

Aristote et le Bien commun au Moyen Âge : une histoire, une historiographie

En évoquant le bien commun au Moyen Âge, Bernard Guenée, dans son manuel, écrit : « Mieux que par les systèmes puissants et originaux qui ont pu y fleurir, la mentalité politique d'une époque est définie par la banalité de ces lieux communs »¹. S'il est en effet un lieu commun au Moyen Âge, c'est assurément la thématique du bien commun, et plus précisément, la thématique du bien commun telle qu'Aristote l'a insufflée. B. Guenée ajoute : « Mais la notion de bien commun sans cesse invoquée, était ambiguë »². Que se cache-t-il en effet derrière l'occurrence de la locution « bien commun » associée à l'*auctoritas* aristotélicienne lorsque les médiévaux l'emploient ?

Après une partie préliminaire, nous traiterons le propos concernant Aristote et le Bien commun au Moyen Âge en deux temps : son histoire (I), son historiographie (II).

Préliminaires : Qu'est-ce que le Bien commun chez Aristote ?

Avant d'entrer dans le monde médiéval, il fallait reprendre à la source les textes d'Aristote sur le bien commun pour faire un état des lieux et s'assurer de la richesse et de la densité du concept. Dans l'ensemble du corpus aristotélicien, trois lieux concentrent l'essentiel de l'enseignement du Stagirite sur le bien commun. Sans surprise, il s'agit des œuvres dites pratiques (*praxis*, l'action) du corpus, l'*Éthique à Nicomaque* et la *Politique*³ :

<i>Ethique</i> I, 1, 1094 b 6-10	La fin de la Politique sera le bien proprement humain. Même si, en effet, il y a identité entre le bien de l'individu et celui de la cité (<i>bonum civitatis</i>), de toute façon c'est une tâche manifestement plus importante et plus parfaite d'appréhender et de sauvegarder le bien de la cité : car le bien est assurément aimable même pour un individu isolé, mais il est plus beau et plus divin appliqué à une nation ou à des cités.
<i>Ethique</i> , VIII, 11, 1160 a 11-13	Et c'est en vue de l'avantage de ses membres, pense-t-on généralement, que la communauté politique s'est constituée à l'origine et continue à se maintenir. Et cette utilité commune (<i>communis utilitas</i>) est le but visé par les législateurs, qui appellent juste ce qui est à l'avantage de tous.
<i>Politique</i> , I, 1, 1252 a 1-5	Nous voyons que toute cité est une sorte de communauté et que toute communauté est constituée en vue d'un certain bien (...) : il en résulte clairement que si toutes les communautés visent un bien déterminé, celle qui est la plus haute de toutes et englobe toutes les autres, vise aussi, plus que les autres, un bien qui est le plus haut de tous. Cette communauté est celle qui est appelée <i>cité</i> , c'est la communauté politique.

¹ Bernard Guenée, *L'Occident aux XIV^e et XV^e siècles. Les États*. 5^e éd., Paris, 1993, p. 103. Plus loin, l'auteur ajoute : « Car le bien (*bonum commune*), l'intérêt commun (*utilitas communis, utilitas publica*), le "bien public" (*bonum publicum*), la "chose publique" (*res publica*) sont avec le droit et la justice les maîtres-mots de la pensée politique médiévale ».

² B. Guenée, *L'Occident...*, p. 105.

³ Citées ici dans la traduction de Jean Tricot en français : Aristote, *Éthique à Nicomaque*, Paris, Vrin, 1990 et Id., *La Politique*, Paris, Vrin, 1989.

Trois formulations résument l'enseignement d'Aristote : le bien suprême est le bien de la communauté ; la fin des législateurs est l'utilité commune ; la fin de la cité est le souverain bien.

D'emblée, notons-le : le livre de l'*Éthique* est ambigu sur le plan lexical. On distingue le bien commun (*bonum commune*) et l'utilité commune (*communis utilitas*). Plus gênant, Aristote trouble les pistes en définissant le bien commun différemment d'un livre à l'autre de son œuvre. Au livre premier de l'*Éthique*, le bien commun est identifié au bonheur c'est-à-dire à la vie vertueuse : il relève de la *ratio boni* et du principe du Bien. Au livre VIII du même texte, le bien commun est associé au Juste et à la paix, et relève du principe d'ordre lié au *bonum universi*. Cette difficulté terminologique et sémantique entraînera des exégèses variées selon que les auteurs insistent sur la vie vertueuse ou sur l'ordre social⁴.

La politique s'enracine ainsi dans l'éthique en la couronnant. Ce qui conduit Aristote à ériger, au livre III, chapitres 6 et 7 de la *Politique*, le bien commun en critère absolu de la droiture des régimes (ou constitutions politiques, *politeia*)⁵. La classification appréciative des régimes politiques est strictement dépendante de leur dynamique intentionnelle. Les régimes droits visent le bien commun ; les régimes corrompus visent l'intérêt privé : « Les régimes qui visent l'avantage commun se trouvent être des formes droites selon le juste au sens absolu ; ceux, au contraire, qui ne visent que le seul intérêt des gouvernants sont défectueux » (1279 a 17-20). Le respect du bien commun – c'est-à-dire la recherche de l'intérêt général ou encore la recherche de la justice⁶ – est la ligne de démarcation des régimes authentiquement politiques et des régimes despotiques. Pour le dire autrement, il n'est de vraie politique qu'en vue du bien commun ; tout le reste n'est que déviation et fausseté. Ainsi la classification concerne six régimes séparés en bons et en mauvais régimes : la royauté, l'aristocratie, la *politeia* (le bon régime démocratique et constitutionnel) sont exercées en vue du bien commun par un seul, une minorité ou la masse des habitants ; symétriquement la tyrannie, l'oligarchie, la démocratie sont exercées en vue de l'intérêt particulier d'un seul dirigeant, d'un petit groupe de dirigeants ou d'un grand groupe de dirigeants.

I- Une histoire : l'interprétation des médiévaux

1. Un travail d'acculturation

Lorsqu'en 1260, Guillaume de Moerbeke traduit la *Politique* d'Aristote en latin, toutes les œuvres d'Aristote sont traduites (sauf les *Économiques* faussement attribuées par les médiévaux à Aristote et traduite en 1295). Ils peuvent donc s'atteler à ce dernier grand texte en le réinscrivant dans la monumentalité du reste des écrits aristotéliens. Les premiers commentateurs lancent ainsi ce travail d'acculturation. J'appelle « acculturation » ce lent travail d'adaptation et d'assimilation des écrits grecs d'Aristote à l'anthropologie chrétienne des médiévaux en terre latine. Albert le Grand et Thomas d'Aquin initient le mouvement et posent les jalons d'une tradition commentatrice en science politique.

Albert le Grand (†1280) évolue dans sa pensée sur le bien commun au rythme de ses lectures. Trois temps peuvent être repérées : 1. En 1250, il écrit un premier commentaire sur

⁴ Sur ce sujet, voir M. S. Kempshall, *The Common Good in Late Medieval Political Thought*, Oxford, 1999, notamment p. 342 et p. 348 et aussi chapitre II, p. 54-75 : « Albertus Magnus – Common Good and Common Benefit »,

⁵ Aristote, *Politique*, III, 6 et 7, trad. Tricot, p. 197 et 199.

⁶ Thomas d'Aquin, *Sententia libri Ethicorum*..., IX, lectio 6, *Pravos autem*, p. 522, l. 116-117 : « ... dum non servant bonum commune quod est justitia... »

l'*Éthique* (le *Super Ethica*) ; 2. Un deuxième commentaire sur l'*Éthique* est rédigé par Albert mais plus difficile à situer : dans la décennie 1260, peut-être vers la fin (1267-1268). 3. Entre les deux commentaires, Albert médite la *Politique* à une date également difficile à fixer et la *Métaphysique*⁷. Quoi qu'il en soit, c'est ce va-et-vient des lectures entre l'*Éthique* et la *Politique* qui nourrit la réflexion d'Albert sur le bien commun. Dans son premier commentaire, Albert traite la question de manière assez superficielle : le bien commun est, d'après l'*Éthique*, plus grand et plus divin (*maius et divinius*) que le bien individuel⁸. Il s'agit d'une différence de degré et de quantité : « *Idem est bonum unius hominis et gentis, sed differt secundum maius et minus* »⁹. Le bien commun est l'agrégat des biens individuels. Vingt ans plus tard, après la lecture de la *Politique*, Albert reprend les questions dans son deuxième commentaire sur l'*Éthique* et souligne une différence d'accent entre le livre I de l'*Éthique* et le livre X : le bien commun du bonheur est, certes, supérieur au bien individuel, de la vertu mais le bien individuel de la vertu morale est supérieur au bien matériel de la communauté¹⁰. Ainsi, Albert distingue deux acceptions du bien commun, une acception morale – la vie vertueuse en référence au bien (*bonum*) – et une acception pratique – la sécurité matérielle (*communis utilitas*)¹¹.

Chez Thomas d'Aquin (†1274), dans son commentaire sur l'*Éthique*, un raffinement plus complet s'opère à partir de ce qui a été vu chez Albert le Grand, son maître. L'idée de l'émanation du bien commun, *bonum commune diffusivum sui*, est annexée de l'idée de la participation. Le bien est en commun c'est-à-dire qu'il peut être participé : l'individu doit nécessairement participer au « bien en commun » (*bonum in commune*), présent dans l'univers, afin d'exister et d'être bon : c'est une participation par similitude ou par analogie. Thomas opère un parallèle entre *bonum* et *esse* à partir des propos sur le livre IV de la *Métaphysique* d'Aristote : la participation est ontologique en termes d'être et en termes de bonté (vertu). L'ensemble de ses principes s'appliquent avec cohérence en matière politique. Pour Thomas, l'ordre de l'univers reste le même. L'humain s'ordonne au spirituel et la politique s'ordonne à la théologie. Ainsi l'homme en tant que citoyen s'ordonne à l'homme en tant qu'être spirituel. Partant, le bien commun en politique s'ordonne au bien commun de l'univers, ou bien suprême parce que le bien commun politique est un bien *secundum quid* en vue du bien *simpliciter*, il est l'*utilitas* qui vise l'autarcie et la félicité de la communauté politique en vue du bien supérieur qui est l'*honestas* c'est-à-dire le salut éternel de chacun. De ces axiomes, on a pu attribuer à Thomas une prédominance du tout sur la partie, voire un écrasement de la collectivité sur l'individu. En réalité, cette hiérarchie de finalités harmonise plus qu'elle n'oppose les biens entre eux. Le bien de l'homme transcende le bien du citoyen en étant ultimement orienté vers Dieu mais le citoyen reste dévoué à sa cité comme étape de progression vers son bien suprême. Le bien commun est alors envisagé comme une forme particulière de la charité, dans un *ordo caritatis* ou l'amour du bien public est intériorisé dans la conscience individuelle de chacun. Quant à l'articulation entre bien commun et régime monarchique, Thomas la traite explicitement dans le *De regimine principum*. Dans sa description des trois formes de gouvernement, il définit la monarchie comme la meilleure forme car elle unifie complètement la communauté politique pour le but du bien commun. De

⁷ Matthew Kempshall propose une lecture de la *Politique* entre 1263 et 1276, *The Common Good*, p. 33.

⁸ Aristote, *Éthique*, I, 2 1094 b 7.

⁹ Albertus Magnus, *Super Ethica. Commentum et Quaestiones*, W. Kübel éd., *Opera omnia*, Münster, XIV/2, 1968, I, lectio II, § 13, p. 11, l. 67-68.

¹⁰ M. S. Kempshall, *The Common Good...*, p. 54 : « The individual good of virtue is superior to the common good of material security ».

¹¹ Albertus Magnus, *Politicorum libri octavum*, vol. 8, Borgnet éd., Paris, 1891, p. 8.

même, la tyrannie est la pire forme de gouvernement car elle tend à remplacer le bien commun par le bien privé d'un seul¹².

2. Diffusion et vulgarisation de la pensée du bien commun aristotélicien

Dès la fin du XIII^e siècle et, surtout, aux XIV^e et XV^e siècles, la notion de bien commun reçue d'Aristote et commentée par les premiers latins se diffuse et se vulgarise. Gilles de Rome contribue à cette diffusion par son célèbre *De regimine principum*, un des ouvrages les plus diffusés au Moyen Âge¹³. Le texte reprend des passages entiers de Thomas d'Aquin et l'on peut dire que désormais les auteurs lisent Aristote par les intermédiaires médiévaux, notamment Thomas et Gilles de Rome.

Au XIV^e siècle Nicole Oresme est, selon Jacques Krynen, « celui qui œuvre le plus à la diffusion de l'aristotélisme en France »¹⁴. Il est lui aussi très redevable, dans ses gloses sur l'*Éthique* et la *Politique* à Thomas d'Aquin. Conseiller de Charles V, Nicole Oresme écrit dans le contexte très circonscrit de la cour monarchique française. Il rappelle la force et l'importance du « commun proffit » : « Querir le commun proffit est juste chose », car, dit-il, « politique ne regarde pas le proffit present ou particulier, mais ce qui est conferent et profitable pour toute la vie et pour tous »¹⁵. À la suite de Thomas, Nicole Oresme réaffirme donc que le bien commun est le critère du bon gouvernement, du moins du gouvernement authentiquement politique. Pourtant, il va plus loin en faisant du bien commun le mot d'ordre du salut de la communauté, entre salut public et salut sotériologique.

En définitive, l'idée fait l'unanimité : le bien commun, finalité de la vie politique, est le critère d'évaluation des gouvernements. Selon ce principe, personne n'a le droit ni la légitimité de gouverner s'il ne recherche le bien commun. Toutes les discussions des médiévaux sur la meilleure forme de gouvernement sont dépendantes de ce grand principe : le meilleur régime sera celui qui réalisera au mieux le bien commun en tous temps et en tous lieux¹⁶. Notons la spécificité très médiévale de cet axiome dans la mesure où, au fur et à mesure que l'idée de souveraineté se développe vers les XV^e et XVI^e siècles, cette théorie du bien commun cède la pas à l'idée d'un droit intrinsèque du peuple à se gouverner lui-même ou à choisir son gouvernement, sans que ce choix favorise effectivement la recherche du bien commun.

3. L'instrumentalisation politique du bien commun d'Aristote

Après le travail d'acculturation des premiers commentateurs, et celui de vulgarisation à la génération suivante, les traités théoriques, qu'ils soient politiques ou didactiques (les *Miroirs au prince*) réquisitionnent les mots d'ordre aristotélicien sur le bien commun.

Les traités polémiques autour de la querelle entre Boniface VIII et Philippe le Bel réemploient les arguments. Les légistes et les défenseurs du roi de France font du bien commun une limitation de l'exercice de la *plenitudo potestatis* pontificale, alors que les défenseurs du pape en font une justification. Ces derniers recourent au bien commun comme à

¹² Thomas d'Aquin, *De regimine principum*, I, cap. IV dans *Aquinas selected political writings*, éd. A. P. d'Entrèves, Oxford, 1948, p. 20 et 22. À ce sujet, voir l'article de R. A. Crofts, « The Commun Good in the Political Theory of Thomas Aquinas », *The Thomist*, 37 (1973), p. 155-173, notamment p. 162.

¹³ Plus de 350 manuscrits d'après les travaux de Francesco del Punta et de Concetta Luna, *Aegidii Romani, Opera omnia, I, Catalogo dei Manoscritti De regimine principum*, éd. F. Del Punta, C. Luna, Florence, 1993.

¹⁴ Jacques Krynen, *L'Empire du roi...*, p. 470, note 10.

¹⁵ Nicole Oresme, *Le livre de Éthiques d'Aristote*, A. D. Menut éd., published from the text of ms 2902 Bibliothèque royale de Belgique with a critical introduction and notes, (1370), L. VIII, chapitre xii, p. 433.

¹⁶ James M. Blythe, *Le gouvernement idéal et la constitution mixte au Moyen Âge*, Princeton, 1992, trad. fr. Paris-Fribourg, 2005, notamment p. 260, citant un propos de Guillaume d'Occam.

une précieuse arme argumentative pour légitimer la supériorité d'un pouvoir sur l'autre, en s'appuyant sur deux thèses aristotéliennes : celle de la subordination de l'imparfait au parfait et celle de l'unité de la vie sociale. Une même *auctoritas* sert à défendre deux thèses adverses

Enfin, l'instrumentalisation du bien commun se joue beaucoup dans les traités politiques à visée didactique et morale que sont les *Miroirs du prince*. Si le *De regimine principum* de Gilles de Rome donne le ton, les XIV^e et XV^e siècles, notamment français, foisonnent d'écrits didactiques à destination princière¹⁷. Il n'est qu'à penser au *Songe du Vieil Pèlerin* de Philippe de Mézières ou au *Livre des fais et bonnes meurs du sage roy Charles V* et au *Livre de paix* de Christine de Pizan¹⁸. Dans ces écrits, le processus de codification éthique de la fonction gouvernante emploie systématiquement le binôme prince-tyran en fonction du critère du bien commun¹⁹. Derrière le mot d'ordre aristotélien, il y a deux dynamiques, fondatrices de la valeur éthique du gouvernement. Le bon prince est celui qui, dans une logique centrifuge, vise l'intérêt commun et non son intérêt propre. Le tyran, au contraire, se définit par sa dynamique centripète, qui ramène tout à lui et vise son intérêt propre au détriment de l'intérêt commun. Ainsi, le discours sur le tyran fait toujours fonction de repoussoir dans un procédé de pédagogie morale classique, voire de spectre, spectre qui demeure de l'ordre inconcevable pour les esprits médiévaux du royaume de France chez qui la foi monarchique est indéfectible²⁰. Comme l'écrit Jacques Krynen, dans le royaume de France, « l'amour du bien public se confond avec la fidélité du prince » et « La force de la royauté française à la fin du Moyen Âge est dans cette conviction intime que le dépositaire de la couronne ne peut pas ne pas gouverner pour le bien de ses sujets »²¹.

II- Une historiographie du bien commun aristotélien : la lecture des médiévistes

1. Les réductions schématiques

Nombre de manuels et d'ouvrages historiques invoquent « Aristote et le Bien commun » ou « le bien commun suite à la redécouverte d'Aristote », ou encore « avec la renaissance de la science politique, le bien commun redevient un mot d'ordre ». Plusieurs faiblesses accompagnent souvent ces propos. La première tient à l'imprécision des formules : « Aristote et le bien commun » fonctionne comme une locution dont tout le monde se devrait implicitement de connaître la portée. La deuxième tendance risquerait de trop attribuer à Aristote en oubliant que le bien commun a existé avant l'Aristote latin et hors de lui. Une vaste réflexion médiévale sur le bien commun existe et est en effet connue avant l'introduction d'Aristote au XIII^e siècle. Les œuvres morales de Cicéron (le *De officiis* et le *De senectute*), vulgarisées sous forme de proverbes et de dictons, contribuent à diffuser l'idée de l'intérêt commun d'une société civique (notamment dans le *De officiis*, I, 7, § 20 et § 22²²)²³. Quant au *De Republica* de Cicéron, il n'est pas directement connu au Moyen Âge,

¹⁷ Sur les miroirs de prince, voir Jacques Krynen, *Idéal du prince et pouvoir royal en France à la fin du Moyen Âge (1380-1440). Étude de la littérature politique du temps*, Paris, 1981.

¹⁸ Philippe de Mézières, *Le Songe du Vieil Pèlerin*, G.W. Coopland éd., 2 vol., Cambridge, 1969 ; Christine De Pizan, *Le Livre des fais et bonnes meurs du sage roy Charles V*, S. Solente éd., 2 vol., Paris, 1936-1940 ; Ead., *The 'Livre de la paix' of Christine de Pizan, A Critical Edition with Introduction and Notes by C. C. Willard*, Gravenhage, 1958.

¹⁹ Jacques Krynen, *L'Empire du roi...*, p. 206.

²⁰ Voir J. Krynen, *L'idéal du prince...*, p. 332.

²¹ *Ibidem*, p. 148 et p. 332

²² Cicéron, *De officiis*, Paris, 1974, trad. M. Testard, I, 7, §20 p. 114 ou encore §22, p. 115 : « in hoc naturam debemus ducem sequi, commune utilitates in medium afferre mutatione officiorum... »

²³ Sur les sources non aristotéliennes, notamment issues de l'héritage romain et patristique (notamment saint Augustin), concernant l'axiome *bonum commune praefertur bono privato*, voir la première partie de l'article de

mais est présent par les citations qu'en a faites Augustin. Le droit romain surtout, redécouvert à la fin du XI^e siècle, est l'autre grande source de la pensée sur le bien commun. Le pouvoir monarchique y est délimité par les exigences du bien commun²⁴. C'est ainsi qu'au XIV^e siècle, le grand juriste italien Bartole écrit le traité médiéval le plus sophistiqué sur la tyrannie, le *De Tyranno*, sans utiliser les catégories aristotéliciennes, qui selon lui, ne sont pas du goût des juristes²⁵. Parallèlement, la métaphore organique est souvent appliquée pour signifier le roi dans son royaume. Au XII^e siècle, avant la redécouverte de la *République* de Platon et de la *Politique* d'Aristote, Jean de Salisbury utilise la métaphore organique pour intégrer l'idée du bien commun : les membres interdépendants du *corpus rei publicae* tendent ensemble vers le même but, le bien commun.

2. Les grandes lectures : individualisme, naturalisme, personnalisme

À côté des réductions schématiques concernant l'historiographie d'Aristote et du bien commun au Moyen Âge, ressortent, depuis un siècle environ, trois grandes lectures de la théorie aristotélicienne du bien commun au Moyen Âge : celle de George de Lagarde que l'on pourrait appeler la lecture individualiste ; celle de Walter Ullmann, forme du naturalisme ; celle enfin des personnalistes néo-thomistes qui court de la fin du XIX^e jusqu'à nos jours.

Professeur de droit social et chrétien socialement engagé dans des œuvres de solidarité, George de Lagarde (1898-1967) commence sa réflexion en 1926 puis dans les années trente du XX^e siècle pour clore son œuvre monumentale en 1970. Les cinq volumes de son célèbre ouvrage, *La Naissance de l'esprit laïque au déclin du Moyen Âge*, s'échelonnent ainsi sur plusieurs décennies, dressant un bilan du XIII^e siècle pour s'arrêter longuement sur le XIV^e siècle, notamment sur l'individualisme occamien et la théorie démocratique de Marsile de Padoue²⁶. Pour Lagarde, le corporatisme fondamental du Moyen Âge aurait été battu en brèche par le nominalisme outrancier de Guillaume d'Occam, forme d'individualisme débridé ; l'insistance sur les individualités et leur part de consentement auraient fonctionné comme des contrepoids au corporatisme des structures. Selon Georges de Lagarde, le propre de la pensée scolastique serait de lire le bien commun comme un tout, une entité, un ensemble corporatif qui englobe, en s'en distinguant, la somme des biens particuliers. Ce corporatisme médiéval culminerait chez Marsile de Padoue quand il avance le concept d'*universitas civium* et serait anéanti par Occam lorsque celui-ci, après l'opération d'une table rase épistémologique, impose l'individu, comme unique réalité, face à toutes formes d'entité ou d'universel. Pour Lagarde, la sécularisation, l'individualisme et la naissance de l'esprit laïque seraient les conséquences directes de l'influence des idées aristotéliciennes contenues dans l'*Éthique* et dans la *Politique*.

I. Th. Eschmann, « A Thomistic Glossary on the Principle of the Preeminence of a Common Good », *Medieval Studies*, 5 (1943), p. 123-165 et p. 123-141 pour la première partie.

²⁴ Voir Justinien, *Codex*, P. Krüger éd., Berlin, 1877, VI, 51, p. 601, l. 26-28 et XII, 62, 3, p. 1101, l. 1-2 : « *Utilitas publica praeferendum est privatorum contractibus* ». Les scolastiques transforment un peu cet axiome en « *bonum commune praefertur bono private* ». À ce sujet, voir l'article de J. Gaudemet, « *Utilitas publica* », *Revue historique de droit français et étranger*, 29 (1951), p. 465-499, ici p. 494-495.

²⁵ À ce sujet, voir H. G. Walther, « '*Verbis Aristotelis non utar, quia ea iuristae non saperent*' ». Legistische und aristotelische Herrschaftstheorie bei Bartolus und Baldus », in J. Miethke éd., *Das Publicum politischer Theorie im 14. Jh.*, München, 1992, p. 111-126.

²⁶ Voir G. de Lagarde, *Naissance de l'esprit laïque au déclin du Moyen Âge*, Paris, PUF, 1942-1947 ; Id., « Individualisme et corporatisme au Moyen Âge », in *L'Organisation corporative du Moyen Âge à la fin de l'Ancien Régime*, Louvain, 1937, p. 1-60. Comparable à la figure de Georges de Lagarde, Pierre Michaud-Quantin réfléchit lui aussi sur le corporatisme constitutif de la lexicologie et de la pensée communautaire médiévales avant même la réception de la *Politique* d'Aristote en 1260. Michaud-Quantin s'arrête en 1260 dans son ouvrage classique intitulé *Universitas. Expressions du mouvement communautaire dans le Moyen Âge latin*, Paris, 1970.

Walter Ullmann (1910-1983) reprend l'idée de Lagarde en insistant sur le concept de sécularisation et en proposant une version propre de l'individualisme²⁷. Pour Ullmann, la redécouverte d'Aristote autorise les médiévaux à penser une société politique qui s'origine dans une nature non déchue. Sa thèse d'un naturalisme politique aurait été décisive dans le processus de laïcisation et de sécularisation des mentalités chrétiennes dans les derniers siècles du Moyen Âge : la double affirmation, à savoir que l'homme est *par nature* un animal politique et l'État une donnée *naturelle*, incite le chrétien à devenir un individu politique, un citoyen, fort de son autonomie, de sa responsabilité et de ses droits. Pour Ullmann, la sacro-sainte supériorité du bien commun justifiait, jusque là, toutes les formes de répression de la part de l'autorité politique ou du pouvoir ecclésiastique²⁸. Par le biais de la métaphore organique et de l'analogie entre l'État et le corps, les pouvoirs prônaient le salut du tout au détriment des parties, le bien de la communauté au mépris de l'individu, noyé en elle²⁹. La notion médiévale de bien commun avant Aristote aurait été une notion corporatiste. Avec Aristote, l'individu tendrait alors à se libérer de la double sujétion des pouvoirs temporel et spirituel et de leurs diktats : Ullmann se fait l'avocat d'une émergence de l'individu qui s'émancipe lentement des hiérarchies et des contraintes.

C'est précisément contre la prégnance du concept d'individu que la mouvance personnaliste, issue du néo-thomisme réagit en avançant la notion de « personne ». Néo-thomisme et personnalisme reprennent les théories de saint Thomas d'Aquin sur le bien commun d'Aristote. L'enjeu des personnalistes néo-thomistes consistait avant tout à défendre la pensée de Thomas de toute critique holiste à savoir que le citoyen serait complètement subordonné à la collectivité et le bien particulier sacrifié au bien commun de la société³⁰. Or, pour tous ces auteurs, la supériorité du bien commun ne porte jamais atteinte à la primauté de la personne. Dans les années 1930 et 1940, le personnalisme bénéficie de l'érudition des chercheurs et de l'adhésion de grandes figures, comme Jacques Maritain³¹. Maritain, en effet, écrit, en 1947, *La personne et le bien commun*³². D'emblée, il pose la question : « La société est-elle pour chacun de nous, ou chacun de nous est-il pour la société ? »³³ Il définit la notion de personne pour trouver un juste milieu entre totalitarisme communautaire et idéologie

²⁷ W. Ullmann, *Principles of Government and Politics in the Middle Ages*, Londres, 1961, notamment p. 133-136 et p. 231-279 : « Towards Populism » ; Id., *The Individual and Society in the Middle Ages*, Baltimore, 1966 ; Id., *A History of Political Thought : The Middle Ages*, Harmondsworth, 1965, notamment p. 159-173 et p. 173-185 ; Id., *Law and politics in the Middle Ages : an introduction to the sources of Medieval political ideas*, Cambridge, 1975.

²⁸ Par exemple, sur l'Inquisition, voir l'introduction historique de Walter Ullmann au livre de Henry Charles Lea, *The Inquisition of the Middle Ages : its organisation and operation*, Londres, 1887, reed. 1963, p. 11-51, notamment p. 36.

²⁹ W. Ullmann, *The Individual and Society*, p. 36-42.

³⁰ Voir, en général, Emmanuel Mounier, *Le Personnalisme*, Paris, 1949 ; Étienne Gilson, *L'Esprit de la philosophie médiévale*, Paris, 1989, p. 195-213, chapitre x : « Le personnalisme chrétien » ; I. Th. Eschmann, « 'Bonum commune melius est quam bonum unius' : Eine Studie über den Wertvorrang des Personalien bei Thomas von Aquin », *Medieval Studies*, 6 (1944), p. 62-120.

³¹ Dans les années 1930 en effet, de nombreux titres se concentrent sur le sujet du bien commun chez saint Thomas dont, entre autres, Suzanne Michel, *La notion thomiste du Bien commun. Quelques-unes de ses applications juridiques*, Paris, 1932 ; E. Kurz, *Individuum und Gemeinschaft beim hl. Thomas von Aquin*, München, 1933 ; Louis Lachance, *L'humanisme politique de saint Thomas. Individu et État*, Paris, 1939 ; Louis Janssens, *Personne et société*, Gembloux, 1939. Et pour la décennie suivante I. Th. Eschmann, « A Thomistic Glossary on the Principle of the Preeminence of a Common Good », *Medieval Studies*, 5 (1943), p. 123-165 ; Charles de Koninck, *De la primauté du Bien commun contre les personnalistes*, Québec-Montréal, 1943 ; Jacques Maritain, *La Personne et le Bien commun*, Paris, 1947 ; André Modde, « Le Bien Commun dans la philosophie de saint Thomas », *Revue Philosophique de Louvain*, 47 (1949), p. 221-247. Voir aussi, pour une introduction au personnalisme néo-thomiste, A. P. Verpaalen, *Der Begriff des Gemeinwohls bei Thomas von Aquin : Ein Beitrag zum Problem des Personalismus*, Heidelberg, 1954.

³² Jacques Maritain, *La Personne et le Bien commun*, Paris, 1947.

³³ *Ibidem*, p. 7-8.

individualiste : « Pour réagir à la fois contre les erreurs totalitaristes et les erreurs individualistes, il était naturel que l'on opposât la notion de personne humaine, engagée comme telle dans la société, à la fois à l'idée de l'État totalitaire et à l'idée de la souveraineté de l'individu. (...) L'idée et le mot de la personne offraient la réponse attendue »³⁴. Ce personnalisme est foncièrement thomiste : « la personne humaine est ordonnée directement à Dieu comme à sa fin ultime absolue, et cette ordination directe à Dieu transcende tout bien commun créé, bien commun de la société politique et bien commun intrinsèque de l'univers »³⁵. Maritain, comme les autres personnalistes, cherche à maintenir coûte que coûte l'articulation harmonieuse entre personne et bien commun par le biais du dédoublement ontologique de l'homme en personne et en individu. Il aboutit à certaines contorsions rhétoriques voire conceptuelles. Si brillantes d'érudition et d'intelligence soient-elles, les analyses des grands dominicains de la seconde moitié du XX^e siècle sont empreintes de ce néo-thomisme personnaliste. Il n'est qu'à penser au titre d'Eugène-Henri Weber, *La personne humaine au XIII^e siècle*³⁶. René-Antoine Gauthier, par exemple, l'un des plus illustres commentateurs de l'éthique aristotélicienne, opère dans son interprétation, un renversement épistémologique : alors que pour Aristote, l'éthique trouve son achèvement dans la politique qui la surplombe et la parachève, Gauthier affirme que « la vraie politique c'est la morale »³⁷ et que « l'éthique est la politique au sens *fort* »³⁸. Gauthier opère une moralisation de l'éthique et d'Aristote. Jean-Pierre Torrell, quant à lui, dans sa biographie sur Thomas d'Aquin, interprète le bien commun à partir de ce que le Docteur angélique a présenté. Il entend ne pas opposer bien particulier et bien commun. Pour ce faire, il reprend lui aussi le concept de personne et résout les tensions que les médiévaux ont accentuées : « Il n'y a pas d'opposition entre bien privé et bien commun car "le bien commun est la fin de chacun des personnes vivant en communauté" (*Somme Théologique* IIa, IIae, qu. 58, art. 9, ad. 3) »³⁹. Surtout, les commentateurs dominicains insistent sur la spiritualisation du bien commun : Dieu reste, pour Thomas et les néo-thomistes, le vrai bien commun ultime : « C'est Dieu, le souverain bien, qui est le bien commun de l'univers, étant donné que le bien de tous dépend de lui. [...] Toutes choses sont donc orientées comme vers leur fin, vers cet unique bien qu'est Dieu »⁴⁰. Et l'auteur d'ajouter : « L'homme n'est pas ordonné à la communauté politique selon tout son être et selon tous ses biens, mais tout ce qu'il est, tout ce qu'il a et tout ce qu'il peut, l'homme doit le rapporter à Dieu »⁴¹. Pour le personnalisme et l'érudition néo-thomiste, le bien commun, Dieu et le bonheur spirituel sont les buts ultimes là où le bien commun de la communauté politique n'est qu'une cause instrumentale ayant pour objet de mener aux biens ultimes.

3. La mise en cause de l'influence décisive d'Aristote sur la théorie du bien commun

³⁴ *Ibidem*, p. 8.

³⁵ *Ibidem*, p. 11.

³⁶ E.-H. Weber, *La personne humaine au XIII^e siècle. L'avènement chez les maîtres parisiens de l'acception moderne de l'homme*, Paris, 1991. Voir aussi A. de Libera, « Une anthropologie de la grâce. Sur *La personne humaine au XIII^e siècle* d'E.-H. Weber », *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 77 (1993), p. 241-254.

³⁷ *Ibidem*, p. 12.

³⁸ René-Antoine Gauthier, Jean-Yves Jolif, *L'Éthique à Nicomaque*. Introduction, Traduction et Commentaire, Louvain-Paris, 1958-1959, 2^e éd. 2002, 4 vol., ici p. tome II, première partie, p. 11.

³⁹ Jean-Pierre Torrell, *Saint Thomas, maître spirituel*. Initiation 2, Fribourg, 1996, p. 382.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 384, en s'appuyant sur la *Somme contre les Gentils*, III, 17, Léonine, t. 14, p. 40, l. 45-48.

⁴¹ *Ibidem*, p. 417.

Récemment, la recherche historique s'attache à scruter le lien qui existe entre la philosophie morale, notamment aristotélicienne, et les théories de la pratique politique. Auteur d'une thèse soutenue à Oxford et publiée en 1999, Matthew S. Kempshall dans *The Common Good in Late Medieval Political Thought* utilise la notion de bien commun comme moyen d'investigation pour saisir l'influence d'Aristote (*Ethique* et *Politique*) sur les théories politiques de huit auteurs scolastiques influents de la deuxième moitié du XIII^e siècle et du début du XIV^e siècle⁴². Au cœur de l'étude gît la question incontournable : finalement, l'impact d'Aristote sur les théories politiques des scolastiques après 1260 est-il si fort ? Par le biais des doctrines sur le bien commun, Kempshall interroge la notion d'autonomisation du politique par rapport à l'anthropologie augustinienne. Deux conclusions ressortent de ce travail.

(1) M. Kempshall soutient qu'il n'y a pas, dans les lectures scolastiques d'Aristote, d'autonomisation du politique par rapport à l'ordre théologique : l'Aristote latin qui disserte sur le bien commun est plus chrétien qu'aristotélicien, en un sens plus augustinien qu'aristotélicien. Au Moyen Âge, commenter Aristote est une manière de moderniser le livre 19 de la *Cité de Dieu* d'Augustin⁴³. Pour M. Kempshall, cet effort d'intégration du bien commun aristotélicien est une manière de mieux lire Augustin. La notion de bien commun a télescopé la notion plus traditionnelle d'*ordo*, notion propre à saint Augustin. Un auteur comme Remigio di Girolami parvient à soumettre l'*ordo* augustinien au bien commun aristotélicien. L'hypothèse centrale du livre repose sur la combinaison entre le bien commun aristotélicien et l'*ordo* augustinien, manière conceptuelle de construire l'État. Les théologiens auraient donc lu Aristote en théologiens et ne l'auraient peut-être pas si bien compris. La 'réception d'Aristote' n'aurait pas marqué un radical et nouveau départ de la pensée politique comme on le prétend trop⁴⁴. Elle aurait plutôt servi à préciser et formaliser des concepts déjà existants⁴⁵. Bref, pour Kempshall, en ce qui concerne le bien commun, il n'y a pas de révolution aristotélicienne, et, partant, pas de sécularisation ou de désacralisation de l'autorité politique comme l'affirmait Ullmann. Les deux cibles de Matthew Kempshall sont évidemment Walter Ullmann et Georges de Lagarde, puisque chez le premier, l'autonomisation prend la forme du naturalisme politique et chez le second, il prend nom la sécularisation (ou la naissance de l'esprit laïque).

(2) M. Kempshall nous invite à reconnaître l'invalidité des étiquettes – « augustinisme », « aristotélisme » - qui, sans historicisation ni contextualisation n'ont pas de sens⁴⁶. Il n'y a de monolithisme d'écoles mais des désaccords ponctuels sur la combinaison des différentes *auctoritates* (Aristote, Augustin, la Bible...) ⁴⁷. L'historien prend acte d'une flexibilité des thèses d'Aristote dans leur application à la pensée politique et éthique

⁴² Il s'agit d'Albert le Grand, Thomas d'Aquin, Gilles de Rome, Henri de Gand, Godefroid de Fontaines, Jacques de Viterbe, Jean de Paris, Remigio di Girolami. Voir aussi Id, « The Individual Good in Late Medieval Scholastic Political Thought, dans J. A. Aertsen éd., *Individuum und Individualität im Mittelalter*, Berlin, 1996, p. 494-510. Notons enfin que Matthew Kempshall est également le co-éditeur de *The Cambridge translations of medieval philosophical texts II: Ethics and political philosophy*, Cambridge, 2000.

⁴³ M. S. Kempshall, *The Common Good in Late Medieval Political Thought*, Oxford, 1999, p. 24 : « [Scholastic theologians] read into Aristotle's *Ethics* and *Politics* many of the same questions which were prompted by Augustine's *De Civitate Dei* » et p. 362 : « The truly radical texts in scholastic political thought were provided, not by Aristotle but by Augustine and the Bible ». Sur le livre de Matthew Kempshall, voir les analyses d'Alain Boureau dans *La Religion de l'État. La construction de la République étatique dans le discours théologique de l'Occident médiéval (1250-1350)*, Paris ; 2006, p. 120-122.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 17 : « The 'reception of Aristotle' may not have marked the radically new departure in political thought which it is sometimes claimed to represent ».

⁴⁵ *Ibidem*, p. 23 : « In some respects, an 'Aristotelian' common good served to strengthen and formalize existing notions ».

⁴⁶ *Ibidem*, p. viii et p. 362.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 340 et p. 351.

médiévale⁴⁸. Ce qui est plus structurant que l'opposition aristotélisme- augustinisme, c'est la double dimension immanente et transcendante.

Si le travail de M. Kempshall reste solide et instructif, la critique qu'on peut lui adresser est de n'avoir considéré que l'œuvre scolastique de théologiens et non le travail des commentateurs à la faculté des arts ou des philosophes comme Buridan ou Jean de Jandun, du fait que l'étude du médiéviste anglais ne déborde pas l'extrême début du XIV^e siècle.

En 2000, Peter von Moos publie un remarquable article dans les *Studi Medievali* sur l'articulation entre le public et le privé, qui le conduit à réfléchir sur l'intérêt public et l'intérêt privé c'est-à-dire sur l'articulation entre l'individu et la communauté⁴⁹. En reprenant l'interrogation problématique des médiévaux, à savoir comment concilier l'exigence religieuse du salut éternel de l'âme avec l'exigence de la collectivité, du tout social, Peter von Moos constate la mise en place et la lente dissociation de deux discours : un discours sur le public relevant de la sphère politique et un discours sur le privé relevant de la sphère religieuse. En dissertant sur la position de Thomas d'Aquin, Peter von Moos insiste sur la surévaluation historiographique des aspects collectivistes de Thomas⁵⁰. Pour lui, Thomas concilie parfaitement l'intérêt public et l'intérêt privé par ce qu'il appelle une « distinction subtilement anti-aristotélicienne entre l'homme et le citoyen »⁵¹. Thomas, en effet, dissocie à l'encontre d'Aristote, l'homme, être spirituel créé à l'image de Dieu et destiné à la béatitude éternelle, du citoyen dévoué à la cité et au *bonum commune*. L'homme prime sur le citoyen, comme la théologie l'emporte sur la politique, le bien absolu sur le bien humain. Or, pour von Moos, Thomas parvient à concilier sans les opposer les deux ordres en introduisant le concept nodal de *forum conscientiae* ou de loi privée (*lex privata*), « loi du cœur », loi de conscience. Le bien privé ne peut s'opposer au bien commun dans la mesure où la conscience intériorise l'amour du bien commun comme acte de charité et le prince en assurant le bien de tous dans un cadre politique est également responsable devant Dieu des conditions du libre exercice de la conscience de chacun. Le discours thomasiens concilie donc la supériorité absolue de l'individu en tant qu'être spirituel et la supériorité relative de la communauté en tant que valeur humaine ou naturelle⁵². C'est par cette infidélité foncière envers Aristote que Thomas obtient le respect de la personne et celui de la communauté. Peter von Moos poursuit en montrant comment chez Remigio da Girolami, la réactivation de l'identité entre homme et citoyen selon la stricte lettre aristotélicienne conduit à une idéologie du tout intégral et à un collectivisme autoritaire qui légitime toute forme de disciplinarisation des individus. Enfin vers les XV^e et surtout XVI^e siècles, les deux orientations en faveur de l'individu et en faveur du collectivisme tendent à construire deux champs propres, non pas, précisait André Vauchez, par « sécularisation du religieux » mais par « sursacralisation du politique »⁵³ : le champ du politique à qui incombe la responsabilité de l'ordre public et du bien commun et le champ du religieux qui se rétrécit pour se cantonner de plus en plus au domaine doctrinal et à la définition du dogme et des dévotions. L'éthique et la politique d'Aristote ont pris leur autonomie l'une par rapport à l'autre.

⁴⁸ *Ibidem*, p. 361.

⁴⁹ Peter von Moos, « 'Public' et 'privé' à la fin du Moyen Age. Le 'bien commun' et 'la loi de la conscience' », *Studi Medievali*, 41/2 (2000), p. 505-548.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 512.

⁵¹ *Ibidem*, p. 526.

⁵² *Ibidem*, p. 515-520.

⁵³ *Ibidem*, p. 529, citant l'introduction d'André Vauchez, *La religion civique à l'époque médiévale et moderne (Chrétienté et Islam)*. Actes du colloque organisé par le Centre de recherche Histoire sociale et culturelle de l'Occident, XIIe-XVIIIe siècle de l'Université de Paris X-Nanterre et l'Institut universitaire de France (Nanterre, 21-23 juin 93), Rome, 1995, p. 3.

On le voit, le « bien commun d'Aristote au Moyen Âge » n'a pas de contour propre ni de réalité autre que celle des sources et de leurs auteurs qui le font parler et l'instrumentalisent pour leur cause, dans des contextes donnés et des ancrages politiques précis.