

LA VERTU DE JUSTICE

CŒUR DE LA DOCTRINE SOCIALE DE L'ÉGLISE

La vertu de justice tient une place de premier ordre dans la perfection naturelle et dans la vie chrétienne : ses implications sont immenses, son office est de tous les instants. Mais, tout en rappelant les grandes lignes de la doctrine de cette vertu, c'est sous un aspect plus restreint – et peut-être plus méconnu – que je la veux ici exposer. Car la justice chrétienne remplit (aussi) l'office d'articuler la doctrine sociale de l'Église à la vie surnaturelle : de l'en rendre partie intégrante et proprement vitale.

Il faut avoir présent à l'esprit que la doctrine *sociale* de l'Église déborde largement la portée restreinte qu'on donne à ce qualificatif dans le vocabulaire moderne. Il s'agit d'une véritable doctrine *politique*, incluant un enseignement sur la nature de la société, du bien commun et de l'autorité ; une doctrine qui bâtit la société selon la colonne vertébrale du principe de subsidiarité, du droit de propriété individuel aux familles, de l'école à l'organisation professionnelle, de la Cité aux institutions internationales ; une doctrine de la Royauté de Jésus-Christ et du droit souverain de l'Église catholique ; une doctrine sociale enfin, s'intéressant aux questions de justice salariale, de droit du travail etc. La réduire à ces toutes dernières mentions est non seulement une mutilation, mais plus encore une caricature qui condamne à ne jamais comprendre.

C'est précisément là que surgit la difficulté. Comme on le voit, la doctrine sociale de l'Église catholique est, pour une bonne part, une *philosophie* sociale : son objet est abondamment naturel, son contenu est largement accessible à la raison humaine (et, par le fait même, peut constituer une fructueuse approche apologétique). D'ailleurs, Pie XII lui-même l'affirmait : « La loi naturelle, voilà le fondement sur lequel repose la doctrine sociale de l'Église » (*Discours* du 25 septembre 1949). On peut dès lors s'interroger : cet ensemble naturel ne forme-t-il pas un corps étranger à la vie chrétienne qui est proprement surnaturelle ? N'y a-t-il pas un danger de naturalisme, qui ensevelisse l'enseignement de l'Église sous un objet naturel omniprésent ?

La réponse à cette question est négative : *non*, la doctrine sociale de l'Église ne met pas en péril sa mission essentiellement surnaturelle, elle ne l'entrave pas, elle ne lui ôte rien ; bien au contraire. Et cette harmonisation/subordination à l'ordre surnaturel – sans diminution de la consistance ni des exigences de l'ordre naturel – est effectuée par la vertu de justice, vertu sociale par excellence.

La vertu de justice a ceci de particulier qu'elle met sous l'empire de la charité et de la fin dernière surnaturelle des actions dont la règle est extérieure au sujet, indépendante de celui qui la doit pratiquer : que cette règle soit (pour partie) naturelle n'empêche pas que son accomplissement soit impéré par la vertu de

charité, et surnaturellement exercé, et ordonné à la gloire de Dieu, procurant le règne de Jésus-Christ et le salut des âmes.

Il ne faut pas oublier ceci : lorsqu'elle nous enseigne une doctrine sociale, l'Église ne vise pas *d'abord* à instaurer la paix sociale ni à augmenter la prospérité publique. Elle ne fait que se conformer à l'Évangile : *Cherchez d'abord le Royaume de Dieu et sa justice, et tout le reste vous sera donné par surcroît.*

Ici-bas, le Royaume de Dieu est le royaume de la foi — aussi bien dans l'Église catholique que dans les âmes baptisées qui ne désertent pas la lumière divine. En enseignant sa doctrine, l'Église édifie le Royaume de la foi et, par surcroît, procure le bien de la société humaine.

Le 29 avril 1945, Pie XII déclarait dans un discours à l'Action catholique italienne :

« La première recommandation concerne *la doctrine sociale de l'Église*. Vous savez parfaitement combien de rapports essentiels et multiples rattachent et subordonnent l'ordre social aux questions religieuses et morales. Il s'ensuit que, surtout en période de bouleversements économiques et d'agitations sociales, l'Église a le droit et le devoir d'exposer clairement la doctrine catholique en matière si importante. Elle l'a fait, et même de nos jours. Mais si cette doctrine est fixée définitivement et sans équivoque dans ses points fondamentaux, elle est toutefois suffisamment large pour pouvoir être adaptée et appliquée aux vicissitudes variables des temps, pourvu que ce ne soit pas au détriment de ses principes immuables et permanents. Elle est claire dans tous ses aspects ; elle est obligatoire ; nul ne peut s'en écarter sans danger pour la foi ou l'ordre moral ; il n'est donc permis à aucun catholique (encore moins à ceux qui appartiennent à vos organisations) d'adhérer aux théories et aux systèmes sociaux que l'Église a répudiés et contre lesquels elle a mis ses fidèles en garde. »

Nul ne peut s'en écarter sans danger pour la foi...

L'Église, en donnant son enseignement sur la société, veut donc d'abord promouvoir et préserver la foi dans l'âme des fidèles. À cette priorité, on peut assigner deux raisons :

- la première est universelle et de tous les temps : l'exercice de la vertu de justice est nécessaire à l'accroissement de la foi (lequel est lié à l'accroissement de la charité) ; à long terme, cet exercice est nécessaire à la conservation de la foi ;
- la seconde dépend davantage des circonstances présentes. Dans le monde moderne, habité par la maladie révolutionnaire, la foi catholique n'est pas seulement directement attaquée par l'hérésie ; elle est attaquée indirectement – mais très efficacement – par les doctrines ou les systèmes politiques et sociaux. L'hérésie s'est inscrite – s'est *incarnée* – dans les principes politiques et dans les programmes sociaux, dans la forme même de la société.

L'Église, en prêchant le droit et la justice, en enseignant leur nature et leurs exigences, combat non seulement les injustes, mais elle combat les ennemis de la foi. C'est la première réalisation pratique de la *Doctrine sociale de l'Église*.

Le rappel de ce point important n'est pas destiné à amoindrir l'opportunité, la nécessité et l'obligation de la *Doctrina sociale de l'Église*, mais pour la replacer dans sa véritable perspective. L'Église n'est pas un cabinet d'études sociologiques; mais par surcroît et avec une vérité et une opportunité incomparables, elle enseigne la finalité, la stabilité et la prospérité des sociétés temporelles.

I. NATURE DE LA JUSTICE

I. DÉFINITION

Saint Thomas a recueilli la définition de la justice qui était reçue par les théologiens dont il était l'héritier (*Somme théologique* II^a II^æ, q. LVIII, a. 1): «*Constans ac perpetua voluntas jus suum unicuique tribuens* — la volonté constante et perpétuelle attribuant (rendant) à chacun son dû. »

Dans le même article saint Thomas met cette définition en forme: «*Habitus secundum quem aliquis constante ac perpetua voluntate jus suum unicuique tribuit* — Habitus par lequel (selon lequel) quelqu'un rend à chacun son droit (son dû) avec une volonté constante et perpétuelle. »

La justice est donc une vertu, un habitus – c'est-à-dire une disposition stable, une habitude raisonnée, une perfection de la faculté modelée pour produire comme naturellement le bien – un habitus de la volonté, la déterminant à rendre toujours et partout son droit à chacun.

Si donc cette volonté est fluctuante (si par exemple elle dépend de l'humeur du jour ou de la prospérité);
... si elle est partielle (on ne rend qu'une partie du droit, dans l'ordre matériel par exemple, mais non pas en ce qui concerne la réputation du prochain);
... ou si elle est partielle (si on ne rend justice qu'à ses amis ou à ceux qu'on craint);
... alors la vertu n'existe pas.

2. OBJET

L'objet de la vertu de justice, c'est le juste. L'objet général de la volonté est le bien, tout bien. La vertu de justice détermine la volonté à s'appliquer de façon stable à ce bien considéré en tant qu'il est dû à autrui. Car le juste, c'est le bien dû à autrui, c'est le bien qui lui revient.

L'objet de la justice, c'est donc *le bien d'autrui*.

Il y a donc deux éléments qui contribuent à constituer l'objet de la justice: l'*altérité* et la *dette*. Souvent, on en ajoute un troisième: l'*égalité*. En réalité, comme nous l'allons voir, l'égalité est une conséquence de l'altérité: c'est cette dernière qui constitue la nature intime de la justice.

Il est bien évident que l'égalité entre ce qui est dû (la dette) et ce qui est rendu (l'acte de justice) intègre la définition de la justice, qui a la même racine que *ajuster*. Mais la nature de l'égalité est en dépendance de la nature de l'alté-

rité. L'égalité est la règle de l'accomplissement de la justice, de son exercice, mais elle n'est pas caractéristique de sa nature, ni le fondement de son obligation.

Pour l'instant, retenons ceci : l'objet de la justice est le bien dû à autrui.

3. LA DETTE

Commençons par régler la dette — je veux dire par étudier cet aspect de la vertu. Il est nécessaire, pour qu'il soit question de justice que ce qui est dû le soit strictement (et qu'il soit ainsi pleinement *le bien d'autrui*). Strictement, cela signifie selon un titre objectif, dont la règle est extérieure à celui qui exerce la justice.

Quelque chose qui n'est dû que par convenance, ou qui est dû à un titre dont l'exigence est moindre que celle de la justice, n'est que l'objet d'une vertu annexe à la justice, une vertu qui ne réalisera qu'une *potentialité* de la justice, et que pour cette raison on appelle partie *potentielle*. Il n'y a là rien de péjoratif ni de méprisable, bien au contraire : les vertus annexes de la justice constituent tout le tissu d'une vie sociale vraiment humaine (et pas simplement réglée selon l'ordre matériel), parce qu'elles s'enracinent davantage dans une exigence intérieure que dans une nécessité matérielle.

Nous aurons ainsi :

- la véracité. Elle est la vertu qui – tant par nos paroles que par nos actes – nous fait montrer et dire ce que nous sommes et ce que nous pensons à notre prochain. La véracité concorde avec la justice parce qu'elle est *ad alterum* et qu'elle établit une certaine égalité, une certaine conformité. Mais elle s'en distingue parce qu'elle n'a pas pour objet un dû strict (un dû légal), mais un dû moral (ou de convenance) dont l'obligation se modifie avec les circonstances. Ainsi, s'il n'est jamais permis de mentir, on peut (parfois on doit) retenir ou cacher la vérité à l'égard de telle personne, dans telle occurrence etc. *Toute vérité n'est pas bonne à dire*, affirme le bon sens ;
- et aussi la fidélité (aux promesses), la simplicité (dans les paroles et l'attitude), l'eutrapélie (vertu de la bonne humeur), la vindicte (disposition à venger la vérité, le bien et la vertu), la gratitude, la libéralité, l'affabilité, l'urbanité, la *comitas* et l'équité (justice supérieure, qui est comme la justice de la justice).

Ce sont là des vertus *sociales*, en ce sens que leur objet est constitué par les rapports que nous entretenons avec autrui — et non par ces mêmes actes en tant qu'ils procèdent de nous (sous ce rapport, les actes relèveront de la prudence, de la patience, de la force etc.). Mais comme cet objet n'est pas un dû strict (selon une règle purement objective et externe), ces vertus sont annexées à la justice sans intégrer la vertu elle-même.

4. L'ALTÉRITÉ

La dette, le fait que l'objet de la justice soit un bien dû, n'est en quelque sorte qu'une condition de la justice, car le bien est dû uniquement parce qu'il est *d'autrui*. Ce qui donc est beaucoup plus formel, constitutif de l'objet de la justice,

c'est l'altérité, c'est-à-dire le fait que ce bien soit dû à autrui. L'altérité, c'est le caractère de ce qui est autre.

Comme pour la dette, commençons par éliminer. Il y a trois cas où le type d'altérité empêche que soit constituée une condition inhérente à la justice, à savoir *l'égalité*. En effet, la justice, comme son nom l'indique, exige qu'on ajuste le rendu au dû ; elle veut qu'on rende à égalité.

Dans trois cas, parce que *l'autre* est notre principe, il est impossible de lui rendre à égalité ce que nous avons reçu de lui. Il est donc impossible d'exiger l'égalité (sinon l'on tombe sous l'adage : *summum jus summa injuria*) et il faut une vertu spéciale, annexée à la justice puisqu'il s'agit d'un dû strict, mais déficiente du point de vue de l'égalité, pour qu'on rende ce dû selon une mesure qui n'est pas quantitative mais morale (prudente).

– Le premier cas se rencontre quand l'« autre » est Dieu. Nous avons des devoirs stricts envers Dieu, nous lui devons un culte fait d'adoration, d'honneur, d'action de grâce, de soumission, d'humble demande. Mais jamais nous ne pourrions lui rendre tout le culte que nous lui devons, et comme nous le devons. La vertu qui nous incline, nous rectifie et nous stabilise dans le règlement de nos devoirs envers Dieu – la vertu de religion – est donc déficiente sous le rapport de l'égalité : elle n'est pas une justice au plein sens du terme, mais une partie potentielle de la justice.

– Le second cas se rencontre quand l'« autre » est nos parents, ou notre patrie terrestre, ou d'une façon plus large ceux qui ont été les instruments de Dieu dans le don de la vie, de l'éducation ou de la science. Nos devoirs envers eux sont l'objet de la vertu de piété, qui elle aussi ne peut atteindre à l'égalité : cela provient du fait que l'autre est notre principe. Ce qui est vrai *absolument* quand il s'agit de Dieu est encore vrai d'une façon subordonnée mais réelle et graduée quand il s'agit des parents ou de la patrie. Tout ce que nous pouvons leur rendre, tous les actes que nous accomplirons dans ce sens, tout cela procède d'eux d'une certaine façon. Pour leur rendre nos devoirs, nous utilisons ce que nous avons reçu d'eux, et donc là encore nous sommes insolubles.

Deux conséquences en découlent.

a) Nous naissons débiteurs et débiteurs insolubles, tout comme nous naissons dépendants et héritiers. C'est la condition de la nature humaine, parce que celle-ci est reçue de parents et nous rend membre d'une société. Cette condition n'est pas un fardeau : elle est une gloire. Notre grandeur est de prendre place dans un ordre et dans une lignée ; notre grandeur est de nous soumettre à plus grand que nous. Nous sommes des nains, certes, mais montés sur des épaules de géants. Cela n'a rien à voir avec le révolutionnaire, *self made man*, qui ne doit rien à personne (imagine-t-il).

b) Nous ne pouvons rendre (à égalité). Mais nous pouvons (et nous devons) transmettre. Bien plus, *notre façon de rendre, c'est de transmettre*. Cela peut être vrai de la vie naturelle, de l'éducation, d'un patrimoine, de la langue maternelle

— et plus encore de la foi et de la vertu chrétienne. Nous sommes débiteurs de ceux qui nous ont précédés, et aussi, pour cette raison, de ceux qui nous suivent. C'est le contraire du barbare qui dilapide tout et ne transmet rien.

– Le troisième cas où nous ne pouvons rendre à égalité est celui de la vertu d'observance. Son objet est ce que nous devons à nos chefs et à nos supérieurs ; pour la même raison que les précédentes (bien qu'à un degré moindre), elle ne peut être qu'une justice imparfaite. L'observance est une vraie vertu, accomplissant l'exigence d'une véritable obligation, mais ne pouvant l'accomplir qu'imparfaitement, de façon déficiente par défaut d'égalité.

L'observance n'est pas l'obéissance : alors que l'observance règle nos devoirs à l'égard de la *personne* des supérieurs, abstraction faite des ordres et commandements qu'ils peuvent donner, l'obéissance a comme objet le *précepte* du supérieur. L'observance considère le supérieur parce qu'il est supérieur, et non parce qu'il commande.

Après l'examen de ces trois justices imparfaites, qui pour cette raison ne portent pas le nom de *justice*, mais qui concordent cependant avec la justice parce qu'elles ont comme objet le bien d'autrui (l'honneur qu'on leur doit rendre), venons-en à la justice proprement dite. Ce préalable n'a pas été inutile, cependant, parce qu'il nous a manifesté de façon précise l'objet de la justice, et l'éminent rôle social de celle-ci : la justice est la trame de la vie en société. Nous le verrons mieux encore en exposant les...

II. DIVISIONS DE LA JUSTICE

I. PRINCIPE

Ce qu'il y a de plus formel, de plus constitutif dans l'objet de la vertu de justice, ce qui spécifie cette vertu, ce qui lui donne sa nature propre, c'est l'*altérité*. Et donc autant il y aura d'espèces différentes d'altérité, autant il y aura d'espèces différentes de justices. Car, il faut le redire sans cesse, la distinction entre les vertus est objective, elle provient de leur objet — et non pas des personnes qui l'exercent, ni de leurs destinataires, ni de leur degré de nécessité ou d'obligation.

Autant d'« autres », autant de biens d'autrui, autant de justices.

Cela nous permet de caractériser sans délai la justice surnaturelle, cette justice qui est dans toutes les âmes en état de grâce (et uniquement en elles), cette justice qui place notre soin du bien d'autrui sous la dépendance de la charité théologique. Cette justice surnaturelle utilise la justice naturelle comme instrument, mais elle s'en distingue profondément.

2. LA JUSTICE SURNATURELLE

La justice surnaturelle ne se distingue pas de la justice naturelle uniquement parce qu'elle procède de la grâce, parce qu'elle est informée par la charité qui la rend méritoire, parce qu'elle est ordonnée à la fin surnaturelle de l'homme.

Tout cela demeure extrinsèque. La justice surnaturelle a un objet autre que la justice naturelle, parce qu'en régime surnaturel l'altérité est tout à fait différente. Comme le dit l'Apôtre saint Paul, « nous sommes membres les uns des autres » (Éph. IV, 25).

En régime surnaturel, l'« autre » n'est pas un étranger parce qu'il fait partie du même corps, ou il est appelé à en faire partie : le Corps mystique de Jésus-Christ. Il fait partie, ou il est appelé à faire partie, de la Communion des saints. Voilà la différence spécifique, la distinction objective, entre la justice naturelle et la justice surnaturelle.

Mais cette différence essentielle entre la justice naturelle et la justice surnaturelle *n'affecte pas la règle de la justice*, la dette, qui peut demeurer, et demeure en fait, matériellement identique.

La première conséquence est que nous distinguons mal, psychologiquement parlant, entre ces deux justices ; mais cela ne doit pas nous dissuader de les radicalement distinguer.

La seconde conséquence est que cela rend tout à fait possible le développement d'une doctrine sociale qui soit simultanément règle de la justice surnaturelle et de la justice naturelle : au moins en certains domaines qui ne supposent pas intrinsèquement la Révélation divine. Il peut donc y avoir (et de fait il y a) une doctrine sociale de l'Église qui est connaissable et applicable naturellement — et qu'un chrétien doit vouloir et appliquer surnaturellement. Il y a (aussi) une fonction apologetique de la doctrine sociale de l'Église.

Pour l'instant, revenons à la justice « générique », dont la nature sera déterminée par le bien d'autrui, et donc par l'altérité.

Note au passage. C'est donc par un abus de langage qu'on parle de « se rendre justice à soi-même » ou autres choses de ce genre. Notre bien propre n'est pas objet de justice (ni d'une vertu annexe comme la loyauté etc.), ou alors il faut faire une fiction et se traiter soi-même comme un étranger : on est alors sorti du domaine de la vertu.

3. LES DEUX JUSTICES

On distingue habituellement, et de façon très opportune, la justice *générale* (ou *légal*, ou *sociale*) et la justice *particulière*.

La justice générale est celle dont l'objet est le *bien commun*. L'objet de la justice particulière est le bien particuliers, le bien des particuliers (ou d'une société considérée comme une entité particulière parce qu'on y est étranger).

Ces deux justices se distinguent d'une façon tout à fait formelle, essentielle.

Un particulier – un étranger pourrait-on dire – est *autre* purement et simplement, *simpliciter*. Tandis que la société dans laquelle nous vivons ne nous est pas étrangère puisque nous lui appartenons, nous en sommes quelque chose, nous en sommes partie prenante et subordonnée.

La société ne se distingue pas de ses membres comme deux membres se distinguent entre eux ; la société n'est pas autre que moi-même comme mon voisin est autre que moi.

Prétendre le contraire – et donc ne pas distinguer formellement entre la justice générale et la justice particulière – revient à hypostasier la société, à en faire un être qui subsiste en lui-même, *per se*, en dehors de ses membres. Cette erreur de principe peut avoir de très graves conséquences, le totalitarisme par exemple.

Il y a donc une justice générale et une justice particulière, caractérisées par leur objet : Bien commun / bien particulier.

4. LES DEUX JUSTICES PARTICULIÈRES

À l'intérieur de la justice particulière, on distingue aussi généralement, et fort justement, la justice *commutative* et la justice *distributive*.

On ajoute souvent qu'elles se distinguent parce que la justice commutative règle les rapports de particulier à particulier, tandis que la justice distributive règle les rapports entre la société et ses membres. Ce n'est pas faux, mais ce n'est qu'une description, déficiente parce qu'elle ne va pas aux raisons des choses. En effet, elle distingue ces deux justices en raison du débiteur et non pas en raison de l'objet. Or les vertus, ou les espèces à l'intérieur d'une vertu, se distinguent objectivement, c'est-à-dire en raison de leur objet.

La différence essentielle entre la justice commutative et la justice distributive se trouve donc dans leur objet. En justice, il s'agit toujours du bien d'autrui ; et en justice particulière de cet autrui qu'est un individu.

Quand on parle du bien d'un particulier, le bien qui lui revient se détermine de deux façons ; cela engendre deux biens d'autrui différents, et donc deux espèces de justices particulières différentes. Dans les deux cas, cette justice est vraiment particulière, parce que ce particulier n'est considéré que comme un autre, et le bien qui lui est dû ne lui est dû qu'à ce titre. Voyons ces deux cas.

– Un particulier peut se poser comme un *autre* par le seul fait qu'il entre en relation avec un autre particulier : échange, promesse, dommage causé... on voit bien que ces relations commutatives doivent sauvegarder le bien de l'autre dans la mesure où l'on se pose et s'oppose comme tel : le *medium rei*, constitutif du juste, se prend absolument *ad rem* ; il est déterminé uniquement par le fait qui fonde et mesure la dette. Voilà la justice commutative.

– Mais tout individu s'insère dans un ordre social, il y agit, il en reçoit. Le bien concret d'un particulier englobe certains éléments qui tiennent à son rang dans la société, à sa dignité, à ses capacités, à ses mérites. Certes, tout cela intéresse le bien commun — tout comme d'ailleurs chaque bien particulier même considéré individuellement. Mais nous ne considérons pour l'instant que ce bien particulier pour lui attribuer ce qui lui est dû. Or ce bien particulier ne peut être correctement apprécié que si l'on tient compte de son personnage social : le

medium rei se mesure à ce moment-là, non pas uniquement à la chose, mais aussi au personnage : *medium rei ad personam*. Voilà constituée la justice distributive.

Elle n'est donc pas l'apanage exclusif du prince ou de l'État, mais doit être exercée par tous ceux qui détiennent une parcelle d'autorité sociale, par tous ceux donc qui doivent considérer la situation sociale de leur prochain de façon spéciale, par tous ceux qui ont le pouvoir de modifier les conditions de la vie sociale de quelques-uns de leurs semblables, c'est-à-dire par exemple par ceux qui sont maîtres de l'usage de l'argent, du crédit, de l'opinion publique. C'est donc à peu près par tout le monde qui est tenu de procéder à de justes distributions en considérant chez les autres – il s'agit toujours de particuliers – leur dimension sociale, leur dignité, leur personnage.

Voilà pour la justice distributive, spécifiquement différente parce que distinguée par l'altérité : l'autre est autrement autre si on le considère intégré à une place particulière dans la société, ou méritant d'être à telle place. Ce type d'altérité va commander un type d'égalité qui ne sera plus une égalité dans la chose (*medium rei*) mais une proportion au personnage (*medium rei ad personam*).

La justice distributive n'est donc pas une « redistribution des richesses » (définition socialiste de l'impôt), ni une « réduction des inégalités » (utopie qui sert de vecteur et de paravent à la dissolution sociale révolutionnaire), ni l'érection d'une caste dominante : elle est, pour le bien commun et pour le bien de chacun des membres de la société, une juste participation aux biens de la communauté pour utiliser les compétences, pour récompenser les mérites, pour réprimer les méchants, réprimander des coupables, châtier les crimes.

5. OUVERTURE SÉMANTIQUE

Dans les documents pontificaux récents, depuis Léon XIII et Pie XI, on sent que le terme de *justice sociale* (introduit dans le vocabulaire catholique par le Père Taparelli d'Azeglio dans son *Essai théorique de droit naturel*, paru en 1840, comme un équivalent de justice générale ou légale) tend à désigner conjointement la justice générale et la justice distributive : non point en confondant ces deux justices (ce qui serait désastreux) mais en prenant acte du fait que ce sont les deux seules vertus qui concernent *directement* le bien commun (la justice générale en tant qu'il est son objet spécifique, la justice distributive en tant qu'il est son sujet) et que ces deux vertus ont une affinité particulière puisqu'elles « travaillent » en sens inverses. La justice générale va du bien particulier vers le bien commun ; la justice distributive va du bien commun vers le bien particulier.

III. LA JUSTICE GÉNÉRALE

I. SON OBJET

Il est nécessaire de s'arrêter un peu à la justice générale, parce qu'elle est souvent méconnue des catholiques. On fait grande attention à la justice commutative (et on a raison de le faire) en réglant ses dettes, en respectant les contrats, en réparant les dommages causés, en versant les salaires, en sauvegardant le bien d'autrui, en soignant et rendant ce qu'on a reçu en prêt etc. Malgré les discours égalitaristes, on garde une idée comme instinctive de la justice distributive et de ses exigences, mais sous l'influence de l'individualisme libéral, par peur des totalitarismes, on méconnaît ou l'oublie la justice générale.

La justice générale est donc celle qui règle les rapports des hommes avec la société, et d'une façon plus précise avec la cité politique dont ils sont membres.

On l'appelle générale parce qu'elle a comme objet le bien général. Il ne faut pas confondre le bien général (opposé au bien particulier) et le bien *en* général, qui est l'objet de la volonté. C'est une confusion qu'on rencontre parfois, et qui rend incompréhensible la doctrine sociale de l'Église.

Cette justice s'appelle *générale* également parce qu'elle s'applique à la généralité des actes humains – qui tous, peu ou prou, directement ou indirectement, doivent être ordonnés au bien commun.

Elle se nomme *légale*, parce que c'est le rôle propre de la loi (naturelle ou positive) d'ordonner les actes humains au bien commun. Légale ne signifie pas qu'elle est la vertu du *seul* législateur : la justice légale est la vertu du législateur qui édicte des lois justes et celle du sujet qui obéit à ces lois.

On l'appelle encore justice *sociale*, parce qu'elle est la vertu qui regarde directement la société comme telle.

L'objet de la justice générale est le bien commun : bien de la communauté et communauté du bien. La justice générale ordonne tous les actes humains de telle façon qu'ils y concourent efficacement en rendant à la société ce qu'on lui doit, comme la partie est ordonnée au tout.

2. NATURE ET PRIMAUTE DU BIEN COMMUN

Dieu a créé l'homme avec une nature sociale. Non seulement un homme ne peut pas venir au monde ni subvenir aux nécessités matérielles sans une société au moins élémentaire, mais il ne peut pas vivre d'une vie *humaine* ni atteindre sa perfection sans organiser la vie en société, ou tout au moins sans bénéficier d'une société organisée.

À partir de la famille, société fondamentale et naturelle, et par un emboîtement de corps intermédiaires (comme la commune ou le métier), les hommes forment la *Cité*, société à l'état parfait (autonome et stable). Cette

société politique est gouvernée par un chef, régie par des lois, spécifiée par le bien commun temporel. Ce bien est *le bien commun*, présentant un certain caractère absolu, objet de la vertu de justice générale – vertu majeure et architectonique dans l'ordre naturel.

L'homme atteint donc sa perfection naturelle dans le bien commun, qui est *un bien à réaliser et à posséder en commun*.

Génériquement et fonctionnellement, le bien commun est *l'état de justice* dans lequel les hommes doivent se placer pour vivre selon l'exigence et la plénitude de la nature humaine : c'est la vie en société organisée, hiérarchisée et finalisée selon la raison, incluant un *habitus social* de communauté et d'échanges de biens de l'esprit et de services matériels : échanges entre générations, échanges entre voisins, échanges entre toutes les parties complémentaires de la société.

« Le bien commun de la société l'emporte sur tout autre intérêt ; car il est le principe créateur, il est l'élément conservateur de la société humaine ; d'où il suit que tout vrai citoyen doit vouloir le procurer à tout prix » Léon XIII, *Notre consolation*, 3 mai 1892.

3. CONTENU DU BIEN COMMUN

Ce bien commun se déploie, selon la gradation de l'être, en conditions, fonctions et perfection.

Il établit des *conditions* : « Le bien commun, c'est-à-dire l'établissement de conditions publiques normales et stables, telles qu'aux individus aussi bien qu'aux familles il ne soit pas difficile de mener une vie digne, régulière, heureuse selon la loi de Dieu : ce bien commun est la fin et la règle de l'État et de ses organes » (Pie XII, *Allocution* du 8 janvier 1947).

Il réalise des *fonctions* que l'homme ne peut légitimement et efficacement accomplir qu'en société : promulguer des lois, rendre la justice, exercer un haut domaine sur les biens.

L'homme étant tenu au culte du vrai Dieu en tout son être – en son corps et en son âme, et dans sa « dimension sociale » – un des éléments constitutifs du bien commun est la possession commune et pacifique de la *vraie religion*, et l'exercice public du culte que Dieu attend ou que, s'il vient à manifester quelque chose de positif à cet égard, Dieu demande et ordonne.

Enfin, le bien commun est la *plénitude d'être* de la société : en cela il est perfection des membres et objet de vertu générale. Il consiste dans l'ordre même de la société ; il est pour chacun la vie sociale elle-même, la subordination à un tout plus grand que chacun des membres, l'intégration à un ordre où le bien produit par chacun est communicable à tous, où les qualités et compétences de chacun trouvent leur utilité et leur achèvement.

Ces trois aspects complémentaires ne font pas trois biens distincts, car le bien commun est l'objet d'une vertu *une* : la justice générale.

Voilà pourquoi Aristote dit que le bien commun, c'est de *vivre selon la vertu* : avec les notes de bonté diffusée, de force active, de stabilité et de constance que cela comporte.

Ce bien commun, on peut aussi le caractériser d'un mot : il est l'*amitié* entre les hommes. C'est une amitié *vertueuse* (*ad bonum* et stable), c'est une amitié *sociale* – qui n'est empêchée ni par l'autorité ni par l'inégalité des fonctions, et qui même les suppose – et c'est une amitié *vraie*. C'est une amitié qui est en résonance avec l'égalité fondamentale des hommes – communauté de nature et de finalité – et qui ouvre le cœur à l'amitié divine.

Ce bien commun n'est jamais parfaitement réalisé ni achevé ici-bas ; mais cette perpétuelle déféctuosité ne dispense pas d'y travailler à sa place et efficacement, en se comportant en membre de la société et en se soumettant aux lois communes. Cependant cela ne suffit pas : puisque pour la volonté la fin a raison d'objet, il faut tendre à procurer la totalité du bien commun, même si l'on n'en doit voir qu'une ébauche effectivement réalisée (et humainement il en sera toujours plus ou moins ainsi).

Ainsi le bien commun, qui finalise et spécifie la cité politique, n'est pas seulement ni premièrement un bien utile (la prospérité générale, la paix publique...); il est *un bien honnête*, bon en lui-même et digne d'être poursuivi pour lui-même parce qu'il est conforme à la nature humaine, parce qu'il est la vérité de la nature humaine dans sa perfection, dans sa complétude.

«C'est pour procurer effectivement aux individus et aux familles ce bien commun qui implique mais qui dépasse singulièrement la simple prospérité économique, que les pouvoirs publics, quel que soit le régime politique, reçoivent du Créateur leur autorité » C^{al} Pacelli, 12 juillet 1933.

4. BIEN COMMUN INTRINSÈQUE ET EXTRINSÈQUE

À strictement parler, le bien commun de la Cité est son bien *intrinsèque* : il est produit par la société (par les hommes vivant en société) et demeure en elle ; les hommes y participent et en jouissent dans la mesure où ils sont vrais membres de la société.

Il est aussi un bien commun *temporel*. Vivre en société pour mener une vie *vraiment humaine* est une nécessité naturelle. Mais c'est une nécessité limitée au temps de la vie terrestre : ce n'est pas qu'il n'y aurait plus de nature sociale après la mort, mais la société telle que nous la connaissons et telle que nous la devons bâtir n'accompagne pas l'homme au-delà de la mort.

La fin de la Cité est une fin à réaliser ici-bas. Or chacun des membres de la société a une fin qui n'est pas limitée au temps ; et cette fin, c'est Dieu. Dieu est donc la fin commune de tous les membres de la Cité, mais il n'est pas une fin commune à *réaliser*. Dieu est un bien commun aux membres, communicable à tous, un bien à honorer et servir en commun, mais Dieu n'est pas un bien intrinsèque à la société, produit par elle ou en elle.

Dieu est le bien commun *extrinsèque* : un bien qui finalise la société sans être produit par elle, un bien qui lui demeure externe tout en étant immanent à ses membres.

« La fin de la multitude rassemblée en société est de vivre selon la vertu. En effet, les hommes se réunissent pour mener en commun une vie bonne, but que ne peut atteindre l'homme isolé. Or la vie bonne, c'est la vie selon la vertu. Vivre selon la vertu, telle est donc la fin de la société humaine. [...] Puisque l'homme, en vivant selon la vertu, est ordonné à une fin ultérieure qui consiste en la jouissance de Dieu, il faut que la société humaine ait une fin identique à la fin personnelle de l'homme : la fin dernière de la société n'est donc pas la vie vertueuse mais, par cette vie vertueuse, de parvenir à la jouissance de Dieu » Saint Thomas d'Aquin, *De Regimine principum*, I, 14.

Dieu est le bien commun extrinsèque de la société, mais il en est le bien commun *premier*, non seulement en raison de sa dignité mais aussi en raison de sa causalité, une causalité *finale efficiente* si l'on ose ainsi s'exprimer.

À la source, c'est parce que Dieu est *mieux connu* et *mieux servi* avec le concours stable et permanent de ses semblables que l'homme aspire à vivre en société. L'élan naturel et foncier de la volonté humaine vers Dieu entraîne un élan subordonné et nécessaire vers un bien commun, qui est objet et cause finale de la société. En société, l'homme atteint sa perfection, une plénitude, un *mieux vivre* qui est au premier chef un *mieux connaître* et un *mieux servir* Dieu.

5. BIEN COMMUN ET ORDRE SURNATUREL

Pour l'exercice réel, efficace, concret de la justice générale, il importe d'examiner, en ce qui concerne le bien commun, l'impact de l'élévation de l'homme à l'ordre surnaturel ; cet impact peut s'établir selon la loi générale énoncée par le R. P. M.-L. Guérard des Lauriers : « L'ordre surnaturel assume en structure et transpose en excellence l'ordre naturel. »

L'élévation de l'homme à l'ordre surnaturel ne modifie pas essentiellement le bien commun temporel ni la primauté dont il jouit dans la hiérarchie des biens naturels.

Cette élévation a cependant une *triple incidence* :

- Dieu est bien commun extrinsèque à un titre infiniment supérieur, puisqu'il fait bien plus que communiquer l'ordre dont il est principe et la fin : il fait participer à sa vie intime, par la grâce ici-bas, dans la gloire au Ciel ;
- le plus grand bien que l'homme puisse atteindre directement pendant cette vie terrestre n'est plus le bien commun temporel, puisqu'il existe la vertu de charité dont Dieu même est l'objet. Cette vertu devient donc architectonique, sans ôter à la justice générale son caractère unificateur ;
- le culte du vrai Dieu devient un culte surnaturel dont la forme est directement déterminée par Dieu et confiée à son Église, qu'il institue comme société

parfaite. Le bien commun, sans perdre sa spécificité, inclut la reconnaissance de la Royauté sociale de Jésus-Christ ainsi qu'un statut souverain pour l'Église.

6. LES ACTES DE LA JUSTICE GÉNÉRALE

Ce bien commun, la justice générale le procure de deux façons :

– d'une façon générale, en ordonnant au bien commun les actes des autres vertus, en orientant la vie humaine vers ce bien commun, en inclinant la volonté à le rechercher en toute chose, en impérant tous les actes nécessaires pour la réalisation de ce bien commun ;

– d'une façon plus spéciale, en accomplissant les actes qui lui sont propres – les actes qui n'existent que parce que les hommes vivent en société, et qui ne relèvent d'aucune autre vertu – en élicitant ces actes qui concourent directement au bien commun.

Autrement dit, la justice générale a, dans l'ordre naturel, un rôle analogue à celui de la charité dans l'ordre surnaturel. De même que la charité ordonne tous les actes humains à l'amour de Dieu notre fin dernière en impérant les actes des autres vertus et en élicitant les actes qui lui sont propres (aumône, correction fraternelle etc.), de même la justice générale ordonne la vie humaine au bien commun et produit des actes spécifiques.

7. JUSTICE ET PRUDENCE

La vertu de justice, ayant comme sujet la volonté, est une vertu *aveugle*. Son objet est de réaliser le bien en rapport avec autrui, mais elle ne peut par elle-même connaître ce bien, qu'il soit un bien particulier ou le bien commun. Le *juste* est connu par la raison, alors que la justice est une inclination de la volonté. Le juste est un opérable, un bien à réaliser, il relève donc de la raison pratique, de la raison en tant qu'elle dirige l'action. La raison pratique est déterminée et rectifiée par la vertu de *prudence*, sans laquelle aucune vertu morale n'est possible.

Le bien commun relève donc aussi (et d'abord) de la prudence : la prudence *royale* du chef, la prudence *politique* du sujet. La vertu de justice légale est donc nécessairement précédée de la prudence. Cette vertu considère les moyens concrets à mettre en œuvre – compte tenu des possibilités, des circonstances et des leçons de l'expérience – pour les ordonner et les ajuster à la fin, pour qu'ils concourent à procurer le bien commun temporel ; et elle les met effectivement en œuvre avec ajustement permanent et persévérance.

Summum jus, summa injuria. Cet adage est vrai de la justice dans toute son étendue, parce que celle-ci est une vertu morale qui doit se tenir dans le juste milieu. Cela est spécialement vrai de la justice générale. Étant dirigée par la vertu de prudence, la justice n'applique pas les règles du droit avec une rigueur mathématique : ce serait inhumain, et donc immoral.

Il faut connaître ce qui est juste, ce qui est le droit : la philosophie sociale nous en donne une formulation abstraite et générale indispensable, partout valable, qui ne fait d'ailleurs qu'explicitier la loi naturelle, le *Décalogue*. La vertu de justice dispose la volonté à vouloir, d'une manière habituelle et constante, ce qui est juste. Mais pour le réaliser dans la société, la vertu de justice isolée ne suffit pas car, comme le disait Pie XII le 10 octobre 1953 : « les exigences de la justice sociale sont partout les mêmes dans leur formulation abstraite, mais leur forme concrète dépend aussi des circonstances de temps, de lieu et de culture » (*Discours aux experts-comptables*).

CONCLUSION

Dans l'encyclique *Quadragesimo Anno*, le Pape Pie XI affirme la nécessité de deux réformes : la réforme des institutions et la réforme des mœurs. Toute l'encyclique est bâtie sur cette double exigence. C'est dans la vertu de justice que ces deux réformes trouvent leur nécessaire unité et harmonie. On ne peut en effet les dissocier, comme l'affirme Pie XII dans son discours du 14 mai 1953 : « Ils se trompent donc ces catholiques promoteurs d'un nouvel ordre social qui soutiennent : tout d'abord la réforme sociale, puis on s'occupera de la vie religieuse et morale des individus et de la société. On ne peut en réalité séparer la première chose de la seconde, parce qu'on ne peut désunir ce monde de l'autre, ni diviser en deux parties l'homme qui est un tout vivant. »

La vertu de justice est uniment accomplissement extérieur et perfection intérieure. Si on la réduit à n'être qu'un perfectionnement intérieur, elle n'a plus d'objet et sombre dans le néant. Si on la réduit à sa règle extérieure, elle tourne à l'idéologie ; c'est la prétendue justice des technocrates et des révolutionnaires.

La restauration de l'ordre social est donc celui de la justice vraie, c'est-à-dire la justice vertueuse, la justice du bien commun : car elle est simultanément réforme des institutions et réforme des mœurs.