rigoureuse. En effet, y-a-t-il seulement des écarts (c'est-à-dire des presque rien de plus en plus grands) par rapport à une ligne qui serait la seule intelligible ou bien ces écarts forment-ils, dans leur discontinuité, une deuxième ligne — ou du moins laissent-ils pressentir? Ce qui dans le commentaire diffère de la Somme, est-ce une aberration ou une interprétation personnelle, toute personnelle, ou bien est-ce l'indice du ralliement (ou d'un début de ralliement) à une autre conception, tout aussi définie que celle qui s'affirme dans la Somme? Si c'est le cas, s'il y a bien une autre conception également discernable, définissable (un autre visage philosophique) alors il n'y a pas de marge d'autonomie plus ou moins grande, mais un état différent de la contradiction entre systèmes opposés.

La première difficulté trouvera donc sa solution lorsque d'une part nous saurons discerner le visage propre d'une philosophie, même s'il se dissimule sous des références, des exemples, des métaphores empruntés à un autre visage philosophique; d'autre part, lorsque nous saurons repérer, dans un texte complexe, les points cruciaux où une philosophie est en train de naître sous la juridiction d'une autre.

2) Il ne suffit cependant pas de discerner les divergences sur l'unité assumée. Car dès que l'on a constaté qu'il y a au moins deux éléments en présence (une tradition, et ce qui la remanie) une nouvelle difficulté surgit: comment penser leur coexistence? Les différentes couches d'une pensée forment-elles bien, ensemble, une pensée *unique*? Si elle assume plusieurs héritages, repose-t-ils en son sein sur un même plan, ou bien l'un d'entre eux a-t-il assez de force pour s'asservir les autres? De nouveau on voit les historiens se séparer; l'explication se fera en termes d'*ambiance*, de *synthèse*, ou de *mixture*.

*Ambiance*: C'est par exemple la solution choisie par Maréchal, qui écrit dans le *point de départ de la métaphysique* que «Suárez, esprit éminent sans conteste, vivait, comme ses contemporains, dans une ambiance créée par le nominalisme et que malgré sa réaction expressément réaliste en logique, il n'avait pas réussi à se débarrasser complètement du virus secret qui diminuait — d'aucuns disent: qui faussait — d'avance la portée d'un effort méritoire. Suárez en effet, comme Duns Scot, comme Occam, pose en thèse la connaissance intellectuelle directe du singulier matériel, l'individuation des choses sensibles indépendamment de leur matière, l'identité réelle de l'essence et de l'existence dans les créatures, l'identité de la matière et de la forme considérée en elle-même»<sup>4</sup>. Comme on voit, ce texte repère d'une part un *effort* (vers Saint Thomas) et d'autre part une *ambiance* qui introduit un *virus* à l'intérieur du système; ambiance nominaliste et effort thomiste: tels sont donc les deux courants qui se mêlent à l'intérieur de la pensée de Suárez. Ils se mêlent, sens s'unir vraiment, et à vrai dire on a tort de parler

<sup>4</sup> T. I, p. 34.

de système: il semble dans une telle conception n'avoir d'autre unité que celle de leur lutte; c'est pourquoi sans doute si l'ambiance fournit un virus, l'effort ne peut être que *réaction*. Autrement dit la pensée de Suárez n'est pas vraiment *une* pensée: elle n'est que le mélange *instable* de deux conceptions opposées, toutes les deux antérieures à la nouvelle formulation; on a beau reconnaître que l'esprit est «éminent», dès lors qu'on l'aborde avec une telle méthode, on est nécessairement amené à lui dénier toute capacité de création proprement théorique, puisqu'il ne peut que répéter, et répéter mal puisqu'il répète deux idées opposées. La pluralité des éléments du système n'est donc accepté qu'en surface; en réalité le système lui-même se trouve effacé, annulé, dans la mesure où on le renvoie à autre chose que lui-même, et ses éléments à des sources antérieures qu'il ne dépasse pas et que leur addition même ne peut pas renouveler.

*Synthèse*: contre cet effacement, on peut au contraire être amené à souligner que les différents éléments s'intègrent pour créer un tout relativement nouveau; c'est ce que fait par exemple A. Truyol y Serra lorsqu'il caractérise l'apport des juristes espagnols par «l'application des principes généraux de la morale chrétienne et du droit naturel, hérités de la pensée antique et médiévale, à la situation changeante de leur temps»<sup>5</sup>. Une telle appréciation est importante parce que, sous différentes formes elle revient extrêmement souvent. On s'en sert en effet soit pour nier des différences, soit pour les ramener à de simples conditions d'époque (cela permet de réutiliser l'argument de l'ambiance en en minimisant l'importance).

Or, cette appréciation est fautive moins dans les faits, que dans la méthode même qui les appréhende. Cette figure du développement empêche de penser l'*écart* sous prétexte qu'il y a référence à des principes; on admet que tout ce qui s'y réfère s'y réduit: c'est se laisser prendre au jeu le plus commun de l'histoire des idéologies, celui qui consiste à vendre quelque chose de neuf sous une enseigne rachetée. Certes, dans le cas de Vitoria ou de Suárez, la référence insistante aux principes ou aux conclusions thomistes doit être expliquée *aussi* (et on l'expliquera par exemple par la nécessité de lutter contre un certain type d'augustinisme). L'histoire des idées en effet n'est pas seulement faite d'idées, elle est faite aussi de références, de métaphores, etc. qui demeurent lorsque les idées changent. Elle est faite aussi d'idées secondaires qui demeurent lorsque changent les idées principales. Aucune de ces permanences n'est suffisante pour affirmer une absence totale de rupture, sur ce qui est essentiel.

Lorsque A. Truyol souligne la «situation» de l'époque de la seconde scolastique, il a parfaitement raison: la découverte des Amériques est effectivement importante, qui a eu de nombreuses répercussions à l'intérieur du droit et de la théologie (la question de l'âme des indiens, du droit de les évangéliser, de leur propriété, du droit de leur faire la

<sup>5</sup> *Historia de la filosofía del derecho y del estado* (Biblioteca de la Revista de Occidente, Madrid 1975) t. II, p. 51. Notre critique ne porte que sur cette appréciation, car sur le fond, l'ouvrage d'A. Truyol est une des plus remarquables synthèses que l'on possède sur le sujet.

guerre). Mais cette découverte n'intervient pas unilatéralement à l'intérieur de la théorie: elle provoque des fissures là où la théorie était prête à se fissurer. On ne peut donc pas interpréter la naissance du droit subjectif comme étant la simple «application» d'une théorie préexistante («le droit naturel aristotélicien thomiste») à une situation nouvelle (le problème posé par les indiens); la preuve c'est que les mêmes principes chrétiens et aristotéliciens peuvent inspirer de tout autres visions du droit international que celle qui fut élaborée par Vitoria et Suárez. C'est le cas par exemple des théories de Sepúlveda<sup>6</sup>. Ce qui trace la démarcation entre Vitoria d'une part, Sepúlveda de l'autre, ce n'est pas qu'ils appliquent plus ou moins bien les mêmes principes, c'est qu'ils se rallient (ou non) à l'héritage juridico-égalitariste, bien antérieur à la situation. La même fait extérieur (et certes il est de toute première importance) est donc repris dans la pensée, remanié, *en fonction de lignes pré-établies*. En l'occurrence les conditions de l'époque servent de révélateur aux lignes de partage de la théorie. Analyser celles-ci ce sera donc toucher la consistance de ces lignes, desceller le fait (l'Amérique découverte) et la pensée (le droit subjectif); afin de laisser voir que la nouvelle théorie n'est ni la traduction directe d'un fait, ni la simple modification d'une théorie pour l'essentiel conservée.

*Mixture*: c'est Michel Villey qui nous semble se rapprocher le plus d'un principe méthodologique correct: il écrit en effet: «J'ai cru pouvoir analyser les principales philosophies juridiques du xvii<sup>e</sup> siècle comme une *mixture* d'idées modernes, volontaristes, positivistes, et de tradition scolastique thomiste aristotélicienne»; les premières, si elles avaient été isolées, auraient produit une doctrine du droit inviable... «mais, quels que fussent les apparents triomphes de ces idées pures, il est heureusement resté dans la conscience européenne un vieux fond de scolastique thomiste aristotélicienne». Cette survivance explique le rôle de la doctrine et la «persistance» des études de droit romain. «Et grâce à elle s'est constitué ce mélange complexe de droit naturel authentique et de philosophie moderne qu'on nomme droit naturel moderne»<sup>7</sup>. Une telle approche permet de souligner à la fois la contradiction entre les éléments, et leur relative unité. Elle souligne la rupture — puisque le droit naturel moderne ne se réduit pas à l'ancien droit naturel «authentique» — ni même à son application dans des conditions nouvelles; mais elle permet aussi de repérer les *effets* que continue à produire ce qui est en partie dépassé. En revanche les termes de survivance et de persistance sont plus descriptifs qu'explicatifs, car quelle est la force qui fait survivre, qui fait persister?

A ce stade, il faut quitter la simple confrontation des modèles pour s'attacher à un exemple. Pour essayer d'approcher la façon dont une philosophie non-thomiste s'installe dans la pensée suarezienne, et déterminer exactement à quelles conditions elle doit se soumettre, on peut examiner ce qu'il en est de certains aspects du droit subjectif — dans

<sup>6</sup> Cf. H. Méchoulan, *L'Anti-Humanisme de J. G. de Sepúlveda* (Paris-La Haye 1974).

<sup>7</sup> Villey, *La Formation de la pensée juridique moderne* (Montchrestien 1968) p. 352.

lequel Michel Villey, cité plus haut, concentre l'essentiel des influences nominalistes sur la pensée de Suárez.

Un travail antérieur<sup>8</sup> a montré comment les différents «écarts» de Suárez à l'égard de Saint Thomas se fondent tous sur une conception de l'humanité de l'humain: droit subjectif, distance homme/animal, réduction du droit naturel à la loi naturelle. Il s'agit maintenant de voir dans quelle mesure ces conceptions sont tributaires d'un héritage ockhamiste, et comment celui-ci s'intègre dans la systématique suarezienne.

On ne peut résumer ici les thèses juridique de Guillaume d'Ockham dans leur ensemble. Rappelons simplement quelques points essentiels:

— primat de la volonté; on ne peut dire que les choses sont bonnes dans la mesure où elles se confondent avec l'être; le Bien est de l'ordre de la relation, et renvoie en dernière instance à une volonté assignatrice.

— droit divin conçu comme arbitraire légal: alors que chez S. Thomas, par l'intermédiaire de la loi naturelle reflet de la loi éternelle, l'ordre qui s'impose aux hommes et au reste de l'univers prend en quelque sorte son rythme à l'intérieur d'un ordre divin, «pour Ockham, au contraire, il y a séparation absolue de Dieu et du monde. Dieu a créé le monde, mais il lui reste étranger»<sup>9</sup>. Dans ces conditions, il devient difficile de distinguer entre droit divin et droit naturel; et si Ockham utilise les deux termes, c'est souvent en les unissant<sup>10</sup>.

— le droit humain quant à lui se fonde sur le pouvoir subjectif de l'individu, même si, une fois certaines règles instituées, il n'est plus possible à l'individu originaire de faire machine arrière et de reprendre ce qu'il a donné<sup>11</sup>.

Revenons maintenant à l'ordre des raisons de Suárez. Il est clair qu'il se rattache, par son insistance sur ce qu'il y a de spécifique à l'homme dans le droit, aux thèses du droit subjectif. En revanche, ce qui concerne la loi divine et la loi naturelle soulève des problèmes plus complexes: nous allons donc nous y arrêter — d'autant que Suárez lui-même, plusieurs fois, prend soin de souligner les différences qui le séparent de Guillaume d'Ockham (il se réfère à des textes du commentaire sur les Sentences, qui recourent largement le *Breviloquium*). Deux questions seront envisagées: Dieu législateur et la dispense de la loi.

Tout le chapitre 6 du livre II (la loi naturelle) du traité des lois de Suárez est consacré à la question: «est-ce que la loi naturelle est véritablement une loi divine préceptive?». Suárez s'en explique ainsi: A partir du moment où on fait intervenir la raison dans les définitions de la loi —et en particulier de la loi naturelle— il se pose le problème de savoir si la loi se réduit à une indication de la raison (une réponse

<sup>8</sup> P.-F. Moreau, 'Loi naturelle et ordre des choses chez Suárez', *Archives de Philosophie* (avril-juin 1979) p. 229.

<sup>9</sup> G. de Lagarde, *La Naissance de l'esprit laïque*, t. VI, p. 56.

<sup>10</sup> «Ex jure divino seu naturali» (*Breviloquium*, édition et introduction de L. Baudry, Vrin, 1937, p. 91; cf. aussi p. 129).

<sup>11</sup> *Breviloquium*, p. 124.

à la question qu'est ce qui est bien, qu'est ce qui est mal?) ou bien si elle comprend également un commandement positif — c'est-à-dire si elle se présente comme une série de préceptes. Il s'agit donc bien de savoir si Dieu est simplement l'auteur de la loi comme il l'est de toutes choses, en général, ou bien s'il en est, en un sens beaucoup plus spécifique, le *législateur*.

Si on adopte une position qui insiste beaucoup plus sur le côté rationnel de la loi, il semble alors qu'on peut en conclure que la loi naturelle ne peut pas être à proprement parler dite divine, c'est-à-dire issue de Dieu en tant que législateur. Et Suárez prend la peine de préciser: «je dis en tant que législateur, puisqu'il est clair que la raison naturelle et ses commandements sont un don divin qui descend de l'auteur de toutes lumières. Mais c'est autre chose que cette loi naturelle vienne de Dieu effectivement en tant que première cause, et autre chose qu'elle vienne de lui en tant que législateur qui donne des préceptes et formule des obligations»<sup>12</sup>. On comprend la distinction: il est certain — et c'est là une vérité de foi — pour Suárez que Dieu est la cause première de tous les biens naturels et que, parmi ces biens naturels, le plus grand dont l'homme puisse jouir c'est l'usage et la lumière de la raison droite. Ainsi en ce sens il est évident que toutes raisons et toutes lois raisonnables «viennent» de Dieu. Mais il s'agit là d'un rapport très général à Dieu, exactement au même sens où on peut dire que la nourriture, la santé, la propriété, viennent de Dieu. Toutes les autorités auxquelles Suárez se réfère, par delà leurs divergences, sont bien toutes d'accord sur ce point. Dieu est, sans aucun doute, à la fois la cause efficiente et celui qui connaît le mieux la loi de la nature «Deus effector et quasi doctor legis naturae»<sup>13</sup>. Il ne s'ensuit pas cependant qu'il en soit le *législateur*. La loi naturelle ne se réfère pas à Dieu comme auteur de préceptes mais elle indique ce qui est en soi bon ou mauvais. Il restera donc à savoir si cette simple indication du bien ou du mal suffit ou ne suffit pas à renvoyer à Dieu comme origine *directe*.

Ici vont se dessiner deux lignes de prise de position, entre lesquelles Suárez va devoir choisir (et on verra un peu plus loin qu'en fait il ne choisira pas tout à fait). Une première position, quel'on pourrait appeler rationaliste, réunit Grégoire de Rimini, Hugues de Saint-Victor, Gabriel Biel, Jacques Almain, une seconde position prend sa source chez Guillaume d'Ockham: on pourrait par opposition l'appeler volontarisme.

a) *Première position*: pour ces auteurs rappelle Suárez, la loi naturelle n'est pas à proprement parler une loi préceptive: elle n'est pas le signe de la volonté d'une autorité supérieure; elle est simplement l'indication de ce qu'il faut faire ou de ce dont il faut se garder; c'est-à-dire que c'est dans les choses que, par nature, il y a intrinsèquement du bien et du mal. Donc pas de commandement, et en particulier pas de commandement divin: la moralité se lit au ras même de la réalité: elle ne renvoie pas à une origine transcendante. C'est dans cette perspective que beaucoup d'auteurs distinguent deux types de lois: d'une part une loi indicative et d'autre part une loi préceptive, et ils font

<sup>12</sup> *De Legibus*, Livre II, VI-2 (Corpus Hispanorum de Pace, T. III, p. 77).

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 79.

rentrer la loi naturelle précisément dans la première sorte, c'est-à-dire la loi indicative. Ils sont donc prêts à concéder que la loi naturelle vient de Dieu, mais certainement pas de Dieu en tant que législateur, puisqu'elle ne dépend pas de sa volonté. Parmi ces auteurs, c'est Grégoire de Rimini qui va le plus loin puisqu'il affirme explicitement (et Suárez cite ici la phrase célèbre à laquelle on a depuis si souvent fait référence): même si Dieu n'existait pas, ou s'il n'usait pas de raison, ou s'il ne jugeait pas sainement des choses, si cependant il existait en l'homme un commandement de la raison droite qui lui dicterait, pas exemple, que le mensonge est intrinsèquement mauvais, alors la loi naturelle existerait quand même et il faudrait tenir ce commandement de la raison comme une loi, telle qu'elle existe actuellement. On voit donc ici que le naturalisme va loin; il va bien plus loin que n'allait Saint Thomas lorsqu'il essayait d'empêcher la constitution et la conservation d'un droit sacré: même en l'absence de Dieu, ou même (ce qui était logiquement pire) en présence d'un dieu réellement mauvais (c'est-à-dire déraisonnable), la loi naturelle n'en existerait pas moins. C'est pousser très loin l'indépendance, par rapport à la tradition scolastique. Il faut noter, en passant, que dans ces conditions il est très difficile de rattacher Grégoire de Rimini, comme on le fait si souvent, au courant nominaliste.

b) *Seconde position*: elle est diamétralement opposée à la première; elle affirme que la loi naturelle est complètement posée par le décret divin, c'est-à-dire qu'elle procède de la volonté de Dieu en tant que celui-ci est l'Auteur et le *gouverneur* de la nature; par conséquent cette loi, dans la mesure où elle est en Dieu, n'est rien d'autre que la loi éternelle qui permet et qui défend. Dans ces conditions, qu'est-ce que la loi naturelle en nous, dans notre esprit? Elle est le jugement de la raison, dans la mesure où cette raison nous fait savoir qu'elle est la volonté de Dieu elle répond à la question, qu'est-ce qu'il faut faire et qu'est-ce qu'il faut éviter parmi les choses qui sont de l'ordre de la raison naturelle pour plaire à Dieu et se conformer à sa volonté? Ainsi donc cette version «volontariste» ne supprime pas le rôle de la raison: mais elle fait de la raison un simple *intermédiaire* chargé de transmettre la volonté divine qui est, comme on l'a vu plus haut, seule origine de la loi.

C'est ainsi, rappelle Suárez, que pour Guillaume d'Ockham il n'y a pas d'actes mauvais en soi; un acte n'est mauvais que dans la mesure où il est interdit par Dieu; il peut bien sûr devenir bon si Dieu cesse de l'interdire et l'ordonne; et réciproquement<sup>14</sup>. Il faut remarquer qu'une telle loi naturelle consiste *dans son ensemble* dans la connexion des préceptes divins; ces préceptes ont été posés par Dieu et il peut les retirer ou les faire changer. Enfin si quelqu'un faisait remarquer qu'une telle loi n'est pas vraiment une loi naturelle, mais qu'elle se réduit au fond à une loi positive, on devrait lui répondre qu'elle est dite naturelle parce qu'elle est proportionnée à la nature des choses, et non parce qu'elle serait extérieure à la volonté de Dieu.

<sup>14</sup> *Ibid.*, VI-4 (C. H. t. III, p. 82).



Dans le même sens que Guillaume d'Ockham vont par exemple Gerson, ou bien Pierre d'Ailly.

A l'intérieur de ce courant, certains vont même jusqu'à affirmer que c'est la raison totale du bien et du mal dans les choses qui concernent la loi naturelle qui se trouve posée par la volonté de Dieu; elle n'a donc aucune origine à l'intérieur du jugement rationnel —*et pas même du jugement rationnel de Dieu lui-même*; la volonté est toujours fondatrice y compris à l'intérieur de la raison divine.

c) Face à cette alternative quelle est la position de Suárez? Il répond que ni l'une ni l'autre de ces deux solutions ne le satisfont pleinement, et c'est pourquoi il va essayer de tenir une voie de juste milieu. Il estime par ailleurs que cette voie correspond à l'avis de Saint Thomas et de la plupart des théologiens. Nous laisserons de côté ce qui concerne les références à Saint Thomas et nous essayerons seulement de définir pour l'essentiel la position de Suárez lui-même. Elle consiste en trois points:

— «La loi naturelle n'est pas seulement indicative du bien et du mal, mais elle contient aussi à proprement parler l'interdiction du mal et le commandement de faire le bien»<sup>15</sup>. Il y a donc bien liaison entre l'énonciation de ce qui est mauvais et son interdiction; tous les actes que la loi naturelle indique comme mauvais, sont par là même interdits par Dieu par un précepte spécial, c'est-à-dire par sa volonté, par laquelle il veut que nous soyons tenus et obligés comme par une autorité expresse.

— Cette volonté de Dieu (le commandement ou l'interdiction) n'est pas à elle seule la cause totale du caractère bon ou mauvais qui réside dans l'observation ou la transgression de la loi naturelle; elle suppose en effet «dans ces actes quelques caractères honnêtes ou honteux, et à ces caractères elle adjoint une obligation spéciale qui tient à la loi divine»<sup>16</sup>. Et ici, Suárez ajoute une remarque extrêmement importante, car elle marque le lien entre son ontologie et sa philosophie du droit. Il indique en effet, sans y insister très longtemps, mais en se référant à ses propres *Disputations Métaphysiques*, que c'est dans la philosophie première que la thèse juridique qu'il vient d'avancer trouve son fondement. En effet c'est un principe métaphysique que celui qui affirme que les natures des choses, c'est-à-dire leurs essences, sont immuables; par conséquent sont immuables aussi les rapports de convenance ou de disconvenance qu'il y a entre les propriétés naturelles. En effet il peut arriver qu'une chose soit privée de telle ou telle propriété ou qu'elle reçoive la propriété contraire; mais il est absolument impossible qu'un tel statut lui soit *co-naturel*.

— Suárez conclut donc que «la loi naturelle est une véritable loi divine, à proprement parler, dont Dieu est le législateur»<sup>17</sup>. Ainsi amenée, cette assertion implique que la loi divine tire son origine de la volonté de Dieu, mais que cette volonté procède selon un ordre qui suppose chez Dieu un jugement concernant la convenance ou la disconvenance des actes qu'il permet, qu'il ordonne ou qu'il interdit.

<sup>15</sup> *Ibid.*, VI-5 (C. H. p. 84).

<sup>16</sup> *Ibid.*, VI-11 (C. H. p. 92).

<sup>17</sup> *Ibid.*, IV-13 (C. H. p. 95).

S'agit-il réellement ici d'une voie de juste milieu? Oui, en apparence, dans la mesure où Suárez semble combiner des éléments d'origine «rationalistes» et d'origine «volontariste». En réalité, on peut l'interpréter autrement: si Suárez accepte l'idée de Dieu législateur, s'il écarte donc d'emblée la thèse rationaliste, ce n'est pas un choix qu'il effectue à ce niveau-ci: en effet ce choix lui est à peu près obligatoirement dicté par une décision antérieure qui est l'acceptation de la théorie du sujet du droit. Autrement dit, le dispositif qui est en place dans ce chapitre ne peut plus servir à éliminer le rationalisme, dans la mesure où celui-ci a déjà été écarté. Cette arme à double tranchant ne tranche donc plus que d'un seul côté: il s'agit, à l'intérieur d'une théorie subjectiviste, de choisir entre deux sous-voies secondaires: une fois admis que les lois viennent de la volonté de Dieu, doit-on considérer cette volonté comme totalement arbitraire ou doit-on admettre, secondairement, un ordre rationnel intérieur à la décision. C'est à ce niveau seulement que peut se comprendre toute l'argumentation de ce chapitre. Autrement dit, Suárez est bien d'accord avec Guillaume d'Ockham sur l'essentiel (c'est-à-dire sur la rapport entre loi et droit subjectif) mais il se sépare de lui sur une des conséquences qui ne peuvent être même posées qu'à l'intérieur de leur système commun, et qui est le choix des sources de la volonté.

On va retrouver la même problématique au chapitre 15 du livre II, qui traite de la question: Dieu peut-il dispenser de la loi naturelle, au moins de puissance absolue? Ici encore il va y avoir deux positions possibles pour répondre à cette difficulté, et Suárez à son habitude, rappelle les arguments de l'un et l'autre camps avant d'énoncer sa propre position.

a) *Première position*: c'est celle de Guillaume d'Ockham, de Gerson et de Pierre d'Ailly. Almain lui-même la considère d'abord comme probable avant de la rejeter. Elle consiste à affirmer que Dieu peut dispenser de tous les préceptes du Décalogue. En conséquence il peut non seulement dispenser de la loi mais même abroger la loi toute entière en retirant l'obligation ou la prohibition qui lui est liée. Si Dieu procède ainsi, tout ce qui était jusque là interdit par la loi naturelle deviendra licite, même si cela apparaît clairement comme mauvais. Non seulement Dieu peut ne pas interdire ces actes qui nous paraissent mauvais, mais encore il peut très bien les ordonner. (Il est clair que cette opinion entretient des liens étroits avec celle qui a été examinée ci-dessus; c'est parce qu'en définitive le bien et le mal sont suspendus à la seule volonté de Dieu que Dieu peut à sa convenance —ou plutôt: à son arbitraire— les suspendre ou les supprimer). Suárez souligne: le fondement de cette affirmation, c'est le fait que toutes les choses qui tombent sous la loi naturelle ne sont pas mauvaises par elles-mêmes mais simplement parce qu'elles ont été interdites par Dieu, et que Dieu lui-même l'interdit parce qu'il est le Seigneur et le gouverneur suprême.

b) *Deuxième position*: la plupart des théologiens rejettent cette séparation entre mal intrinsèque et prohibition; il leur paraît absurde que Dieu puisse du jour au lendemain interdire ce qu'il avait ordonné, et

réciiproquement. En effet pour eux, le mal est dans la nature des choses et non pas d'abord dans un arbitraire du commandement divin <sup>18</sup>.

c) *Position de Suárez*: Suárez quant à lui est beaucoup plus proche de la deuxième opinion; en particulier parce qu'il souligne tout ce qu'il y a d'impossible, et surtout d'inacceptable, dans les conséquences de la première. A l'admettre en effet il serait tout à fait possible que Dieu nous ordonne un jour de le haïr. Ce qui ne se peut. En définitive il résoudra les différents problèmes posés par l'histoire de la Bible (les juifs et le vol des Egyptiens, Osée et la prostituée, etc.) en disant: Dieu ne dispense d'aucun précepte naturel, mais il arrive que la matière de ces préceptes naturels ou les circonstances (sans lesquelles, certes, le précepte naturel lui-même n'oblige pas par soi) changent. Suárez se sent proche, sur cette affirmation, de Saint Thomas et de Cajetan. Cela revient à «sauver» l'immutabilité du précepte divin en considérant que c'est ce sur quoi il y a précepte qui est soumis, sinon à dispense, du moins à transformation.

Sur ce point comme sur le précédent on voit que Suárez s'éloigne des solutions de Guillaume d'Ockham; ce n'est pas par hasard: dans les deux cas à l'intérieur même d'une théorie du sujet, il a choisi une voie modérée contre la voie radicale. Il s'agit de garder la notion d'une volonté *ordonnée* de Dieu contre l'arbitraire à quoi seulement Ockham acceptait de se référer. Il n'y a donc pas de différence essentielle en ce qui concerne le point de départ des deux doctrines; en revanche dès qu'on arrive à ce croisement fort important qu'est la question de la source de la loi naturelle, on constate une très large divergence; Si l'on pense que, toute chose égale par ailleurs, on retrouvera la même entre Hobbes et Locke, on doit concevoir qu'il s'agit là d'une distinction fondamentale à l'intérieur d'un même espace théorique. Il nous semble que l'on peut saisir ici sur le vif comment l'espace théorique classique laisse s'organiser ses concepts selon deux lignes de pensées différentes, selon que l'on ramène tout à la puissance nue d'un sujet, ou selon que l'on accorde plus de poids à une organisation spontanée présupjective.

PIERRE FRANÇOIS MOREAU

18 *Ibid.*, livre II, chapitre XV (C. H. t. IV).