

# LE JUGE, JUSTICE VIVANTE. LE JUGEMENT SELON S. THOMAS D'AQUIN

MARIE-DOMINIQUE GOUTIERRE

SOMMAIRE: 1. L'apport d'Aristote. 2. Théologie et Écriture. 3. La position de S. Thomas. a. Juger avec justice. b. Est-il permis de juger? c. Le juge soupçonneux. d. Le juge dubitatif. e. Jugement et loi écrite. f. Autorité et abus de pouvoir.

**N**ous voudrions proposer ici quelques remarques sur le jugement comme acte de la vertu de justice selon S. Thomas d'Aquin. Ce qu'il enseigne nous semble particulièrement éclairant et peut nous permettre d'approfondir notre réflexion, comme de rectifier nos manières d'agir. Frère Thomas témoigne ici d'une grande profondeur de vie (celle d'un saint), d'un grand réalisme humain, et d'un grand sens des personnes. Sa réflexion, en ce sens, demeure actuelle.

La position de S. Thomas, théologien, présuppose l'expérience des juristes et l'effort philosophique de recherche de la vérité: c'est le philosophe qui, surtout dans sa réflexion éthique et politique, doit préciser ce que sont le droit, la justice, et l'exercice d'un juste jugement. S. Thomas, lui, réfléchit dans une perspective de théologie et d'une théologie scientifique. Celle-ci, quoique d'une importance majeure, doit pourtant s'achever et se renouveler dans une théologie pleinement sagesse qui, seule, pourra expliciter la profondeur d'amour de la Révélation chrétienne. Elle explicitera alors comment la miséricorde est la lumière qui, en terre chrétienne, commande tout jugement sur les personnes et sur leurs actes. C'est après avoir relevé la femme adultère que Jésus se révèle lui-même en disant: «Moi, je suis la lumière du monde» (Jn 8, 12).

## 1. L'APPORT D'ARISTOTE

C'est principalement à l'école d'Aristote que S. Thomas a cherché à comprendre au niveau philosophique ce qu'est la justice. Elle est pour le Philosophe la vertu qui règle et perfectionne nos rapports avec autrui.<sup>1</sup> Alors que

<sup>1</sup> C'est d'abord de la justice *générale* qu'Aristote l'affirme: «Cette justice-là est une vertu achevée, non pas cependant d'une façon absolue, mais "envers autrui"» (*Ethique à Nicomaque*, (EN), v, 3, 1129 b 25-27; cf. *ibid.*, 1129 b 30 - 1130 a 13). C'est ainsi que la justice générale «n'est pas une partie de la vertu mais est la vertu tout entière» (*ibid.*, 1130 a 8-9), en tant que nos ac-

les autres vertus morales rectifient les passions de l'individu pour, sous la lumière de la prudence, les ordonner à la conquête de sa fin personnelle, la justice est la vertu de l'homme en tant qu'il vit au sein d'une communauté: familiale, de travail, politique surtout. La justice rectifie nos rapports avec les autres. Respecter autrui est, en effet, essentiel à la vie et au progrès de toute communauté, qui naît et s'épanouit dans la coopération de tous en vue d'un même bien.

La loi précise et fixe le droit (ce qui est juste) pour toute la communauté, «en vue de ce qui est utile à tous». <sup>2</sup> Elle le fait d'une façon droite si elle a été établie d'une façon droite, ou d'une façon moins bonne si elle l'a été dans la précipitation... <sup>3</sup> En ce qui concerne la justice particulière, commutative ou distributive, l'homme juste est celui qui respecte l'égal. <sup>4</sup> Aristote affirme ainsi: «Est donc juste ce qui est légal et ce qui est égal; injuste ce qui est illégal et ce qui est inégal». <sup>5</sup>

C'est dans cette lumière qu'il explicite brièvement l'œuvre propre du juge: «En cas de contestation, on a recours au juge. Aller devant le juge, c'est aller devant le juste; en effet, le juge cherche à être comme "le juste animé". Et on cherche dans le juge un moyen terme (dans certains pays, les juges sont appelés médiateurs), estimant qu'en obtenant ce qui est moyen on obtiendra ce qui est juste. (...) Le juge rend donc les choses égales...», <sup>6</sup> en corrigeant ce qui est injuste ou conduit à l'injustice. Il rétablit l'égalité en disant ce qui est juste et en l'exigeant.

## 2. THÉOLOGIE ET ÉCRITURE

S. Thomas, lui, se situe dans la perspective propre au théologien chrétien, c'est-à-dire celle de la foi. De ce point de vue, l'homme est regardé dans la lumière de Dieu: en tant que Dieu, le Créateur, lui donne son être; en tant qu'Il l'attire vers Lui comme à sa fin ultime, la source de sa béatitude; en tant qu'Il le sauve et le conduit jusqu'à la gloire par le Christ.

Pourquoi, et de quelle manière, le théologien s'intéresse-t-il ici à la vertu de justice, en assumant et en approfondissant ce que philosophes et juristes ont pu développer à partir de l'expérience humaine? En effet, la béatitude divine de l'homme est avant tout personnelle, elle n'est pas communautaire. Certes! Mais son âme est créée dans un corps ce qui, par la génération, le lie aux autres hommes. Par là, chaque homme s'enracine dans une famille, un peuple, une culture et une histoire; il est un homme parmi les hommes et c'est au sein d'une communauté humaine qu'il pose des actes et s'oriente vers sa

tions peuvent nous mettre en rapport avec autrui. De même, la justice *particulière* concerne nos rapports avec autrui (cf. *ibid.*, 4, 1130 b 1).

<sup>2</sup> *Ibid.*, 3, 1129 b 15.

<sup>3</sup> Cf. *ibid.*, 1129 b 24-25.

<sup>4</sup> Cf. *ibid.*, 2, 1129 a 34.

<sup>5</sup> *Ibid.*, 1129 a 35 - b 1.

<sup>6</sup> *Ibid.*, 7, 1132 a 20-25.

béatitude. De plus, en tant que sauvé par le Christ, il fait partie de l'Église, ce corps dont le Christ est la Tête;<sup>7</sup> il fait partie du peuple de Dieu.<sup>8</sup>

Considérer cela, c'est nécessairement se demander quelle place a ici la justice. En effet, bien que les rapports des hommes, en terre chrétienne, soient régis par la charité fraternelle et la miséricorde, cela ne supprime pas le juste, le droit, la justice, le jugement. Plusieurs questions se posent donc au théologien: comment la justice est-elle transformée par la charité? Comment voir les rapports de la justice et de la miséricorde, fruit de la charité? Y a-t-il des relations de justice entre l'homme et Dieu: peut-on être juste envers Dieu? Dieu est-il juste avec les hommes? Pourquoi Dieu a-t-il voulu, avec Moïse, instituer une Loi dans l'Ancien Testament et la renouveler, en la transformant radicalement, dans la Nouvelle Alliance avec le Christ? Existe-t-il encore une autorité pour juger, si Dieu seul est le Juge suprême des hommes? Toutes ces questions, et bien d'autres, animent l'étude que S. Thomas fait de la justice... Certes, nous ne pouvons pas les aborder toutes!

Dans l'Écriture elle-même, nous rencontrons toutes ces questions. Et sans pouvoir tout développer ici, notons que la Révélation biblique comporte une Loi, des prescriptions juridiques, l'institution de juges...<sup>9</sup> Nous croyons que le Christ est établi Juge des vivants et des morts.<sup>10</sup> Et dans l'Église, le Christ a confié à ses Apôtres, et d'une façon particulière à Pierre, l'exercice d'une autorité de discernement.<sup>11</sup>

### 3. LA POSITION DE S. THOMAS

S. Thomas étudie la vertu de justice au cœur de la Seconde Partie de la *Somme théologique*. Cela présuppose le regard sur Dieu en tant qu'il est la fin de l'homme, c'est-à-dire la béatitude et tout ce qui concerne l'agir humain en tant qu'il permet à la personne humaine de recevoir sa béatitude et d'en vivre. C'est ainsi que S. Thomas étudie les actes humains, ce qui les conditionne, ce qui les perfectionne et les transforme en actes d'enfant de Dieu. Cette étude, S. Thomas la réalise d'abord *in communi* (ST, I-II).

Mais ce regard ne suffit pas, il est ensuite nécessaire de «considérer d'une façon spéciale certaines réalités singulières». En effet, «les discours moraux universels sont moins utiles, du fait que les actions sont des réalités particulières».<sup>12</sup> C'est cette étude que S. Thomas aborde dans ce nouveau développement de la *Somme théologique*, d'abord en ce qui regarde tous les hommes,

<sup>7</sup> Cf. Col 1, 18; Ep 1, 22-23.

<sup>8</sup> 1 Pe 2, 10.

<sup>9</sup> Cf. Ex 18, 13-27. Ils doivent juger avec justice: Ex 23, 1-3; 6-8; Lev 19, 15-35; Dt 16, 18-20. Voir Jg 2, 10-19. Les Prophètes, quant à eux, ont des paroles très sévères sur les juges corrompus: cf. Is 10, 1-2; Jr 29, 21-23; Dn 13.

<sup>10</sup> Cf. 2 Tm 4, 1. Voir aussi 2 Co 5, 10; Ap 14, 14; 20, 11-15.

<sup>11</sup> Cf. Mt 16, 19; 18, 18; Jn 20, 22-23.

<sup>12</sup> ST, II-II, *proem.*

quel que soit leur état de vie (q. 1 à 170), puis en ce qui concerne certains (q. 171 à 189), soit en raison de grâces charismatiques particulières, soit en raison de l'orientation de leur vie (active ou contemplative), soit en raison de leur charge ou de leur consécration: les évêques et les religieux.

C'est autour des vertus principales que S. Thomas structure l'étude de la vie humaine. Par là, il explicite un ordre de sagesse voulu par Dieu, Créateur de l'homme et le prédestinant à partager sa propre béatitude: «Ainsi donc, toute la matière morale ayant été réduite à la considération des vertus, toutes les vertus doivent ensuite être réduites à sept: trois d'entre elles sont les vertus théologiques, dont on doit traiter en premier lieu (q. 1 à 46); les quatre autres sont les vertus cardinales, dont on traitera ensuite (q. 47 à 170)». Il s'agit bien d'un regard *théologique* sur l'agir de l'homme transformé par la grâce.

Quantitativement, l'étude de la justice occupe une place majeure. Après la prudence (q. 47 à 56), qui rectifie l'intelligence pratique, S. Thomas développe l'étude de la justice en quatre grands moments: la justice elle-même (q. 57 à 60), ses parties (q. 61 à 120), le don de l'Esprit Saint qui lui correspond (q. 121), les préceptes se rattachant à la justice (q. 122).

L'étude de la justice elle-même se développe ainsi: le droit (*jus*) (q. 57), qui est l'objet de la justice; la justice (q. 58); l'injustice (q. 59); le jugement (*judicium*) (q. 60), acte parfait<sup>13</sup> de l'homme rectifié par la vertu de justice. C'est à ce dernier moment que nous nous arrêterons ici.

#### a. Juger avec justice

Dans l'article premier de cette question, S. Thomas se demande si le jugement est un acte de la vertu de justice. Et si oui, de quelle manière?

La première objection souligne que chacun juge bien de ce qu'il connaît;<sup>14</sup> le jugement est donc un acte de l'intelligence qui, dans l'ordre pratique, est perfectionnée par la prudence. Le jugement semble donc être un acte de la prudence. La justice, elle, perfectionne la volonté, comme S. Thomas l'a précisé plus haut.<sup>15</sup>

De plus, l'Apôtre affirme que l'homme spirituel (celui qui est sous la motion actuelle de l'Esprit Saint) juge toutes choses (1 Co 2, 15). Or, c'est par la charité que l'homme est sous la motion de l'Esprit Saint: celle-ci «a été répandue dans nos cœurs par l'Esprit Saint qui nous a été donné» (Ro 5, 5). Il s'agit ici de la connaissance mystique: par la charité, et sous la mo-

<sup>13</sup> Cf. D. DE SOTO, *De justitia et jure*, liv. III, q. 4, a. 1: juger est «l'acte le plus puissant (*potissimus actus*)» de la justice.

<sup>14</sup> Cf. ARISTOTE, *EN*, I, 3, 1094 b 27.

<sup>15</sup> Cf. *ST*, II-II, q. 58, a. 4. Cf. ARISTOTE, *EN*, v, 1, 1129 a 6: «Tous veulent dire par "justice" une qualité acquise stable telle que, par elle, [les hommes] accomplissent les choses justes, agissent d'une façon juste et *veulent* les choses justes».

tion actuelle de l'Esprit Saint, l'homme transformé par la grâce juge dans la lumière même de Dieu. Cette connaissance divine dépasse et relativise le jugement propre à la justice et à la prudence. Celles-ci ne seraient-elles pas alors supprimées? Nous connaissons cet illuminisme dangereux qui télécopie tous les niveaux...

D'autre part, il appartient à chaque vertu de porter un jugement droit sur la matière propre qui est la sienne. Il y a donc un jugement propre à chaque vertu; par exemple, l'homme courageux juge de ce qui relève du courage. Juger ne relève donc pas de la vertu de justice en particulier.

Enfin, le jugement semble être réservé à ceux qui exercent la charge de juge. Or, tout homme perfectionné par la justice est capable d'un acte juste. Puisque donc les juges ne sont pas les seuls hommes justes, il semble que le jugement ne soit pas un acte de la justice. Ne relève-t-il pas plutôt d'une vertu particulière, en quelque sorte réservée à celui qui exerce la fonction de juge? Ou bien ne s'agit-il pas d'une sorte de «grâce d'état», donnée à ceux qui détiennent cette fonction et cette autorité particulière? C'est l'opinion selon laquelle la fonction tient lieu de vertu: juge bien celui qui est investi de la fonction!

A ces objections, S. Thomas répond par la parole du Psaume (93, 15 *Vulg.*, LXX): «Jusqu'à ce que la justice se tourne en jugement». Dieu veille sur son peuple, «il ne délaisse pas son héritage», mais il le conduit selon sa sagesse et le garde jusqu'à la gloire, jusqu'à ce que la justice s'accomplisse, s'achève dans un jugement droit, le sien. Il ne s'agit certes pas pour S. Thomas de réduire le mystère de la justice de Dieu à la justice humaine, mais de montrer que le jugement est un certain accomplissement de la justice: dire ce qui est juste, l'énoncer, est un acte dans lequel se termine la perfection de la justice.

Dans le corps de l'article, S. Thomas développe sa pensée de la façon suivante: «Le jugement désigne proprement l'acte du juge en tant que juge. Or, on dit "juge" comme pour dire "disant le droit"», ce qui, nous l'avons vu, est déjà affirmé par Aristote. Est juge, au sens strict, celui qui détermine et précise ce qui est droit. Et il poursuit:

Le droit (*jus*) est l'objet de la justice, comme on l'a dit plus haut (q. 57, a. 1). Et c'est pourquoi le jugement comporte, selon la première acception du mot, la définition ou la détermination de ce qui est juste, c'est-à-dire du droit. Or, le fait pour quelqu'un de bien définir quelque chose dans les œuvres vertueuses procède proprement de l'*habitus* de la vertu. (...) Il s'ensuit que le jugement, qui comporte la détermination droite de ce qui est juste, appartient proprement à la justice. C'est pourquoi le Philosophe dit au livre V de l'*Ethique* que «les hommes ont recours au juge comme à une justice animée».

Comprenons bien: la détermination de ce qui est juste relève de la connaissance pratique. Celle-ci est présente dans tout acte humain, qui est humain

en tant qu'il relève de l'intelligence et de la volonté – ce qui est commun à l'homme et à l'animal n'étant pas spécifiquement humain.<sup>16</sup> Ce qui structure l'acte humain comme tel est bien l'intelligence qui, dans l'ordre pratique, discerne la fin, principe et cause propres de l'acte humain. Pour que ce jugement ne soit pas troublé, obscurci par les passions et l'imaginaire, il demande d'être rectifié par la prudence. Quant à la volonté, en acte face au bien qui l'attire, elle est rectifiée par la justice. Celle-ci inscrit donc en nous une expérience volontaire de ce qui est juste: nous aimons, nous voulons ce qui est juste, droit, ce qui est nécessaire pour porter un jugement juste.

Autrement dit, celui qui juge (ce qui relève formellement de l'intelligence pratique qualifiée par la prudence), doit être rectifié dans sa volonté par la vertu de justice. Il doit avoir acquis le sens personnel de ce qui est juste: l'aimer, le vouloir et l'accomplir.

En répondant aux objections, S. Thomas précise et développe ce qu'il vient d'affirmer:

Le mot «jugement», selon sa première acception, signifie la détermination droite des choses justes (...). Or, deux choses sont requises pour un jugement droit. L'une est la puissance même qui profère le jugement – c'est ainsi que le jugement est un acte de la raison, car dire ou définir quelque chose appartient à la raison. L'autre est une disposition de celui qui juge, à partir de laquelle il possède l'idoneité à juger d'une façon droite. (...) Ainsi donc, le jugement est un acte de la justice en tant qu'inclinant à juger d'une façon droite; [et il est un acte] de la prudence en tant que proférant le jugement.

S. Thomas, formé à l'école d'Aristote, distingue formellement les actes (et les *habitus* qui les perfectionnent) en fonction des objets qui les spécifient. Juger est un acte de l'intelligence pratique; en ce sens, il demande d'être vrai. Il s'agit ici d'une vérité pratique, et elle consiste dans l'adéquation à ce qui est juste. Cela réclame donc de celui qui juge d'être orienté vers ce qui est juste par cette rectitude de la volonté qu'est la justice. Telle est, dans l'acte de celui qui juge, la coopération entre prudence et justice, donc entre l'intelligence et la volonté. En ce sens, le jugement est un acte éminemment humain et relève d'une certaine sagesse pratique.

La réponse à la seconde objection distingue bien deux niveaux: celui qui agit sous l'action de l'Esprit Saint est transformé par la charité pour juger de toutes choses selon une mesure divine.<sup>17</sup> Il s'agit alors du jugement dont l'homme est capable en tant que, transformé par la charité, il devient un envoyé de Dieu pour ses frères. Par le don de sagesse, il discerne alors la qualité

<sup>16</sup> Cf. ARISTOTE, *EN*, I, 6, 1097 b 33 – 1098 a 4.

<sup>17</sup> «Celui qui parlait avec moi avait une mesure, un roseau d'or, pour mesurer la ville, et ses portes, et sa muraille. (...) Et il mesura sa muraille: cent quarante-quatre coudées, mesure d'homme, c'est-à-dire d'ange» (Ap 21, 15-17).

unique de la charité dans leur cœur. Mais quand il s'agit de la vertu de justice, le juge doit connaître les règles du droit et avoir l'expérience humaine de ce qui est juste. Et c'est à partir de la transformation de sa volonté par la justice qu'il pose, de la façon qui convient et au moment qui convient (ce qui relève formellement de la prudence), un jugement sur ce qui est juste.<sup>18</sup>

La réponse à la troisième objection permet à S. Thomas de rappeler ce point déjà développé:<sup>19</sup> «La justice ordonne l'homme vers autrui», alors que les autres vertus morales perfectionnent avant tout l'homme en lui-même. Or, si l'homme peut être maître de ce qui lui convient, «il n'est pas le maître de ce qui convient à un autre». Aussi, dans ce qui regarde le juste, «le jugement de quelqu'un de supérieur est requis», capable de «reprendre les deux et de poser sa main sur les deux» (Jb 9, 33). C'est là le rôle d'arbitre du juge, qui doit trancher pour parvenir à ce qui est juste; en ce sens, le jugement dépend plus de la justice que d'une autre vertu, puisqu'il engage une relation entre deux parties.

Enfin, en celui qui a l'autorité, la justice est «comme la vertu architectonique». C'est pourquoi «le jugement, qui comporte la définition du juste, appartient à la justice en tant qu'elle se trouve dans celui qui préside selon un mode plus principal». De celui qui exerce l'autorité et préside au jugement, on attend qu'il ait un sens éminent de la justice; ayant la responsabilité première de juger, de dire ce qui est juste, il est par là gardien du bien commun de la communauté. Il ne peut donc juger d'une façon arbitraire mais, se soumettant lui-même à ce qui est juste et l'énonçant, il sert ainsi la construction de la communauté en vue de son vrai bien.

#### b. *Est-il permis de juger?*

Ayant précisé comment le jugement relève de la justice et comment celle-ci s'articule avec la prudence et la charité, S. Thomas se demande dans l'article 2 s'il est licite de juger.

En effet, il est affirmé dans l'évangile selon S. Matthieu (7, 1): «Ne jugez pas, pour ne pas être jugés». En jugeant, en exerçant ce discernement pratique, nous commettrions donc un acte téméraire, directement contraire au commandement du Seigneur.

Il est aussi écrit (Ro 14, 4): «Qui es-tu pour juger un serviteur d'autrui? Qu'il se tienne debout ou qu'il tombe, cela regarde son maître.» Dieu, Maître de tous les hommes, Créateur et Père, sonde les reins et les cœurs (Ps 7, 10; Ap 2, 23), et c'est à lui seul que le jugement appartient. Juger, n'est-ce pas prendre la place de Dieu?

<sup>18</sup> Cf. D. DE SOTO, *op. cit.*, Liv. III, q. 4, a. 1, ad 2.

<sup>19</sup> Cf. ST, II-II, q. 58, a. 1, 2, 8.

Enfin, si nul homme n'est sans péché (cf. 1 Jn 1, 8), personne ne peut juger les autres. Il se condamnerait lui-même en jugeant chez autrui ce qu'il fait lui-même (cf. Ro 2, 1). Pensons à ce que dit Jésus sur la poutre et la paille (Mt 7, 1-5; Lc 6, 39-42), ou encore à sa réponse aux accusateurs de la femme adultère: «Que celui de vous qui est sans péché lui jette la première pierre» (Jn 8, 7).

Cependant, il est dit (Deut 16, 18): «Tu constitueras des juges et des maîtres dans toutes tes portes, pour qu'ils jugent le peuple d'un juste jugement». Dieu lui-même demande donc à l'homme de discerner avec intelligence ce qui est juste et de l'énoncer, en vue du bien.

C'est bien ainsi que le théologien élabore sa réflexion. S'il est affirmé, d'une part, que Dieu nous demande de juger, et d'autre part, de ne pas juger pour ne pas être jugés, il y a une contradiction apparente. Or, l'Esprit Saint est l'auteur principal de l'Écriture,<sup>20</sup> qui a donc une unité divine, au-delà de ce qui nous apparaît comme une contradiction. Aussi le théologien explicite-t-il dans quelle «perspective» nous pouvons nous situer pour ne pas réduire le mystère à l'une ou l'autre de ces affirmations. S. Thomas apporte donc la précision suivante: «Le jugement est licite dans la mesure où il est un acte de la justice», ce qui a été étudié à l'article précédent. Puis il énonce trois conditions, requises pour que le jugement soit un acte de la justice:

«D'abord, qu'il procède de l'inclination à la justice». Cela regarde la qualité de celui qui rend le jugement: son amour de ce qui est juste et sa volonté d'y parvenir, rectifiés par la vertu de justice.

«Ensuite, qu'il procède de l'autorité de celui qui préside», donc de celui qui, «siégeant au-dessus», a autorité pour juger. Cela réclame qu'il soit au-dessus des parties pour dire ce qui est juste. Il s'agit bien de l'autorité de celui qui préside au jugement (quel que soit par ailleurs son mode de désignation). Il accomplit cette charge de dire ce qui est juste, au service de ceux qui se présentent devant lui, dans les domaines précis où s'exerce son autorité.

«Enfin, qu'il soit prononcé selon la droite raison de la prudence». Nous savons l'importance de la *recta ratio* dans la philosophie éthique d'Aristote,<sup>21</sup> par laquelle la prudence est la clé de toutes les vertus morales.

Puisqu'il s'agit de conditions, «si l'une manque, le jugement est vicié et illicite»:

D'abord, quand il est contre la rectitude de la justice: on parle alors d'un jugement pervers ou injuste. Ensuite, quand un homme juge dans des [domaines] sur lesquels il n'a pas autorité: on parle alors d'un jugement usurpé. Enfin, lorsque manque la rectitude de la raison, quand quelqu'un juge de choses qui sont douteuses ou occultes par le moyen de légères conjectures: on parle alors de jugement suspicieux ou téméraire.

<sup>20</sup> Cf. *ST*, I, q. 1, a. 10.

<sup>21</sup> Cf. *EN*, II, 2, 1103 b 31-34; cf. *ibid.*, 6, 1107 a 1-2. Cf. aussi *ibid.*, VI, 1, 1138 b 20.



Pour qu'un jugement soit licite, l'homme qui le porte doit aimer ce qui est juste, détenir l'autorité légitime sur les domaines dont il a à juger, et porter ce jugement avec prudence, c'est-à-dire selon la vérité propre à l'agir. Notons ici que cette vérité est très complexe, engageant de multiples éléments de l'acte humain: l'intention, qui relève du for interne de celui qui a posé l'acte, les circonstances, les relations avec autrui et la complexité du milieu communautaire, le conditionnement passionnel et imaginatif, la santé, etc. Tous les jugements qui ne sont pas perfectionnés par la justice (par exemple en raison d'une conception erronée de la justice lorsqu'on la ramène à l'observance d'une norme, ou en raison d'une volonté pervertie ou faussée par des passions excessives), et par la prudence (par exemple lorsqu'on en reste à l'opinion sans atteindre la vérité pratique) sont donc illicites.

Ces précisions permettent à S. Thomas de répondre ensuite aux objections soulevées.

S'appuyant successivement sur S. Augustin, S. Hilaire et S. Jean Chrysostome, S. Thomas précise que lorsque le Seigneur dit de ne pas juger pour ne pas être jugé, il condamne ici le jugement téméraire qui porte sur l'intention du cœur ou sur d'autres dimensions incertaines; il interdit encore de juger des choses divines qui nous dépassent et que nous devons recevoir dans la foi; il défend enfin de juger par amertume, par exemple à cause de la jalousie ou de la rancune, ce qui rend aveugle.

À l'objection qui rappelait que Dieu seul peut juger les hommes, S. Thomas répond que «le juge est établi comme ministre de Dieu». Il ne peut donc juger sans chercher à remettre son jugement dans le regard et entre les mains de Dieu.<sup>22</sup> Juger avec justice (Deut 1, 16) exige de se rappeler que «le jugement appartient à Dieu» (1, 17) qui est le Créateur de l'homme. Nous ne pouvons donc juger que dans la crainte aimante de Dieu qui, seul, connaît le cœur de tout homme.<sup>23</sup>

Enfin, nos péchés nous interdisent de juger surtout quand ils sont publics, pour ne pas susciter le scandale. Mais quand ils sont cachés et que «la nécessité de juger presse à cause de la charge [que l'on exerce], on peut instruire ou juger avec humilité et avec crainte».

Nous voyons dans ces réponses combien, pour S. Thomas, le sens de Dieu donne une qualité spéciale à l'exercice du jugement; le juge qui est un homme de Dieu accomplit sa charge avec humilité et pauvreté, donc avec un amour et un respect des personnes et de la vérité beaucoup plus profond.

<sup>22</sup> Dans son *Commentaire de l'épître aux Romains*, S. Thomas souligne que «le jugement de l'homme est licite en tant qu'il est exercé en vertu de l'autorité accordée par Dieu» et que si quelqu'un transgresse les limites de son mandat, il rend un jugement téméraire. En effet, «Dieu s'est réservé à lui seul de juger des choses cachées, comme le sont en particulier les pensées des cœurs et les choses futures» (*op. cit.*, n° 1093; cf. *ibid.*, n° 1094-1096).

<sup>23</sup> «Dieu est plus grand que notre cœur, et il connaît tout» (1 Jn 3, 20).

C'est à partir de cette étude fondamentale du lien entre le jugement et la justice que S. Thomas développe ensuite ces précisions importantes: faut-il juger à partir de soupçons (a. 3)? Les choses douteuses doivent-elles être toujours interprétées en meilleure part (a. 4)? Le jugement doit-il être toujours prononcé selon les lois écrites (a. 5)? Le jugement est-il perverti par l'usurpation [de l'autorité] (a. 6)?

### c. *Le juge soupçonneux*

Nous avons vu de quelle manière S. Thomas considère qu'un jugement est licite: il doit être un acte de la justice. Il se demande ici si le fait de juger à partir du soupçon rend le jugement injuste, et donc illicite.

D'abord, le soupçon «semble être une opinion incertaine au sujet d'un mal». Nous soupçonnons quelqu'un d'avoir commis une faute. Ce n'est pas une connaissance vraie, mais une opinion incertaine, où vérité et erreur se mêlent souvent.<sup>24</sup> De plus, le soupçon concerne une faute, un mal: on ne soupçonne pas quelqu'un d'avoir bien agi! Puis l'objection met en cause la possibilité même d'une connaissance pratique vraie: «On ne peut avoir qu'une opinion incertaine des réalités singulières contingentes», dont les actes humains font partie. Or le juge s'intéresse aux actes humains et «aucun jugement ne serait licite s'il n'était pas permis de juger à partir du soupçon». L'objection soulève donc une question fondamentale: qu'est-ce que la vérité pratique et comment pouvons-nous y parvenir? Le juge n'est-il pas obligé de se contenter d'indices à interpréter, de conjectures, de soupçons?

De plus, un jugement illicite fait injure au prochain: il blesse le respect de sa personne et de ses actes. Or, le soupçon n'affecte que celui qui soupçonne, il demeure dans l'opinion de celui qui juge ainsi. Tant qu'il demeure «à l'intérieur» du juge et ne se traduit pas par des actes extérieurs, il ne semble pas blesser la justice ni affecter le jugement porté sur les actes d'un autre.

Enfin, S. Thomas souligne que si un tel jugement était illicite, il «se ramènerait en définitive à une injustice». Il serait donc un péché mortel, ce qui semble être faux puisque «nous ne pouvons pas éviter les soupçons», comme l'affirme S. Augustin. La faiblesse et la condition pécheresse de l'homme marquent son conditionnement de telle sorte qu'il semble ne pas pouvoir éviter totalement les soupçons, les opinions plus ou moins avérées sur autrui... Il faut être lucide sur la nature humaine, marquée, d'une part, par les limites de la connaissance sensible, blessée, d'autre part, par les conséquences du péché originel: puisque le péché affecte la volonté de l'homme, n'est-il pas inévitable que l'homme soit toujours plus ou moins injuste dans ses jugements? Le juge n'est pas un surhomme!

<sup>24</sup> «Il arrive que nous soyons induits en erreur par l'opinion» (ARISTOTE, *EN*, VI, 3, 1139 b 17-18).

S. Thomas s'appuie sur l'autorité de S. Jean Chrysostome pour affirmer: en commandant de ne pas juger, «le Seigneur n'interdit pas aux chrétiens de corriger les autres par bienveillance. Mais pour éviter que, par suite d'une vaniteuse satisfaction de leur propre justice, des chrétiens ne méprisent des chrétiens, il [interdit de juger] à ceux qui, la plupart du temps à partir de simples soupçons, haïssent les autres et les condamnent».

Puis il développe comment le soupçon peut corrompre le jugement et blesser la justice et la charité. S'appuyant sur Cicéron, il rappelle d'abord que «le soupçon comporte l'opinion du mal procédant de légers indices». Qu'est-ce que le soupçon? C'est une opinion mauvaise au sujet de quelqu'un et de ses actes, fondée, non pas directement sur l'expérience ou l'évidence, mais inférée à partir d'indices. Ce sont ces indices et l'interprétation que nous leur donnons, qui nous conduisent à cette opinion. Alors que l'évidence est simplement vraie, l'opinion est une connaissance complexe et engage de multiples éléments: des faits plus ou moins avérés, souvent rapportés par d'autres. Et le soupçon engage une interprétation plus ou moins bienveillante: celui qui est soupçonneux grossit facilement les faits, les amalgame, ne fait pas l'effort de distinguer ce dont il a l'expérience de ce qui est rapporté par d'autres, parfois de façon anonyme, et interprète facilement les choses en mauvaise part.

De fait, atteindre la vérité dans le domaine pratique est d'une difficulté particulière. Nous ne pouvons inférer directement l'intention de quelqu'un à partir d'un fait, *a fortiori* à partir d'un indice, encore moins d'une opinion rapportée par autrui. C'est là où l'idéologie positiviste a de nos jours une influence terriblement perverse: elle conduit à séparer des faits, même avérés, de l'intention volontaire de la personne que l'on juge à partir de ces faits. Deux hommes peuvent se trouver à la banque pour deux raisons différentes, dans deux intentions opposées: l'un pour y rembourser ses dettes, l'autre pour y voler de l'argent. Le *fait* extérieur est le même; la *cause*, qui est ici l'intention volontaire, est tout autre. Or, la vérité d'un fait se juge à partir de sa cause et non pas dans sa brutalité. La question reste donc de savoir comment nous pouvons connaître l'intention de quelqu'un pour juger un acte ou un fait, d'autant plus lorsque nous n'en avons que des indices, une opinion indirecte ou une rumeur anonyme. Pouvons-nous nous contenter d'indices? Est-il juste de soupçonner une intention mauvaise, qui seule rend l'acte mauvais? Et pouvons-nous connaître l'intention d'une personne sans l'écouter?

Le jugement qui procède par le soupçon à partir de légers indices peut se produire, selon S. Thomas, de trois manières différentes: d'abord

du fait que quelqu'un est mauvais en lui-même et que, complice de sa propre malice, il a facilement l'opinion que les autres agissent mal, selon cette parole (Qo 10,

3): «Quand le sot marche sur le chemin, lui-même étant insensé, il estime que tous sont des sots».

La malice corrompt le jugement de celui qui juge en l'amenant à interpréter les signes des actions des autres selon sa propre malice. Tout est pur pour l'homme au cœur pur;<sup>25</sup> mais tout est obscur et impur pour celui qui a le cœur impur.

Cela se produit d'une autre manière

du fait que l'on est affecté d'une façon mauvaise envers un autre. En effet, lorsque l'on hait ou méprise quelqu'un, que l'on est en colère contre lui ou qu'on le jalouse, de légers signes suffisent pour avoir de lui l'opinion qu'il agit mal, parce que chacun croit facilement ce qu'il désire.

Si nous n'avons pas de bienveillance pour quelqu'un, bien plus si, par jalousie ou par mépris, nous lui voulons du mal plus ou moins consciemment, tout ce qui conduit à l'humilier trouve facilement crédit à nos yeux... Nous risquons alors de ne pas tout mettre en œuvre pour chercher à comprendre celui qui est blessé, tel qu'il est. Nous serions plutôt enclins à l'enfoncer et à proclamer que nous savions bien qu'il était tel qu'on le dit! De fait, la jalousie plus ou moins larvée corrompt notre volonté et la rend injuste; elle nous aveugle alors. L'Écriture fourmille d'exemples à ce sujet!

Enfin, cela peut se produire

à partir d'une longue expérience; c'est pourquoi le Philosophe affirme dans la *Rhétorique* que les vieillards sont soupçonneux à l'excès, parce qu'ils ont fait de nombreuses fois l'expérience des défauts des autres.

C'est le pessimisme que peut susciter la vieillesse et la fréquentation prolongée de l'humanité! Être désabusé est une chose, pitoyable car elle peut devenir source de désespoir; mais juger selon ce dépit en est une autre! Réduire les hommes à leurs limites est la marque d'un cœur replié sur lui-même et sur ses déceptions successives. Ne faut-il pas une jeunesse intérieure et une espérance conquérante pour continuer de tout regarder d'abord d'une façon positive, au-delà des signes du mal? Elle est sans doute un des traits de la sainteté de celui qui espère tout parce qu'il aime (cf. 1 Co 13, 4-8).

S. Thomas souligne alors que «les deux premières causes de soupçon appartiennent manifestement à la perversité de l'affectivité». La troisième, en revanche, diminue la gravité du soupçon, dans la mesure où une longue expérience des hommes donne une plus grande certitude de jugement; à cet égard d'ailleurs, l'expérience et l'âge rendent aussi beaucoup plus miséricordieux et patient. Mais en fin de compte, la suspicion, ce soupçon entretenu par mauvaise volonté, par haine ou jalousie, est un vice, capable de se

<sup>25</sup> Ti 1, 15. Cf. Ro 14, 13-23; Mt 15, 1-20; Mc 7, 14-23.

développer. Elle devient alors toujours plus perverse.<sup>26</sup> Il y a là à proprement parler un cercle vicieux, dans lequel s'enferme celui qui est habité par le démon du soupçon. Plus il s'enfonce dans le soupçon, plus il s'isole et juge les autres coupables.

S. Thomas souligne alors qu'il y a trois degrés dans le soupçon. «Le premier est que l'homme, à partir de légers indices, commence à douter de la bonté de quelqu'un». Cela relève des tentations «sans lesquelles nous ne pouvons pas mener cette vie». Mais nous devons lutter contre ces tentations pour revenir toujours à une bienveillance première, à un regard sur autrui commandé par la justice et la charité.

Le second degré est lorsque quelqu'un «tient pour certaine la malice d'un autre à partir de légers indices». Il passe d'un indice à une certitude, persuadé de la malice de quelqu'un en raison de tel ou tel de ses actes, de ce qui est apparu de ses actes à l'extérieur ou même seulement de ce qu'on lui en a rapporté. «Si cela porte sur quelque chose de grave», par exemple mettre en cause l'intention droite de cet autre, «c'est un péché mortel en tant que cela ne va pas sans mépris pour le prochain». C'est pourquoi, si nous ne pouvons pas éviter la tentation, «nous devons nous empêcher de prononcer des jugements fermes et définitifs».

«Le troisième degré est lorsqu'un juge, à partir du soupçon, va jusqu'à condamner quelqu'un», prononçant un jugement sur sa culpabilité et lui appliquant les peines et sanctions correspondantes. Un tel acte «relève directement de l'injustice, et c'est pourquoi c'est un péché mortel».

À la première objection, S. Thomas répond qu'on «trouve une certitude dans les actes humains, non certes comme dans les choses démontrables», car il ne s'agit pas de la connaissance scientifique spéculative, «mais selon que cela convient à une telle matière, par exemple lorsque quelque chose est prouvé par des témoins idoines». C'est là où la distinction opérée par Aristote entre la connaissance pratique et la connaissance spéculative est très importante: «On ne doit pas chercher la même rigueur dans toutes les discussions indifféremment (...). Les choses belles et les choses justes (...) donnent lieu à de telles différences et à de telles incertitudes qu'on a pu croire qu'elles existaient seulement par convention et non par nature. (...) On doit donc se contenter, en traitant de pareils sujets et partant de pareils principes, de montrer la vérité d'une façon grossière et approchée...».<sup>27</sup> L'une et l'autre n'ont pas le même caractère de certitude et le juge doit se le rappeler.

À la seconde objection, S. Thomas répond que «du fait même que quelqu'un a une mauvaise opinion d'un autre sans cause suffisante, il le méprise d'une façon indue. C'est pourquoi il lui fait injure». Il ne suffit donc pas de

<sup>26</sup> *Quanto magis procedit suspicio, tanto magis est vitiosum.*

<sup>27</sup> EN, I, 1, 1094 b 11-21.

s'abstenir de porter un jugement extérieur et public. La justice, d'autant plus lorsqu'elle est informée par la charité, réclame une rectitude intérieure très profonde; elle ne consiste pas seulement en une attitude extérieure correcte résultant d'une sorte de restriction mentale... C'est notre volonté qui est rectifiée de l'intérieur par la justice.

C'est encore ce que développe la réponse à la troisième objection: «Le jugement suspicieux relève directement de l'injustice quand il va jusqu'à un acte extérieur. (...) Le jugement intérieur relève de la justice [ou de l'injustice] selon qu'on le compare au jugement extérieur comme l'acte intérieur par rapport à l'acte extérieur: ainsi la convoitise par rapport à la fornication, et la colère par rapport à l'homicide». Là aussi nous voyons combien la justice, surtout lorsqu'elle est transformée par la charité, réalise une rectitude intérieure très profonde qui se traduit jusque dans le jugement extérieur. De même, la corruption intérieure que réalise le soupçon, surtout lorsqu'il provient de la jalousie ou d'un manque d'amour, affecte le jugement extérieur et le pervertit pour le rendre injuste.

#### d. *Le juge dubitatif*

Il ne suffit pas de montrer qu'un jugement téméraire est inique. Il faut encore expliciter que les choses douteuses (qu'un juge soupçonneux utilise pour juger un homme coupable) doivent toujours être interprétées en meilleure part. Présomption d'innocence, bénéfique du doute profitant à l'accusé, voilà de grandes affirmations du droit que S. Thomas considère du point de vue de l'analyse théologique du jugement.

Aujourd'hui, nous avons d'autant plus tendance à affirmer que les hommes sont injustes, mauvais et menteurs, que nous sommes influencés par le pessimisme kantien. Certaines affirmations de l'Écriture sont d'ailleurs sévères: «Tout homme est menteur» (Ps 116 (114-115), 11) et font preuve d'un pessimisme radical.<sup>28</sup> A cause de cela, la difficulté de parvenir à la vérité dans l'ordre pratique nous conduit à interpréter ce qui est douteux d'une façon négative: ne vaut-il mieux pas juger ainsi pour ne pas nous tromper ni être trompés? Certes, nous condescendons à montrer de l'indulgence, de la «bonté» dans nos décisions, même en gardant une opinion négative sur autrui! Et cela peut nous entraîner jusqu'à une sorte de dichotomie entre un jugement intérieur faussé, où la négation domine, et une décision extérieure «indulgente» que nous parons du nom de miséricorde. En réalité, il ne s'agit pas de la miséricorde qui, elle, relève d'un excès d'amour envers le misérable. Le poison du primat de la négation qui affecte notre jugement nous conduit à confondre la miséricorde avec une modération de la justice, que l'on iden-

<sup>28</sup> Cf. Qo 1, 2; 3, 16; 4, 4.

tifie alors avec une rigueur impitoyable et parfois inhumaine. Interpréter ce qui est douteux dans le sens du pire conduit donc à manquer à la fois à la vérité, à la justice, et à la miséricorde, réduite à une faiblesse consentie ou considérée parfois même comme une injustice.

S. Thomas est loin de ces perspectives étriquées. Avec une grande force, il souligne qu'interpréter les actes de quelqu'un en meilleure part relève strictement de la vérité pratique, de la justice et du respect des personnes. La miséricorde ne sera donc pas un abandon subjectif de la justice ou un dépassement qui serait encore mesurable, mais le fruit d'un autre regard, relevant de la charité et de la sagesse de Dieu.

La première objection de l'article repose sur deux textes de l'Écriture. L'un affirme que «le nombre des sots est infini» (Qo 1, 15), l'autre que «l'intelligence de l'homme est orientée vers le mal depuis sa jeunesse» (Gn 8, 21). Par conséquent, n'est-il pas plus prudent d'interpréter ce qui est douteux dans le sens du mal? Dans l'ordre pratique, ce qui se produit la plupart du temps n'est-il pas une lumière pour l'agir?

Sans aller jusqu'à ce pessimisme, ne vaut-il pas mieux cependant, sous prétexte de prudence, rester neutre et ne pas se déterminer? C'est ce que semble affirmer S. Augustin: «Vit avec piété et justice celui qui estime les choses avec intégrité», n'inclinant d'aucun côté. C'est l'incorruptibilité de celui qui ne s'engage pas, préférant rester neutre. Souvent par scrupule et manque de discernement, parfois pour rester propre et ne pas nuire à sa réputation, parfois par peur. De fait, celui qui interprète ce qui est douteux dans le sens le meilleur incline vers un aspect: il prend position, risquant de se tromper.

Enfin, l'homme doit aimer son prochain comme soi-même. Mais envers soi-même, ne doit-on pas interpréter ce qui est douteux dans le sens du pire? Ne doit-on pas se défier de soi-même? C'est ce que semble affirmer Job (9, 18): «Je craignais toutes mes œuvres». L'homme n'est-il pas toujours marqué par l'orgueil, même dans ses œuvres les plus profondes? Si nous avons cette lucidité, ne devons-nous pas l'avoir aussi envers les autres et les considérer d'emblée comme orgueilleux, menteurs, trompeurs? C'est un souci excessif d'une pureté parfaite qui conduit à relativiser, et même à nier le bien accompli, sous prétexte de tel détail imparfait ou de tel acte mauvais. C'est le pharisaïsme de ceux qui filtrent le moucheron et englobent le chameau (cf. Mt 23, 24); il conduit à détruire de grandes choses en raison de telle ou telle imperfection, pourtant relative comme tout mal. Le Christ nous avertit pourtant de ne pas arracher l'ivraie avant le temps de la moisson, de peur que nous n'enlevions en même temps le bon grain (cf. Mt 13, 24-30). Vouloir le faire est une grande erreur pratique, celle des «incorruptibles» qui cherchent dans l'ordre pratique une perfection et une nécessité qui n'existent que dans l'ordre théorique.

Cependant, S. Paul affirme à propos du jeûne: «Que celui qui ne mange pas ne juge pas celui qui mange» (Ro 14, 3), verset à propos duquel la

Glose affirme: «Les choses douteuses doivent être interprétées en meilleure part».

C'est ce que S. Thomas explicite, reprenant l'affirmation de l'article précédent:

Du fait que quelqu'un a une mauvaise opinion d'un autre sans cause suffisante, il lui fait injure et le méprise. Or, nul ne doit mépriser autrui ou lui porter un tort quelconque sans une cause qui l'y oblige. Et c'est pourquoi, là où n'apparaissent pas des indices manifestes de la malice de quelqu'un, nous lui devons de le tenir comme bon, interprétant en meilleure part ce qui est un doute.

C'est là la noblesse d'âme que la justice établit dans nos rapports avec autrui, qui conduit à le respecter jusqu'au bout malgré les apparences, et à le tenir dans la meilleure estime.

A la première objection, S. Thomas répond:

Il peut arriver que celui qui interprète en meilleure part se trompe plus fréquemment. Mais il est mieux que quelqu'un se trompe souvent en ayant une bonne opinion d'un homme mauvais, que de se tromper plus rarement en ayant une mauvaise opinion d'un homme bon, car par là on porte injure à quelqu'un, non dans le premier cas.

Cette profonde sagesse de vie humaine et chrétienne fait preuve d'une confiance et d'une magnanimité étonnantes envers les personnes, souvent peu présente aujourd'hui parce que nous portons le terrible fardeau de l'idéologie du primat de la négation. La communauté humaine et chrétienne ne chemine alors plus dans l'espérance; repliée sur elle-même, elle risque de se trouver enlisée dans le désespoir.

A l'objection qui prônait la neutralité, S. Thomas répond par une distinction entre les choses (*res*) et les hommes (*homines*), distinction fondamentale en droit romain,<sup>29</sup> dont les sources philosophiques remontent jusqu'aux Grecs. En ce qui concerne les choses (*res*), le jugement dont nous les jugeons «n'est pas attentif au bien ou au mal du point de vue de la réalité elle-même dont nous jugeons», car elles ne sont pas affectées par la manière dont nous les jugeons. Dans ce domaine, nous sommes attentifs seulement «au bien de celui qui juge», c'est-à-dire à ce qu'il juge d'une façon vraie, «ou au mal, s'il juge d'une manière faussée». En effet, la vérité est le bien et la qualité de l'intelligence, comme le souligne Aristote.<sup>30</sup> Chacun doit donc «s'efforcer de juger les choses telles qu'elles sont».

Mais il en va tout autrement pour les hommes:

<sup>29</sup> Voir par exemple GAIUS, *Institutes*, Prem. Comm., 8; cf. *ibid.*, Sec. Comm., 1. C'est la division fondamentale, car les actions juridiques se divisent en actions *in rem* (par exemple la revendication d'un bien), et en actions *in personam* (par exemple intenter un procès à quelqu'un): cf. *ibid.*, Quatr. Comm., 1.

<sup>30</sup> Cf. EN, VI, 2, 1139 a 26-30.



Dans le jugement par lequel nous jugeons des hommes, on est attentif principalement au bien et au mal chez celui que l'on juge, qui est tenu pour honorable si on le juge bon, et pour méprisable si on le juge mauvais. Et c'est pourquoi, dans un tel jugement, nous devons plutôt tendre à juger qu'un homme est bon, à moins qu'une raison manifeste n'apparaisse en sens contraire.

Nous sommes loin de ce regard sur les personnes quand nous les jugeons, de fait, comme des «choses», alors qu'une personne ne peut jamais être regardée sans qu'on respecte (ce qui suppose de chercher à la comprendre) l'intention profonde qui préside à ses actions. Cela n'a rien de «subjectif», car l'intention humaine tend vers un bien *réel*, que l'intelligence discerne comme une fin. Certes, quelqu'un peut ici se tromper. Il peut même, en ayant une intention droite et profondément humaine, manquer de prudence dans le choix de moyens ou l'exécution concrète de ses actes. Son intention n'en est pas alors pour autant pervertie.

Nous insistons principalement sur le *réalisme* de l'intention volontaire personnelle dans la perspective d'Aristote<sup>31</sup> et de S. Thomas,<sup>32</sup> car il nous semble que c'est ce qui est le plus oublié et rejeté aujourd'hui, en raison de l'influence, souvent sournoise, du primat de la subjectivité qui règne dans la pensée moderne, en particulier chez Descartes et chez Kant. On prétend alors que l'intention volontaire est purement subjective. Cette position est ancienne, elle remonte jusqu'à Duns Scot pour qui la fin n'est que métaphoriquement cause.<sup>33</sup> Agir en vue d'une fin, c'est alors se donner subjectivement un but et tout agencer d'une façon volontariste en fonction de ce but à construire. En réalité, si la fin, qui est un bien réel capable d'attirer et d'ordonner à elle la volonté de celui qui agit, est vraiment la *cause* de l'agir, elle ordonne l'intention, commande la délibération et le conseil, réclame la détermination du choix et éclaire d'une façon très réaliste toute l'exécution et l'usage des moyens. Juger d'un acte extérieur en dehors de cette véritable intention, c'est donc le juger d'une façon matérielle et réductrice, nécessairement fausse et injuste.

<sup>31</sup> «Dans l'absolu et selon la vérité, c'est le bien qui est voulu; pour chacun, c'est le bien manifesté. Donc, pour l'honnête homme, c'est ce qui est bon selon la vérité, pour le méchant, c'est tout ce que l'on voudra» (EN, III, 6, 1113 a 15 sq.). «Chacun aime ce qui est bon pour lui; et ce qui est réellement un bien est aimable d'une façon absolue, tandis que ce qui est bon pour chacun est aimable pour chacun» (*ibid.*, VIII, 2, 1155 b 23 sq.).

<sup>32</sup> «L'intention signifie tendre vers quelque chose d'autre» (ST, I-II, q. 12, a. 1); «l'intention est un acte de la volonté par rapport à la fin» (*ibid.*, ad 4).

<sup>33</sup> DUNS SCOT, *Ordin.* I, dist. 2, Pars 1, q. 2, n° 57; *Traité du Prem. Princ.*, ch. 2, ccl. 4, n° 11. Voir aussi OCCAM, *Comm. des Sent.* II, q. 3, a. 2; *Qu. De caus. finis*, in: *Quaest. variae*, q. 4 (*Quaest. Disp.* 2), notamment ll. 179-227; *Quodl.* IV, q. 1, a. 1, ccl. 1; *Exp. in libr. Phys. Arist.*, II, cap. 5, §§ 5-6; SUAREZ, *Disput. Metaph.*, XXIII, sect. IV, n° 8; sect. VIII, n° 7.

Ajoutons encore avec S. Thomas :

Pour l'homme qui juge, ce n'est pas un mal de son intelligence que de porter un jugement faux lorsqu'il juge favorablement un autre homme (de même qu'il n'appartient pas à la perfection de son intelligence en soi de connaître la vérité de tous les faits singuliers contingents); cela relève plutôt de son bon cœur (*bonum affectum*).

Une telle affirmation, si profondément juste, est encore déroutante pour une mentalité critique moderne: la connaissance des faits contingents, vouloir connaître en détail, d'une façon positiviste, tous les faits, n'est pas une perfection de l'intelligence; en effet, leur vérité dépend de leur cause, qui est ici la fin sur laquelle porte l'intention volontaire de la personne. Et si, parce qu'il ne connaît pas tout, le juge se trompe en jugeant favorablement un homme qui a commis une faute, cela ne blesse pas sa connaissance mais révèle sa bonté, qui le pousse à juger un homme bon plutôt que de le déprécier.

Enfin,

interpréter quelque chose en bonne ou en mauvaise part se produit de deux façons. L'une, par une supposition quelconque; ainsi, lorsque nous devons apporter un remède à des maux, qu'il s'agisse des nôtres ou de ceux d'autrui, il est utile, pour appliquer le remède d'une façon plus sûre, de supposer ce qui est pire, parce qu'un remède efficace contre un plus grand mal l'est d'autant plus contre un moindre mal.

Cette remarque de S. Thomas est à comprendre du point de vue de la connaissance artistique, comme le montre l'exemple choisi. Pour soigner, il faut voir jusqu'où va le mal. En allant plus loin, *du point de vue de la supposition*, c'est-à-dire dans l'ordre du possible, on finit par saisir jusqu'où, à quel endroit ou à quel moment les choses sont déviées ou se dégradent. Lorsqu'un artiste doit reprendre quelque chose qui s'est dégradé, il ne peut se contenter d'un «replâtrage»... Ne doit-il pas chercher jusqu'où la corruption s'est installée pour, à partir ce qui est sain, reprendre ce qui a dû être retranché? Il ne s'agit pas du tout du jugement moral, mais de la connaissance et de la manière de procéder propres à l'art. Cela nous éclaire pour comprendre que procéder dans le jugement moral sur l'agir de quelqu'un, en interprétant les «signes» dans le sens du pire, vient souvent d'une influence exagérée de l'art sur le jugement moral. Cela conduit à ne plus regarder la personne et à la traiter comme une œuvre d'art que l'artiste corrige à son gré, selon l'idée qu'il a de ce qu'elle devrait être. N'y a-t-il pas là une forme de tyrannie, celle qui confond l'autorité morale et le jugement artistique? Certes, quand il s'agit d'éduquer, un certain art est nécessaire; mais même dans l'éducation, cette dimension artistique ne peut jamais être première ni ultime. *A fortiori*, quand il ne s'agit pas d'éduquer mais de gouverner des personnes, cette dimension artistique est-elle relativisée. Sinon, nous retrouvons la grande erreur de Platon, qui voit le gouvernement comme l'œuvre d'un artiste façonnant

à son gré la Cité idéale sur le modèle de ce qu'il conçoit du Bien-en-soi.<sup>34</sup> Il se comporte alors proprement en tyran, justifiant exactions et injustices par l'idéal à atteindre!

C'est «d'une autre manière que nous interprétons quelque chose dans le sens du bien ou du mal lorsque nous définissons ou déterminons (*definiendo vel determinando*) [quelque chose]». Il ne s'agit plus ici du tâtonnement propre à la connaissance artistique mais de dire ce qui est juste, du jugement au sens strict. «C'est ainsi que, dans le jugement sur les choses, on doit s'efforcer d'interpréter chaque chose telle qu'elle est; et dans le jugement des personnes, d'interpréter dans le sens le meilleur, comme on l'a dit dans le corps de l'article». S. Thomas est donc loin du pessimisme que présentait l'objection! Interpréter dans le sens du pire, on le voit, est propre à la correction artistique, *par mode de supposition*. C'est dans la recherche de ce qu'il faut faire pour soigner et guérir que cette démarche a un sens. Mais cela est toujours relativisé par l'expérience de ce qui est, à laquelle on doit revenir en fin de compte: là, il ne s'agit plus du possible mais des choses telles qu'elles sont – ce qu'il s'agit de déterminer –, et des personnes, qu'il faut juger dans le sens du meilleur, parce qu'elles cheminent avec bonne volonté et dans le désir personnel du bien, ce qui ne peut pas être jugé de l'extérieur. C'est ainsi qu'une coopération dans la confiance devient possible.

#### e. Jugement et loi écrite

A cause de la difficulté de parvenir à un jugement juste, la question se pose d'une règle objective destinée à éviter l'arbitraire. C'est la question que S. Thomas se pose à l'article 5: le jugement doit-il toujours être porté selon des lois écrites?

Cela pose une première difficulté: les lois écrites sont-elles toujours justes? En effet, «les lois écrites contiennent parfois une injustice, d'après cette parole d'Isaïe (10, 1): "Malheur à ceux qui rendent des lois iniques, et aux scribes qui écrivent des injustices"». De fait, la loi a une force d'autant plus grande qu'elle est écrite, fixée... Si elle est inique et prise comme règle des jugements, loin de sauvegarder la justice, elle augmente au contraire l'injustice et en démultiplie les conséquences.

D'autre part, le jugement pratique porte toujours sur des événements singuliers. Or, «la loi écrite ne peut pas définir tous les événements singuliers»,<sup>35</sup> elle y perdrait même sa force. Une bonne loi n'est-elle pas toujours très générale? Qu'est-ce donc que juger «selon» la loi écrite?

Enfin, la loi est écrite pour manifester la décision du législateur. Mais par-

<sup>34</sup> *République*, VI, XIII, 500 b – 502 a; *Lois*, V, VII, 735 b – 736 c.

<sup>35</sup> Cf. *EN*, V, 10, 1173 b 13; b 27.

fois, «si le législateur était présent, il jugerait autrement». Toute la question ici est celle de la loi et de son esprit... Qu'est-ce que juger selon l'esprit de la loi? N'y a-t-il pas là un risque subjectif et d'arbitraire?

S. Thomas s'appuie sur S. Augustin pour affirmer: «A propos des lois temporelles, quoique les hommes aient jugé à leur sujet lorsqu'ils les instituèrent, une fois qu'elles ont été instituées et confirmées, il n'est pas permis aux juges de juger [des lois], mais de juger selon [les lois]».

Il précise ensuite dans le corps de l'article:

Le jugement n'est rien d'autre qu'une définition ou une détermination de ce qui est juste. Or, quelque chose est rendu juste de deux manières: l'une, à partir de la nature même de la réalité, que l'on appelle le droit naturel; l'autre, à partir d'un accord entre les hommes, que l'on appelle le droit positif. Les lois sont écrites pour exprimer l'un et l'autre droit; cependant, de façons différentes (*aliter tamen et aliter*). En effet, le texte de la loi contient certes le droit naturel mais ne l'institue pas: celui-ci ne tient pas sa force de la loi, mais de la nature. Quant au droit positif, le texte de la loi le contient et l'institue, en lui donnant la force de l'autorité.

Le droit naturel est inscrit dans la nature même des réalités, il précède la loi, qui le proclame pour le rendre manifeste, par exemple: «Il est interdit de tuer quelqu'un». Le droit positif, celui que les hommes élaborent en s'entendant pour ordonner leur coopération dans la communauté qu'ils constituent, est formalisé et fixé dans des lois pour lui donner plus de force et éviter de trop grandes fluctuations dues aux aléas de la vie humaine et aux événements passagers.

S. Thomas conclut alors à la nécessité de juger selon la loi écrite, «autrement le jugement manquerait au droit naturel ou au droit positif». La loi écrite est donc une sécurité, destinée à éviter l'arbitraire dans les jugements. Cela signifie qu'elle est finalisée par ce qui est juste, qu'elle a mission de protéger et de promouvoir. Dans la loi elle-même est donc inscrit qu'elle a pour fin ce qui est juste. Elle est donc un moyen, ordonné à ce qui est juste, que ce soit pour les choses ou les personnes. Ce point est essentiel dans le jugement: il faut juger selon les lois écrites pour éviter l'arbitraire, et de façon à atteindre la fin même de la loi, qui est le juste, le droit.

Répondant aux objections, S. Thomas précise encore comment le jugement s'articule avec la loi, soulignant d'abord que, la loi écrite «ne peut pas diminuer ni supprimer la force [du droit naturel], parce que la volonté de l'homme ne peut pas changer la nature». Par conséquent, «si le texte de la loi contient quelque chose contre le droit naturel, elle est injuste et n'a pas la force d'obliger». Dans ce cas, les lois n'ont plus aucune autorité puisqu'elles ne sont plus ordonnées vers le bien de l'homme. De plus, il n'y a de droit positif, au sens strict du terme, que quand il ne contredit en rien le droit naturel. Cela ne lui enlève pas sa diversité selon les lieux et les temps, mais lui donne toujours un fondement, contre lequel il ne peut se dresser sans perdre

son caractère de droit. Par conséquent, les textes contraires au droit naturel «ne sont pas appelés des lois, mais plutôt des corruptions de la loi». Ils ne donnent donc aucune autorité pour porter un jugement, ni n'ont de force de contrainte... Celui qui jugerait en s'appuyant sur de telles lois porterait nécessairement un jugement inique; et celui qui obéirait à de tels jugements se pervertirait en le faisant.

D'autre part, si la loi ne contient pas tous les cas particuliers, nous ne devons pas l'appliquer d'une façon matérielle et univoque, même quand elle a été établie d'une façon droite: «Les lois qui ont été établies d'une façon droite font défaut dans certains cas; dans ces cas-là, si on les observait, cela irait contre le droit naturel. Et c'est pourquoi, dans de tels cas, on ne doit pas juger selon la lettre de la loi, mais recourir à l'équité que le législateur a en vue». La loi est ordonnée au bien des hommes, elle n'est pas une règle absolue qui étoufferait les hommes ou les contraindrait par une sévérité excessive. Dans tel cas échappant à ce que la loi a prévu, «le législateur jugerait autrement et, s'il l'avait considéré, il aurait déterminé la loi» en tenant compte de ce cas.

#### *f. Autorité et abus de pouvoir*

L'article 6, enfin, s'attache à l'usurpation de l'autorité dans le jugement. Cela peut se produire de deux manières, soit qu'un homme juge en usurpant une autorité qu'il ne détient pas ou qui ne lui a pas été confiée; soit qu'un juge porte des jugements dans un domaine sur lequel son autorité ne s'étend pas. Quelles en sont les conséquences sur le jugement? Est-il perverti par l'usurpation de l'autorité? La justice n'est-elle pas toujours objective, puisqu'elle consiste en une certaine égalité, même quand le juste est dit par celui qui n'a pas autorité pour le dire?

La première objection le souligne: «La vérité n'est diminuée en rien du fait de celui par qui elle est dite, mais en raison de la manière dont elle est reçue». Or, si le jugement juste comporte une certaine vérité, peu importe celui qui le détermine. Cette objection identifie la vérité de ce qui est juste avec une vérité spéculative, par exemple celle de la science, qui est toujours vraie, qu'elle soit connue et énoncée par un homme célèbre ou par un illustre inconnu. Mais en va-t-il de même dans le jugement pratique qui détermine et énonce ce qui est juste?

D'autre part, «punir les péchés appartient au jugement». Or, certains ont été loués pour avoir puni les péchés sans avoir l'autorité sur ceux qu'ils punissaient: Moïse lorsqu'il a tué l'Egyptien (Ex 2, 11), et d'autres.

De plus, le pouvoir spirituel se distingue du pouvoir temporel. Mais il arrive que ceux qui exercent un pouvoir spirituel se mêlent d'affaires qui appartiennent au pouvoir séculier. Cela rend-il leur jugement illégitime?

Enfin, pour juger d'une façon droite «l'autorité est requise, mais aussi la justice de celui qui juge et la science, comme on l'a montré. Mais on ne dit pas que le jugement est injuste si quelqu'un juge sans avoir *l'habitus* de justice ou sans avoir la science du droit. Donc, le jugement usurpé, ce qui se fait par défaut d'autorité, ne sera pas non plus toujours injuste». Nous retrouvons ici les trois conditions requises pour un jugement selon la justice. Mais comment leur défaut interfère-t-il de façon différente dans le jugement? Y a-t-il un ordre ou une différence d'importance de ces trois conditions les unes par rapport aux autres?

Pour répondre à ces objections, S. Thomas se replace dans la lumière de l'Écriture, avec l'affirmation de S. Paul (Ro 14, 4) déjà citée: «Qui es-tu pour juger un serviteur d'autrui?» Puis il développe sa pensée de la façon suivante:

Puisque le jugement doit être porté selon des lois écrites, comme on l'a dit à l'article précédent, celui qui porte un jugement interprète d'une certaine manière ce que dit la loi (*legis dictum*), en l'appliquant à une affaire particulière. Or, puisqu'il appartient à la même autorité d'interpréter la loi et de l'établir, de même que la loi ne peut être promulguée que par l'autorité publique, de même le jugement ne peut être porté que par l'autorité publique qui, certes, s'étend à ceux qui sont membres de la communauté. C'est pourquoi, de même qu'il serait injuste que quelqu'un en contraigne un autre à observer une loi qui n'aurait pas été sanctionnée par l'autorité publique, de même aussi il est injuste que quelqu'un impose à un autre un jugement qui ne serait pas porté par l'autorité publique.

Il est donc essentiel, pour que le jugement soit juste, qu'il soit porté par l'autorité légitime, dans les domaines sur lesquels s'exerce cette autorité. Ce point est capital car le juge, en déterminant ce qui est juste, touche la vie des personnes. Il a donc une force d'action sur l'agir de ceux qui lui sont soumis. L'autorité légitime ne peut donc, en rendant ses jugements, que servir ceux sur qui elle s'exerce, dans le domaine précis où ce service lui est confié. C'est pourquoi un jugement usurpé ou abusif, qui remplace la fin à laquelle est ordonné le jugement par la domination d'un pouvoir tyrannique, ne peut contraindre quiconque. S'il le fait, il est violent et suscite le désespoir et la violence.

La réponse à la première objection précise bien, en effet, la différence entre la vérité théorique, que chacun est libre de recevoir ou non – elle ne s'impose en effet que par elle-même –, et le jugement pratique «qui comporte une certaine impulsion», puisqu'il oriente ou réfrène l'agir. Porter un jugement, c'est déterminer ce qui est juste. Et quand il a été prononcé, ce qui a été déterminé demande d'être observé. Cela ne peut donc se faire par celui qui n'a pas l'autorité pour le faire: «Il est injuste que quelqu'un soit jugé par celui qui ne détient pas l'autorité publique».

S. Thomas répond à la seconde objection en interprétant le geste de Moïse de différentes manières, montrant comment son geste dépend de telle ou telle modalité de l'autorité de Dieu.

A la troisième objection, S. Thomas répond qu'il existe un ordre entre la puissance séculière et la puissance spirituelle: l'ordre qui existe entre le corps et l'âme. Nous ne pouvons entrer ici dans toute la complexité de cet ordre. Notons seulement qu'un jugement «n'est pas usurpé si un prélat spirituel se mêle des affaires temporelles lorsqu'il s'agit des domaines où la puissance séculière lui est soumise». Cela ne peut se comprendre que par la finalité et la subsidiarité. Respecter la compétence propre de l'autorité sur les affaires temporelles n'enlève pas que, quant à leur usage, en tant que celui-ci peut concerner un bien plus élevé de l'homme du point de vue de sa fin, quelque chose revienne à l'autorité spirituelle.

Enfin, «les *habitus* de science et de justice sont des perfections d'une personne singulière». Leur imperfection ne rend pas le jugement usurpé comme le fait le défaut d'autorité légitime. C'est de celle-ci, en effet, que le jugement tient sa force d'action. Une autorité illégitime ne peut et ne doit donc pas être obéie: ses jugements n'ont aucune valeur, aucune force (même s'ils paraissent plus intelligents ou s'ils sont très contraignants), que celui qui juge ainsi n'ait pas l'autorité ou qu'il s'introduise de façon abusive dans des domaines sur lesquels son autorité ne s'étend pas.

Au terme de cette étude, nous voyons combien la position de S. Thomas est profonde et précise. Tout repose sur le lien entre le jugement et la justice, ce que S. Thomas approfondit par rapport à ce qu'affirmait Aristote: porter un jugement, c'est, de la part du juge, poser un acte d'intelligence pratique rectifié par la prudence. Cela réclame qu'il cherche et veuille le juste, ce à quoi l'incline la justice (a. 1). Le jugement comporte donc un équilibre précis entre l'intelligence et la volonté. Puis, il convient de préciser quelles sont les conditions d'un jugement licite (a. 2). Puisque le jugement s'enracine dans la volonté de parvenir à ce qui est juste, le soupçon apparaît comme la source principale de la corruption du jugement (a. 3). Celui-ci s'exerçant alors dans un climat affectif de méfiance et non plus de bienveillance envers les personnes, le regard du juge se pervertit: il quitte la limpidité d'un regard sur la vérité pratique de l'agir et ne peut plus parvenir à ce qui est juste. De plus, le jugement s'applique différemment sur les choses et sur les personnes (a. 4). Envers celles-ci, dont les actes sont ceux d'êtres volontaires et libres, la bienveillance fait partie du jugement juste. Ce n'est pas être faible, ni tomber dans la subjectivité, que de considérer ces personnes *a priori* comme bonnes. Le juge est donc invité en premier lieu à une confiance fondamentale envers elles; agir ainsi est simplement les respecter. Enfin, pour éviter l'arbitraire et garder au jugement son caractère humble et patient de recherche et de détermination du juste au service des personnes, les lois écrites sont une aide, un garde-fou (a. 5), et la précision des domaines de l'autorité légitime du juge garantit contre l'abus de pouvoir, qui est toujours un risque dans la mesure où la vérité pratique se situe dans le domaine de l'agir (a. 6).

Nous l'avons souligné au début de cette recherche, la perspective de S. Thomas est celle d'une théologie scientifique; celle-ci explicite tout du point de vue de l'intelligibilité. Il nous faudrait maintenant tout reprendre dans une lumière plus profonde, en revenant directement à la Révélation, spécialement aux écrits de S. Jean, et en nous servant d'une philosophie qui explicite d'une façon plus nette le problème de la personne. C'est ce qui nous permettrait de saisir, dans la perspective de la finalité, l'attitude du Christ dans son jugement sur les personnes et sur leurs actes: un jugement de miséricorde. Jugeant toutes choses dans la lumière du Père,<sup>36</sup> il est venu pour le salut<sup>37</sup> et se présente comme Celui qui a le pouvoir de remettre les péchés.<sup>38</sup> Un des lieux par excellence où nous voyons Jésus rendre un jugement est sa rencontre avec la femme adultère,<sup>39</sup> dont S. Augustin dit qu'elle résume tout l'évangile parce que nous y voyons la rencontre entre la misère et la miséricorde qui relève.<sup>40</sup> C'est précisément le lieu où Jésus, l'innocent, dépassant la Loi, juge avec miséricorde et pardonne à la femme pécheresse. Ce lieu est donc essentiel pour nous permettre de comprendre, du point de vue théologique, le dépassement de la justice par la miséricorde. En Jésus, la justice et la miséricorde se sont embrassées.<sup>41</sup> En terre chrétienne, tout discernement, tout jugement, n'est-il pas finalisé, et donc tout entier transformé, par la miséricorde?

<sup>36</sup> Cf. Jn 5, 22-23; 9, 39; 12, 44-50; Ac 10, 42; 17, 31.

<sup>37</sup> Cf. Jn 3, 17-19.

<sup>38</sup> Cf. Mt 9, 1-8; Mc 2, 1-12; Lc 5, 17-26. Voir aussi Lc 7, 36-50; 19, 1-10.

<sup>39</sup> Jn 8, 1-11.

<sup>40</sup> «Ils ne restèrent plus que deux, la misérable et la Miséricorde» (*Hom. sur S. Jean*, xxxiii, ba n° 72, DDB 1977, p. 705).

<sup>41</sup> «Amour et Vérité se rencontrent, Justice et Paix s'embrassent» (Ps 85 (84), 11).