

**L'IDÉAL DE LA GRANDEUR SELON LE NÉOTHOMISME QUÉBÉCOIS
COMME RÉPONSE AU PROBLÈME POLITIQUE DE L'IRASCIBLE ET DE LA
MAGNANIMITÉ**

GEORGES-RÉMY FORTIN

Thèse soumise à l'Université d'Ottawa
dans le cadre des exigences du programme de doctorat

Département de philosophie

Facultés des arts

Université d'Ottawa

© Georges-Rémy Fortin, Ottawa, Canada, 2025

Résumé

Notre thèse cherche à comprendre comment les passions agressives peuvent jouer un rôle dans la grandeur morale des citoyens et des dirigeants, alors qu'elles peuvent aussi constituer une menace pour la paix sociale. Elle porte sur la conception de la magnanimité et de l'irascible de Thomas d'Aquin. Nous étudierons ces notions du point de vue de la philosophie politique des philosophes néothomistes québécois Martin Blais, Félicien Rousseau, Louis Lachance et Charles De Koninck. L'interprétation de la magnanimité de R.A. Gauthier qui est centrée sur l'espoir est aussi prise en compte tout au long de la recherche. Nous montrerons que la volonté individuelle tend naturellement à la fois à l'excellence individuelle et collective. Les passions irascibles déploient une agressivité qui peut nuire à la capacité de la volonté de réaliser la grandeur si elles ne sont pas éduquées, mais qui peuvent au contraire y contribuer si elles le sont. Elles sont unifiées par une passion fondamentale, l'espoir. La magnanimité a une relation essentielle avec l'espoir, qui est la passion de l'honneur. Les magnanimes sont des mobilisateurs. Nous verrons que le désir de grandeur peut causer de nombreux dérèglements qui incluent la discorde, la sédition et la tyrannie. Toute la modernité politique est fondée sur une primauté de la raison productive (technique) sur la prudence qui tantôt exacerbe, tantôt paralyse les passions irascibles. Grâce à leur usage exemplaire des honneurs, les magnanimes peuvent canaliser l'espoir des citoyens de façon à donner une juste mesure à leur agressivité. Il en résulte une amitié civique dynamique qui permet à l'humain de retrouver le sens de sa propre grandeur.

Remerciements

Je remercie très chaleureusement mon directeur, Daniel Tanguay, d'avoir accepté de diriger une thèse sur un sujet peu au goût du jour et surtout pour sa bienveillance, sa patience et sa rigueur.

Je tiens à remercier les membres du jury de cette thèse, les professeurs Maxime Allard, Antoine Côté et David Robichaud d'avoir accepté de prendre le temps la lire et de l'évaluer, de même que pour leurs commentaires et critiques judicieuses qui m'ont conduit à conférer une mesure plus raisonnable à mon projet. Je remercie tout particulièrement Maxime Allard pour ses conférences mensuelles sur Thomas d'Aquin, conférences qui m'ont beaucoup aidé à approfondir mes connaissances et ma réflexion. Je remercie également Jean-Rémi Lanavère d'avoir accepté d'être l'examineur externe de la thèse.

Merci à mon ami Jean-François Gignac, pour sa lecture attentive de ma thèse et pour les innombrables discussions philosophiques au fil des années.

Merci à mon ami et complice Nicolas Bourdon ainsi qu'au Regroupement pour le cégep français pour la leçon de solidarité et de courage.

Enfin, je tiens à exprimer ma gratitude la plus profonde à mon épouse Fay et à mon fils Zachary pour leur amour et leur soutien.

Table des matières

0. Introduction générale.....	1
0.1 La grandeur politique.....	1
0.2 L'actualité de la magnanimité selon Thomas d'Aquin.....	6
0.3 Le néothomisme québécois.....	11
0.4 Qu'est-ce que le néothomisme québécois?.....	16
0.5 Le plan de notre thèse.....	22
 Chapitre 1. La grandeur de la raison et de l'irascible.....	28
1.0 Introduction. Raison et passions politiques chez Thomas d'Aquin.....	28
1.1 La grandeur rationnelle est constituée par les tendances à l'excellence de la volonté.....	31
1.1.1 Une métaphysique de la grandeur.....	31
1.1.2 Loi naturelle, vertus et bien commun.....	35
1.1.3 L'humain est un être politique.....	41
1.1.4 Les inclinations naturelles de la volonté tendent à l'accomplissement de soi et à la sociabilité.....	49
1.2 Les tendances passionnées à la grandeur sont constituées par les passions irascibles.....	54
1.2.1 Le corps et les passions.....	54
1.2.2 Un système des passions formé par le concupiscible et l'irascible.....	58
1.2.3 Une subjectivité de l'irascible qui implique une relation à soi.....	63

1.2.4 Une intersubjectivité de l'irascible qui implique une relation aux autres.....	67
1.2.5 L'espoir et la crainte, clés de l'irascible.....	71
1.3 La contribution de l'irascible à l'excellence individuelle et collective.....	75
1.3.1 Les passions sont constitutives de la personne.....	75
1.3.2 Les premiers cercles de l'amitié spontanée.....	79
1.3.3. Le plaisir d'être soi-même en relation avec les autres.....	87
1.3.4 La fragilité de l'amitié rend nécessaire un ordre légal juste.....	90
1.3.5 Grandeur et démocratie.....	94
1.4 Conclusion. Une élite humaniste.....	99
 Chapitre 2. La magnanimité, une conquête du bien commun.....	104
2.0 Introduction. La vertu de la grandeur.....	104
2.0.1 L'espoir est la passion de l'action.....	106
2.1 La question de l'honneur.....	109
2.1.1 L'honneur est un témoignage rendu à la vertu.....	109
2.1.2 Dignité ou mépris de l'honneur. Y a-t-il un problème de cohérence?....	110
2.1.3 La nécessité de l'honneur.....	113
2.1.4 L'honneur est à la fois moyen et fin.....	119
2.1.5 Comprendre et utiliser l'honneur en tant que signe.....	125
2.2 Exercer les vertus avec grandeur.....	130
2.2.1 Agrandir les vertus.....	130
2.2.2 Ce qui est propre à la magnanimité.....	133

2.2.3 L'ornement des vertus.....	136
2.2.4 La force comme agressivité pacifique.....	139
2.2.5 La magnanimité est une conquête du bien.....	144
2.2.6 Poursuite de la comparaison entre la force et la magnanimité à propos de l'audace, de la crainte et de l'espoir.....	148
2.2.7 La confiance et la sécurité.....	154
2.2.8 Plaisir et utilité.....	157
2.3 Magnanimité et humilité.....	159
2.3.1 La magnanimité est-elle une grandeur intimidante?.....	159
2.3.2 Le magnanime n'est pas un aristocrate oisif ou hautain.....	163
2.3.3 La relation étroite entre l'humilité humaine et la magnanimité.....	169
2.3.4 La confiance dans les autres.....	172
2.4 Conclusion. Être digne de grandes responsabilités.....	173
Chapitre 3. Le dérèglement de l'irascible. Étude des vices politiques de la grandeur.....	179
3.0 Introduction. La banalité du mal.....	179
3.0.1 Les causes de nos mauvaises actions.....	180
3.0.2 Les fautes de l'irascible.....	182
3.1 Les vices de la grandeur. Les fautes propres à la magnanimité.....	184
3.1.1 L'orgueil, une faute métaphysique.....	184
3.1.2 La vaine gloire est la première des fautes capitales.....	187
3.1.3 Les fautes propres à la magnanimité.....	188

3.1.4 L'arrivisme selon Laurent Sentis.....	192
3.2 Enrichissement d'une notion proprement politique des vices de la grandeur par une étude du traité <i>De Regno</i>	197
3.2.1 La violence de la tyrannie.....	199
3.2.2 Conséquences politiques de la vaine gloire.....	202
3.2.3 L'« hydrodynamique » de la sédition dans le <i>De regno</i>	205
3.2.4 Enrichissement de la définition de la tyrannie.....	209
3.3 Lectures néothomistes de la modernité sous l'angle de l'oubli de la prudence et du mythe de l'avenir.....	215
3.3.1 Primauté de la raison productive sur la prudence.....	217
3.3.2 Une civilisation de la domination et de la violence.....	219
3.3.3 Les fautes de l'audace et de la crainte.....	223
3.3.4 La violence politique moderne dans le libéralisme, le socialisme et le nationalisme.....	225
3.3.5 Le libéralisme tyrannique.....	226
3.3.6 Le terrorisme révolutionnaire.....	228
3.3.7 Nationalisme guerrier et nationalisme fermé.....	230
3.3.8 Canaliser les flots tumultueux de l'irascible.....	232
3.4 Conclusion. Échelle de la discorde et revitalisation de l'espoir humain.....	241
3.4.1 L'échelle de la discorde.....	241
3.4.2 Rétablir la relation entre la prudence et la magnanimité pour mettre fin au déni du politique.....	245

Chapitre 4. La grandeur démocratique.....	249
4.0 Introduction. Raison productive et démocratie.....	249
4.0.1 Le Grand État.....	249
4.0.2 Laisser être la nature politique de l'humain.....	253
4.1 Satisfaire le besoin d'une vie politique par la participation.....	255
4.1.1 Le malheur contemporain.....	255
4.1.2 La prudence collective et la conscience morale sont des capacités politiques permanentes.....	257
4.1.3 Le droit à être gouverné politiquement.....	261
4.1.4 La vigueur de l'irascible est attestée par les mouvements de la jeunesse et la culture de la dignité.....	264
4.1.5 Magnanimité, participation et régime mixte.....	272
4.2 Reconnaissance et déférence.....	275
4.2.1 La magnanimité est-elle un droit à la réputation?.....	275
4.2.2 La reconnaissance comme déférence dans les vertus sociales de l'honneur.....	279
4.2.3 L'obsolescence de la déférence.....	283
4.2.4 Magnanimité, générosité et gratitude.....	286
4.3 La magnanimité, une vertu de l'espoir démocratique.....	293
4.3.1 Amour de soi et espoir selon Félicien Rousseau.....	293
4.3.2 Amitié civique et espoir selon Michael Lamb.....	299
4.3.3 L'usage de l'honneur du magnanime contemporain grâce à la confiance et à l'admiration.....	306

4.3.4 La gloire comme force de mobilisation.....	309
4.3.5 L'amitié civique, source de dynamisme social.....	311
4.4 Conclusion. Gouvernants et citoyens magnanimes.....	313
4.4.1 La grandeur possible.....	313
4.4.2 La réalité persistante de la vertu.....	316
4.4.3 Une politique pour notre temps.....	318
5. Conclusion générale.....	322
5.1 Résultats généraux de notre étude.....	322
5.2 Une notion de grandeur qui rend possible la délibération sur le bien commun..	330
5.3 Mieux comprendre le rôle de l'agressivité dans l'amitié civique.....	332
5.4 Magnanimité et universalisme.....	336
5.5 L'enracinement.....	338
Bibliographie.....	347

0. Introduction générale.

0.1 La grandeur politique.

Nous nous intéressons aux idéaux de grandeur qui motivent les citoyens à s'engager politiquement. Les actions collectives permettent d'accomplir des projets difficiles à concrétiser : le collectif dépasse l'individuel. La grandeur est tout ce que les citoyens peuvent réaliser collectivement. C'est pourquoi tout engagement politique implique une certaine agressivité. Tantôt sous la forme de la passion de l'honneur, tantôt sous celle de la passion pour la justice, l'agressivité est une constante politique qu'on retrouve aussi bien dans les mouvements progressistes que dans les mouvements extrémistes. Les populismes de ce début de XXI^e siècle sont l'une des expressions que prend cette agressivité.

La vie politique est affaire de grandeur. La démocratie libérale, avec ses idéaux de liberté, d'égalité, de justice, avec ses promesses de progrès individuel et collectif, avec sa prétention à respecter et promouvoir les droits de l'humain, de tout être humain, ne déroge pas à cette règle, malgré l'égalitarisme. Historiquement conquis au prix de longs et pénibles efforts, ces principes fondateurs de nos sociétés sont aujourd'hui des acquis qui semblent aller de soi. Le règne des droits et libertés permet à beaucoup un confort qui peut faire oublier les aspirations qui l'ont rendu possible. Les masses colossales d'individus constituées par le progrès économique sont toutefois capables d'une formidable puissance qui ne peut rester toujours latente. La passivité politique ne doit pas être confondue avec

la paix sociale. L'État moderne a décuplé les moyens d'action mis à la disposition des dirigeants, de même que les attentes des citoyens : la démocratie ne vit que pour réaliser pleinement l'idée d'humanité. Les échecs dans les tentatives de réaliser cette idée ne peuvent que provoquer des réactions très fortes. La contestation et la violence peuvent surgir dans des populations insatisfaites de ceux qui les gouvernent, mais aussi lorsque naît dans une collectivité le désir de réaliser soi-même un principe de justice, un projet national, religieux ou tout autre idéal humain.

L'incapacité des démocraties libérales à réaliser complètement la grandeur de l'humain provoque des passions politiques qu'elles peinent à contenir. On a longtemps pensé que la rationalité politique moderne pouvait calmer ces passions, ou à tout le moins leur donner un caractère raisonnable: le libre marché, les droits individuels et l'État bureaucratique seraient les instruments d'un ordre politique stable où l'énergie humaine est mise au service d'un progrès continu. Le triomphe des États de droit contre les régimes totalitaires fascistes et communistes a semblé un moment confirmer cette conception. Pourtant, des mouvements contestataires de toutes sortes continuent de jouer un rôle déterminant dans la vie politique, alors même qu'une partie des citoyens se désintéresse de celle-ci et se replie sur la vie privée. Ceux qui profitent le plus de la démocratie libérale semblent s'enliser dans une dépolitisation qui rend difficile leur mobilisation, tandis que ceux qui sont animés d'idéaux politiques ne reconnaissent pas toujours dans l'État de droit un régime où il est possible de les réaliser. La dépolitisation d'une partie de la société fait le lit de l'extrémisme. Ne serait-il pas possible de redonner le goût de l'action à ceux qui en

manquent? Peut-on donner une certaine mesure aux passions politiques pour qu'elles revitalisent la démocratie au lieu de la menacer?

Pour répondre à ces questions, il faut penser rationnellement le désir de grandeur. Il est nécessaire de comprendre la relation entre la possibilité de l'accomplissement de projets collectifs à la hauteur du potentiel humain et celui d'un déchaînement de la violence. Or, la pensée politique contemporaine, empreinte de valeurs égalitaristes et de formalisme technique, dédaigne la notion de grandeur. Pour cette dernière, la grandeur n'est qu'un terme subjectif et vague qui ne saurait être digne d'un examen philosophique. Notre perspective est tout autre : nous estimons qu'il ne peut y avoir de compréhension de notre condition politique sans une analyse de la raison pratique dans sa relation aux passions. C'est à une telle analyse que nous nous livrerons dans cette thèse en concentrant notre attention sur les aspirations à la grandeur de la volonté et des passions agressives, que la tradition philosophique a nommé tantôt le *thymos*, tantôt l'irascible. L'atteinte de la grandeur implique une éducation des passions agressives. La grandeur est en quelque sorte le point focal de la subjectivité humaine dans son ensemble. Il faut, pour comprendre la grandeur, un savoir pratique capable de domestiquer les élans vers la grandeur qui sont pourtant bien réels. La tradition philosophique permet quant à elle de penser la grandeur de l'action par une vertu qu'elle a nommée magnanimité, *grandeur d'âme*, vertu qui consiste à savoir faire preuve d'excellence. Une littérature récente montre qu'on trouve diverses conceptions de la magnanimité chez Aristote, chez les stoïciens, chez Thomas d'Aquin, mais aussi Descartes, Hume, Smith et chez les transcendentalistes américains, entre autres. Sans qu'elle se nomme ainsi, on en trouverait une aussi chez Kant, dans sa conception du sublime. On a même vu dans le magnanime aristotélicien une inspiration du

surhomme de Nietzsche ¹. Certains travaux philosophiques sur la magnanimité suggèrent qu'il s'agit d'une vertu universelle, puisqu'on la retrouve dans la philosophie arabe médiévale ² ou encore dans la tradition chinoise, chez Confucius, dont le *junzi*, soit l'individu exemplaire, le gentilhomme, a certains points communs avec le magnanime aristotélicien ³.

L'idée de magnanimité qui traverse l'histoire de la philosophie a des racines profondes qui s'entremêlent avec le phénomène de l'honneur. L'anthropologie de l'honneur montre que celui-ci joue un rôle médiateur fondamental dans les sociétés humaines anciennes. L'honneur guerrier a toujours eu tendance à se sublimer dans une grâce que l'on peut qualifier de magnanimité : le vainqueur transforme graduellement sa force en légitimité en se montrant magnanime envers le vaincu ⁴. La magnanimité comme sens de l'honneur garde tout son sens dans les défis auxquels sont confrontés les dirigeants des démocraties modernes. Des dirigeants démocratiques ont montré leur grandeur en défendant la démocratie contre la violence totalitaire : Leo Strauss voyait ainsi en Churchill la preuve que l'antique vertu de magnanimité pouvait toujours exister à l'époque moderne ⁵. D'autres soutiennent qu'on trouve des exemples de magnanimité chez

¹ Chacune de ces conceptions est étudiée dans Sophia Vasalou (dir.), *The Measure of Greatness: Philosophers on Magnanimity*, Oxford, Oxford University Press, 2019.

² Sophia Vasalou, « Greatness of Spirit in the Arabic Tradition », dans Sophia Vasalou (dir.), *The Measure of Greatness: Philosophers on Magnanimity, op. cit.*, p. 117-146.

³ May Sim, « Rethinking Honor with Aristotle and Confucius », *The Review of Metaphysics*, vol. 66, n° 2, 2012, p. 263-280.

⁴ Julian Pitt-Rivers, « Postscript : the place of grace in anthropology », dans J.G Peristiany et Julian Pitt-Rivers (dir.), *Honor and Grace in Anthropology*, Cambridge University Press, New York, 1992, p. 243-244.

⁵ « A man like Churchill proves that the possibility of *megalopsychia* exists today *exactly* as it did in the fifth century b.c. » (Letter to Löwith, August 20, 1946, in *CCM*, 111), cité dans Steven B. Smith (ed.), *The Cambridge Companion to Leo Strauss*, New York Cambridge University Press, 2009, p. 23.

Washington, Lincoln, ou encore chez Clémenceau ou de Gaulle ⁶. Bien qu'elle puisse être conçue de diverses manières, la magnanimité comme sens de l'honneur est une constante de l'histoire et des civilisations humaines et c'est pourquoi nous chercherons à comprendre quelle forme elle peut prendre à notre époque.

Bien que la grandeur soit de prime abord de l'ordre de l'idéal de la raison, elle soulève des passions très fortes. D'autres travaux philosophiques tentent de penser les passions parfois violentes que suscite le désir de grandeur. Les Grecs nommaient *thymos* la passion de la victoire, de l'honneur et de la gloire. Strauss considérait l'éducation du *thymos* comme une tâche essentielle de *La République* de Platon : d'abord susciter une ardeur pour la vertu et la justice, puis la purger pour assurer l'emprise de la raison sur l'âme ⁷. Il avançait par ailleurs que le nihilisme qui a conduit la jeunesse allemande au culte nazi de la guerre et de la mort souffrait de passions politiques dont l'ardeur n'aurait pu être civilisée que par un idéal classique de l'humanité tel que les Anglais ont su le conserver à Cambridge et Oxford ⁸. On a étudié « l'ardeur politique », le *thymos* politique, au cours de l'histoire, de Homère à Nietzsche et Hegel ⁹. Récemment, Peter Sloterdijk a soutenu dans *Colère et Temps* que d'importants mouvements politiques se sont développés en constituant au fil du temps de véritables « banques de colère » destinées à produire des révolutions ¹⁰. Cette colère révolutionnaire est le *thymos* homérique transformé, ou déformé, par des siècles de

⁶ Voir diverses études dans le recueil Carson Holloway (dir.), *Magnanimity and Statesmanship*, Lanham, Lexington Books, 2008.

⁷ Leo Strauss, « Le problème de Socrate », dans *La renaissance du rationalisme politique classique*, Paris, Gallimard, 1993, p. 298.

⁸ Leo Strauss, « Sur le nihilisme allemand », dans *Nihilisme et politique*, Paris, Éditions Payot et Rivages, 2004, p. 77.

⁹ Catherine H. Zuckert, (dir.), *Understanding the Political Spirit: Philosophical Investigations from Socrates to Nietzsche*, New Haven and London, Yale University Press, 1988.

¹⁰ Peter Sloterdijk, *Colère et temps*, Paris, Pluriel, 2010.

christianisme et de socialisme ¹¹. Francis Fukuyama a soutenu dans son célèbre ouvrage *The End of History and the Last Man* que le *thymos* de Platon s'identifie avec le désir de reconnaissance de Hegel et peut prendre la forme de deux mouvements, le *mégalothymos*, ou tendance à une agressivité individuelle démesurée, et l'*isothymos*, ou tendance passionnée à valoriser l'égalité ¹². Ces deux courants sont selon lui à la fois ancrés dans la nature humaine et dangereux pour la démocratie libérale, qui doit trouver une façon de les intégrer à son fonctionnement, puisqu'ils ne peuvent être éliminés. Dans l'un de ses plus récents ouvrages, Fukuyama montre que les tensions identitaires qui secouent actuellement les démocraties libérales s'expliquent en termes de *thymos* ¹³. Nous souhaitons quant à nous trouver une façon de penser la sublimation du *thymos* dans la magnanimité, une façon de mettre au service du bien l'énergie combative de l'être humain.

0.2 L'actualité de la magnanimité selon Thomas d'Aquin.

Comment comprendre la relation entre la magnanimité et le *thymos*? Puisque le désir de grandeur peut être aussi bien rationnel que passionnel, il est essentiel de comprendre cette relation pour distinguer la tendance à la grandeur qui accomplit l'être humain de celle qui mène à la violence. Les études sur la magnanimité se concentrent pour la plupart sur la recherche vertueuse de grandeur, tandis que celles sur le *thymos* explorent les passions colériques. Comme nous chercherons à le montrer, l'un des rares penseurs à réunir les deux points de vue est Thomas d'Aquin. Thomas d'Aquin n'est pas seulement un théologien,

¹¹ Ibid., p. 34.

¹² Francis Fukuyama, *The End of history and the Last Man*, New York, New York, The Free Press, 1992.

¹³ Francis Fukuyama, *Identity — The Demand for Dignity and the Politics of Resentment*, New York, Farrar, Strauss and Giroux, 2018.

mais aussi un philosophe chez qui nous trouvons une conception originale de la grandeur humaine. La magnanimité n'est pas la grandeur comme telle, mais le mouvement de l'âme vers la grandeur. Pour Thomas, la grandeur est celle de la raison en quête d'un bien universel. La volonté de la personne humaine, radicalement particulière, est appelée à s'accomplir elle-même en participant à un bien commun. Cette volonté est incarnée dans un corps habité de passions qui peuvent nuire à cette quête de grandeur ou au contraire y contribuer puissamment. En effet, Thomas reprend la notion classique de *thymos*, qu'il nomme *irascible*, ou agressivité, pour développer une riche psychologie morale qui a d'importantes implications politiques. Il est ainsi possible de penser la grandeur politique dans la dimension des passions, vertueuses autant que vicieuses. La passion pour l'honneur et la gloire est centrale dans l'irascible, mais ce dernier englobe aussi d'autres tendances humaines. L'irascible est ainsi porteur d'une tendance passionnée vers la grandeur. La théorie des vertus, au premier chef celle de la magnanimité, fait luire la possibilité d'une grandeur humaine sous le signe du bien de la raison : le magnanime est celui qui tend aux grandes actions. Or la grandeur rationnelle et la grandeur passionnée ne sont pas seulement compatibles, ou même complémentaires, mais organiquement unies dans l'unité de la personne humaine.

Nous verrons que la conception thomiste de la magnanimité est un projet synthétique qui tente d'emprunter à plusieurs conceptions de la grandeur tout en demeurant cohérente. Par ses emprunts à Aristote, elle fait justice aux passions et au sens de l'honneur. Par ses emprunts au stoïcisme, elle garde une conception de la raison et de la vertu exigeantes. Par sa participation à la philosophie chrétienne issue des Pères de l'Église et de l'augustinisme,

Thomas a le souci de réconcilier magnanimité et humilité. Une histoire de la conception thomiste de la magnanimité a été réalisée par R. A. Gauthier dans son ouvrage *Magnanimité : l'idéal de la grandeur dans la philosophie païenne et dans la théologie chrétienne*. Gauthier montre que la clé de voûte de la magnanimité thomiste est la théorie de l'espoir de l'*arduum*, l'espoir étant la passion unificatrice de l'irascible, et l'*arduum*, le bien ardu, élevé, la fin de tous les espoirs humains. La magnanimité est la vertu qui règle l'espoir des grands honneurs et des grandes vertus, l'espoir de la grandeur. L'*arduum* est le bien de la raison tel qu'il peut être désiré et espéré. Ce faisant, Gauthier montre que la magnanimité est une vertu naturelle, humaine, qui ne peut être complémentaire avec l'espérance théologique, proprement divine, religieuse, qu'en conservant son essence intrinsèquement terrestre. La nature doit avoir sa perfection propre avant d'être sublimée par la grâce. La magnanimité thomiste est en définitive une vertu par laquelle l'individu sera grand à la mesure de sa contribution au bien commun de la société, ce qui justifie les grands honneurs auxquels il prétend. Le bien commun se trouve dans la justice, dans l'exercice collectif des vertus, mais aussi dans l'économie, la culture et toutes les activités utiles et plaisantes par lesquelles les individus joignent leur force et leur intelligence pour réaliser un bonheur terrestre. La magnanimité est ainsi l'espoir d'une contribution réussie au bien commun, ce grand bien difficile, l'« *arduum* », ô combien désirable et malgré tout possible.

Gauthier a écrit son ouvrage pendant la Seconde Guerre mondiale, durant les années de l'occupation allemande de la France, années qui, dit-il dans l'Avertissement rédigé en

1949, « en rendaient le thème plus poignant ¹⁴. » Bien qu'il ne s'étende pas sur le sujet, on sent que son analyse de l'idéal de grandeur de l'Antiquité grecque, sans oublier l'antiquité judaïque de l'Ancient Testament, jusqu'au Moyen Âge chrétien, a été rédigée à la fois par dévotion pour les vérités éternelles de la philosophie et dans un sentiment d'urgence face aux catastrophes humaines du XXe siècle. Le paragraphe qui ouvre l'ouvrage formule brièvement, mais clairement, le souhait que son étude historique sur la magnanimité inspire la vie contemporaine:

L'appel de la grandeur n'a jamais laissé l'homme indifférent, mais il est des époques où il semble trouver dans les cœurs une résonance particulièrement profonde. Il nous a semblé que l'époque où nous vivons était l'une de celles-là, et c'est ce qui nous a décidé à rechercher ce que fut dans le passé cet idéal de la grandeur qui, aujourd'hui, fait battre les cœurs. Vain labeur, sera-t-on peut-être tenté de penser. Plutôt que de tenter de penser ce que fut pour le passé l'idéal de la grandeur, ne vaudrait-il pas mieux définir ce qu'il doit être pour notre temps? Assurément, et notre travail ne se justifierait pas, à nos propres yeux, si nous n'étions convaincu que le présent est lourd de tout le passé et que la connaissance de ce passé qui pèse sur lui peut l'aider à se définir lui-même et à trouver sa voie propre ¹⁵.

Nous voudrions répondre à ce souhait en tentant de montrer que la magnanimité est une vertu nécessaire dans le monde contemporain. Pour ce faire, nous étudierons les aspects

¹⁴ R. A. Gauthier, *Magnanimité : l'idéal de la grandeur dans la philosophie païenne et dans la théologie chrétienne*, Paris, Vrin, 1951, p. 1.

¹⁵ Ibid., p. 3.

politiques de la magnanimité et chercherons à montrer leur actualité même dans la vie démocratique d'aujourd'hui. Nous nous éloignerons ainsi de l'étude strictement historique de Thomas d'Aquin pour nous approprier sa pensée d'un point de vue contemporain. Bien que nous souhaitions rester fidèles à la pensée de Thomas d'Aquin, il nous sera nécessaire d'effectuer une relecture de son œuvre pour l'appliquer à notre époque. Notre thèse est que la magnanimité est une vertu qui donne le meilleur d'elle-même dans la vie politique. Nous pensons que sa relation à l'espoir, passion directrice de l'irascible, permet à la magnanimité de produire une agressivité civilisée. Nous tenterons de montrer que les notions thomistes de magnanimité et d'espoir contribuent à faire comprendre la relation de l'accomplissement de soi et à celle de bien commun. L'espoir est à la fois une passion de l'action et une passion intersubjective qui peut stimuler la participation politique dans nos démocraties contemporaines. Nous voulons ainsi faire ressortir que la pensée politique de Thomas est fondée sur une anthropologie, et même une métaphysique, dans laquelle la personne et la communauté, le particulier et l'universel sont toujours solidaires. La plupart des analyses classiques de la magnanimité, par exemple chez Sertillanges¹⁶ ou Labourdette¹⁷ reprennent les grandes lignes de ce que dit Thomas sans analyser en profondeur la relation de la magnanimité à l'espoir, comme le fait Gauthier. Ces grands interprètes de la pensée de Thomas reconnaissent en général que le rôle des passions peut être positif sur le plan moral. Soulignons aussi que ces théologiens ont bien montré les aspects communautaires et sociaux de la pensée de Thomas. C'est le cas également de

¹⁶ Antonin-Gilbert Sertillanges, *La philosophie morale de saint Thomas d'Aquin*, Paris, Librairie Félix-Alcan, 1916.

¹⁷ Michel Labourdette, *Cours de théologie morale, Petit cours, Tome 2, Morale spéciale*, Paris, Parole et Silence, 2012.

Laurent Sentis, plus récemment ¹⁸. Il reste que ces interprétations se situent dans un cadre plus moral que politique. Nous pensons que notre analyse politique de l'irascible et de la magnanimité peut prolonger ces deux aspects de leurs recherches.

0.3 Le néothomisme québécois.

Pour nous aider dans notre entreprise, nous nous tournerons vers des néothomistes contemporains qui se sont consacrés à l'aspect politique de la pensée de Thomas non pas seulement d'un point de vue historique, mais en y cherchant des solutions aux grands problèmes actuels. Nous souhaitons ainsi penser la réalité politique contemporaine à la fois avec Thomas d'Aquin et avec des néothomistes politiques du XXe siècle. Notre reprise de la pensée politique Thomas d'Aquin en est aussi une de certains de ses plus récents continuateurs. Le théologien québécois Félicien Rousseau (1919-2008) a accordé une place importante dans son œuvre à la pensée morale de Thomas d'Aquin, qu'il a cherché à réactualiser dans une réflexion sur le monde contemporain. Rousseau inscrit les vertus dans une pensée de la nature humaine tout à la fois profondément corporelle, voire animale, et communautaire. Chez Rousseau, la synthèse de la magnanimité et de l'humilité est profonde : sa pensée est tout entière animée par le souci de prendre en considération ceux qui souffrent le plus et par la promotion d'une solidarité qui est la force des faibles. Pour ce faire, Rousseau mène une analyse détaillée des passions humaines, au premier chef les passions irascibles et de leurs interactions avec les vertus. Rousseau conçoit les hautes œuvres des vertus, œuvres de raison et de liberté, comme enracinées dans les besoins

¹⁸ *De l'utilité des vertus*, Paris, Beauchesne Éditeur, 2004.

corporels les plus humbles et dans les relations communautaires les plus chères à la personne humaine. Bien que la philosophie politique de Thomas ne soit pas démocratique au sens contemporain du terme, Rousseau montre qu'on y trouve un sens de la solidarité sans lequel la démocratie contemporaine ne peut être à la hauteur de ses espérances, parce qu'elle est fondée sur une raison productive contrôlante et un capitalisme prédateur. En ce sens, le thomisme a pour Rousseau la tâche de promouvoir une conception de la justice qui fasse vraiment *droit* au désir de grandeur de tous. Les passions intersubjectives sont un surplus d'énergie dont la volonté a besoin pour accomplir une justice rigoureuse. Inspiré par Gauthier, Rousseau conçoit la magnanimité comme un élan d'affirmation individuelle qui prolonge les luttes collectives pour la justice et qui s'inscrit dans un espoir qui peut prendre la forme d'une passion collective et même historique. Toutefois, si la magnanimité humaniste d'un Gauthier est une inspiration de toute l'œuvre de Rousseau, celui-ci a surtout consacré ses énergies à analyser les relations des passions irascibles entre elles et avec les vertus. Ses références à la magnanimité, bien que relativement fréquentes et importantes, sont peu développées et souffrent même d'une certaine ambiguïté. Nous nous proposons donc de nous appuyer sur les riches analyses des passions irascibles de Rousseau et de compléter, voire parfois corriger les emprunts qu'il fait à l'analyse de la magnanimité proposée par Gauthier. Notre étude s'appuiera surtout sur les deux premiers ouvrages de Rousseau, *La croissance solidaire des droits de l'homme*, *Un retour aux sources de l'éthique* et *Courage ou résignation et violence* ¹⁹ sans toutefois nous priver de puiser dans le reste de son œuvre lorsque cela sera nécessaire, œuvre consacrée aux vertus cardinales

¹⁹ *La croissance solidaire des droits de l'homme*, *Un retour aux sources de l'éthique*, Montréal, Bellarmin, 1982 ; *Courage ou résignation et violence*, Montréal, Bellarmin, 1985.

de tempérance, de justice et de prudence, avec toujours comme fil conducteur la question des droits humains de tous, et surtout des plus faibles ²⁰.

Un autre auteur sera précieux pour mener à bien notre tâche. Il s'agit de Martin Blais (1924-2018), un autre néothomiste québécois qui a pris en compte la magnanimité et l'irascible (le *thymos*) dans son œuvre. Dans son article *La colère selon Sénèque et selon saint Thomas*, Blais a réalisé une analyse détaillée de la passion qui a donné son nom à l'irascible, la colère, en montrant bien que cette passion est à la fois naturelle à l'être humain et positive en plusieurs circonstances et sous certaines conditions ²¹. Dans sa thèse *Le chef selon Thomas d'Aquin*, il a analysé les vertus du chef politique, selon Thomas d'Aquin, parmi lesquelles la magnanimité tient une place importante ²². Même si Blais ne cite pas Gauthier, du moins pas de façon importante, son interprétation de la magnanimité comme vertu du chef politique capable d'éduquer sa population à des vertus qui accroissent son dynamisme et stimulent la participation de tous au pouvoir, s'inscrit entièrement dans le sillage de la recherche d'une grandeur politique en tant que bien commun économique, culturel, etc., c'est-à-dire en tant que bien commun humain. De plus, l'interprétation de l'irascible axée sur la colère qu'offre Blais est complémentaire à celle de Gauthier axée sur l'espoir. L'analyse de Rousseau des cinq passions de l'irascible — espoir, désespoir, crainte, audace et colère — permet de relier les deux. Blais propose enfin une théorie du pouvoir politique axée sur les notions de participation et de contestation. Parmi ses

²⁰ En ordre chronologique : *Modération ou manipulation et violence*, Montréal, Bellarmin, 1990 ; *L'avenir des droits humains*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 1996 ; *C'est la misère qui juge le monde*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 2001 ; *L'éclatement du monde et l'affaiblissement de l'humanité*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 2009.

²¹ Martin Blais, « La colère selon Sénèque et selon saint Thomas », *Laval théologique et philosophique*, vol. 20, n° 2, 1964, p. 247-290.

²² Martin Blais, *Le chef selon Thomas d'Aquin*, Thèse, Montréal, Université de Montréal, 1967.

nombreux ouvrages, nous examinerons plus particulièrement, outre les deux travaux précédemment mentionnés, deux d'entre eux qui exposent les idées que nous venons d'évoquer : *Philosophie du pouvoir* et *Participation et contestation : l'homme face aux pouvoirs* ²³. Comme Rousseau, Blais a un souci constant d'actualiser la philosophie politique classique aux réalités d'aujourd'hui, notamment celles de l'économie moderne et des révoltes étudiantes des années soixante et soixante-dix. L'originalité de Thomas, dans l'histoire de la pensée de la grandeur, est d'avoir pensé la contribution essentielle de la grandeur passionnée (irascible) à la grandeur raisonnable, ou vertueuse (vertu de magnanimité). L'importance de Rousseau et Blais est de montrer que cette conception est actuelle et utile pour éclairer certaines tensions de la démocratie libérale. Ils proposent des solutions concrètes pour orienter les passions agressives dans le sens d'un bien commun conçu non comme un retour à un monde chrétien prémoderne, mais comme une finalité qui perfectionne la démocratie contemporaine. Pour Blais, il s'agit de stimuler la participation de tous au pouvoir politique. Pour Rousseau, de compléter les droits subjectifs libéraux par des droits-créances au profit des plus défavorisés. Quant à nous, nous voulons montrer que le magnanime en quête du bien commun est le mieux placé pour mener à bien ce type de projets.

Afin d'inscrire l'analyse de l'irascible et de la magnanimité dans un cadre politique complet, nous aurons recours de façon complémentaire, mais essentielle, à deux autres néothomistes québécois : Louis Lachance, auteur d'une grande synthèse politique axée sur les tendances naturelles à la sociabilité et sur le bien commun, de même que Charles de

²³ Martin Blais, *Philosophie du pouvoir*, Montréal, Éditions du Jour, 1970 ; *Participation et contestation : l'homme face aux pouvoirs*, Montréal, Librairie Beauchemin, 1972.

Koninck, auteur d'une contribution influente sur la « primauté du bien commun » et critique de l'oubli de la politique en tant que pratique au profit de la politique en tant qu'art ou technique. Louis Lachance (1899-1963) a publié deux études importantes sur la question du droit en général et des droits humains en particulier ²⁴ de même qu'une des rares études d'ensemble sur la pensée politique de Thomas : *L'humanisme politique de saint Thomas d'Aquin* ²⁵. Cet ouvrage est pour nous essentiel pour saisir la pensée politique de Thomas dans son unité. Lachance a aussi consacré un ouvrage à la question du nationalisme et un autre à la question du langage, ouvrages que nous utiliserons dans une plus faible mesure ²⁶. De Koninck, dont l'œuvre concerne surtout la métaphysique et les sciences contemporaines, s'est de son côté livré à une réflexion politique surtout critique. Son texte *De la primauté du bien commun contre les personnalistes* est une charge contre l'individualisme ²⁷. Son texte *La confédération, rempart contre le Grand État* ²⁸ est sa contribution à la Commission Tremblay, une commission politique mise sur pied dans les années 1950 par le gouvernement du Québec pour réfléchir à la place du Québec dans la fédération canadienne ²⁹. Le rapport qui en est sorti a été qualifié par certains de « Bible des Canadiens français », soit une sorte de condensé du nationalisme traditionaliste canadien-français ³⁰. Le texte de De Koninck est toutefois avant tout une critique du

²⁴ *Le concept de droit selon Aristote et s. Thomas*, Montréal, Éditions Albert Lévesque, 1933 ; *Le droit et les droits de l'homme*, Presses Universitaires de France, Paris, 1954.

²⁵ Louis Lachance, *L'humanisme politique de saint Thomas d'Aquin*, Roosdaal, Quentin Moreau, 2014 [1939].

²⁶ *Nationalisme et Religion*, Ottawa, Collège Dominicain, 1936 ; *Philosophie du langage*, Ottawa/Montréal, Les Éditions du Lévrier, 1943.

²⁷ « De la primauté du bien commun contre les personnalistes (1942) », in *Œuvres de Charles De Koninck, Tome II, 2, La primauté du bien commun*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 2010.

²⁸ « Chapitre 1 — La confédération, rempart contre le Grand État (1953) », dans *Œuvres de Charles De Koninck, Tome II, 3, Le dilemme de la constitution*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2015.

²⁹ Thomas Tremblay, (dir.), *Commission royale d'enquête sur les problèmes constitutionnels*, Québec, [éditeur non identifié], 1956.

³⁰ Dominique Foisy-Geoffroy, *Les idées politiques des intellectuels traditionalistes canadiens-français, 1940-1960*, Thèse, Québec, Université Laval, 2008, p. 310.

centralisme étatique fondé non sur des considérations conservatrices et historiques, mais plutôt sur la conception aristotélicienne de la politique comme bien vivre commun grâce aux vertus. Cette thèse se fonde sur une critique essentielle pour notre propos de la science politique moderne comme technique. De Koninck n'en appelle pas à un rejet des connaissances techniques, pas plus d'ailleurs qu'à une abolition de l'État de droit contemporain, mais à une subordination de ceux-ci aux vertus humaines, au premier chef, la prudence. L'un de nos objectifs est de montrer que les magnanimes ont pour tâche, à notre époque, de revaloriser la grandeur humaine face au prestige de la technique. De même que notre relecture de Thomas sera guidée par la question contemporaine de la grandeur, de même nous chercherons à nous approprier chez les néothomistes québécois des points de convergences qui nous permettent d'actualiser la relation de la magnanimité et de l'irascible.

0.4 Qu'est-ce que le néothomisme québécois?

Nous proposons ici l'appellation « néothomisme politique québécois » comme une formule permettant de regrouper ce que les pensées de Rousseau, Blais, Lachance et De Koninck ont de commun et de complémentaire. Il faut tout d'abord mentionner que la pensée politique de Thomas est l'un des aspects les moins étudiés de son œuvre. Il est donc intéressant de trouver quatre auteurs d'une même aire géographique et d'une même époque qui s'y sont consacrés. Nous présumons ici qu'une *géographie philosophique* est possible, discipline dont Jean-Paul Dumont attribue l'origine à Proclus et dont il souhaite

le développement ³¹. Des penseurs vivant au même endroit à une époque donnée peuvent être soumis aux mêmes influences ou s'influencer entre eux sans s'en rendre compte ou sans vouloir l'admettre, par l'intermédiaire d'un milieu commun. Les auteurs québécois que nous étudions ici ne font pas référence les uns aux autres, sauf à de rares exceptions. Pourtant, on retrouve chez eux des problématiques et des thèses qui s'entrecoupent et qu'on ne retrouve pas, à notre connaissance, chez d'autres néothomistes. Bien qu'ils ne soient pas d'accord sur tout, leurs interprétations de la pensée politique de Thomas convergent dans les grandes lignes, principalement sur la question de la primauté du bien commun. Or la grandeur à laquelle tendent l'irascible et la magnanimité est en définitive celle du bien commun. Rousseau traite peu du bien commun, mais son interprétation de la loi naturelle axée sur la justice et la solidarité humaine y fait référence de façon implicite. Il se peut que nos néothomistes québécois ne se voyaient pas eux-mêmes comme faisant partie d'un tel courant. Rousseau pense souvent plus à une solidarité internationale avec les habitants des pays les plus pauvres du monde qu'à des questions locales. Pourtant, il reconnaît que l'enracinement dans une histoire et une culture est un besoin humain essentiel. Par ailleurs, le collègue de De Koninck, Emmanuel Trépanier précisait dans son éloge funèbre, qu'il n'appréciait pas l'étiquette de thomiste, qu'il considérait comme dogmatique ³². Toutefois, sa conception du bien commun se veut rigoureusement fidèle à Thomas, et elle joue un rôle central pour nous. De même, nous verrons que sa critique de la modernité rejoint celle de Rousseau. L'appellation *néothomisme québécois* n'est pas pour nous une définition rigide qui exclut l'originalité de chaque penseur, pas plus d'ailleurs que les emprunts à d'autres

³¹ Jean-Paul Dumont, Introduction, *Les écoles présocratiques*, Paris, Éditions Gallimard, 1991, p. III et IV.

³² Emmanuel Trépanier, « In Memoriam Charles De Koninck », *Laval théologique et philosophique*, vol. 21, n° 1, 1965, p. 11. Cité dans Pierre-Alexandre Fradet, *Le désir du réel dans la philosophie québécoise*, Nota Bene, Montréal, 2022, p. 17.

horizons de pensée, mais un terme commode pour regrouper des idées politiques qui se complètent assez pour former, comme nous souhaitons le montrer, une synthèse cohérente. Même si De Koninck et Lachance n'ont pas pris en compte l'irascible et la magnanimité dans leurs œuvres, une forte complémentarité se trouve entre elles et celles de Rousseau et Blais. De Koninck et Lachance ont donc traité, souvent implicitement, parfois explicitement, de la grandeur sous sa forme « objective », sociale : la communauté humaine juste et heureuse. Si notre étude porte sur la grandeur « subjective », au sens des passions et des vertus du sujet humain, le fil conducteur de toute notre démarche se trouve dans le fait que la grandeur de l'individu est motivée et mesurée par sa contribution à la grandeur sociale du bien commun.

Nos quatre néothomistes politiques québécois sont avant tout unis par un souci de la réalité concrète. On retrouve chez eux le « désir du réel » et du « bien comme humble finalité », pour reprendre ces heureuses formulations par lesquels Pierre-Alexandre Fradet résume l'« air de famille » qui unit le « réalisme métaphysique québécois »³³. Si l'humilité du bien s'allie ici à une magnanimité désireuse d'améliorer la société, nos auteurs participent aussi à un certain réalisme politique en ce qu'ils ont tous pris en compte les problèmes politiques de leur temps, de même que l'évolution générale des idées politiques. C'est dire qu'ils ne se considèrent pas avant tout comme des historiens de la pensée de Thomas — bien qu'ils le soient — mais comme des participants engagés dans une tradition

³³ Pierre-Alexandre Fradet, *op. cit.*, p. 187 et 192. Fradet emprunte la notion d'air de famille à Wittgenstein, afin d'éviter l'essentialisme, et il range dans ce courant Charles De Koninck, Thomas De Koninck, Jacques Lavigne, Charles Taylor et Jean Grondin. Voir la conférence en ligne de P.-A. Fradet : « Le réalisme métaphysique au Québec : présentation de Pierre-Alexandre Fradet », 2 avril 2023, présentation qui reprend les idées d'une conférence qui a eu lieu le 31 mars 2023 au Collège de Bois-de-Boulogne à Montréal : <https://youtu.be/0lfEgo1puxg?si=yTlMy7DJgZGx2QwT>.

politique vivante. Lachance et De Koninck ont ainsi réfléchi au fédéralisme canadien et à la coexistence de ce qu'ils concevaient comme les nations canadienne-française et canadienne-anglaise, de même qu'à la question du socialisme et du fascisme. Blais et Rousseau ont surtout réfléchi aux questions socio-économiques : les tensions entre le patronat et les syndicats, pour Blais, la question de la pauvreté, pour Rousseau. Concernant Blais et Rousseau, il ne s'agit pas ici de faire ressortir des prises de positions politiques communes sur des enjeux aussi précis, mais plutôt sur ce qui les unit, soit d'avoir pensé les problèmes contemporains à partir de la théorie thomiste des vertus et des passions et de la complémentarité entre la personne et la communauté. Ce dernier point est traité par Blais en termes de bien commun, comme chez Lachance et De Koninck, et par Rousseau en termes de loi naturelle. Selon nous, les deux points de vue sont complémentaires.

Un autre point commun des néothomistes politiques québécois que nous étudions est de séparer nettement la nature et la grâce, la philosophie et la religion. Comme nous souhaitons aborder ces penseurs religieux et même Thomas, le docteur officiel de l'Église catholique, d'un point de vue strictement politique, humain, nous prendrons ici le temps de nous justifier sur ce point qui semblera étrange à plusieurs. Est-il vraiment possible, en effet, d'aller chercher une conception politique applicable à la réalité contemporaine, laïque et pluraliste, chez un théologien médiéval? Rousseau et Blais, à la suite de Gauthier, distinguent nettement la magnanimité et l'espoir théologal, qui est une grandeur humaine directement donnée par Dieu et tournée vers Dieu. Il ne fait aucun doute que, pour Thomas, toutes les vertus humaines doivent être perfectionnées par les vertus théologales. Le bonheur terrestre est imparfait : il est au mieux une certaine participation à la béatitude

absolue de l'union avec Dieu ³⁴. Toutefois, les citoyens des démocraties contemporaines ont, pour un bon nombre d'entre eux, fait le choix de rejeter tout appel au divin, ou d'y faire appel d'une autre façon que ce que propose la théologie catholique. Nous pensons qu'un noyau d'idées politiques humaines peut être détaché chez Thomas de tout l'appareil théologique destiné à les perfectionner et être soumis à discussion dans les débats politiques contemporains. Nous souhaitons faire un pas sur le parvis de l'église pour soumettre la magnanimité thomiste à la discussion publique et prions les bons catholiques de ne pas verrouiller la porte derrière nous.

Notre étude se distingue de celle de nombreux chercheurs, notamment anglo-américains, qui ont selon nous tendance à confondre la grandeur humaine et la relation à Dieu. Ces chercheurs ont tendance à considérer la magnanimité thomiste sous un angle exclusivement ou principalement théologique. Selon eux, la magnanimité est un don de Dieu qui consiste à placer en lui toute notre confiance. Les actions sont grandes, non selon une mesure qui est de ce monde, mais selon la gloire de Dieu. En ce sens, la magnanimité thomiste serait surtout intéressante par sa complémentarité avec l'humilité chrétienne, qui nous fait découvrir la grandeur de Dieu dans les plus humbles d'entre nous, et remercier Dieu pour nos forces humaines les plus grandes. Le modèle que Thomas a en tête dans sa conception de la magnanimité ne serait nul autre que Jésus Christ, Dieu incarné dans l'homme qui s'est entièrement dévoué aux plus humbles ³⁵.

³⁴ Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Ia IIae, q.5, a.3, (dans *Somme théologique*, Tome 2, Paris, Les Éditions du Cerf, 1985, Tome 2, p. 52-53). Nous nous référerons à cette édition de la *Somme* tout au long de notre texte, en indiquant le tome et la page entre parenthèses.

³⁵ Voir notamment Rebecca Konyndyk DeYoung, « Aquinas's Virtues of Acknowledged Dependence: A New Measure of Greatness », *Faith and Philosophy*, vol. 21, n° 2, avril 2004 ; Marry M. Keys, *Aquinas, Aristotle, and the Promise of the Common Good*, New York, Cambridge University Press, 2006 et Jennifer Herdt,

Nous pensons qu'il est nécessaire d'étudier la grandeur humaine pour elle-même, contrairement à ce qui est fait dans les travaux que nous venons d'évoquer. L'accent mis sur la foi, la confiance en Dieu minimise les efforts, les décisions, les actions proprement humains qui forment cette grandeur. S'il est vrai, pour des néothomistes, que nous sommes créés par Dieu et qu'en ce sens, tout ce que nous sommes est un don de Dieu, il reste que nous pouvons plus ou moins bien faire fructifier ce que Dieu nous a naturellement donné et qu'il s'agit là de notre responsabilité la plus humaine et la plus entière ³⁶. Nous verrons même que, selon Gauthier et Rousseau, la confusion entre la magnanimité humaine et la vertu théologale d'espérance a des conséquences graves. Si notre interprétation laïque de Thomas consiste évidemment à mettre de côté certaines idées essentielles du Docteur angélique, elle se veut toutefois rigoureusement fidèle à sa conception de la magnanimité. L'analyse du politique sur un plan humain et le maintien d'une perspective rationnelle critique est commune à tous nos néothomistes politiques québécois, ce qui nous permet de les mettre au service d'une lecture politique de la magnanimité selon Thomas. Nous tenterons de montrer que la vertu de magnanimité comme vertu du grand espoir permet de comprendre comment l'intériorité la plus profonde de la personne humaine la porte spontanément vers l'extériorité du bien commun. En tant qu'accomplissement libre de nos possibilités naturelles les plus hautes, la magnanimité est en quelque sorte le moment

« Strengthening Hope for the Greatest Things — Aquinas's Redemption of Magnanimity », dans Sofia Vasalou (dir.), *The Measure of Greatness: Philosophers on Magnanimity*, op. cit., p. 73-75.

³⁶ Mentionnons les articles de Austin et Pine qui sont largement fidèles à Gauthier et Labourdette en faisant la juste part de ce qui est proprement humain dans la magnanimité et l'espoir tout en montrant leur perfectionnement dans l'espérance théologale. Nicholas S.J. Austin, « Moral Hope: Aquinas and Cajetan on Magnanimity », *Nova et vetera*, vol. 18, n° 3, 2020, p. 817-852 et Gregory Pine O.P., « Magnanimity and Humility according to St. Thomas Aquinas », *The Thomist: A Speculative Quarterly Review*, vol. 82, n° 2, 2018, p. 263-286.

laïque par excellence du thomisme. C'est pourquoi, selon Rousseau, l'étude de Gauthier a une importance théologique capitale, celle de montrer que Thomas incarne la seule véritable modernité chrétienne, une modernité que l'augustinisme triomphant de la contre-réforme aurait en fait empêchée de vraiment se réaliser dans l'Église catholique. Si nous ne participons pas au débat théologique, sinon de façon très indirecte, nous rendrons toutefois hommage à la théologie de l'incarnation de Rousseau en l'abordant strictement du point de vue de la raison humaine.

0.5 Le plan de notre thèse.

Dans un premier temps, nous voulons situer la question de la grandeur politique dans l'anthropologie philosophique de Thomas et dans les grandes lignes de sa pensée politique. Dans le chapitre I, nous montrerons que Thomas définit la grandeur par le bien de la raison. La grandeur humaine consiste dans un bonheur terrestre qui n'est possible que dans une vie politique orientée par le bien commun. L'humain est politique par nature. La volonté individuelle est habitée d'inclinations innées qui l'orientent tout à la fois vers son accomplissement personnel et vers une sociabilité avec tout être humain. Ces inclinations sont représentées dans la *syndérèse*, ou autrement dit dans la conscience morale. La volonté orientée par la *syndérèse* et incarnée dans le corps doit composer avec des passions qui peuvent la détourner des finalités que lui indique la raison. Ces passions se divisent en passions concupiscibles qui tendent immédiatement au plaisir et en passions irascibles qui combattent les obstacles. Les passions irascibles sont nécessaires à l'atteinte de l'*arduum*, le bien qui est ardu en raison de sa grandeur. Les passions irascibles sont unifiées par une

passion fondamentale, l'espoir, qui est la passion par excellence de l'*arduum*. Correctement éduquées les passions irascibles renforcent la volonté dans l'accomplissement de grands biens tels que les vertus et le bien commun. Un irascible ainsi éduqué est nécessaire à soutenir la volonté dans ses efforts moraux. L'irascible aide ainsi la volonté lorsqu'elle-même s'efforce de conférer à l'amour du concupiscible la constance et l'étendue de l'amitié civique. L'agressivité de l'irascible ne pouvant pas toujours être éduquée par la famille ou les proches, l'autorité de la loi est en définitive nécessaire à ce que l'individu participe pleinement à la grandeur du bien commun par l'amitié civique. La sociabilité produit une amitié civique qui doit être préservée par la justice et les lois. Celles-ci peuvent relever d'un régime mixte qui est analogue à l'État de droit démocratique contemporain.

Dans un second temps, nous voulons montrer le caractère politique de la vertu de magnanimité en tant que vertu du grand espoir. Dans le chapitre II, nous verrons que la magnanimité est à proprement parler la *grandeur d'âme*, la vertu par laquelle l'âme se met au service du bien commun. La magnanimité consiste à mettre en relation les grands honneurs et les grandes actions vertueuses. Le magnanime est celui qui mérite de grands honneurs et sait user de ceux-ci de façon rationnelle. La magnanimité est la vertu qui éduque l'espoir des grands honneurs dans le sens du bien commun. Le magnanime est capable d'exercer les vertus cardinales — la prudence, la justice, la force et la tempérance — en visant parfaitement le juste milieu de la raison pratique. La magnanimité a une relation de proximité avec la force, dont elle est une partie. La force et la magnanimité permettent de susciter une agressivité non violente. Malgré sa tendance intrinsèque vers la grandeur, la magnanimité est compatible avec l'humilité, notamment la pratique modeste

de la vertu de vérité et la reconnaissance. Tout au long du chapitre, nous montrerons que la magnanimité a une relation essentielle avec l'espoir, qui est la passion de l'honneur, la passion qui fortifie la volonté dans l'exercice excellent des vertus et qui s'accomplit dans la confiance. Elle est ainsi une vertu qui éduque la passion fondamentale de l'irascible.

Troisièmement, nous étudierons les dérèglements de l'irascible en général et ceux qui sont spécifiques à la démocratie moderne. Dans le chapitre III, nous verrons que le désir de grandeur mène à de nombreux dérèglements. L'orgueil, le péché originel, est ainsi un dérèglement de l'irascible qui doit être corrigé par l'humilité et la magnanimité. La présomption, l'ambition, la vaine gloire et la pusillanimité sont des dérèglements de l'irascible qui doivent être corrigés par la magnanimité. Ces dérèglements ont des conséquences politiques importantes, au premier chef, la discorde. Le désir de grandeur peut donc dérégler la vie politique lorsqu'il est excessif et mal dirigé. La magnanimité donne une mesure à ce désir non en le restreignant, mais en l'orientant vers le bien véritable. Ensuite, nous étudierons la notion de tyrannie pour comprendre de quelle manière un irascible dérégulé contribue à motiver l'injustice et de possibles réactions violentes des populations qui en sont victimes. Nous verrons ensuite comment Rousseau et De Koninck interprètent toute la modernité politique comme fondée sur une primauté de la raison productive sur la prudence qui mène à un dérèglement des passions irascibles en les séparant les unes des autres et en les exacerbant. Cette exacerbation est en premier lieu celle de l'espoir, qui sous l'emprise de la raison productive devient obnubilé par le mythe de l'avenir. L'irascible ainsi dérégulé est la source d'une violence politique qui peut se déchaîner dans les principaux courants politiques modernes, soit le libéralisme, le

socialisme et le nationalisme. Les vertus de force et de magnanimité sont nécessaires pour canaliser dans un sens non violent les passions politiques déchaînées par la primauté de la raison productive. La magnanimité comme élan vers la grandeur doit insuffler un espoir dans les capacités morales de l'humain lui-même pour redonner à la prudence la préséance qui est naturellement la sienne.

Enfin, nous tenterons de voir comment la magnanimité peut contribuer à éduquer l'irascible pour permettre la participation démocratique à l'époque contemporaine. Dans le chapitre IV, nous verrons que le Grand État et la Grande Entreprise qui résultent de la primauté de la raison productive privent l'humain de la vie véritablement politique nécessaire à son bonheur en soumettant ses passions à un contrôle technique. La capacité innée de développer la prudence et la conscience morale font que l'humain désire être gouverné politiquement, par la raison et le langage. L'irascible présent dans la jeunesse et dans la culture moderne de l'égalité mène à la contestation. Un régime mixte auquel tous les citoyens participent est la seule façon de donner une forme démocratique à l'agressivité des citoyens. L'agressivité citoyenne qui s'exprime dans la contestation ne peut mener à une participation politique pacifique et constructive qu'en renouant avec la prudence. Toutefois, l'irascible déréglé s'avère trop fort pour cela. Il faut donc trouver dans l'irascible le point qui le rende le plus facilement éduicable. Pour Rousseau, il s'agit du désir de reconnaissance. Nous verrons toutefois que le désir de reconnaissance de l'individu est, en l'absence d'une société préalablement juste et bien ordonnée, un facteur de discorde qui nuit à la participation politique. Ce qui rend l'irascible le plus facilement éduicable par la vertu est l'espoir de l'amitié. Grâce à son usage exemplaire des honneurs, la magnanimité

peut canaliser l'espoir des citoyens dans le sens d'une amitié civique dynamique qui est le summum de la participation politique. Rarement vraiment vertueuse, celle-ci est le plus souvent utilitaire et traversée de dérèglements comme la vaine gloire et doit donc être encadrée par des lois. Les magnanimes doivent donc à la fois susciter l'amitié et mettre en place des lois dont ils feront un usage pédagogique — des lois qui éduquent à la vie politique elle-même. Les magnanimes sont en définitive les individus doués de grandes capacités morales innées qui les rendent capables de garder le bien commun en vue même dans une société dérégulée et de mobiliser l'agressivité citoyenne d'une façon non violente et bienveillante.

Comment une volonté magnanime peut-elle éduquer les passions irascibles pour rechercher la grandeur politique? C'est ce que nous allons tenter de comprendre. Notre étude des fondements anthropologiques de la quête de grandeur est une façon de montrer l'enracinement de la démocratie contemporaine dans la nature politique de l'être humain. La relation de la magnanimité à l'espoir est aux honneurs ne prend tout son sens que dans ce contexte anthropologique. L'étude des dérèglements de l'irascible montrera ensuite à quel point il est difficile d'éduquer l'irascible en général et plus encore à l'époque contemporaine. Nous souhaitons par ces analyses en arriver, au terme de notre étude, à expliquer pourquoi la magnanimité est non seulement compatible avec la démocratie, mais nécessaire pour orienter l'agressivité des citoyens dans le sens du bien commun et même à la susciter raisonnablement, lorsque les citoyens sombrent dans l'apathie politique. Pour ce faire, il faut avant tout comprendre comment les tendances à la grandeur de la raison qui

sont dans notre volonté interagissent avec les passions irascibles, ce par quoi nous allons donc commencer notre réflexion.

Chapitre 1. La grandeur de la raison et de l'irascible.

1.0 Introduction. Raison et passions politiques chez Thomas d'Aquin.

Pour Thomas d'Aquin, la grandeur humaine réside d'abord dans sa raison, qui guide la volonté à la fois vers l'accomplissement individuel et collectif. La notion de bien commun est centrale pour Thomas et elle est liée à plusieurs autres notions importantes, notamment celles de loi et de vertu. La loi naturelle et les vertus cardinales de justice, de prudence, de courage et de modération permettent à la fois à l'individu de maîtriser sa vie et de faire du bien aux autres. Cet accomplissement généreux de soi par la raison est la vision thomiste du bonheur et de la grandeur. Pour Thomas, l'humain tend naturellement au bien commun plus qu'à son bien propre. Toute sa philosophie politique est orientée vers la notion de bien commun. L'élan de la volonté vers la grandeur porte celle-ci vers l'amitié civique. Cette grandeur rationnelle doit toutefois accueillir en elle la grandeur des passions. Celles-ci peuvent détourner l'individu du bien lorsqu'elles sont dérégées et au contraire l'y porter lorsqu'elles sont éduquées par la raison et la volonté. Les passions doivent donc faire l'objet d'une analyse approfondie. Thomas divise les passions en deux groupes : celles qui sont inclinées vers ce qui convient et la fuite de ce qui est nuisible forment le concupiscible, tandis que celles qui sont inclinées à résister à ce qui empêche d'acquiescer ce qui convient sont l'irascible ³⁷.

³⁷ Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Ia, q.81, a.2 (T.1, p. 712-713).

Pour Thomas, les passions forment un ensemble cohérent, exposé dans un traité consacré à ce sujet, dans la *Prima Secundae* de la *Somme théologique*, constitué des questions 22 à 48, situé juste avant un exposé sur les vertus. Une certaine logique relie les passions les unes aux autres. Les passions sont organisées selon des duos de contraires. Les six passions du concupiscible sont l'amour et la haine, la convoitise (le désir) et l'aversion, le plaisir (ou la joie) et la douleur (tristesse). Les cinq passions de l'irascible sont l'espoir et le désespoir, l'audace et la crainte, et finalement la colère, la seule passion qui n'a pas de contraire. La *Somme* brosse un portrait de ces passions qui prennent naissance dans l'individu. Nous tenterons de montrer que ces passions se déploient tout à la fois dans la psyché individuelle et dans des interactions sociales, ce qui leur confère une dimension politique.

Bien que les passions du concupiscible, qui vont de l'amour au plaisir, jouent aussi un rôle politique important, les passions irascibles remplissent une fonction prépondérante dans l'accomplissement de la volonté. Nous montrerons que l'irascible joue un rôle crucial dans les interactions sociales par lesquelles l'individu acquiert des vertus. Plus précisément, les passions irascibles, agressives, sont orientées vers l'*arduum*, le bien ardu, le grand bien. L'irascible est un élan par lequel l'individu intègre son bien particulier au bien commun. Ce rôle de médiateur est rendu possible par l'espoir, la passion directrice de l'irascible. L'espoir de l'*arduum*, la grandeur irascible, est donc essentiel à l'accomplissement du bien individuel et commun par la volonté, ce en quoi consiste la grandeur rationnelle.

Le père Gauthier, dans son ouvrage justement resté célèbre, montre que l'irascible permet de comprendre la psychologie de celui qu'Homère nommait *mégalothyμος* (μεγαλόθυμος), et Aristote *mégalopsychos* (μεγαλόψυχος). Il s'agit de la grandeur d'âme sous la forme d'un *grand irascible*. Cette grandeur d'âme est l'ardeur guerrière des héros homériques, mais aussi l'ardeur politique d'un personnage comme Alcibiade. Gauthier qualifie cette grandeur de *magnanimité politique*. Selon Aristote, cet élan vers l'honneur, la gloire, est une passion combative propre aux individus fiers, imbus d'un sentiment de supériorité, et aux jeunes gens dont les aspirations ne se sont pas encore butées aux difficultés de la vie ³⁸. Nous avons donc ici la grandeur passionnée à l'état pur. Cette « grandeur » n'est toutefois pas ici la grandeur morale que Thomas identifie comme la vraie grandeur, mais la grandeur quantitative de l'intensité de la passion. Une grandeur qui n'est « grande » que par sa force peut être dévastatrice. Ce que nous appelons la « grandeur passionnée » n'est donc pas la grandeur quantitative, mais l'orientation et l'inscription des passions irascibles vers et dans la grandeur morale de la raison. Tout l'objet de notre travail est de montrer que la grandeur d'âme irascible, passionnée, peut devenir vertueuse, rationnelle, sous la forme de la magnanimité ³⁹. Avant d'examiner la vertu de magnanimité ⁴⁰, nous étudierons l'anthropologie politique de Thomas pour montrer le rôle central de la grandeur rationnelle du bien commun et ensuite la façon dont la grandeur passionnée de l'irascible doit s'articuler à elle. Nous verrons ensuite le rôle de l'espoir dans le développement de l'amitié et la nécessité d'éduquer l'irascible par des lois.

³⁸ Dans le premier chapitre de son œuvre sur la magnanimité, intitulé « Les deux magnanimités ». Gauthier, R.A., *Magnanimité : l'idéal de la grandeur dans la philosophie païenne et dans la théologie chrétienne*, Paris, Vrin, p. 17 à 40

³⁹ Pour éviter les confusions, nous parlerons de magnanimité essentiellement pour désigner la forme vertueuse de la grandeur d'âme, la vertu de magnanimité et désignerons la grandeur d'âme passionnée en utilisant le terme irascible ou espoir, la passion directrice de l'irascible.

⁴⁰ Cela sera l'objet du chapitre 3.

1.1 La grandeur rationnelle est constituée par les tendances à l'excellence de la volonté.

1.1.1 Une métaphysique de la grandeur.

La notion de grandeur trouve son fondement métaphysique dans la notion de bien comme perfection ou actualisation de tendances propres à la nature humaine. Thomas cite saint Augustin, selon qui la grandeur des choses qui ne se quantifient pas réside dans le fait d'être meilleur⁴¹. La grandeur est synonyme de bien, puisque le bien est ce qui perfectionne. La grandeur est la *perfection*, l'être en acte. Être grand, veut dire atteindre le maximum d'être, réaliser tout son potentiel, actualiser ses capacités. Entre deux choses, la plus grande est celle qui a actualisé le plus de potentiel. Le bien est l'accomplissement de l'être. Le bon est ce qui est *attirant*, ce vers quoi se dirige une *tendance*. Ce à quoi on tend est le *parfait* et toutes choses tendent à se parfaire. Un être est parfait si rien ne lui manque⁴². Un être est parfait quand il est en acte, c'est-à-dire quand il est pleinement tout ce qu'il doit être. Une tendance est donc le mouvement d'un être en puissance vers son acte. Nous avons ici la notion de tendance, ou appétit, qui s'enracine dans la métaphysique thomiste de l'être, et qui traverse toute son anthropologie, jusqu'à la politique.

Le bien est ce qui est visé par la volonté, c'est la fin. La volonté est une tendance rationnelle, une affection qui répond immédiatement à un jugement de la raison. Plus

⁴¹ Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, IIa IIae, q. 123, a.12 (T.3, p. 743). Thomas cite Augustin, *De Trinitate*, 6, chap.8.

⁴² Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Ia, q.4 a.1 (T.1, p. 183). « Un étant, en effet, est dit parfait dans la mesure où il est en acte, puisqu'on dit parfait l'être à qui rien ne fait défaut de sa perfection propre. »

précisément, la volonté est l'appétit qui est « consécutif à une connaissance du sujet » et procède « selon un jugement libre ⁴³. » Il s'agit du libre arbitre par lequel nous pouvons prendre une décision de notre propre fait et la traduire par une action ⁴⁴. La volonté porte à leur acte toutes les autres puissances de l'humain, c'est-à-dire ses appétits sensibles ⁴⁵. C'est-à-dire que la volonté cherche ce qui perfectionne l'humain dans son ensemble, ce qui peut lui apporter une satisfaction réelle. Comme nous le verrons, cela implique que le bien du corps et des passions soit assumé par la volonté. Le bien est donc ce qui est librement voulu selon la raison comme perfectionnement de notre être complet.

Selon Rousseau, être meilleur, pour l'humain, consiste pour Thomas dans la « perfection de la raison ⁴⁶. » C'est par la raison que l'humain se perfectionne. Là réside sa grandeur. L'être raisonnable se perfectionne en atteignant un bien qui correspond à sa raison. Le « bien de la raison » est à prendre ici au double sens du génitif : le bien visé par la raison perfectionne le sujet de la raison. Au plan pratique, si une action est un mouvement volontaire qui a une fin, un but, l'acte est le point où une action atteint complètement la fin cherchée par la volonté ⁴⁷. L'humain, être doué de volonté, est capable d'actions complètes ⁴⁸. Des actions complètes sont celles par lesquelles on atteint et conserve le bonheur, le terme ultime de la volonté ⁴⁹. Si le bonheur ultime consiste dans la réunion avec

⁴³ Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Ia IIae, q.26, a.1 (T.2, p. 192).

⁴⁴ Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Ia, q.83 (T.1, p. 720-724).

⁴⁵ Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Ia IIae, q.9, a.1 (T.2, p. 83).

⁴⁶ Félicien Rousseau, *C'est la misère qui juge le monde*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 2001, p. 371

⁴⁷ Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Ia IIae, q.8, a.2 (T.2, p. 81).

⁴⁸ Ibid., q.1, a.1 (T.2, p. 16).

⁴⁹ Ibid., a.4 et 7 (T.2, p. 19 et 22).

Dieu, le bonheur terrestre consiste dans une vie guidée par la raison. La grandeur, qui est synonyme de perfection, est donc synonyme de bonheur.

Qu'est-ce que le bonheur? Thomas répond à cette question en partie par la négative : ce ne sont pas les biens matériels, pas les honneurs, etc. Un grand nombre de conditions sont toutefois requises pour le bonheur terrestre : bien être du corps, biens de l'âme, biens extérieurs utiles, etc. La contemplation théorique est pour Thomas le plus haut niveau de bonheur accessible sur Terre ⁵⁰. La raison, qui est notre essence, y atteint son plus haut niveau d'activité. La volonté se repose lorsqu'elle a permis l'atteinte de cette finalité. Rousseau souligne toutefois avec force que la vie humaine est essentiellement active : la plupart des gens ne peuvent passer leur vie à contempler la nature et la contemplation elle-même suppose une vie politique qui en assure les conditions. Blais et Lachance consacrent aussi la plus grande part de leur pensée politique à analyser la vie active. Thomas lui-même a trouvé assez d'intérêt dans la vie active pour lui consacrer une grande partie de la *Somme*, y compris de longs et riches développements sur les vertus dont la récompense est le bonheur. Le bonheur dont nous traitons est moins que la réunion avec Dieu, moins que la contemplation du vrai et du beau, mais plus que la plupart des plaisirs et bien fugaces auxquels nous attachons pourtant beaucoup d'importance.

Le bonheur cherché par la volonté est le bien universel conçu par la raison : un nombre illimité de choses, de relations et d'actions sont désirables selon la raison. Tout ce qui donne une prise à la raison sur nos actions l'actualise et nous rend heureux. Toutefois,

⁵⁰ Ibid., q.3, a.6 (T.2, p. 39). Les sciences spéculatives par lesquelles nous contemplons le monde sensible offrent « [...] une certaine participation de la vraie et parfaite béatitude », qui est la contemplation de Dieu.

la raison humaine est dans une personne particulière. On trouve ici une interaction entre le particulier et le général qui déterminera toute notre étude. L'humain concret est une personne, soit selon la célèbre définition de Boèce, *une substance individuelle de nature raisonnable* ⁵¹. La personne est cette « hypostase », ou « substance première » qui mérite ce nom parce qu'elle a, grâce à sa raison, la maîtrise de ses actes. La liberté est donc un trait essentiel de l'humain ⁵². La personne a un bien propre parce qu'elle a une pleine réalité. Son bien propre n'épuise toutefois pas la notion de bien qui est en elle. La liberté qui définit la personne n'a elle-même de sens que par la capacité de la raison à concevoir un universel : « Si la volonté peut se porter librement vers les objets divers, c'est parce que la raison peut concevoir le bien de diverses façons ⁵³. » La volonté consiste à délibérer et choisir différents moyens pour parvenir à une idée générale du bonheur qui dépasse toute situation particulière. La longue liste de tout ce qui est nécessaire pour le bonheur montre que cet universel n'est pas vide, mais qu'il inclut en lui un très grand nombre de biens. L'idée universelle du bonheur surplombe toutes les situations particulières de la vie et nous permet d'évaluer celles-ci à l'aune de ce qui procure ou non plénitude à notre être. La liberté est la recherche de moyens pour réaliser une idée universelle qui dépasse et domine toute situation.

Cet universel qu'est le bien de la raison ne peut se concrétiser, s'actualiser que par une action qui n'est pas qu'une simple formalité. Le bien n'est réel, pour Thomas, que s'il est concrétisé dans une action. Notre raison pratique nous donne l'idée d'un bonheur

⁵¹ Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Ia, q.29, art. 1 (T.1, p. 368).

⁵² Félicien Rousseau, *C'est la misère qui juge le monde*, op. cit., p. 71. Rousseau cite Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Ia, q.29, a.1 (T.1, p. 368).

⁵³ Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Ia IIae, q.17, a.1, sol.2 (T.2, p. 122).

universel qui est la grandeur humaine ultime, mais nous sommes des individus particuliers qui ne sont jamais à la hauteur de cette grandeur. En effet, la volonté actualise la personne humaine par la rationalisation des actions concrètes, c'est-à-dire en trouvant dans le particulier du monde sensible ce qui satisfait son élan intérieur et abstrait vers le bonheur. Dans l'action particulière, la personne se trouve d'abord aux prises avec son propre bien. Elle peut être tentée de favoriser son bien propre au bien universel, ce qui est mal, mais son bien propre est tout de même un bien comme tel. La volonté incarnée dans un corps trouve son bien propre comme un élément parmi d'autres du bien universel à réaliser, mais surtout comme le premier bien à faire avant de passer à un bien plus grand. Je ne peux pas bien agir envers les autres si je suis mal en point et malheureux. Le bien propre n'est donc pas en opposition avec le bien universel, il est un premier pas vers lui : il est la partie du bien général la plus facile à accomplir et celle qui doit être accomplie avant d'aller plus loin, dans la mesure où mon être doit avoir atteint un certain niveau de perfection pour que je puisse me consacrer à une perfection plus grande.

1.1.2 Loi naturelle, vertus et bien commun.

Le bien universel que conceptualise la raison est le bien commun. Le bien commun est dans l'ordre naturel la mesure ultime de la grandeur humaine, la grandeur « objective », non au sens des sciences modernes de la nature, mais au sens d'une réalité qui s'impose à la raison pratique. Selon Lachance, « seul le bien commun paraît nécessaire à la raison pratique ⁵⁴. » Un raisonnement pratique, comme tout raisonnement, doit partir du général

⁵⁴ Louis Lachance, *L'humanisme politique de saint Thomas d'Aquin*, op. cit., p. 437. Lachance cite Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Ia IIae, q.90, a.2, sol.3 (T.2, p. 571).

pour être contraignant. Je sais avec certitude ce que je fais si j'ai une idée générale claire de ce qui doit être fait. Thomas n'a pas consacré d'ouvrage au bien commun et pourtant il s'agit pour lui d'un concept essentiel auquel il se réfère fréquemment et auquel il accorde un rôle fondamental. Aucune section, aucune question de la *Somme* ne lui est consacrée — pas plus qu'à la notion de grandeur, d'ailleurs, qui est pourtant omniprésente. On retrouve certains passages importants sur la notion de bien notamment comme synonyme du bien universel visé par la volonté dans le *Traité des actes humains* ⁵⁵, c'est ce que nous venons de voir, mais aussi dans divers passages du *Traité de la loi* et dans le *Traité des vertus*. Nous allons dans les lignes qui suivent nous attarder aux notions de loi et de vertu, pour voir si elles peuvent contribuer à éclairer la notion de bien commun.

Le bien commun est ce qui fonde la loi, quelle qu'elle soit. Qu'il s'agisse de la loi naturelle, innée à tout être humain et même à tout être naturel, de la loi humaine, fruit de traditions, d'institutions et de décisions politiques, toute loi se justifie en dernière instance comme représentation du bien commun. Selon la méréologie du bien où le Tout a préséance sur la partie, le bonheur individuel est moins parfait que le bonheur collectif. Cela signifie aussi que ce que l'individu peut faire de mieux par lui-même peut être amélioré et dépassé dans une action collective. Lachance fait ressortir avec force que le bien commun est plus que l'addition des biens individuels : il consiste en relations et en actions qui ne sont possibles qu'en commun ⁵⁶. Le bien commun est un Tout organique dont la complexité et la richesse dépassent entièrement les parties dont il se compose ⁵⁷. De Koninck le définit

⁵⁵ Ibid., q.9, a.1, q.10, a.1 et a.2 (T.2, p. 83-84, p. 90 et 91).

⁵⁶ Louis Lachance, *L'humanisme politique de saint Thomas d'Aquin*, op. cit., p. 314-315 et suivantes.

⁵⁷ Ibid., p. 397.

comme une perfection qui est *communicable* : non pas le bien singulier de tous, mais une relation de chacun avec tous les autres qui perfectionne tout le monde ⁵⁸. Du point de vue de la raison, le bien commun est donc qualitativement plus grand que le bien individuel, mais aussi quantitativement, bien sûr : il englobe un grand nombre de biens individuels. Lachance et De Koninck présentent le bien commun comme une relation qui perfectionne l'individu : le bien propre ne disparaît pas en lui, mais s'agrandit. Nous voyons donc trois raisons qui expliquent la priorité du bien commun sur le bien individuel : il est plus grand quantitativement, qualitativement, et il améliore le bien individuel en tant qu'individuel.

En tant que fin rationnelle, la loi vise ultimement la plus haute fin humaine, le bonheur commun ⁵⁹. La loi naturelle, fondement des lois humaines est représentée dans la syndérèse ou la conscience morale ⁶⁰. Nous avons, de façon innée, les idées directrices de tout ce qui existe et de tout ce qui vit. Selon Blais, la syndérèse est constituée des règles de conduite que la raison dégage des inclinations naturelles et qui sont « nécessaires ou utiles pour que l'inclination naturelle atteigne son but ⁶¹. » La loi naturelle est formée par les règles générales de conduite que la raison humaine formule en saisissant les finalités des inclinations naturelles de l'être humain. Thomas ne décrit que brièvement ces inclinations. Il y a d'abord l'inclination à exister, commune à toutes les substances, puis l'inclination à se reproduire, commune aux êtres vivants, et enfin l'inclination à chercher la vérité et à

⁵⁸ Charles De Koninck, « De la primauté du bien commun contre les personalistes (1942) », dans *Œuvres de Charles De Koninck, Tome II, 2, La primauté du bien commun*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 2010, p. 119-120.

⁵⁹ Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Ia IIae, q.90, a.1 et 2 (T.2, p. 570 et 571).

⁶⁰ Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Ia, q. 79, a.12.

⁶¹ Martin Blais, « La conscience et la syndérèse selon Thomas d'Aquin », Québec, Les classiques des sciences sociales, 2006, p. 18.

vivre en société, propre à l'être humain ⁶². Ailleurs, il parle de la volonté qui tend « par nature » à « tout ce qui convient aux autres puissances [que la volonté] » : « La connaissance de la vérité qui est affaire d'intelligence, être, vivre, etc., qui concerne la cohésion naturelle de notre vie ⁶³. » Un premier principe précède tous les autres : « Faire le bien, éviter le mal. » Puisque le bien est un perfectionnement, cela signifie se perfectionner dans ce que nous pouvons être. L'inclination à exister n'est donc pas « statique », mais d'emblée un mouvement d'amélioration qui se poursuit dans la reproduction, la recherche de la vérité et la vie en société. Encore une fois, le particulier et l'universel se complètent : l'individu doit d'abord chercher à protéger son existence propre, puis à se multiplier, et enfin à connaître la vérité et vivre avec ses semblables. L'idée générale du bien comme perfection traverse toutes ces étapes qui sont solidaires les unes des autres.

La notion de bien commun se retrouve aussi dans chacune des vertus. Une vertu est ce par quoi une puissance humaine est portée à sa perfection ⁶⁴. Blais insiste beaucoup sur la notion de potentiel naturel, que la vertu vient actualiser : les vertus permettent à l'individu de s'accomplir en augmentant ses capacités d'action. Une vertu, dit-il, est ce qui permet « par des exercices longtemps répétés qu'on en arrive à exécuter avec facilité, perfection et plaisir ce en quoi on désire exceller ⁶⁵. » La vertu comporte un aspect profondément personnel. Chacun bénéficie individuellement de la prudence, c'est-à-dire la

⁶² Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Ia IIae, q.94, a.2 (T.2, p. 592). Thomas ne dit pas simplement « chercher la vérité », mais chercher la vérité sur Dieu. À notre connaissance, il ne se réfère pas à cette inclination naturelle vers la recherche de Dieu dans son éthique humaine.

⁶³ Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Ia IIae, q.10, a.1 (T.2, p. 90).

⁶⁴ Ibid., q.55, a.1 (T.2, p. 337).

⁶⁵ Martin Blais, *Réinventer la morale*, Montréal, Fides, 1977, p. 56.

capacité d'identifier les moyens de parvenir au bonheur. De même pour la capacité d'être fort, courageux face au danger, et tempérant, capable de modérer ses désirs sensibles. Même la justice, qui est intrinsèquement tournée vers les autres, comporte aussi un aspect individuel : nous désirons tous la justice pour nous-mêmes. On trouve ici le bien de la raison comme bien propre de la personne humaine : maîtriser pleinement les moyens de faire son propre bien. Or, selon Thomas, les vertus sont d'autant plus grandes, conformes à la raison, qu'elles sont mises au service du bien commun. Une vertu est meilleure dans la mesure où elle contribue au bien de la multitude ⁶⁶. La prudence peut porter sur le bien commun parce qu'elle vise le bien et que, selon la « raison droite », « le bien commun est meilleur que le bien d'un seul ⁶⁷. » La justice porte sur le droit, qui est une égalité — stricte ou proportionnelle) — entre plusieurs biens. Être juste consiste toujours à rendre son dû à quelqu'un selon un certain bien commun, c'est-à-dire selon une notion générale de ce qui revient à chaque membre d'un ensemble de personnes. La justice est souvent présentée par Thomas comme la plus noble de toutes les vertus, parce qu'elle vise le bien d'autrui et le bien commun ⁶⁸. La force atteint sa grandeur maximale lorsqu'elle défend le bien commun contre une menace mortelle ⁶⁹. La tempérance ⁷⁰ comme toute vertu peut être mise au service du bien commun, même si elle s'occupe des désirs sensibles qui sont intrinsèquement individuels ⁷¹. La supériorité de l'usage de la vertu au service du bien commun sur son usage pour le bien individuel est à la fois que, pour une raison droite

⁶⁶ Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, IIa IIae, q.141, a.8 (T.3, p. 814).

⁶⁷ Ibid., q.47, a.10 sol.1 (T.3, p. 327). « [...] toute vertu morale rapportée au bien commun se nomme justice légale [...] »

⁶⁸ Ibid., q.58, a.12 (T.3, p. 393).

⁶⁹ Ibid., q.123, a.5 (T.3, p. 737).

⁷⁰ La tempérance donne l'honnêteté, la beauté morale, en repoussant les avilissements bestiaux. Ibid., q.141, a.2 (T.3, p. 808). La tempérance use des choses selon les nécessités de la vie, ce qui inclut la vie physique et « la nécessité des fonctions sociales. » Ibid., q.141, a.6, sol. 3 (T.3, p. 813).

⁷¹ Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Ia IIae, q.94, a.3, sol.1 (T.2, p. 593).

impartiale, le bien commun est plus grand, et le fait que, du point de vue du potentiel humain, un usage pour le bien commun est propre à celui qui a plus de potentiel, une plus grande capacité d'action. S'exercer à agir pour le bien commun est une augmentation de sa capacité d'action propre.

Comme nous l'avons déjà souligné, le bien commun n'est jamais traité pour lui-même par Thomas, mais il est toujours compris comme le corrélat nécessaire de la volonté en quête de bonheur, d'une loi ou d'une vertu. Le bien commun est le terme visé par les facultés qui nous définissent comme êtres humains. Il est d'une certaine façon une réalité — des actions, des relations — mais une réalité qui ne prend son sens que dans l'exercice de notre responsabilité morale. Loi et vertu renvoient toujours l'une à l'autre, chacune étant une certaine façon de viser le bien. Dans la mesure où l'action vertueuse se définit par sa conformité à la raison, la loi par laquelle la raison se représente le bien universel est toujours l'ultime critère du bien. Inversement, le bien de la loi est souvent défini en termes de vertu : la loi a pour fin de rendre les gens vertueux ⁷². L'individu ne peut donc réaliser son potentiel, ses vertus, que par des représentations générales du bien, représentations qui sont dans sa raison par l'entremise de la syndérèse et dans des lois naturelles et humaines.

⁷² Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Ia IIae, q.96, a.3 (T.2, p. 605).

1.1.3 L'humain est un être politique.

Le perfectionnement de l'individu par le bien commun est confirmé par le fait que l'être humain est par nature un être politique. La société politique est nécessaire pour accomplir concrètement la notion abstraite de bien universel. Dans *De Regno*, Thomas présente la nature politique de l'humain comme reposant en premier lieu sur les impératifs de la survie ⁷³. L'individu est social par nature parce qu'il ne peut se procurer par son propre travail tout ce dont il a besoin. Il ne peut non plus posséder toutes les connaissances nécessaires à sa survie. L'humain est aussi politique par nature par le fait qu'il est un être de paroles. Lachance analyse le fait que celles-ci sont porteuses de connaissances non seulement théoriques, mais aussi pratiques ⁷⁴. Dans la mesure où ils doivent mettre des biens et des efforts en commun pour survivre, les individus ont besoin d'être dirigés par un ou plusieurs chefs. Le bien individuel et le bien commun requièrent chacun une compréhension et des décisions qui leur soient adaptées. On ne peut s'occuper des deux en même temps. Les actions collectives doivent donc être dirigées par un ou des chefs voués à cette tâche. Dans les mots de Lachance, le pouvoir public est nécessaire pour assurer la correspondance de l'ordre social et du but de la société, c'est-à-dire une action collective « une et prompte ⁷⁵. » Enfin, la direction vers le bien commun ne concerne pas seulement la survie, mais d'abord et avant tout le bien vivre ⁷⁶. Les individus ont tous le bonheur comme fin ultime. Or comme nous l'avons vu, le bonheur implique un certain

⁷³ Thomas d'Aquin, *De Regno*, ch.1 Voir *De la royauté, ou du gouvernement des princes, au roi de Chypre*, dans Michel Nodé-Langlois, *Penser le politique*, Paris, Dalloz, 2015, p. 71-72.

⁷⁴ Louis Lachance, *Philosophie du langage*, Montréal, Éditions du Lévrier, 1943, p. 39 et suivantes.

⁷⁵ Louis Lachance, *Le concept de droit selon Aristote et s. Thomas*, Montréal, Éditions Albert Lévesque, 1933, p. 242. Lachance cite *Somme théologique*, Ia IIae, q.9, a.1, q.90, a.3 (T.2, p.93-84 et 572).

⁷⁶ Thomas d'Aquin, *De Regno*, *op. cit.*, chap. 4, p. 102-103.

accomplissement de soi dans la collectivité. Le terme « bien commun » renvoie toujours à quelque chose de général, mais c'est une généralité qui peut être de l'ordre de la raison productive (raison technique, survie) et de la vie économique, de l'ordre de la vie morale et politique (bien vivre, finalités les plus hautes d'un groupe concret) ou d'une généralité abstraite, conceptuelle (le « bien universel. »)

Dans son concept abstrait, la sociabilité naturelle va si loin que, pour reprendre la formule de Charles De Koninck, « tout homme est mon prochain ⁷⁷. » Parce qu'ils ont en partage une similitude dans leur nature spécifique, les hommes conçoivent une amitié les uns envers les autres ⁷⁸, amitié qui a une portée universelle ⁷⁹. Comme les humains ont la même « forme », la même structure fondamentale provenant de la raison, tout humain peut en principe trouver plaisir, utilité et vertu à côtoyer tout autre humain. Tout humain est même poussé spontanément à cela : la volonté tend au bien universel. De Koninck parle ainsi du bien commun universel, le bien commun de l'humanité entière et ultimement, Dieu. Lachance objecte avec raison à De Koninck que le bien commun humain est toujours concret : nos actions sont particulières. Pour que la syndérèse donne lieu à des règles d'action déterminées, il faut qu'elle soit appliquée à des situations particulières ⁸⁰. Le bien commun qui est réalisable dans de telles actions n'est jamais celui de toute l'humanité,

⁷⁷ Il s'agit du titre d'un recueil paru en 1964. De Koninck, Charles, *Œuvres de Charles De Koninck, Tome II, 1, Tout homme est mon prochain*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 2009. Cette citation remonte à Thomas : « Tout homme est naturellement l'ami de tout autre homme. » *De perfectione vitæ spiritualis*, op. 29, ch. 14. Cité par Rousseau, *Modération ou manipulation et violence*, op. cit., p. 309. Enfin, Thomas emprunte l'idée à Aristote : « Du reste, on peut encore voir, au gré des voyages, comme tout homme a de l'affinité pour son semblable et lui est cher. » Aristote, *Éthique à Nicomaque*, VIII, 1, 1155a20-25 (*Œuvres complètes*, Paris, Flammarion, 2014, p. 2152).

⁷⁸ Lachance, Louis, *L'humanisme politique de saint Thomas d'Aquin*, op. cit., p. 287.

⁷⁹ Ibid., p. 286 Rousseau va aussi dans ce sens. *Modération ou manipulation et violence*, op. cit., p. 309.

⁸⁰ Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Ia IIae, q.94, a.4 (T.2, p. 594).

mais plutôt celui de groupes déterminés. Le bien commun est toujours celui d'une société politique donnée. Si le concept universel du bien permet toujours d'envisager un élargissement du bien, l'État dont fait partie un individu est pour lui un Tout qui englobe et dirige son bien individuel, le plus grand bien accessible pour lui.

La société n'est pas seulement le lieu de l'exercice de la syndérèse, elle est aussi celui de son éducation. L'expérience est nécessaire pour que les principes généraux de la syndérèse soient bien appliqués aux cas particuliers, mais l'expérience individuelle ne suffit pas. De même que tous ne sont pas capables d'exploiter les principes logico-mathématiques innés dans leur esprit pour en déduire des connaissances scientifiques déterminées, de même la plupart des gens ont besoin, en matière pratique, d'être éclairés par des sages ⁸¹. Ainsi, chacun peut savoir de soi-même qu'il ne faut pas commettre de meurtre, mais la façon de régler en toute justice une affaire d'homicide involontaire peut dépasser la compréhension de la plupart des gens. Le niveau de gravité de diverses offenses, les priorités à poursuivre dans la vie commune sont en outre variables selon l'expérience et les conditions de vie des peuples. Si cela est particulièrement évident dans le domaine judiciaire, cela est aussi vrai dans l'ensemble de la vie pratique. L'application de la loi naturelle n'a pas lieu dans la conscience individuelle isolée, mais dans les communautés politiques concrètes, porteuses de coutumes et de traditions et composées d'individus aux compétences diverses et de divers niveaux d'excellence.

⁸¹ Ibid., q.100, a.1 (T.2, p. 635). Il y a, pour la raison pratique, des choses très claires pour tous, d'autres qui exigent de prendre soigneusement en considération les cas particuliers : « Il n'est pas donné à tout le monde, mais seulement aux sages, d'examiner les conclusions particulières du savoir. »

L'individu a besoin d'une communauté concrète pour vivre et se développer moralement parce que les principes universels de la syndérèse sont beaucoup trop généraux pour régler tous les problèmes pratiques de la vie concrète. La même chose est vraie des vertus. La loi naturelle détermine l'exercice général des vertus, mais non ce qui est spécifique à chacun ⁸². L'expérience individuelle et collective complète la syndérèse. Dans une comparaison entre l'acquisition de la vertu et l'acquisition de la science, Thomas déclare ceci: « Dans l'acquisition de la vertu l'on est aidé par la correction et par la discipline que l'on reçoit d'autrui, et dont on a d'ailleurs d'autant moins besoin qu'on est mieux disposé à l'égard de la vertu ⁸³ [...] » À la question 96 de la *Prima pars*, Thomas précise que les humains sont naturellement inégaux en raison de la différence des sexes, de l'âge, mais aussi du libre arbitre qui fait que chacun est individuellement responsable de mettre plus ou moins d'effort à exercer une bonne volonté ⁸⁴. Si nous laissons de côté la différence des sexes, une plus grande expérience conférée par l'âge et un meilleur usage du libre arbitre font que certains sont plus disposés à la vertu et peuvent ainsi corriger et discipliner les autres. Thomas soutient donc un certain élitisme moral selon lequel certains individus ont plus de facilité que d'autres à se servir de leur raison pratique, à faire de bons choix moraux et à développer leurs vertus. Nous qualifions cet élitisme de « moral » parce qu'il se fonde sur la grandeur morale individuelle. Sa relation avec un rôle social reconnu qui caractérise à proprement parler une élite reste à préciser⁸⁵.

⁸² Ibid., q.94, a.3 (T.2, p. 593).

⁸³ Thomas d'Aquin, *De Virtutibus*, q.1, a.9, rép.9. Félicien Rousseau, *Courage ou résignation et violence*, op. cit., p. 196.

⁸⁴ Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Ia IIae, q.96, a.3 (T.2, p. 605).

⁸⁵ Nous verrons au chapitre II que la magnanimité consiste précisément à donner à la grandeur morale individuelle une expression sociale et politique. Au chapitre IV, nous verrons que la reconnaissance des statuts sociaux hiérarchiques est problématique dans la démocratie moderne. Le magnanime est celui qui sait malgré cela mériter, offrir et obtenir une certaine reconnaissance sociale.

Selon Thomas, les individus moralement supérieurs aux autres sont tenus de commander ⁸⁶. Celui qui a atteint une certaine perfection, une certaine grandeur, doit mettre celle-ci au service du bien commun. La grandeur ne serait pas grande si elle n'était pas une force surabondante d'être, de vie et de dignité. Cela signifie que le fait d'avoir atteint un certain perfectionnement moral n'a pas pour finalité un bonheur strictement individuel, ni un bonheur « passif » où l'on se contente de jouir de notre bien-être, mais un bonheur qui consiste à partager activement le bien moral dont on jouit soi-même. Le bien commun est à la fois moyen et fin du bonheur individuel. Nous avons vu que la nature politique de l'humain tient en ce que l'individu ne peut se développer sans l'aide d'un bien commun préalablement réalisé : une communauté, des institutions, ordonnées par des lois. Tout cela est *utile* au bonheur individuel. Blais insiste beaucoup sur le fait que la société et le bien commun sont des conditions, des moyens de parvenir au bonheur individuel ⁸⁷. Lachance soutient toutefois avec raison que le bien commun est aussi la cause finale du bien individuel, ce vers quoi et pour quoi s'exerce l'action de celui qui a accompli son propre développement. Lachance résume clairement le fait que le bien commun de la société politique est une fin pour Thomas, et ce à plusieurs titres ⁸⁸. Elle permet la survie matérielle et le développement moral non en tant que moyen que l'on peut utiliser, mais en tant que cause finale intermédiaire qui oriente l'action vers une cause finale ultime : les individus doivent reconnaître un but commun pour pouvoir coopérer s'ils veulent travailler ensemble, commercer, etc., tout cela en vue de la survie, du bien-être matériel, qui

⁸⁶ Ibid., a.4 (T.2, p. 606).

⁸⁷ Martin Blais, *Philosophie du pouvoir*, op. cit., p. 50-51.

⁸⁸ Louis Lachance, *L'humanisme politique de saint Thomas d'Aquin*, op. cit., p. 426-427.

s'intégreront eux-mêmes à des finalités plus élevées. Dans la mesure où les biens les plus nobles, soient les vertus, la culture, les connaissances, etc., sont tous améliorés par leur mise en commun, le bien commun est le bonheur que cherche l'individu.

L'inclusion de l'individu dans le Tout social peut impliquer qu'il se sacrifie pour lui ⁸⁹. On a ainsi accusé le thomisme de promouvoir une notion « holiste » de la société pour laquelle l'individu n'a pas de valeur propre ⁹⁰. Pourtant, Thomas conclut l'affirmation que nous venons de citer en précisant que « si l'homme était partie naturelle de la Cité, cette inclination [au sacrifice] serait naturelle en lui ⁹¹ », comme la main se sacrifie pour le reste du corps. Le sacrifice de l'individu n'est donc pas « naturel », nécessaire, mais plutôt raisonnable, fruit d'un choix réfléchi. Le « holisme » de Thomas en est un où le rapport de la partie au Tout est jugé par la raison et voulu librement si celle-ci le juge bon. Or selon Thomas chaque individu influence les autres directement ou indirectement de telle façon que porter atteinte au bien individuel diminue le bien commun, tandis que faire le bien d'un individu l'augmente : « Lorsqu'on se fait du bien ou du mal à soi-même, on a droit à une rétribution, parce que, comme on fait partie d'une collectivité, ce bien ou ce mal rejaillissent sur elle ⁹². » Lorsqu'il justifie la peine de mort par la nécessité de préserver le bien commun, Thomas a recours à une métaphore biologique où la société est l'organisme et le criminel un membre malade ⁹³. Cette métaphore implique clairement que l'individu est une partie soumise au Tout de la société, mais aussi que le mettre à mort est forcément

⁸⁹ Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, I, q.60, a.5.

⁹⁰ Chantal Delsol, *L'État subsidiaire : ingérence et non-ingérence de l'État, le principe de subsidiarité aux fondements de l'histoire européenne*, Les Éditions du Cerf, Paris, 2015, p. 66 [édition numérique]. Delsol qualifie le bien commun des néo-scolastiques comme De Koninck de « despotique. »

⁹¹ Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Ia, q.60, a.5 (T.1, p. 566-567).

⁹² Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Ia IIae, q.21, a.3 (T.2, p. 166).

⁹³ Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, IIa IIae, q.64, a.2 et 3 (T.3, p. 425 et 426).

un affaiblissement pour celle-ci, une amputation, ce pour quoi il s'agit d'un acte grave qui ne peut être accompli que par les plus hautes autorités politiques et doit être justifié en raison. Tout ce qui porte atteinte à un bien individuel porte aussi atteinte au bien commun.

Comme le souligne avec force Charles De Koninck, le bien commun n'existe pas séparément des individus : « La cité n'est pas, ou ne peut pas être, un 'pour soi' figé refermé sur soi, opposé comme un singulier à d'autres singuliers : son bien doit être identiquement celui de ses membres ⁹⁴. » Selon Daguet, la cité est pour Thomas un véritable *corps politique* doté d'une pleine réalité ontologique ⁹⁵. Toutefois, si elle est irréductible au schéma nominaliste d'une réalité artificielle, produit utilitaire de volontés individuelles, elle n'est pas non plus une réalité holiste subsistant par elle-même, un Tout qui dissoudrait les individus dans son universalité. La personne humaine reste la substance première. La cité tient sa réalité d'une unité d'ordre entre les citoyens, que les interactions individuelles engendrent en se coordonnant par un but supérieur, le bien commun. La beauté d'un geste héroïque par lequel un individu se sacrifie pour les autres tient au fait qu'il s'agit d'un acte libre. L'individu peut faire ce choix parce qu'il reconnaît qu'il est une partie du Tout, que son être individuel est traversé par quelque chose qui le dépasse : le bien de l'individu comprend en lui le bien commun ⁹⁶. Blais résume la chose ainsi : « L'universel authentique (animal, État, parti, CSN, CEQ, etc.) doit s'identifier avec les individus qu'il représente. Il ne faut pas que l'universel soit quelque chose d'autre que les enseignants, les travailleurs,

⁹⁴ Charles De Koninck, « Objections et réponses », dans *Œuvres de Charles De Koninck, Tome II, 2, La primauté du bien commun*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 2010 [année de la première publication non précisée], p. 147

⁹⁵ François Daguet, *Du politique chez Thomas d'Aquin*, Paris, Vrin, 2015, p. 115.

⁹⁶ Charles De Koninck, « Toute personne désire son bien (1942) », dans *Œuvres de Charles De Koninck, Tome II, 2, La primauté du bien commun*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 2010, p. 179

les membres du parti ⁹⁷. » L'universel doit s'identifier avec les individus qu'il contient, pour que les individus s'identifient à lui. C'est ainsi qu'une partie du bien commun et du bien individuel sont identiques. Les individus exercent des responsabilités envers un syndicat ou un parti parce que celui-ci les représente en défendant ou promouvant leur bien collectivement d'une façon qui est impossible pour l'individu isolé. Un individu choisit de faire certains sacrifices pour un bien commun parce qu'il comprend qu'une force supérieure de bien individuel se trouve en lui.

Lachance résume très bien comment tous les aspects de la vie humaine s'inscrivent dans la grandeur politique. La politique est grande, non seulement par sa noblesse intrinsèque, mais parce qu'elle est une condition de tous les autres types de grandeur humaine ⁹⁸. La cité est aussi une condition du développement des arts utiles et des arts libéraux qui orientent ceux-ci vers le beau et le bien ⁹⁹. Bien que la raison technique soit orientée vers un produit extérieur à l'humain, les difficultés liées à sa mise en œuvre ont pour effet de « consolider les aptitudes natives de la raison et de décupler la vigueur et la disponibilité de la volonté ¹⁰⁰. » Les institutions politiques « mobilisent toutes les compétences et toutes les expertises de manière à intensifier et à élever le plus possible le coefficient de productivité de la vie ¹⁰¹. » Le bien commun contient tout ce que les individus partagent pour être heureux : biens matériels, institutions économiques et culturelles, vertus intellectuelles et morales. L'individu est une partie du Tout que constitue

⁹⁷ Martin Blais, *Participation et contestation : l'homme face aux pouvoirs*, Montréal, Librairie Beauchemin, 1972, p. 19

⁹⁸ Louis Lachance, *L'humanisme politique de saint Thomas d'Aquin*, op. cit., p. 205-214.

⁹⁹ Ibid., p. 215-227.

¹⁰⁰ Ibid., p. 218.

¹⁰¹ Ibid., p. 327.

la société parce que l'accomplissement de ses capacités en dépend. La politique a une « primauté pratique » sur l'éthique parce qu'elle l'achève, la perfectionne, en traitant de « la plus gigantesque de toutes les œuvres que la raison humaine puisse réaliser ¹⁰²», à savoir la société. La participation de l'individu à la collectivité permet aussi sa participation à la raison universelle, qui est tout à la fois facteur « de liberté, de rénovation et de grandeur ¹⁰³. »

1.1.4 Les inclinations naturelles de la volonté tendent à l'accomplissement de soi et à la sociabilité.

Pour Thomas et les néothomistes, le bien est une finalité qui suscite un mouvement immanent chez l'individu. Les notions de volonté et de liberté s'inscrivent dans celle de tendance. Une tendance est un appétit, une inclination ou encore un besoin ¹⁰⁴. La notion d'appétit englobe d'abord les inclinations innées, soit l'appétit naturel ¹⁰⁵, qui découle de la forme de la substance, qui tend à s'accomplir dans sa matière. C'est la version thomiste de ce que nous appelons aujourd'hui l'instinct. Pour Thomas, tout appétit n'est cependant pas aveugle ou mécanique comme un instinct. Nous avons vu que la volonté est un appétit suscité par un jugement de la raison et doué de liberté. Pour paraphraser Lachance, la volonté de l'être humain est enracinée dans une nécessité qui ne contredit pas la liberté, mais la fonde : la volonté humaine est d'abord un pouvoir de nature, une « orientation innée », une « énergie dirigée ¹⁰⁶», avant d'être un pouvoir libre. Puisque la forme propre

¹⁰² Ibid., p. 479.

¹⁰³ Ibid., p. 188.

¹⁰⁴ Note d'Albert Plé, Thomas d'Aquin, *op. cit.*, Ia IIae, q.26, art. 1 (T.2, note 1, p. 191).

¹⁰⁵ Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Ia, q.80, a.1 (T.1, p. 709).

¹⁰⁶ Louis Lachance, *L'humanisme politique de saint Thomas d'Aquin*, *op. cit.*, p. 48.

de l'humain est la raison, celui-ci a une inclination naturelle à agir selon sa raison : la volonté s'élance vers le bien universel représenté par la raison de façon spontanée ¹⁰⁷. Avant la « volonté comme volonté », soit la volonté pleinement libre, il y a la « volonté comme nature », la volonté spontanée ¹⁰⁸.

La volonté ne peut s'actualiser qu'en prenant connaissance du bien universel grâce à la syndérèse et en assumant une part de choix dans son application concrète. L'individu tend au bien à la fois par sa raison et par l'élan spontané de sa volonté. Lachance décrit bien ce moment où la volonté doit se prendre elle-même en compte dans la délibération, pour accorder entre elles ses inclinations naturelles et ses « éventualités » ou ses possibilités ¹⁰⁹. La tendance au bien est indéterminée, et ne peut déboucher sur une action concrète que par un jugement prudentiel empirique et une décision volontaire. Lachance conceptualise cette relation en tant que réflexivité de la raison qui permet une possession de soi, une maîtrise de soi, et donc la pleine liberté ¹¹⁰.

Notre volonté est d'abord une tendance spontanée dirigée vers le bien, le bonheur. Il s'agit là d'une impulsion vers un universel, un concept de l'excellence individuelle et collective. La volonté est en effet une impulsion de la raison, et celle-ci est une faculté d'inférences et de conceptualisation abstraite. Puisque chaque action est particulière, il y a une multiplicité de façon de concrétiser un concept. Notre volonté est libre de choisir le

¹⁰⁷ Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Ia IIae, q.94, a.3 (T.2, p. 593). Cité par Rousseau, Félicien, *La croissance solidaire des droits de l'homme, Un retour aux sources de l'éthique*, op. cit., p. 169.

¹⁰⁸ Félicien Rousseau, *C'est la misère qui juge le monde*, op. cit., p. 215.

¹⁰⁹ Louis Lachance, *L'humanisme politique de saint Thomas d'Aquin*, op. cit., p. 172.

¹¹⁰ Ibid., p. 180.

moyen de concrétiser cet idéal et peut évidemment se tromper. C'est le moment de la délibération, dans lequel la vertu de prudence est nécessaire pour appliquer dans le concret la finalité abstraite de la volonté de nature. Notre volonté n'est donc jamais neutre ni indifférente. Quoi qu'elle fasse, notre volonté procède d'un élan spontané vers le bonheur ou notre bien complet. Si elle manque cette finalité en raison de mauvais choix, elle se manque donc à elle-même. La volonté réfléchie, la « volonté comme volonté », vient donc en second. Elle est le moment du rapport à soi dans lequel est ouverte la possibilité d'être fidèle à soi ou de se perdre. La grandeur humaine est un horizon général qui doit se concrétiser dans des choix et des actions concrètes. Les élans spontanés de la volonté et des représentations abstraites du bien tendent tous deux de manière indéterminée à la grandeur de l'individu et de la collectivité. La volonté comme volonté, issue de la délibération, doit effectuer la jonction entre les deux en trouvant dans le concret de quoi réaliser la grandeur de l'individu et celle de sa collectivité. Comme nous l'avons vu, cette réflexivité où l'individu effectue des choix déterminants a lieu dans une interaction sociale. Un tel choix peut viser le bien individuel, mais il est plus grand encore s'il vise le bien commun.

Les notions de tendance, d'actualisation, de nature, de puissance, qui semblent très abstraites, sont, selon le thomisme, fondées empiriquement. Selon Lachance, Thomas a élaboré, dans le sillage d'Aristote, une véritable *physique sociale*, au sens d'une théorie de la société fondée sur la *nature* des actions humaines ¹¹¹. Rousseau abonde aussi en ce sens : l'observation des actions humaines, dit-il, permet d'identifier les inclinations naturelles

¹¹¹ Ibid., p. 47.

dont elles procèdent ¹¹². Les réactions spontanées d'un être sont toujours causées par ses *dispositions* natives ¹¹³. Il s'agit d'observer les actions humaines dans leur ensemble et dans leur contexte concret pour constater le passage graduel du spontané au réfléchi. Il en va ici du réalisme métaphysique et épistémologique du thomisme, appliqué à la politique : le phénomène humain doit être observé dans son ensemble, en cherchant à mettre en relation tous ses aspects, soit la sensibilité et la rationalité, l'individu particulier et le groupe qui le rattache à l'universel. Lachance revient souvent sur le fait que la vie en collectivité est l'une des constantes les plus absolues de la nature humaine. Les individus ne sont pas contraints de vivre en société, pas plus qu'ils n'auraient produit cette dernière comme un artéfact à partir d'une existence individuelle préalable. Les institutions sociales, nous dit Lachance, sont d'abord le résultat d'associations et de décisions spontanées, irréfléchies, qui ne peuvent être rationalisées que dans un second temps ¹¹⁴. La liberté est d'abord liberté de nature, élan spontané, avant d'être liberté réfléchie. L'élan irréfléchi vers le bonheur pousse les individus les uns vers les autres. Lachance distingue ainsi nettement le social du politique : le premier est spontané, irréfléchi, le second est institué, fruit de la volonté comme volonté. L'amitié civique naît ainsi d'abord dans le social.

Les inclinations innées au bien commun laissent penser que les individus tendent spontanément à développer leur potentiel individuel en s'entraïdant et en formant des liens forts d'amitié civique. Puisque les vertus individuelles et collectives se développent ainsi et se renforcent mutuellement, on pourrait s'attendre à ce que les citoyens soient en général

¹¹² Félicien Rousseau, *Courage ou résignation et violence*, *op. cit.*, p. 43.

¹¹³ Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Ia, q.60, a.5 (T.1, p. 566-567). Cité par Louis Lachance, *L'humanisme politique de saint Thomas d'Aquin*, *op. cit.*, p. 296.

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 50.

très vertueux. Si c'était le cas, les tensions sociales et les injustices n'existeraient pas, ou alors elles seraient minimales. Ce n'est malheureusement pas le cas. Même Lachance, le plus « idéaliste » de nos néothomistes, concède que la paix est un idéal très difficile à atteindre. Cela signifie qu'une certaine conflictualité et un certain niveau de vice demeurent dans la société. Nous avons en effet jusqu'ici consacré notre attention à la grandeur de l'individu en quête du bien universel de la raison, mais laissé de côté un facteur critique : dans sa quête du bien commun, la volonté doit composer avec des passions qui peuvent contredire brutalement la raison. Lachance mentionne brièvement que les vertus doivent éduquer nos passions, mais il ne se consacre toutefois pas à une analyse approfondie des passions ni des vertus, dont la tâche semble presque relever d'une formalité. Les passions sont le produit des interactions concrètes des individus entre eux. Dans un des rares passages où il prend en compte les passions, Lachance affirme leur caractère social : les passions naissent dans les situations particulières qui émeuvent les peuples. La société politique est nécessaire à la grandeur morale, mais elle est aussi la source de passions puissantes qui lui font souvent obstacle. À ce sujet, Lachance cite le *Commentaire de l'Éthique à Nicomaque* de Thomas, selon lequel l'éthique, qui prend en compte les passions de l'individu et leur influence sur son comportement, doit être prise en compte par la politique, afin d'expliquer comment les vertus peuvent orienter l'individu vers le bien commun ¹¹⁵. Lachance n'accomplit toutefois pas cette tâche. C'est pourquoi nous nous tournerons maintenant vers Rousseau et Blais, qui y ont consacré une grande partie de leur œuvre.

¹¹⁵ Ibid., p. 477.

1.2 Les tendances passionnées à la grandeur sont constituées par les passions irascibles.

1.2.1 Le corps et les passions.

La tendance à l'affirmation de soi dans le bien commun, dans l'universel, ne doit pas nous faire oublier notre ancrage dans les particularités sociohistoriques et avant tout dans les particularités du corps. La volonté humaine incarnée dans un corps est en effet habitée de tendances animales, qui visent d'abord à préserver son existence physique et à un certain bien-être. L'amitié civique est donc enracinée dans l'animalité humaine, que Rousseau met en valeur dans son œuvre. L'humain est ainsi, au pied de la lettre, un *animal politique*. La volonté ne peut pas, et ne doit pas, tenter d'actualiser les capacités humaines les plus élevées, relevant de la raison, avant d'avoir satisfait les besoins de son existence physique. La grandeur est l'universel de la raison, mais aussi *ce dont tout le reste dépend*, sans quoi il n'y a pas d'être réel de l'universel. C'est ainsi que la vie est dite par Thomas être plus grande que tout ¹¹⁶. La grandeur rationnelle vise ultimement l'humanité entière, mais doit amorcer son développement dans la particularité des besoins corporels de l'individu. Si celui-ci, pour survivre, est spontanément poussé à entrer en relation avec ses semblables, le chemin sera long entre la solidarité spontanée d'abord limitée à l'horizon immédiat de la sensibilité et une solidarité nationale ou internationale.

¹¹⁶ Félicien Rousseau, *Modération ou manipulation et violence*, op. cit., p. 180. Rousseau cite Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Ia IIae, q.66, a.4 (T.2, p. 401).

Pour bien comprendre le rôle de l'animalité humaine dans la vie politique, Rousseau ¹¹⁷ revient souvent sur un passage où Thomas cite Ulpien ¹¹⁸, à propos de ce qui est commun à l'humain et à l'animal. Ulpien parle en effet du droit naturel commun à l'homme et à l'animal, comme du droit naturel « au sens le plus strict ». Les inclinations naturelles de l'humain sont fondées sur cette animalité, dont en premier lieu le penchant à se conserver par l'alimentation ¹¹⁹. La tendance à vivre en société ne surplombe pas les tendances à exister et se reproduire, mais s'enracine plutôt en elles. Or ces tendances sont avant tout orientées vers la préservation et l'accomplissement de notre être physique. Les inclinations innées de la volonté, représentées dans la syndérèse qui fonde les règles morales qui guident nos actions, sont donc à leur racine même orientées vers le corps tout autant que vers la raison.

Biologie et société ne sont pas abstraitement séparées l'une de l'autre. Ainsi, la deuxième tendance innée de la loi naturelle inclut à la fois la reproduction biologique et l'éducation de la progéniture, donc la transmission de la culture ¹²⁰. Toute culture s'édifie

¹¹⁷ Félicien Rousseau, *La croissance solidaire des droits de l'homme, Un retour aux sources de l'éthique*, op. cit., Introduction p. 17, et chapitre III, p. 189-197. Rousseau revient sur ce passage à de multiples reprises dans son œuvre. Il s'agit donc d'une des thèses les plus fondamentales de toute sa pensée, qui fonde à la fois son engagement envers les plus faibles et les plus démunis, d'une part, et d'autre part donne un sens moral et politique à sa théologie selon laquelle la grâce divine se manifeste au cœur même de la nature, dans le plus grand respect de sa matérialité.

Un texte que nous n'avons pas pu inclure dans notre analyse propose une interprétation très fouillée et très bien documentée du droit naturel de Thomas qui anticipe sur les analyses de Rousseau : Sœur Sainte-Marcelle d'Auvergne, s.c.i.m., « De la matière du droit naturel », dans *Laval théologique et philosophique*, vol. 23, n° 1, 1967, p. 116 à 145. Sœur Sainte-Marcelle d'Auvergne serait sans doute une chercheuse à ajouter dans le cercle des néothomistes politiques québécois.

¹¹⁸ Juriste romain (~170 - ~223)

¹¹⁹ Félicien Rousseau, *La croissance solidaire des droits de l'homme, Un retour aux sources de l'éthique*, op. cit., p. 197-198.

¹²⁰ De Koninck et Rousseau insistent tous deux sur le fait que la reproduction est aussi l'éducation de l'enfant, le fait de veiller à son bien-être et au développement de ses capacités d'humain, de futur citoyen, etc. Charles De Koninck, Maurice Dionne, « Une mesure d'infécondité est requise pour le bien de l'enfant (1964) », dans *Œuvres de Charles De Koninck, Tome II, 3, Le dilemme de la constitution*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2015, p. 293 et 294 ; Félicien Rousseau, *La croissance solidaire des droits de l'homme, Un retour aux*

sur ces tendances naturelles et porte en elle le « rayonnement de la nature ¹²¹. » Cela signifie que les réalisations les plus libres et les plus spirituelles de l'humain ne consistent pas à nier nos besoins vitaux, ni à les oublier après les avoir satisfaits, mais à leur conférer un surplus de sens et de valeur. Puisque le corps est porteur de passions, cela veut par le fait même dire que la volonté doit prendre celles-ci en compte non seulement comme de fréquentes tentations à faire le mal, ce qu'elles sont en effet, mais aussi comme une partie essentielle de notre être qui doit être intégrée à notre accomplissement moral. Les inclinations « les plus naturelles » de la volonté impliquent donc de prendre en considération les passions pour les intégrer dans la vie morale.

Les passions sont dans la substance humaine, dans le composé de l'âme et du corps, non dans l'âme seule ¹²². Les passions ne sont pas des phénomènes strictement psychologiques, mais également physiologiques. La passion ne se réduit pas à un mouvement du corps, mais elle en est toujours accompagnée ¹²³. La relation de l'appétit sensible au corps est la même que celle de la forme à la matière ¹²⁴. Dans son analyse des passions, Thomas décrit en détail les réactions physiologiques spontanées liées aux passions. Si les causes matérielles qu'il postule sont souvent liées à une physique qualitative dépassée du chaud et du froid, du sec et de l'humide, les effets observables qu'il décrit gardent toute leur pertinence. Par exemple, les passions font rougir ou pâlir, excitent

sources de l'éthique, op. cit., p. 277. De Koninck et Rousseau fondent leur argumentation sur des passages des *Suppléments* de la IIIa de la *Somme* qui reprennent des parties du *Commentaire des Sentences*.

¹²¹ Ibid., p. 220.

¹²² Nous nous référons ici à l'excellente synthèse de Robert Miner sur les passions selon saint Thomas, Robert Miner, *Thomas Aquinas on the Passions - A Study of Summa Theologiae 1a2ae 22-48*, New York, Cambridge University Press, 2009, p. 32.

¹²³ Ibid., p. 44.

¹²⁴ Ibid., p. 45.

ou non la circulation sanguine, poussent à la logorrhée ou coupent la voix. Intrinsèquement liée au corps, l'action du monde sur nous dont provient la passion est un surplus d'énergie qui porte à l'action. La volonté a toujours le dernier mot, mais elle doit faire face à des élans physiques parfois puissants.

Nos passions sensibles sont liées au corps, mais elles font parties de ces puissances qui « de quelque manière sont rationnelles ¹²⁵. » La raison exerce une certaine influence sur elles, puisqu'elle en a sur l'appréhension des objets qui suscitent les passions. Pour qu'un objet suscite une passion en nous, il faut d'abord le percevoir par nos sens et comprendre minimalement par notre raison ce que nous percevons ainsi. Il reste que face au flot continu de passions que génère en nous l'interaction avec les objets matériels et nos semblables, le pouvoir de la raison est limité. Les passions ont leur propre dynamisme et leur force est souvent trop grande pour être facilement maîtrisée. Un plaisir intense « attire à lui les forces de l'âme » et affaiblit ainsi la raison ¹²⁶. Le plaisir peut aussi causer des mouvements du corps qui gênent la raison ¹²⁷. C'est pourquoi Thomas parle d'un pouvoir politique de la raison sur les passions. S'inscrivant dans le sillage d'Aristote, Thomas qualifie de *politique* un pouvoir sur des êtres libres. Les passions sont « libres » au sens où elles sont capables de résister à la raison. Il faut donc les éduquer pour qu'elles deviennent raisonnables par elles-mêmes. Cela n'est possible que par une prise en compte du dynamisme propre aux passions.

¹²⁵ Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Ia IIae, p. 56, a.3 (T.2, p. 343).

¹²⁶ Ibid., q.33, a.3 (T.2, p. 231).

¹²⁷ Idem.

1.2.2 Un système des passions formé par le concupiscible et l'irascible.

Le mouvement des passions commence toujours par le concupiscible, les passions désirantes, donnent un sens à l'irascible, les passions agressives. En effet, toute action suppose d'abord l'amour d'une fin ¹²⁸. L'amour est le sentiment que quelque chose convient à notre être, doit s'unir à nous. Le désir est un élan vers ce qui est aimé et le plaisir est le repos, la jouissance dans l'union avec ce qui nous complète harmonieusement. Le désir, la « concupiscence », donne son nom à ce groupe de passions qui se traduisent essentiellement par le fait de suivre, se rapprocher du bien. La haine et l'aversion s'expriment par des comportements de fuite du mal, jusqu'à la tristesse, lorsqu'on subit le mal sans pouvoir l'éviter. La priorité métaphysique du bien, identique à l'acte d'être, fait du mal une privation, un manque de bien. Les passions haineuses sont donc définies par opposition à l'amour. L'amour est essentiellement une recherche de ce qui permet de nous accomplir. Le plaisir est la jouissance de l'accomplissement.

La nature des êtres corruptibles, terrestres, fait qu'ils ne peuvent cependant pas se contenter de suivre le bien et fuir le mal, mais qu'ils doivent aussi résister à ce qui les corrompt et à ce qui les empêche d'acquérir ce qui convient ¹²⁹. L'irascible est cette passion qui porte sur l'*ardu*, sur ce qui est difficile. Il est une ardeur qui « tend à surmonter les obstacles et à les dominer ¹³⁰. » Thomas qualifie également l'irascible de « passion de la victoire » : il consiste à vaincre une résistance. C'est une passion de suprématie, qui

¹²⁸ Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Ia IIae, q.28, a.6 (T.2, p. 204).

¹²⁹ Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Ia, q.81, a.2 (T.1, 712-713).

¹³⁰ Idem.

« surmonte » ce qui lui est contraire en se plaçant « à une certaine hauteur victorieuse ¹³¹. » Par opposition, le concupiscible vise ce qui est facile, immédiat : obtenir le bien en se portant vers lui, échapper au mal en s'en éloignant. Le concupiscible s'effectue sur le mode de la réception, l'irascible, sur le mode de l'action ¹³². Lorsqu'un bien est difficile, l'agent doit faire preuve d'une certaine agressivité envers ce qui s'oppose à son obtention.

Le mouvement d'unité des passions avec le bien n'est pas uniforme, mais inclut une sorte de déchirement : remporter le bien en l'arrachant à une difficulté, aller au-devant du mal en s'arrachant à notre sécurité ou à notre confort. L'espoir est cette passion qui se porte vers le bien ardu, parce qu'elle l'éprouve comme possible. L'audace porte plus spécifiquement sur l'attaque de l'aspect ardu ¹³³. La colère est un élan de revanche face à un mal présent, une tristesse déjà subie, contre laquelle on réagit ¹³⁴. La colère cherche à punir un mal déjà fait. Le désespoir éprouve un bien ardu comme impossible. La crainte éprouve un mal ardu non encore présent comme impossible à éviter. L'audace et la colère vont *vers le mal*, tandis que la crainte et le désespoir *s'éloignent du bien*. Quant à l'espoir, il s'élance vers un bien qui comporte une difficulté indésirable. L'irascible rend possible des élans contraires au concupiscible : s'éloigner du bien et s'approcher du mal. Le désir s'élance vers le bien sensible. L'aspect ardu d'un bien le rebutera. On ne désire pas de prime abord la difficulté en tant que telle. L'espoir, qui porte sur un bien futur, ardu, mais possible, permet d'accepter la difficulté comme faisant partie du bien. Ce qui est haï fait

¹³¹ Idem.

¹³² Thomas d'Aquin, *De Veritate*, q.25, a.2.

¹³³ Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Ia IIae, q.45, a.2 (T.2, p. 283). « [...] se porter vers un mal redoutable pour l'affronter [appartient] à l'audace [...] ».

¹³⁴ Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Ia IIae, q.46, a.1 (T.2, p. 286).

l'objet d'aversion et de tristesse. Si la haine cherche la disparition du mal, l'irascible cherche à le combattre. L'irascible déploie de l'agressivité dans le but de restaurer une unité, ou d'en instaurer une nouvelle, difficile à atteindre. Une fois l'unité atteinte, l'irascible s'éteint et laisse place au plaisir.

L'espoir est, avec la crainte, la passion directrice de l'irascible. Thomas résume ainsi son rôle : « Relativement au bien, le mouvement commence par l'amour, se poursuit dans le désir et s'achève dans l'espoir ¹³⁵. » Selon Rousseau, le désir est une tendance qui *authentifie l'amour*, parce qu'il fait sortir l'être qui aime hors de lui-même vers l'objet de son amour. Or le mouvement de l'appétit est *plus parfait* lorsqu'il tend vers ce qui est réellement distant ¹³⁶. Avec l'espoir, le plaisir de désirer s'intensifie, parce qu'on a l'assurance d'obtenir ce qu'on souhaite ¹³⁷. Si le concupiscible et l'irascible diffèrent, leur interaction est constante, ce pour quoi Thomas ne les traite jamais de façon entièrement séparée. Ainsi, à propos du désir, il précise que celui-ci s'accroît avec l'espoir ¹³⁸. Le désir peut porter sur l'idée d'une chose absente, qui pourrait même être purement imaginaire. Il sera toutefois plus intense si l'espoir la présente comme réellement possible. L'irascible étend le concupiscible jusqu'à l'atteinte de l'excellence : « Ce qu'on espère est plus noble que ce que l'on convoite ¹³⁹ [...] » Les passions suivent un enchaînement qui part toujours du concupiscible, pour se continuer dans un effort de l'irascible pour atteindre des réalités ardues pour finalement s'accomplir dans le plaisir lorsque celles-ci sont atteintes. Les

¹³⁵ Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Ia IIae, q.25, a.4 (T.2, p. 190).

¹³⁶ Félicien Rousseau, *Modération ou manipulation et violence*, op. cit., p. 123. Rousseau cite Thomas d'Aquin, *De Veritate*, q.26, a.2, rép.3.

¹³⁷ Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Ia IIae, q.32, a.3 (T.2, p. 223-224).

¹³⁸ Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Ia IIae, q.32, a.8 (T.2, p. 228).

¹³⁹ Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, IIa IIae, q.141, a.7, sol.3 (T.3, p. 814).

passions peuvent ainsi porter sur des réalités qui ne sont pas seulement accessibles aux sens, mais également à la raison.

Les réalités connues par la raison auxquelles tend l'irascible ont le caractère de l'*arduum*. L'*arduum* n'est pas seulement un bien difficile, mais, d'abord et avant tout, un *grand bien*. Gauthier résume l'*arduum* ainsi : « Est grand le bien qui, si grandes que soient les peines qu'il doit nous coûter, mérite qu'on le cherche en dépit d'elles, et a de quoi soutenir et récompenser notre effort. Est grand en un mot le bien qui, malgré les difficultés qu'implique sa conquête, reste un bien pour nous ¹⁴⁰. » L'*arduum* désigne tous les biens qui ne sont désirables que lorsqu'ils sont compris par la raison et accessibles par une activité. Est ardu aussi le mal qui doit être affronté pour défendre le bien, ainsi la mort (force). L'*arduum* désigne tous les biens par lesquelles la volonté se perfectionne. Avec la notion d'*arduum*, Thomas s'inscrit dans une riche évolution conceptuelle. On trouve par exemple dans l'irascible l'idée d'élévation, avec Alexandre de Halès, qui, selon Gauthier, définit l'*arduum* comme ce qui est « *élevé* au-dessus de la puissance de celui qui entreprend ¹⁴¹. » Selon Gauthier, le concept d'*arduum* qui définit l'irascible inclut certes l'idée de difficulté, mais plus que cela, l'idée de grandeur. Gauthier cerne ainsi le champ sémantique de l'*arduum* pour Thomas : le grand (*magnum*), par opposition au petit, le haut (*altum*), l'élevé (*elevatum*), l'éminent, le supérieur, l'excellent (*excellens*), le meilleur ¹⁴². Le grand bien constitue en définitive non seulement la récompense de l'effort, mais aussi son soutien.

¹⁴⁰ R. A., Gauthier, *Magnanimité : l'idéal de la grandeur dans la philosophie païenne et dans la théologie chrétienne*, op. cit., p. 326.

¹⁴¹ Ibid., p. 322.

¹⁴² Ibid., p. 324-325.

Ainsi, le bien *ardu* est grand non seulement au sens de l'excellence elle-même, mais au sens où il communique un « mouvement qui vainc les obstacles qui se mettent sur son chemin ¹⁴³. » L'espoir de l'*arduum* est donc un mouvement vers ce qui est plus grand que soi. Nous retrouvons ici la grandeur rationnelle, conceptualisée par Lachance, Blais et De Koninck comme accomplissement rationnel de soi dans le bien commun. L'*arduum* n'est pas seulement un alliage de difficulté et de bien, mais aussi de raison et de passion. Il est un bien qui satisfait la raison et peut exciter des passions. Le bien de la raison inclut à la fois l'excellence individuelle et collective. Cette double relation se trouve dans l'*arduum*. Il est ardu et grand de développer son propre potentiel et encore plus de mettre ce dernier au service du bien commun. L'orgueil est un désir de sa propre excellence ¹⁴⁴ qui appartient à l'irascible parce qu'il vise « quelque chose d'ardu ¹⁴⁵ » : l'*arduum* est donc synonyme d'excellence.

Les passions irascibles portent sur l'*arduum* : elles sont une réaction émotive à quelque chose que l'on comprend par la raison. Le double aspect individuel et collectif du bien ardu doit donc se trouver dans toutes les passions irascibles. Cela est possible parce que les passions sont, comme la volonté, orientées par nos finalités naturelles. Selon Thomas, la loi naturelle, comme nous l'avons vu, oriente les passions dans la mesure où elles participent à la raison : les inclinations innées de la volonté tendent à la raison ¹⁴⁶. On

¹⁴³ Gauthier ajoute que ces aspects du concept d'*arduum* se trouvaient déjà chez Jean de Saint-Thomas. Ibid., p. 326-327

¹⁴⁴ Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, IIa IIae, q.162, a.1 (T.3, p. 920).

¹⁴⁵ Ibid., a.3 (T.3, 923).

¹⁴⁶ Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Ia IIae, q.94, a.3 (T.2, p. 593).

peut même dire que les passions portent en elles les ébauches des vertus morales ¹⁴⁷. En effet, la personne est fondamentalement une. Toutes ses tendances ont la même source et la même finalité : la forme de l'individu, incluant des caractéristiques propres à tout être, à tout vivant, à tout humain, et d'autres qui sont propres à la personne et à la nature individuelle. La volonté est la modalité active de cette tendance. Les passions, à la fois passives et actives ¹⁴⁸, portent à la fois notre forme, notre finalité, et celle de l'objet qui agit sur nous. La rationalisation de la passion consiste donc à rapporter correctement l'objet externe à notre finalité, s'il est bon, ou à fuir, voire éliminer l'objet s'il est mauvais. La volonté, qui doit retrouver sa tendance au bien dans des situations concrètes en faisant des choix éclairés par la syndérèse, doit en même temps se retrouver elle-même dans les passions éprouvées par la personne. Dans ce qui suit, nous montrerons que l'analyse des passions irascibles de Thomas contient systématiquement, dans chacune des cinq passions qui font partie de l'irascible, des mouvements vers soi-même et vers les autres.

1.2.3 Une subjectivité de l'irascible qui implique une relation à soi.

On retrouve dans l'irascible une tendance à l'excellence individuelle. La façon dont l'irascible nous porte vers les objets implique un sentiment de soi. Les passions irascibles sont déterminées par le mouvement de l'agent vers l'objet ¹⁴⁹. Un bien facile à acquérir, un mal facile à éviter entraîne une spontanéité univoque, celle du concupiscible, tandis qu'un bien ou un mal difficile entraînent le sujet tout à la fois à mobiliser son énergie face

¹⁴⁷ Félicien Rousseau, *C'est la misère qui juge le monde*, op. cit., p. 289.

¹⁴⁸ Thomas d'Aquin, *De Virtutibus*, q.1, a.1.

¹⁴⁹ Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Ia IIae, q.23, a.2 (T.2, p. 179).

à la difficulté et à s'évaluer lui-même face à celle-ci. La réaction de l'agent comprend, dans les passions irascibles, un certain sentiment de soi-même accompagné d'un acte de la raison. L'irascible est donc une constituante importante d'une subjectivité en tant que rapport sensible à soi-même.

Cette subjectivité apparaît de façon éclatante dans la plus explosive des passions irascibles, la colère. Celle-ci est en effet est un sentiment profondément individuel. Selon Thomas, elle est plus humaine que la convoitise par son rapport à la raison, et plus individuelle, par son rapport aux particularités du corps. La convoitise est au contraire ancrée dans des inclinations très générales. La colère est selon Thomas le sentiment qui s'enflamme le plus rapidement, si on a un tempérament colérique. Ce tempérament serait même héréditaire ¹⁵⁰. La colère est donc en bonne partie relative à la nature individuelle de chacun, en même temps que soumise à la raison, puisque celle-ci est nécessaire pour comprendre les motifs de se fâcher. Certes, lorsqu'elle est excessive, la colère gêne la raison, et mène aux pires excès. Cependant, la colère concerne toujours le mépris, ce qui implique une certaine idée de la dignité individuelle ¹⁵¹. Nous ne pouvons nous sentir méprisés que si nous avons au préalable une certaine conscience de notre propre valeur, et la compréhension d'un jugement qui nie cette valeur. La raison peut aussi nous faire comprendre les motifs de nous calmer et être cause de douceur. Nous avons ainsi une certaine prise volontaire sur la colère.

¹⁵⁰ Ibid., q.46, a.5 (T.2, p. 288-289).

¹⁵¹ Ibid., q.47, a.2 (T.2, p. 293-294).

L'audace est un mouvement qui porte à affronter le mal. L'audace est un bon espoir en nos moyens qui augmente en cas d'ivresse, parce que celle-ci nous fait sous-estimer le danger ¹⁵². L'audace est-elle donc une sorte d'ivresse? L'ivresse est souvent employée par Thomas comme moyen d'analyser l'usage diminué de notre raison. En tant que telle, l'audace est causée par les particularités de notre corps. Des caractéristiques qui augmentent la chaleur du corps augmentent l'audace. Même si elle ressemble à une ivresse, puisqu'elle est stimulée par celle-ci, Thomas précise que l'audace vient fondamentalement d'une valeur, réelle ou supposée, en nous, et non d'un manque ¹⁵³. Comme l'audace, l'espoir possède cette spontanéité qui s'apparente à l'ivresse. L'espoir implique une connaissance de soi, parce qu'il porte sur un bien futur *ardu* et possible. Le développement de l'espoir implique une compréhension, pour un individu, de ce qui lui est possible dans le futur, ce qui implique spécifiquement la raison ¹⁵⁴. Tout ce qui augmente le pouvoir de l'individu est cause d'espoir : richesse, moyens divers, expérience personnelle ¹⁵⁵. La jeunesse est porteuse d'espoir, car les jeunes, par la constitution de leur corps, débordent de chaleur, d'esprits vitaux et leur cœur est dilaté ¹⁵⁶. L'espoir est ainsi lié à la bonne santé et à la vigueur du corps.

La crainte joue un rôle moral important, entre autres sous la forme de la honte, ou pudeur ¹⁵⁷. La pudeur s'inscrit dans un ensemble de six formes que peut prendre la crainte : la paresse (crainte de l'effort), la honte, la pudeur, l'étonnement, la stupeur et finalement

¹⁵² Ibid., q.45, a.3 (T.2, p. 283-284).

¹⁵³ Ibid., sol.3 (T.2, p. 284).

¹⁵⁴ Ibid., q.40, a.2 (T.2, p. 263-264).

¹⁵⁵ Ibid., a.5 (T.2, p. 266).

¹⁵⁶ Ibid., a.6. (T.2, p. 266-267)

¹⁵⁷ Ibid., q.41, a.4 (T.2, p. 271).

l'angoisse. L'estime de soi est mise en jeu dans plusieurs de ces passions ¹⁵⁸. La pudeur, ou « crainte de la honte » (*verecundia*) est une passion qui accompagne le *sens de l'honneur* et contribue à une résistance à l'abrutissement, au sens d'une régression au rang de la brute, de l'animal, causée par les désirs qui dépassent la mesure ¹⁵⁹. La crainte, passion irascible, est donc intimement liée à la vertu de tempérance qui règle le concupiscible. De façon générale, la crainte est un recul psychologique ¹⁶⁰. Son caractère d'éloignement de son objet lui permet de favoriser la réflexion. La crainte, lorsqu'elle est modérée, porte à prendre conseil et à la délibération. L'expérience qui peut être source d'espoir aussi être cause de désespoir.

L'espoir et le désespoir sont le produit d'une évaluation de nos possibilités, ou impossibilités, les plus propres. Ils définissent l'aspect sensible de notre subjectivité en tant que connaissance à la fois pratique et intime de soi. Comme nous venons de le voir, les passions irascibles impliquent à la fois une certaine activité de la raison qui a pour objet la dignité ou les capacités individuelles et des caractéristiques physiques individuelles favorables ou défavorables à ces capacités. On a donc ici les traces d'une tendance innée à la perfection individuelle. Qu'en est-il cependant de l'irascible dans notre rapport aux autres?

¹⁵⁸ Comme nous le verrons, l'estime des autres est aussi mise en jeu dans la crainte. Nous reprenons ici le propos d'une conférence donnée en ligne le 30 janvier 2023 par le Père Maxime Allard, o.p., du Collège universitaire dominicain d'Ottawa, intitulée « Les mots de la peur : de la crainte, de ses espèces, de l'horreur à la terreur et à l'effroi. »

¹⁵⁹ Félicien Rousseau, *Modération ou manipulation et violence*, op. cit., p. 470-474.

¹⁶⁰ Félicien Rousseau, *Courage ou résignation et violence*, op. cit., p. 137.

1.2.4 Une intersubjectivité de l'irascible qui implique une relation aux autres.

Voyons maintenant les tendances à la sociabilité à l'œuvre dans l'irascible. Par la colère, nous révélons ouvertement nos convictions et nos intentions. Thomas explique ainsi ceci : « La colère gonfle le cœur de cette même dilatation que connaît la magnanimité, et qui fait dire à Aristote que le grand cœur “montre ouvertement ses haines et ses amours, parle et agit au grand jour”¹⁶¹. » Je suis d'autant plus moi-même que j'agis en m'exposant aux autres. La colère est ainsi un sentiment *expressif*, par lequel l'intériorité s'extériorise dans des actions exposées aux regards et aux jugements des autres. La colère a un aspect intrinsèquement intersubjectif, puisqu'on se fâche toujours contre quelqu'un. De plus, on ne se met pas seulement en colère pour les injustices que nous subissons nous-mêmes, mais aussi pour celles que subissent nos amis, ou qui que ce soit à qui nous nous identifions¹⁶². Elle est aussi une passion liée au langage, qui peut tantôt paralyser la parole, et tantôt empêcher la raison « de retenir la langue¹⁶³. » La passion la plus agressive est ainsi la passion la plus sociable.

L'audace peut être causée par tout ce qui nous fait estimer possible de remporter une victoire, notamment la puissance des amis et d'auxiliaires. La valeur supposée par l'audace peut aussi être celle d'autres personnes¹⁶⁴. On trouve un tel rapport aux autres dans

¹⁶¹ Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Ia IIae, q.48, a.3 (T.2, p. 298). La convoitise agit secrètement, « tandis que dans les situations où l'énergie et la valeur sont en jeu, comme la vengeance, on agit au grand jour. »

¹⁶² Martin Blais, « La colère selon Sénèque et selon saint Thomas », *Laval théologique et philosophique*, vol. 20, n° 2, 1964, p. 267 et 287.

¹⁶³ Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Ia IIae, q.48, a.4 (T.2, p. 299).

¹⁶⁴ Ibid., q.45, a.3, sol.3 (T.2, p. 284). « [...] il est lié à quelque valeur, vraie ou supposée, chez le sujet ou chez un autre. »

l'espoir, soit l'évaluation de nos possibilités propres. Une œuvre nous sera ici précieuse pour approfondir notre analyse, celle de la théologienne finlandaise Ritva Palmén, auteure d'études approfondies sur l'aspect intersubjectif des passions chez Thomas d'Aquin ¹⁶⁵. Selon elle, Thomas soutient qu'il est nécessaire de nous comparer aux autres pour nous évaluer nous-mêmes quant à ce dont nous sommes capables ¹⁶⁶. Les gens en général veulent être remarqués par les autres et de préférence individuellement ¹⁶⁷. On retrouve une intersubjectivité de ce type dans l'espoir. Palmén fait ressortir l'importance d'un très bref passage. Le voici : « Le savoir et toute espèce de persuasion » augmente l'espoir ¹⁶⁸. Or la persuasion, nous dit Palmén, peut venir des autres. Les autres influencent le sentiment que nous avons de nos propres possibilités. De plus, l'espoir porte sur un bien accessible, par soi-même ou par autrui : c'est l'attente, « l'expectative ¹⁶⁹. » Le possible sur lequel porte l'espoir inclut ce qui est possible en relation ou coopération avec les autres. Comme nous le verrons plus loin, l'espoir est pour cette raison une cause de l'amitié. Enfin, l'espoir porte au conseil ¹⁷⁰. Or le conseil peut être individuel, mais trouve sa forme première dans la mise en commun des idées ¹⁷¹.

Nous ressentons la crainte, sous la forme de la honte, d'autant plus que nous nous trouvons sous le regard de gens qui nous sont proches, puisque ceux avec qui nous vivons

¹⁶⁵ Ritva Palmén, « Comparing Oneself to Others and Estimating Oneself in Thomas Aquinas' Moral Philosophy », *History of Political Thought*, vol. 42, n° 3, 2021, p. 423.

¹⁶⁶ Ritva Palmén, *art. cit.*, p. 432 et p. 434. Palmén cite Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Ia IIae, q.40, a.5 (T.2, p. 266).

¹⁶⁷ Ritva Palmén, *art. cit.*, p. 427. Palmén cite Thomas d'Aquin, *De Malo*, q.9, a.3 Il s'agit d'une analyse de l'envie, mais Palmén montre qu'il s'agit d'une attitude générale.

¹⁶⁸ Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Ia IIae, q.40., a.5 (T.2, p. 266).

¹⁶⁹ Ibid., q.40, a.2, sol.1 (T.2, p. 264).

¹⁷⁰ Ibid., q.44, a.2, sol.3 (T.2, p. 280).

¹⁷¹ Ibid., q.14, a.3 (T.2, p. 111).

peuvent nous faire du mal de façon continue. Si nos proches agissent eux-mêmes de façon honteuse, nous aurons moins honte ¹⁷². Selon Palmén, la honte est une sorte de « peur délibérée » par laquelle nous évaluons nos relations aux autres et notre position par rapport à eux. La crainte incite, encore plus que l'espoir, à « s'entourer de conseils ¹⁷³ », parce qu'elle porte sur les difficultés et que ce sont surtout celles-ci qui nous incitent à la délibération ¹⁷⁴.

Les passions irascibles sont donc intrinsèquement communautaires. Elles interagissent à la manière d'un dialogue. Dans la colère, l'individualité s'extériorise, se projette vers les autres pour les interpeller. La crainte et l'espoir sont quant à eux à la fois profondément intérieurs (sentiment de nos possibilités ou impossibilités propres) et exposés au jugement des autres. Ce dialogue n'est possible que parce la raison y est dès le départ impliquée. Certains états affectifs nuisent à l'usage de la raison, mais d'autres lui sont favorables, telle une crainte modérée. La tendance à la vertu et la raison se montre dans la forme modérée de ces passions. L'intersubjectivité de l'irascible implique tout autant de mieux se comprendre soi-même avec l'aide des autres, que de mieux se maîtriser face aux autres en se comprenant mieux soi-même. L'interaction est à la fois entre notre raison et celle des autres et entre nos passions et celle des autres. La juste mesure de la vertu n'est donc pas imposée à partir d'un raisonnement abstrait, mais elle est atteinte progressivement dans des interactions concrètes. Il s'agit donc d'un dialogue pratique, politique au sens non métaphorique du terme : la persuasion et la délibération en commun

¹⁷² Ritva Palmén, *art. cit.*, p. 437. Palmén cite Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, IIa IIae, q.144, a.3 (T.3, p. 825).

¹⁷³ Ibid., q.47, a.9, sol.3 (T.3, p. 327).

¹⁷⁴ Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Ia IIae, q.44, a.2., sol.3 (T.2, p. 280).

en font intrinsèquement partie. L'inclination à la sociabilité est donc perceptible dans toutes les passions irascibles, non de façon claire et directe, comme dans la volonté, mais de façon indirecte, par essais et erreurs, avec des interruptions et des ruptures lorsque les passions deviennent trop fortes.

La raison peut aussi analyser les passions déjà éprouvées par la personne pour mieux les comprendre, en remontant aux espoirs et aux craintes qui en sont la source. Connaître une personne, soi-même ou une autre implique de connaître ses espoirs et ses craintes, et celles de son entourage. Lorsqu'il atteint son intensité maximum, l'irascible produit une colère dans laquelle on perd le juste usage de la parole, soit par flot excessif, soit par le mutisme. Donner sens à la colère en l'éclairant par l'espoir qui la motive, en rappelant certaines craintes oubliées dans l'ivresse de l'audace, permettra peut-être à la parole de retrouver le bon débit, celui qui rend possible le débat.

Les passions sont constitutives de l'individualité et des relations sociales. La personne humaine se particularise par son corps et ses passions. Tous deux ne peuvent exister et se développer qu'en interaction avec les autres. Être pleinement soi-même et avoir de bonnes relations avec les autres suppose toutefois que les passions acquièrent une juste mesure, qu'elles ne soient moins l'effet des réalités extérieures et davantage que celui de la personne qui les vit.

1.2.5 L'espoir et la crainte, clés de l'irascible.

Chaque passion a son dynamisme propre et doit faire l'objet d'une éducation particulière. L'espoir joue cependant un rôle fondamental pour toutes les autres passions irascibles, comme l'amour pour les passions concupiscibles, soit par sa présence, soit par son absence. Son éducation doit donc toujours être prise en compte dans la formation des passions conséquentes. L'espoir est en effet le fil directeur de l'irascible, même si celui-ci tient son nom de la colère, *ira* en latin, parce que celle-ci est causée par les autres passions irascibles, l'espoir et l'audace, et qu'elle en est la manifestation la plus apparente ¹⁷⁵. Blais résume bien comment la colère suit l'espoir et l'audace ¹⁷⁶. L'espoir cause l'audace lorsque l'enthousiasme est ardent ¹⁷⁷. L'audace est la passion sur laquelle Thomas passe le plus vite. Il insiste surtout sur le fait qu'il est le produit de l'espoir ¹⁷⁸, et le contraire de la crainte, à laquelle il est inversement proportionnel ¹⁷⁹. L'audace s'attaque à divers obstacles qui s'interposent entre nous et l'objet de notre espoir, tandis que la colère réagit à une attaque contre nous qui a déjà eu lieu, et qui offense notre dignité. L'audace concerne aussi la dignité, mais il est proactif : il n'est pas une réaction à une attaque, il est lui-même un élan contre le mal.

¹⁷⁵ Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Ia IIae, q.25, a.3.

¹⁷⁶ Martin Blais, « La colère selon Sénèque et selon saint Thomas », dans *Laval théologique et philosophique*, vol. 20, n° 2, 1964, p. 267-269.

¹⁷⁷ Félicien Rousseau, *Courage ou résignation et violence*, *op. cit.*, p. 240.

¹⁷⁸ Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Ia IIae, q.45, a. 2 (T.2, p. p. 189).

¹⁷⁹ Ibid., a.1 (T.2, p. 187).

La crainte est, avec l'espoir, l'une des deux passions principales de l'irascible ¹⁸⁰. Contrairement à l'espoir qui est essentiellement actif, la crainte est un pâtir. Tout juste après la tristesse, elle est la plus « passionnée », la plus passive des passions ¹⁸¹. Cependant, il faut distinguer la crainte et le désespoir : la crainte n'est pas l'absence totale d'espoir. Pour concilier le fait que la crainte est contraire à l'espoir avec le fait qu'elle est compatible avec un certain espoir, comme le fait remarquer Rousseau, nous proposons de faire de la crainte le sentiment d'un *recul de l'espoir*. Le désespoir est la résignation, l'absence complète d'un certain espoir ¹⁸². Il est le résultat d'une crainte très intense ¹⁸³. Dans l'irascible, seul le désespoir équivaut à la fuite pure et simple ¹⁸⁴. Le désespoir n'est jamais traité en lui-même dans la *Somme*, mais toujours comme négation de l'espoir, ou encore comme résultat de l'intensification de la crainte.

Si Blais est celui qui a le mieux fait ressortir le rôle positif de la colère chez Thomas, Rousseau est celui qui souligne le rôle modérateur de la crainte dans l'irascible. Il propose de « restituer à l'espoir l'intégrité de son dynamisme » en prenant en compte le rôle de la crainte au sein de l'irascible ¹⁸⁵. La crainte n'est pas un apitoiement sur le mal, comme la

¹⁸⁰ Rousseau donne tellement d'importance à la présence de l'espoir dans la crainte qu'il va jusqu'à faire de celle-ci une forme de *résistance passive*. La crainte serait en effet motivée par l'espoir d'un bien qui demeurerait possible grâce à une sorte d'inertie, d'endurance du mal. Rousseau cite un passage où Thomas se réfère lui-même à Aristote : « Pour éprouver la crainte, il faut qu'il reste un espoir de salut » [Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Ia IIae, q.42, a.2 (T.2, p. 273)]. Un mal destructeur, tel que la mort, est objet de crainte « si on garde quelque espoir de l'éviter » [Ibid., a.6 (T.2, p. 276)]. La crainte serait ainsi un *espoir d'échapper au mal*. Nous ne suivons toutefois pas Rousseau jusqu'à cette conclusion. Résister veut dire s'opposer, aller contre, ce qui est le propre de l'audace. Thomas affirme clairement que la crainte est contraire à l'espoir (voir Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Ia IIae, q.40, a.4 (T.2, p. 265), et toute son analyse tourne autour de l'idée de fuite, ou d'éloignement.

¹⁸¹ Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Ia IIae, q.41, a.1 (T.2, p. 268-269).

¹⁸² Félicien Rousseau, *Courage ou résignation et violence*, *op. cit.*, p. 221. Nous montrerons plus loin qu'un espoir déterminé peut disparaître, mais que toute action humaine suppose un minimum d'espoir.

¹⁸³ Ibid., p. 240.

¹⁸⁴ Ibid., p. 220.

¹⁸⁵ Ibid., p. 139.

tristesse, mais plutôt un désir de se sortir du mal : « Grâce à elle, nous dit Rousseau, l'agressivité, chez l'être humain, prend un visage plus conforme à la fragilité de sa condition. En elle, l'espoir mobilise ses ressources ultimes ¹⁸⁶. » La crainte est une fuite qui garde ouverte la possibilité d'une volte-face. Elle n'exclut d'ailleurs pas un passage à l'audace, motivée par une augmentation de l'espoir. Entre l'attaque, d'une part, motivée par l'espoir qui cause l'audace, puis la colère, et la fuite, d'autre part, motivée par le désespoir, il y a la possibilité du recul, motivé par la crainte.

L'espoir et la crainte sont les deux clés de l'éducation de l'irascible. En tant que cause première de l'audace et de la colère, l'espoir est la passion la plus déterminante. Il sera éduqué par une compréhension plus rationnelle des possibilités d'un individu. La crainte a toutefois un effet modérateur très efficace. Une appréhension réaliste d'une menace lui donnera une certaine mesure. C'est par l'intermédiaire de ces deux passions, qui sont les plus accessibles à la raison, que l'audace et la colère, les passions potentiellement les plus violentes, deviendront progressivement vertueuses. Si la crainte et l'audace ont une relation à la vertu du courage, qui affronte le danger avec mesure, toutes deux sont des vices lorsqu'elles sont excessives ¹⁸⁷. C'est aussi par l'intermédiaire de ces deux passions que l'individu éprouvera concrètement qu'il ne peut comprendre ses possibilités et ses limites sans l'aide de son entourage.

¹⁸⁶ Idem.

¹⁸⁷ La crainte en tant que vice : Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, IIa IIae, q.125 (T.3, p. 750-753). L'audace en tant que vice : Ibid., q.127 (T.3, p. 755-756).

L'espoir porte sur un bien futur, ardu, mais possible. Nous pouvons maintenant saisir pleinement le rôle de l'espoir en tant que passion directrice de l'irascible. Tout désir d'un bien exigeant ou distant suppose un certain temps pour s'accomplir et des efforts à produire. Les objets formels de l'irascible sont la vengeance pour la justice et l'honneur (colère), la victoire (audace), qui tous ensemble constituent l'*arduum* en général comme excellence, affirmation de soi. Selon Rousseau, l'espoir est enraciné au plus profond de la nature humaine. Il est donc impossible de n'avoir aucun espoir. Le désespoir a le même objet que l'espoir : le bien. Un bien trop grand cause le désespoir. Lorsqu'on désespère d'un bien de quelque importance, on en espère aussitôt un autre plus petit, plus facile. Le désespoir ne fait pas disparaître l'espoir, il le comprime jusqu'à ce qu'il ressorte de façon violente à la moindre occasion. Ainsi, à la guerre, le désespoir de s'échapper peut s'accompagner de l'espoir de venger sa propre mort en luttant avec énergie ¹⁸⁸. L'espoir est consubstantiel à la vie. Toute action, toute décision « semble viser quelque chose de bon », c'est-à-dire une perfection de soi ¹⁸⁹.

L'espoir ouvre le désir à un certain futur, il a la structure d'un « projet », pour emprunter un terme à la phénoménologie. L'espoir aide l'action, la rend plus intense, parce qu'en lui, nous dit Thomas, le « sentiment de la difficulté provoque l'attention » et « la persuasion » de pouvoir réussir aide l'effort. De plus, l'anticipation du bien espéré provoque un plaisir qui favorise l'action ¹⁹⁰. On espère fondamentalement être capable d'agir et d'ainsi accomplir des projets. Or ce qui nous donne une maîtrise sur nos actions,

¹⁸⁸ Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Ia IIae, q.40, a.8, sol.3.

¹⁸⁹ Aristote, *Éthique à Nicomaque*, I, 1, 1094a, (*Œuvres complètes*, Paris, Flammarion, 2014, p. 1977).

¹⁹⁰ Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Ia IIae, q.40, a.8, sol. 1 (T.2, p. 268).

c'est la raison, grâce à laquelle notre volonté est libre. L'espoir tend donc à intensifier la liberté par les projets qu'il vise. Cet effort libre vers une action importante est difficile à réaliser, ce pour quoi ce bien rationnel porte le nom d'*arduum*. Les élans audacieux vers la victoire, les revendications colériques de justices et d'honneur, les reculs craintifs face au mal, et même le désespoir, ne prennent un sens que par l'espoir d'être libre et heureux dans le bien commun. L'espoir est donc le fil de toute la subjectivité humaine, mais aussi de l'intersubjectivité qui en est indissociable.

1.3 La contribution de l'irascible à l'excellence individuelle et collective.

1.3.1 Les passions sont constitutives de la personne.

Les passions irascibles sont orientées vers l'excellence individuelle et collective, mais elles ne sont pas entièrement rationnelles. Les passions tendent à la vertu, mais elles ne peuvent y parvenir que par une éducation. Pour rationaliser les passions, la volonté doit pouvoir leur conférer la forme des vertus. Celles-ci sont des dispositions stables (*habitus*)¹⁹¹ bénéfiques, qui ne s'acquièrent que rarement du premier coup, par un seul acte, mais le plus souvent par des actions répétées¹⁹². La vertu est un juste milieu. Soumettre une passion à la raison consiste à lui donner ce juste milieu. Les passions trop fortes doivent donc être modérées et celles qui sont trop faibles doivent être avivées. Nous

¹⁹¹ Martin Blais, « La conscience et la syndérèse selon Thomas d'Aquin », *op. cit.*, p. 21. Selon Blais, Thomas définit l'*habitus* à partir des *Catégories* d'Aristote.

¹⁹² Félicien Rousseau, *La croissance solidaire des droits de l'homme, Un retour aux sources de l'éthique*, *op. cit.*, p. 257. Voir Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Ia IIae, q.51, a.3 (T.2, p. 321).

avons vu que Thomas qualifie de politique le rapport de la raison aux passions, puisque celles-ci gardent une certaine liberté face à celle-là. Bien que Thomas n'explique pas en détail en quoi consiste cette relation politique, nous pensons qu'elle éclaire de façon générale la façon dont les passions peuvent devenir vertueuses et lui donne la forme d'un véritable dialogue politique. Dans ce dialogue, la raison a pour premier interlocuteur l'irascible, qui est plus près de la raison que le concupiscible ¹⁹³. Aussi bien le concupiscible que l'irascible sont « raisonnables en quelque manière » et peuvent être apaisés ou excités par des considérations d'ordre universel de la raison. Toutefois, à cause de sa capacité à résister à la douleur et à surmonter les obstacles, l'irascible permet à la sensibilité de persévérer dans la poursuite d'un bien rationnel ¹⁹⁴.

La volonté peut agir sur les passions par l'entremise du corps et de l'action. La volonté a en effet prise sur notre corps. Elle peut lui donner des ordres. Thomas qualifie de « despotique » le pouvoir de celle-ci sur celui-là : la raison peut forcer le corps à agir de telle ou telle façon. Lorsque notre conscience morale nous le dicte, nous devons donc agir contre nos passions. Une partie de nous est cependant ainsi délaissée, voire meurtrie. Dans le *De Virtutibus*, Thomas déclare qu'une action trop forte de la volonté sur les passions leur causerait en elle une tristesse qu'il faut éviter. Les passions font intrinsèquement partie de la personne, parce que celle-ci est tout autant un corps sensible qu'une âme rationnelle et libre. C'est donc dire que nos passions s'inscrivent à leur manière dans le mouvement de

¹⁹³ Félicien Rousseau, *Courage ou résignation et violence*, op. cit., p. 137. Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Ia IIae, q.66, a.1 (T.2, p. 397-398). La force, qui s'applique à l'irascible, est plus grande que la tempérance parce que cette dernière est dans le concupiscible qui « participe moins de la raison » que l'irascible.

¹⁹⁴ Thomas d'Aquin, *De Veritate*, q.25, a.2. Cité par Rousseau, Félicien, *Courage ou résignation et violence*, op. cit., p. 137.

l'actualisation de soi. Elles sont une partie de nous en déprise qu'il faut réintégrer à notre personnalité. Les tendances à l'affirmation de soi et à la sociabilité de la volonté sont immergées dans les passions. L'affirmation de soi pour le bien commun ne peut donc se réaliser sans une volonté passionnée. Il faut non seulement empêcher les passions violentes de nous détourner du bien, mais aussi travailler à une moralisation des passions qui les intègre pleinement dans la vie morale. Les vertus contribuent à cet effort de moralisation.

Thomas distingue deux types de relations des passions à la volonté, selon qu'elles la précèdent ou qu'elles en procèdent : les passions antécédentes et conséquentes. Les premières échappent à la raison, tandis que les secondes s'y conforment. Les passions en tant que forces contraires au bien et à la liberté se trouvent donc parmi les passions antécédentes, qui ne sont cependant pas toutes mauvaises. Les passions conséquentes sont donc les passions rationalisées. Une passion conséquente peut être produite « par manière de rejaillissement », lorsque la volonté vise intensément un objet, et entraîne par sa force les passions. Une autre façon est de choisir d'être affecté de telle ou telle passion ¹⁹⁵. Une passion conséquente ne peut toutefois être produite immédiatement à tout coup, aussitôt qu'on le décide. Les passions gardent pourtant leur force propre, parce qu'elles sont de prime abord provoquées par des objets sensibles hors de nous, ce pour quoi le pouvoir de la raison sur elles est politique, et non despotique. Lorsqu'une vertu est développée, elle supprime d'abord les obstacles créés par les passions antécédentes en préservant « la lucidité de la raison et la liberté de la volonté ¹⁹⁶. » Ensuite, la vertu « imprègne du jugement de la raison et de la mouvance libre de la volonté » nos passions, dont le

¹⁹⁵ Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Ia IIae, q.24, a.3 ((T.2, p. 184-185).

¹⁹⁶ Félicien Rousseau, *Courage ou résignation et violence*, op. cit., p. 101.

dynamisme est ainsi mis au service de la raison ¹⁹⁷. L'énergie de la passion ne doit pas être supprimée, mais orientée dans le sens du bien. Dans les mots de Rousseau, les vertus *éduquent, civilisent et humanisent* les passions.

La tendance à l'affirmation de soi trouve satisfaction dans la vertu, qui est « l'ultime degré de la puissance ¹⁹⁸. » La vertu mène une faculté humaine à son acte et à sa perfection ¹⁹⁹. En permettant à la volonté d'être pleinement libre, les vertus aident cette dernière à actualiser à son tour « toutes les puissances humaines raisonnables en quelque manière ²⁰⁰», c'est-à-dire le concupiscible et l'irascible. C'est donc dire que les passions font partie des capacités fondamentales de l'individu : espérer, faire preuve d'audace, se mettre en colère et craindre. La volonté est ce qui unifie de l'intérieur tous les désirs humains, la personne dans son entièreté ²⁰¹. La volonté doit donc unifier ses espoirs et ses craintes, de même que ses joies et ses peines ²⁰². Les désirs proprement moraux ne se forment que par l'action de l'irascible sur le concupiscible et de la raison sur l'irascible ²⁰³. La sensibilité, selon Rousseau, nous porte « spontanément et tout d'une pièce vers ce qui est bon ²⁰⁴. » Des passions fortes et une volonté forte vont de pair. Ces passions sont sincères, résolues, parce qu'elles expriment notre être complet, ce que nous sommes

¹⁹⁷ Ibid., p. 102.

¹⁹⁸ Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Ia IIae, q.55, a.1, obj.1 (T.2, p. 336). Cité par Rousseau, Félicien, *Modération ou manipulation et violence*, op. cit., p. 164. Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Ia IIae, q.56, a.6 (T.2, p. 346).

¹⁹⁹ Voir Félicien Rousseau, *Courage ou résignation et violence*, op. cit., p. 153-155; Thomas d'Aquin, *De Veritate*, q.1, a.1

²⁰⁰ Félicien Rousseau, *Modération ou manipulation et violence*, op. cit., p. 165.

²⁰¹ Félicien Rousseau, *C'est la misère qui juge le monde*, op. cit., p. 102.

²⁰² Ce sont les quatre passions principales. Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Ia IIae, q.25, a.4 (T.2, p. 190).

²⁰³ L'irascible a donc chez Thomas le rôle d'intermédiaire qu'il avait chez Platon, même s'il y a de nombreuses différences entre Thomas et Platon.

²⁰⁴ Félicien Rousseau, *Modération ou manipulation et violence*, op. cit., p. 119.

authentiquement. La bonté morale est plus grande lorsque les passions *intensifient ainsi la volonté* ²⁰⁵. Les grands passionnés, nous dit Rousseau, sont les grands réalisateurs ²⁰⁶. Une volonté forte n'est cependant pas synonyme d'égoïsme ni même d'individualisme, parce que les tendances de la volonté au bien universel trouvent un renforcement dans l'intersubjectivité des passions. Être soi-même consiste dans une réconciliation de l'universel et du particulier dans l'individu : en s'orientant dans le sens de la volonté, les passions éduquées permettent à celles-ci de libérer sa tendance à l'universel.

1.3.2 Les premiers cercles de l'amitié spontanée.

La complémentarité entre l'excellence individuelle et collective ressort avec évidence dans le phénomène de l'amitié en tant qu'amour passion. Une volonté individuelle est capable d'amour en étant forte. Si certaines formes d'amitié sont spontanées, faciles, l'amitié comme amour passion ne peut atteindre les plus hautes finalités humaines qu'au prix de grands efforts. C'est pourquoi même si l'amitié, l'amour, est la passion fondamentale du concupiscible, elle ne peut se développer sans l'irascible. Comme les passions irascibles sont intersubjectives, leur perfectionnement concerne toujours nos relations aux autres. L'intersubjectivité des passions implique que les relations humaines ne peuvent être conformes à la raison que par des vertus qui orientent nos passions les plus intimes vers la sociabilité. Comme nous le verrons dans les lignes qui suivent, l'amitié civique et d'abord fondée sur des relations utilitaires, avant de l'être sur la vertu. Or l'irascible est nécessaire à la formation des deux types d'amitié.

²⁰⁵ Ibid., p. 111. Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Ia IIae, q.24, a.3 (T.2, p. 184-185).

²⁰⁶ Félicien Rousseau, *Courage ou résignation et violence*, op. cit., p. 102.

L'amitié utilitaire, que Thomas appelle amitié de concupiscence, est le fait d'aimer quelqu'un non pour lui-même, mais pour ce qu'il nous permet d'obtenir. C'est ainsi que nous aimons un vendeur de fruits. Selon Thomas, l'amour de concupiscence est un amour où on veut un certain bien à autrui et en ce sens, il s'agit d'amitié. Mais puisqu'on veut du bien à l'autre en tant que moyen d'en obtenir un avantage et non pour l'autre en lui-même, alors « l'amour de convoitise ne réalise pas pleinement la véritable amitié ²⁰⁷. » Rousseau souligne que l'amitié ne saurait éviter de retomber dans l'individualisme sans être complétée par la justice. L'amitié utilitaire implique une proportionnalité entre puissance et acte qui fonde une relation de justice : on désire ce qu'on n'a pas, ce qui est en puissance en nous, mais en acte chez un autre. La correspondance entre un besoin, chez l'un, et une capacité à répondre à ce besoin, chez l'autre, est qualifiée par Thomas de « ressemblance de proportionnalité ²⁰⁸. » La proportionnalité est ici un rapport à un moyen terme identique, qui est absent et désiré chez l'un, et présent et actif chez l'autre, par exemple, avoir besoin d'une habitation et être capable d'en bâtir une. Même les échanges visant le bien individuel de chacun supposent un certain bien commun, à savoir l'équité de la relation.

La justice ne sert pas seulement à empêcher les vols et la malhonnêteté, mais à préserver la valeur de la relation amicale elle-même. La tendance innée à la sociabilité nous porte à comprendre la valeur intrinsèque de cette relation. L'amour des autres provient d'un élargissement progressif de l'amour de soi. Lachance résume cela ainsi : « L'amour de soi

²⁰⁷ Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Ia IIae, q.26, a.4, sol.3 (T.2, p. 194).

²⁰⁸ Ibid, q.27 a.3, sol.2 (T.2, p. 197).

déborde sur autrui, s'étend à ce qui ne fait qu'*un* avec soi ²⁰⁹. » Désirer l'amitié est la conséquence logique de l'amour de soi d'un être qui ne peut pas vivre sans aide pour survivre et développer son excellence : on aime l'autre pour lui-même lorsqu'on sent qu'il fait partie de notre être propre. L'amour de concupiscence laisse donc tout le monde sur sa faim. L'amitié véritable est l'amitié vertueuse dans laquelle on aime un ami pour lui-même et non pour ce qu'il nous apporte. Cette amitié n'est pas une cause efficiente qui pousse deux personnes l'une vers l'autre, car alors les personnes n'auraient plus de raison de s'unir si cette cause disparaissait. Elle est plutôt une cause formelle qui unit durablement deux êtres qui s'aiment l'un pour l'autre ²¹⁰. Dans son traité *De Regno*, Thomas développe l'idée de *digne amitié* ²¹¹, qui, en unissant des personnes vertueuses, développe en même temps leur vertu ²¹². Cette amitié, nous dit Thomas, est le plus grand des biens terrestres et apporte les plus grands plaisirs. C'est ce type d'amitié qui doit idéalement régner dans la cité pour que celle-ci ne dégénère pas en tyrannie ²¹³.

Rousseau accorde de longs développements au fait que l'amitié est fondée sur l'amour de soi, et que l'amour de soi consiste avant tout à satisfaire ses besoins matériels les plus élémentaires. Selon Rousseau, ce qu'il y a de plus constant dans la nature humaine est l'amour de soi de l'individu et sa dépendance aux autres ²¹⁴. Puisque les humains ont

²⁰⁹ Louis Lachance, *op. cit.*, p. 285. Lachance résume ainsi Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, IIa IIae, q.25, a.4 (T.3, p. 185).

²¹⁰ Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Ia IIae, q.28, a.1 (T.2, p. 199).

²¹¹ Thomas d'Aquin, *De Regno*, *op. cit.*, p. 91.

²¹² *Ibid.*, p. 92.

²¹³ Thomas d'Aquin, *Commentaire du livre des sentences de Pierre Lombard*, L.IV, dist. 29, q.1, a.4, 3 dans Langlois, Michel-Nodé, *Thomas, d'Aquin, Commentaires politiques*, Éditions Lethielleux, Paris, 2018, p. 205.

²¹⁴ Les relations d'utilité sont solides tant qu'elles satisfont nos désirs naturels, liés à la survie et à la santé du corps. C'est une thèse importante de Rousseau que la solidarité humaine doit toujours s'enraciner dans nos désirs naturels à défaut de quoi nos relations risquent de devenir conflictuelles. Pour Rousseau, l'amitié sera rompue par des relations fondées sur de faux désirs, des désirs artificiels.

tous les mêmes besoins matériels et que l'individu est toujours dépendant des autres pour les satisfaire, l'amitié de concupiscence utilitaire est nécessaire à la vie humaine. Il est au cœur de l'argument le plus souvent utilisé par Thomas pour soutenir que l'humain est un être social : nous avons besoin les uns des autres ²¹⁵. L'amitié civique est suscitée par l'habitude de se côtoyer, et se solidifie par l'utilité qu'on y trouve. Blais cite Abélard en ce sens, selon qui la nourriture prise en commun est, outre le mariage, ce qui rapproche le plus les humains ²¹⁶. Il résume ainsi l'importance sociale de la nutrition: « Les deux verbes par lesquels le latin décrivait alors l'amitié, c'était *convivere* et *conversari* : vivre avec, fréquenter assidûment, s'entretenir à l'aide du même langage et manger le même pain ²¹⁷. »

Nous avons vu que l'espoir prolonge le concupiscible en permettant de se projeter vers des biens qui ne sont pas accessibles immédiatement et dont l'acquisition demande des efforts. L'espoir rend possible l'atteinte de biens qui dépassent la sensibilité immédiate tels que l'argent, l'honneur et la vertu. La justice nécessaire à une amitié de concupiscence implique, pour être solide et sincère, la force et la tempérance. Acquérir et exercer ces vertus implique un irascible vertueux qui ajoute sa force à la volonté. Ensuite, le désir d'être aimé pour soi-même n'est réalisable que dans une amitié où chacun dépasse le stade de l'utilité. L'espoir joue un rôle crucial dans le passage de la recherche du bien individuel

Rousseau insiste sur le fait que la nature, selon les mots de Thomas qu'il cite, est « plus essentielle à l'homme, et partant plus durable » que la grâce, qui est toutefois plus efficace. Félicien Rousseau, *La croissance solidaire des droits de l'homme, Un retour aux sources de l'éthique*, op. cit., p. 228. Rousseau cite Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Ia IIae, q.94, a.6, sol.2 (T.2, p. 597). Toutefois, la tempérance est absolument nécessaire pour qu'affirmation de soi et solidarité ne soient pas dissociées par l'avarice et la vaine gloire. C'est l'objet de l'ouvrage *Modération ou manipulation et violence*.

²¹⁵ L'individu dépend du travail des autres pour sa survie, nous dit Thomas dans *De Regno*. Voir *De Regno*, op. cit., p. 71.

²¹⁶ Blais, Martin, *Une morale de la responsabilité*, Montréal, Fidès, 1984, p. 113. Blais fait référence au *Dialogue entre un philosophe, un juif et un chrétien* d'Abélard.

²¹⁷ Ibid.

à l'amitié. Il est de prime abord égoïste : on cherche le bien pour soi-même. Mais, comme nous l'avons vu, l'espoir porte aussi sur les possibilités que la relation à d'autres augmente. L'espoir devient ainsi cause d'amitié, parce que nous nous attachons spontanément à ce qui nous permet d'obtenir un bien pour nous-mêmes ²¹⁸. En plus de soutenir la volonté dans les vertus individuelles, l'espoir la soutient aussi dans son orientation vers les autres. Il s'agit là encore d'utilité : les autres sont aimés parce qu'ils sont un moyen d'augmenter nos possibilités.

La recherche d'une augmentation de nos possibilités d'actions nous mène toutefois souvent à nous opposer aux autres. L'irascible permet de coopérer par l'espérance de grands biens qui ne s'obtiennent qu'en joignant plusieurs efforts, mais il demeure toujours orienté vers l'excellence individuelle. Rousseau montre que l'irascible est, dans l'amitié, une tendance à préserver son individualité. L'irascible fait que les relations avec les autres sont souvent pour un individu une façon de faire valoir sa supériorité. En réponse à une objection, selon laquelle on a plaisir à faire du mal aux autres en les punissant, en les vainquant, en les reprenant ou les grondant, Thomas soutient que vaincre et punir sont des actions agréables non par le mal que cela apporte, mais par le bien que cela nous amène ²¹⁹ : « Vaincre, en effet, est délectable pour la nature, en tant que cela donne à l'homme le sentiment de sa propre excellence ²²⁰. » Une certaine agressivité se trouve au cœur de toute amitié. Voilà pourquoi on trouve plaisir aux jeux et aux compétitions. On peut penser que

²¹⁸ Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, IIa IIae, q.17, a.3-6-8 (T.3, p. 119, 122 et 123) et q.23, a.6 (T.3, p. 165), q.27, a.3 (T.3, p. 208). Il s'agit d'une section traitant de l'espérance théologique, mais il nous semble que ces passages, qui concernent les relations humaines et non la relation à Dieu, s'appliquent à la passion d'espoir.

²¹⁹ Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Ia IIae, q.32, a.6, obj. et sol. 3 (T.2, p. 226).

²²⁰ Idem.

ce plaisir concerne particulièrement l'audace, passion de la victoire. Reprendre et gronder donnent le sentiment d'une supériorité en sagesse, et cela peut faire du bien à autrui. Voilà un plaisir procuré par une juste colère. L'homme en colère éprouve du plaisir à punir parce qu'il fait disparaître une infériorité apparente. Il se libère ainsi d'une humiliation. Thomas en conclut ceci : « On voit ainsi que faire du bien à autrui peut être de soi agréable, tandis que lui faire du mal est agréable seulement si cela semble contribuer au bien propre ²²¹. » L'agressivité recherche le plaisir de son bien propre, non le plaisir du mal d'autrui. On fait un certain mal à autrui pour son propre bien, mais ce mal est tel qu'on veut conserver une relation à l'autre : vaincre dans un jeu, rétablir sa dignité par la colère, c'est passer avant l'autre ou le brusquer pour affirmer sa dignité individuelle face à lui. L'irascible surgit souvent dans l'amitié comme une affirmation de l'individualité où la relation est un moyen pour l'individu d'augmenter sa propre force. Si le désir de supériorité peut mener jusqu'à la violence, le mal évoqué dans les exemples précédents semble pour Thomas plutôt bénin. L'espoir rapproche les gens, mais il les oppose en même temps. Une certaine conflictualité fait partie d'une amitié où le bien propre ne se confond jamais entièrement avec le bien commun.

L'atteinte de la vertu dans l'amitié ne se réalise pas par l'abandon de l'agressivité, mais par sa canalisation de façon telle que le bien propre et le bien commun deviennent parfaitement complémentaires. Cela n'est possible que pour une personne qui a déjà rationalisé son irascible de façon qu'il renforce sa volonté. L'élitisme moral joue dans l'amitié un rôle analogue à celui qu'il joue dans l'éducation du jugement moral et des

²²¹ Idem.

vertus. On constate un élitisme de ce genre dans la description que fait Thomas de la générosité. Le développement d'une amitié vertueuse présuppose quelqu'un qui est capable de bienfaits, qui a donc un potentiel moral plus élevé : un individu généreux peut conférer une valeur intrinsèque à une amitié même lorsque l'autre personne ne considère la relation que pour sa valeur utilitaire. Thomas résume en quatre points les raisons pour lesquels celui qui est capable de générosité est celui qui aime le plus ²²². Premièrement, dans une amitié généreuse, celui qui reçoit le bienfait est comme l'œuvre du bienfaiteur. Le donateur influence le bénéficiaire. Deuxièmement, on aime son propre bien. Pour le bienfaiteur, il s'agit d'un bien en soi honnête, pour l'obligé, il s'agit d'un bien utile. Le bien honnête est plus durable et nous pensons plus aux actions que nous avons faites qu'à ce que nous avons reçu des autres. Troisièmement, celui qui aime est actif. Enfin, quatrièmement, il est plus difficile de faire du bien que d'en recevoir. Nous aimons davantage ce qui nous a demandé plus d'efforts. Le généreux aime plus la relation d'amitié que son bénéficiaire, parce qu'il s'y retrouve davantage lui-même. Nous retrouvons ici la notion d'*arduum*, qui était implicite dans les précédents arguments. Puisque l'*arduum* soulève l'irascible et que celui-ci est dirigé par l'espoir, on peut penser que l'espoir est au cœur de la générosité, au sens propre comme au sens figuré.

Le généreux s'attache d'une amitié profonde envers ceux qu'il aide parce qu'il place en eux un certain espoir. Quel espoir? Les actes bienveillants qu'il réalise pour eux lui permettent d'actualiser son potentiel et d'agir davantage. Il s'attache à ses bénéficiaires

²²² Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, IIa IIae, q. 26, a.12 (T.3, p. 203-204). Thomas se réfère à l'*Éthique à Nicomaque*, VII, 1, 1167b17 (*op. cit.*, p. 2187). Le concept de générosité de Thomas est largement emprunté à Aristote. Comme la générosité est une partie de la charité, nous poursuivons ici notre démarche qui consiste à redonner un sens purement humain à des concepts théologiques.

parce qu'il s'attache à ses propres efforts. Le généreux a donc l'espoir d'accroître sa propre excellence en faisant du bien aux autres. Faire du bien aux autres accroît ses possibilités non par ce que ceux-ci lui apportent, mais par ce que lui leur apporte. Les autres sont pour lui une occasion d'exercer ses vertus. Il actualise une plus grande partie du bien universel dans le particulier et augmente ainsi son emprise sur ses propres actions. Le généreux est celui dont la grandeur de sa volonté et de ses passions lui permet de donner sans compter et qui se retrouve soi-même ainsi dans les autres. Il sort de lui-même et se reconnaît dans l'autre : voir l'autre comme un autre soi-même est à prendre au pied de la lettre. Ce qu'il donne motive chez le bénéficiaire un amour de concupiscence. Le bénéficiaire aime le bienfaiteur non pour lui-même, mais pour ce qu'il reçoit de lui. S'il espère d'abord obtenir un bien sensible de la relation d'amitié, mais il peut aussi en espérer un bien intangible comme l'honneur. Il ressentira au contact du généreux bienfaiteur un immense accroissement de ses possibilités, en raison de la richesse du don, richesse qui peut être morale. Comme nous l'avons vu précédemment, celui qui a une supériorité morale peut aussi aider à former le jugement moral et à acquérir les vertus. Il peut aussi diriger vers le bien commun. La vie commune suppose un bien commun dont les plus vertueux ont la charge. Plus le bénéficiaire sera dirigé vers la vertu par le bienfaiteur, plus il deviendra lui-même capable de donner, ou redonner, et de canaliser son irascible dans une volonté forte capable de s'identifier aux autres. Le bien commun de l'amitié se communique de façon inégale : l'amitié est pour le généreux une amitié valorisée pour elle-même, tandis qu'elle est utilitaire pour le bénéficiaire. En tant que forme, elle tient en place par l'effort supérieur du généreux. Plus le bénéficiaire reçoit des dons moraux du bienfaiteur, plus il gagne lui-même en excellence. Ce développement de la sociabilité ne va pas sans de fréquents

sursauts d'individualité : la compétition, les punitions et divers conflits font partie de l'amitié.

1.3.3. Le plaisir d'être soi-même en relation avec les autres.

Comme nous l'avons montré, les êtres généreux ont plaisir à donner. Lorsque l'irascible atteint sa fin, l'espoir du bien à venir fait place au plaisir du bien présent. La conception du plaisir de Thomas montre qu'il est à son maximum quand l'excellence individuelle et collective sont toutes deux atteintes. Le mouvement de l'espoir vers l'*arduum* permet au concupiscible de s'élever du bien matériel sensible au bien de la raison. Il en résulte un plaisir accompli, heureux. Selon Thomas, faire du bien à autrui donne du plaisir pour trois raisons, du point de vue du principe qui pousse à agir ²²³. Premièrement, parce qu'on s'assure ainsi de notre propre capacité à faire le bien, soit de notre excellence. Deuxièmement, parce qu'on a plaisir à agir selon un habitus, lorsqu'on l'a acquis. Agir selon un habitus est plaisant. Agir selon un bon habitus, une vertu, donne un plaisir encore plus grand. Nous avons plaisir à exercer une puissance bienfaisante, lorsque nous sentons que nous avons atteint le sommet de nos capacités. Troisièmement, nous avons plaisir à faire le bien d'autrui si nous l'aimons véritablement. Il y a ici une progression qui va de la connaissance de notre bien individuel, à l'exercice du bien dans l'action, pour finir avec la relation qui est un bien commun aux amis. Cette progression était implicitement présente dans la description de la générosité que nous venons de faire. La générosité se forme graduellement par le plaisir d'accomplir sa propre excellence en coopérant avec les autres.

²²³ Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Ia IIae, q.32., a.6 (T.2, p. 226).

Les relations utilitaires deviennent des occasions de « s’assurer de notre propre capacité à faire le bien » : on acquiert ainsi une confiance en soi. Une fois un habitus acquis, on a plaisir à l’exercer : nous jouissons ainsi de ce qui est possible pour nous. Le plaisir de la confiance en soi et de l’action procuré par la coopération avec les autres nous les fait aimer sincèrement, parce que nous devenons d’autant plus nous-mêmes que nous interagissons avec eux.

Nous voyons ici que la passion concupiscible, prolongée par l’irascible, peut rejoindre d’elle-même la volonté bonne, orientée par la syndérèse. Nous prenons plaisir à ce que notre volonté fasse ce que lui dicte la raison. Faire du bien par amour pour un ami est une source de plaisir : « Tout ce que nous faisons ou souffrons pour un ami nous est agréable ²²⁴. » On peut aussi aimer les actions des autres en elles-mêmes, en les considérant « comme notre propre bien par la force de l’amour qui fait estimer un ami comme un autre soi-même ²²⁵. » L’interaction continuelle entre moi et les autres, dans les passions de l’irascible, contribue à amener graduellement l’individu à considérer les autres comme soi-même et à se considérer soi-même comme un autre. Le sentiment de soi-même est enrichi par le regard des autres (« soi-même comme un autre ») et le sentiment des autres est une façon de se retrouver soi-même (« les autres comme soi-même »). L’amour est « extatique ». Dans l’amour d’amitié, on « sort de soi » pour vouloir le bien de l’autre. Dans l’extase de la convoitise, celui qui aime veut avoir quelque chose pour soi : « Une telle affection, en fin de compte, le referme sur lui-même. » Dans l’extase de l’amour d’amitié « l’affection sort absolument d’elle-même », et on agit « en vue de l’ami lui-

²²⁴ Idem.

²²⁵ Ibid., a.5 (T.2, p. 225).

même ²²⁶. » L'espoir prolonge le désir, et s'accomplit finalement dans le plaisir à exercer une action maîtrisée rationnellement et à admirer de telles actions chez les autres.

L'amitié vertueuse est une source de plaisir. En elle s'accomplissent les désirs rationalisés par l'espoir, l'audace vertueuse et les justes colères. Thomas cite Aristote, qui déclare que « l'homme heureux a besoin d'amis ²²⁷ » pour exercer son pouvoir de faire le bien, pour avoir plaisir à contempler leurs bonnes actions et enfin, « pour être aidé par eux dans le bien que lui-même accomplit ²²⁸. » Le plaisir est un aspect du bien : « Le plaisir parachève l'action par mode de fin [...] » Cette action ne peut être parfaitement bonne s'il n'y a pas aussi plaisir dans le bien, car la bonté d'une chose dépend de sa fin : « C'est ainsi que la bonté du plaisir cause d'une certaine manière la bonté de l'action ²²⁹. » Le désir, la convoitise, intensifie la volonté, la rend plus volontaire, dans le bien comme dans le mal ²³⁰. Bien que l'on juge de la bonne ou mauvaise volonté par la conformité de sa fin à la raison, le fait de prendre plaisir au bien témoigne de la bonté de la personne : le plaisir révèle qui nous sommes ²³¹. Thomas nous dit que l'appréhension du plaisir « fait connaître à l'homme qu'il a atteint une certaine perfection qui est une grandeur spirituelle ; et à ce point de vue on dit que par le plaisir l'âme de l'homme s'est agrandie ou dilatée ²³². » « L'âme

²²⁶ Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Ia IIae, q.28, a.3 (T.2, p. 201).

²²⁷ Thomas cite Aristote, *Éthique à Nicomaque* IX 4, 1169 b 25-1170 a10 (*op.cit.*, p. 2193).

²²⁸ Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Ia IIae, q.4, a.8. Thomas mentionne ici que celui qui est pleinement heureux se suffit entièrement à lui-même et n'a donc pas besoin d'amis ni pour son utilité ni pour son plaisir. Cela contredit l'interprétation de Rousseau selon laquelle l'incarnation fait de l'humain un être dépendant par nature. Même le sage qui est parfaitement heureux aurait ainsi besoin des autres pour combler ses besoins matériels et éprouver quelques plaisirs modérés par lesquels l'âme et le corps se reposent. Il nous semble que de nombreux passages de Thomas correspondent bien à l'interprétation de Rousseau, notamment en ce qui concerne la conciliation de la magnanimité et de l'humilité que nous étudierons au prochain chapitre.

²²⁹ Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Ia IIae, q.34, a.4 (T.2, p. 50).

²³⁰ Ibid., q.6., a.7 (T.2, p. 72-73).

²³¹ Ibid., q.34, a.4 (T.2, p. 237).

²³² Ibid., q.33, a.1 (T.2, p. 229).

agrandie » par la perfection est celle dont la grande passion est devenue une grande vertu. Le plaisir est un aspect de l'action vertueuse, parce que celle-ci nous accomplit, concourt à notre bonheur. On a toujours soif des plaisirs spirituels ²³³. Les passions conséquentes, dirigées par la volonté, sont finalement celles où le plaisir d'exercer son excellence est désiré et espéré. Ceux qui ont des passions très intenses et qui réussissent à les mettre au service d'actions bénéfiques sont les généreux capables de grandes actions et de grandes amitiés. Ceux dont l'âme est agrandie par la raison tendront spontanément à une universalité qui dépasse de loin les cercles d'amis de la vie privée ou des milieux communautaires immédiats. Ils tendront à la vie publique nationale et internationale, puisque leurs désirs et leurs espoirs soutiennent leur volonté qui considère que tout homme est leur prochain.

1.3.4 La fragilité de l'amitié rend nécessaire un ordre légal juste.

L'élite morale qui tend à cet humanisme est par définition une minorité. Elle doit donc composer avec une population dont les passions concupiscibles portent à des plaisirs égoïstes et dont les passions irascibles portent à une agressivité violente. Lachance prend en considération que l'humain ne peut parvenir à une amitié universelle, ce qu'il qualifie un « idéal d'ange », que par un *processus long et compliqué*, étant donné la complexité et la diversité de ses facultés ²³⁴. Il admet, en passant, que la recherche du bien commun peut être conflictuelle : « Le bien humain est perpétuellement objet de contestation et de

²³³ Ibid., a.2 (T.2, p. 230).

²³⁴ Louis Lachance, *L'humanisme politique de saint Thomas d'Aquin*, op. cit., p. 139.

conquête ²³⁵. » Lachance met en quelque sorte le doigt sur la difficulté à élargir l'amitié lorsqu'il remarque que les tendances à la socialisation, qui sont orientées vers l'humanité entière, ne donnent lieu à une amitié spontanée que dans des cercles très restreints, ceux de proches qui se connaissent. Il reconnaît que, dans l'élargissement de l'amitié, l'égoïsme, les rivalités et les haines « ont plus beau jeu ²³⁶. » L'irascible qui est nécessaire à l'élargissement de l'amitié peut aussi la faire éclater. Thomas donne un exemple qui illustre ce phénomène, celui des rixes entre potiers, dans lesquelles la ressemblance, qui est généralement cause d'amitié, devient cause de conflit, parce qu'on désire la même chose ²³⁷. Ce qui nous rapproche peut aussi nous opposer. La ressemblance est cause d'amitié, sauf si elle nuit au bien propre. Selon Thomas, la cause du conflit peut être qu'ils se nuisent mutuellement dans leurs gains individuels ou encore que chacun veut affirmer sa propre excellence en tant que potier. Thomas résume la chose ainsi : « Les potiers détestent les autres potiers, non parce qu'ils sont potiers, mais parce qu'ils leur font perdre leur supériorité ou leur gain, désirés comme leur bien propre ²³⁸. » La réalité métaphysique de la personne fait que le bien propre ne se dissout jamais dans le collectif. Le sentiment de supériorité peut toujours emmener des individus qui sont de prime abord amis en raison d'une ressemblance à s'affronter pour faire valoir leur excellence propre. On peut même dire que, puisque l'individualité a besoin des autres pour s'affirmer, et que l'amitié ne peut s'étendre que par cette affirmation, toute relation d'amitié ne se développe qu'en se mettant à risque.

²³⁵ Ibid., p. 315.

²³⁶ Ibid., p. 487.

²³⁷ Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Ia IIa, q.27, a.3 (T.2, p. 197). « La ressemblance est-elle cause de l'amour ? » et q.32 a.7 (T.2, p. 227). « La ressemblance est-elle cause de plaisir ? »

²³⁸ Idem.

Tout ceci montre que les relations rapprochées et informelles entre les individus ne suffisent pas à l'éducation à la vertu. C'est pourquoi Thomas considère que la famille est nécessaire pour l'éducation morale, mais qu'elle n'y suffit pas. On peut penser que les excès de l'irascible que nous venons de décrire contribuent à rendre l'éducation à la vertu impossible à assumer entièrement par la famille. Certains individus y atteignent la vertu, mais seulement s'ils ont des prédispositions exceptionnelles et si le milieu familial est sain. Comme Blais l'a bien relevé, il est souvent nécessaire d'avoir recours à la force coercitive de l'État pour inculquer la vertu aux citoyens ²³⁹. La famille ne suffit en effet pas toujours à donner aux jeunes gens de bonnes habitudes. Les milieux communautaires de petites tailles ne sont pas *autarciques*, ni économiquement ni moralement. L'éducation *politique* de la vertu est-elle finalement un échec, et doit-elle être remplacée par une éducation *juridique* strictement coercitive? Non, si l'on en croit Daguet, qui soutient que l'une des innovations de Thomas est précisément d'avoir dissocié la loi de la force, en faisant primer la puissance directive de la loi (*vis directiva*) sur sa puissance contraignante (*vis coactiva*) ²⁴⁰. La loi est ainsi d'abord « une lumière, une *instructio* » de la raison à l'usage de la volonté, lumière qui porte aussi bien sur la fin que sur les moyens de l'atteindre ²⁴¹. La raison pratique, pour Thomas, n'est pas un impératif catégorique frappé du sceau de la nécessité absolue, comme chez Kant, mais un jugement éclairant ce à quoi l'humain est déjà ordonné ou incliné par la nature ²⁴². Par la loi, le législateur « imprime » (*imprimit*)

²³⁹ Martin Blais, *Philosophie du pouvoir*, op. cit., p. 46.

²⁴⁰ François Daguet, *Du politique chez Thomas d'Aquin*, op. cit., p. 219.

²⁴¹ Ibid., p. 216.

²⁴² Ibid., p. 217.

dans l'intériorité des citoyens des principes d'actions ²⁴³. Cette éducation par la loi ne vise cependant que les aspects de la vertu qui participent au bien commun ²⁴⁴, et non tous les aspects de leurs vies privées, et doit amener les citoyens à former un Tout, une communauté politique ²⁴⁵. La crainte ne peut produire l'amitié véritable, seule la volonté libre le peut ²⁴⁶. La loi provoque la crainte par la menace de la peine. La crainte d'une peine est la crainte servile, qui a un caractère égoïste ²⁴⁷. Idéalement, il faut amener celui qui obéit à dépasser cette crainte pour atteindre l'amour de la justice ²⁴⁸. Toutefois, la peur de la sanction est à tout le moins suffisante pour qu'un ordre social soit préservé et que les lois orientent ensuite les citoyens vers la vertu graduellement. Pour que les lois orientent efficacement les citoyens vers le bien commun, elles doivent avant tout être adaptées à la vie concrète et contribuer au bien-être des citoyens. Rousseau a raison de souligner l'importance de l'interdépendance matérielle dans le développement de l'amitié civique. Par exemple, dans sa discussion sur les préceptes judiciaires qui favorisent les bonnes relations entre les citoyens, Thomas consacre son attention à la question de la conciliation entre la liberté de l'individu et le bien commun, de la propriété privée et de l'usage commun ²⁴⁹. Les dirigeants doivent faire preuve de pragmatisme et légiférer de façon à inciter les individus à se faire des prêts entre eux ²⁵⁰, ou encore à offrir volontairement leur travail en location ²⁵¹. Comme nous l'avons vu au début de ce chapitre, et comme nous venons de le

²⁴³ Ibid., p. 218.

²⁴⁴ Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Ia IIae, q.96, a.3 (T.2, p. 605).

²⁴⁵ François Daguet, *Du politique chez Thomas d'Aquin*, p. 224.

²⁴⁶ Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, IIa IIae, q.29, a.1, sol. 1 (T.3, p. 219).

²⁴⁷ Ibid., q.19, a.4 (T.3, p. 131).

²⁴⁸ Ibid., sol. 2 (T.3, p. 132).

²⁴⁹ Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Ia IIae, q.105, a.2 (T.2, p. 704-705).

²⁵⁰ Ibid., sol. 4 et 5 (T.2, p. 706-707).

²⁵¹ Ibid., sol. 6 (T.2, p. 707).

voir dans l'analyse de l'amitié, le bien commun matériel et utilitaire est une façon de prendre goût à un bien commun qui devient progressivement un partage de la vertu.

1.3.5 Grandeur et démocratie.

Le bien commun est toujours une certaine adaptation de l'universel à une situation concrète. Les lois humaines qui visent l'amitié civique et la vertu supposent des traditions et des décisions. Plusieurs régimes politiques sont possibles. Les différents régimes ne priorisent pas les mêmes vertus. La grandeur humaine pourra dès lors prendre plusieurs formes. La cité grecque, l'Empire romain et les divers régimes — cités, monarchies, empire — de la chrétienté médiévale, pour prendre les régimes politiques que connaissait Thomas, valorisent la guerre, la participation citoyenne, l'activité économique, la piété religieuse, à des degrés divers et de diverses façons. Il faut donc se demander si la démocratie moderne est un régime compatible avec la grandeur humaine telle que Thomas la conçoit. L'amitié civique démocratique n'est-elle possible qu'au prix de la rigoureuse égalité de tous, ce qu'on pourrait appeler l'égalitarisme? L'élitisme moral peut-il y jouer son rôle éducateur? Nos néothomistes québécois adhèrent tous à la démocratie moderne comme État de droit, même s'ils peuvent formuler d'importantes critiques sur les idéologies politiques modernes ²⁵². Lachance et Blais mettent l'accent sur le régime mixte, alliage de monarchie, d'aristocratie et de démocratie et qui est le meilleur régime selon Thomas. Thomas n'a pas connu l'État de droit démocratique contemporain, bien sûr, mais on peut se demander si sa notion de régime mixte et sa conception de la grandeur politique

²⁵² Nous exposerons ces critiques aux chapitres III et IV.

sont compatibles avec lui. Daguet suggère trois points de comparaison : la primauté de la loi, le principe d'élection et le principe de représentation. Selon lui, le régime mixte réglé par la loi peut être qualifié rétrospectivement « d'État de droit libéral ²⁵³. »

Premièrement, toute légitimité politique est fondée sur des lois publiquement instituées. Selon Thomas, la loi naturelle ne devient une véritable loi qu'une fois formulée sous forme de loi positive, explicitement énoncée et instituée ²⁵⁴. La loi morale n'a donc pas seulement pour vocation de régir les consciences individuelles, mais aussi les actions collectives. Par son universalité, elle protège le bien de tous. Selon Daguet, Thomas reprend la définition du peuple de Cicéron, citée par Augustin « C'est la multitude rassemblée par les liens de l'unité de droit et de la communauté d'intérêts ²⁵⁵. » Thomas ajoute le commentaire suivant: « Cela suppose essentiellement entre les citoyens des rapports réglés par de justes lois ²⁵⁶. » Pour cette raison, Lachance souligne que, pour être bon, un régime doit accorder des droits à la personne ²⁵⁷. Ces droits ne sont pas définis *a priori*. Ils n'étaient par exemple pas incompatibles, pour Thomas, avec l'esclavage. Chaque civilisation détermine jusqu'où va la préservation du bien de chacun. Lachance a consacré une grande partie de son œuvre aux droits de la personne, pour tenter de concilier

²⁵³ François Daguet, *Du politique chez Thomas d'Aquin*, op. cit., p. 296

²⁵⁴ Louis Lachance, *L'humanisme politique de saint Thomas d'Aquin*, op. cit., p. 302. Lachance cite Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Ia IIae, q.95, a.2 (T.2, p. 599).

²⁵⁵ François Daguet, *Du politique chez Thomas d'Aquin*, op. cit., p. 296. Références à Cicéron, *De Republica*, I, 25, 39 et Augustin, *Cité de Dieu*, II, 21

²⁵⁶ Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Ia IIae, q.105, a.2 (T.2, p. 704-705).

²⁵⁷ Louis Lachance, *L'humanisme politique de saint Thomas d'Aquin*, op. cit., p. 345. Lachance cite Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Ia IIae, q.57, a.4, sol.2 (T.3, p. 382). Le fils et l'esclave sont les « choses » du père et du maître, mais ont tout de même une substance propre et sont des hommes, ce pour quoi la justice s'étend à eux.

les notions thomistes de droit, qui implique la notion de dû, de devoir, et de bien commun, avec l'individualisme moderne ²⁵⁸.

Deuxièmement, le choix et le consentement général de la population donnent un caractère efficace et concret aux lois. La loi, principe fondamental de légitimité et moyen de diffuser la vertu, est pleinement efficace lorsque le peuple prend part à la législation ²⁵⁹. En effet, nous dit Thomas, « ordonner à la fin revient à celui dont la fin relève directement ²⁶⁰. » Puisque la fin de la loi est le bien commun, et que celui-ci est le bien de tout le corps politique, le peuple est celui qui est directement intéressé par la fin de la loi. Ainsi, la force coercitive de la loi « appartient à la multitude ou à la personne publique à qui il revient d'infliger des sanctions ²⁶¹. » Pour Lachance, des lois démocratiquement votées sont « comme une projection de l'âme du peuple ²⁶². » De telles lois, en effet, portent la marque de ce qui constitue la vie concrète d'une population : son histoire, sa sociologie, son environnement naturel. Un peuple qui a acquis la maturité dans l'exercice de sa raison est pleinement autonome, puisque son avis l'emporte sur celui du prince, qui n'a lui-même de légitimité que s'il est mandaté par le peuple ²⁶³. Le principe d'élection est justifié à la fois par l'efficacité qu'il donne à la loi que par la légitimité qu'il lui confère.

²⁵⁸ Voir Louis Lachance, *Le droit et les droits de l'homme*, op. cit.

²⁵⁹ François Daguet, *Du politique chez Thomas d'Aquin*, op. cit., p. 294-295.

²⁶⁰ Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Ia IIae, q.90, a.3 (T.2, p. 572). Cité par Daguet, *Du politique chez Thomas d'Aquin*, op. cit., p. 295

²⁶¹ Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Ia IIae, q.90, a.3, sol. 3 (T.2, p. 572). Cité par Daguet, *Du politique chez Thomas d'Aquin*, p. 295.

²⁶² Louis Lachance, *L'humanisme politique de saint Thomas d'Aquin*, op. cit., p. 345.

²⁶³ Idem. Lachance cite Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Ia IIae, q.97, a.3, sol.3 (T.2, p. 612).

Troisièmement, la notion contemporaine de représentation politique trouve un équivalent dans les notions thomistes de « présence » et de « personnification » qui décrivent la relation d'un dirigeant légitime à la population et au bien commun. Selon Daguet, le dirigeant peut être qualifié de représentant du peuple parce qu'il est directement chargé de maintenir la forme de la cité en l'orientant vers le bien commun ²⁶⁴. Celui qui gouverne « personnifie la multitude. » Il rend présente la communauté politique ²⁶⁵. En tant que réalité pratique, le corps politique ne peut exister que par un ou des dirigeants qui montrent le bien commun, le font connaître aux citoyens de façon qu'ils orientent leurs actions vers lui, même imparfaitement, et agissent ainsi en tant que collectivité. Selon Lachance, lorsque l'État est représenté comme un pouvoir distinct du peuple, il y a opposition entre les deux. Cela peut mener à « l'étatisme absolu ». En tant que forme, l'État doit s'adapter à la réalité et aux capacités des gouvernés ²⁶⁶. Daguet précise en ce sens que le principe de l'élection est celui qui assure le mieux l'adéquation du représentant et des représentés ²⁶⁷. Des peuples qui auraient un seul roi, mais qui ne pourraient être gouvernés de la même façon seraient des royaumes différents ²⁶⁸. Une « nation », ou un « peuple » est une multitude d'individus (matière) gouvernée d'une certaine façon par un ou des dirigeants (forme). Le bien commun est une « forme immanente à la structure de toutes les espèces d'activité ²⁶⁹. » Un ou des dirigeants ne « représentent » une population que s'ils

²⁶⁴ François Daguet, *Du politique chez Thomas d'Aquin*, op. cit., p. 274.

²⁶⁵ Ibid., p. 275. Il s'agit d'un « principe ontologique » selon lequel la communauté tient sa forme et sa capacité d'agir d'un représentant qui l'unifie. Le roi est ce qu'il y a de principal dans la cité – la cité fait ce que fait le roi Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Ia IIae, q.29, a.4 (T.2, p. 207). Thomas se réfère à un principe aristotélicien : « toute réalité est ce qu'il y a de plus important en elle ». Ibid., q.106, a.1 (T.2, p. 723). Voir Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, IIa IIae, q.25, a.7 (T.3, p. 188) .

²⁶⁶ Louis Lachance, *L'humanisme politique de saint Thomas d'Aquin*, op. cit., p. 341-343.

²⁶⁷ François Daguet, *Du politique chez Thomas d'Aquin*, op. cit., p. 301.

²⁶⁸ Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Ia, q.108, a.1 (T.1, p. 873).

²⁶⁹ Louis Lachance, *L'humanisme politique de saint Thomas d'Aquin*, op. cit., p. 352.

peuvent lui proposer une vision du bien commun qui lui convienne et qui la motive à agir collectivement. La loi ne peut être suivie que si elle est adaptée à la population. Dans une démocratie — au sens du régime mixte —, les citoyens participent à l'institution des lois, directement ou par l'intermédiaire de leurs représentants. L'amour des lois peut-il suivre la même logique que l'amitié : celui qui effectue une action ardue s'attache au résultat à cause de l'effort qu'il y met, de l'empreinte personnelle qu'il y laisse? Thomas ne le dit pas, mais il nous semble que c'est là une hypothèse réaliste. Les généreux et les vertueux peuvent contribuer à éduquer les autres dans la vie publique en tant que législateurs, dirigeants, juges, etc., comme ils contribuent à l'éducation à la vertu et à l'amitié en tant que simples citoyens et amis.

La démocratie n'est pas nécessairement « égalitariste », puisqu'elle admet des représentants qui exercent des fonctions que tous n'exercent pas. La primauté de la loi et le principe d'élection permettent toutefois une participation de tous à la vie politique. Par le régime mixte démocratique, tous les citoyens peuvent participer à la grandeur politique, même si c'est de façon inégale. Tous peuvent exercer librement leur prudence et leur conscience morale. Selon Blais, le régime mixte est le meilleur régime politique parce qu'il permet à tous de développer leur excellence. Le meilleur gouvernement, selon Blais, est celui où un chef et une élite vertueuse sont choisis dans le peuple et par le peuple ²⁷⁰. Choisir les chefs est une participation au bien commun qui confère en soi une certaine excellence. Blais met l'accent sur la participation politique comme façon de développer les vertus civiques : les vertus, en effet, se développent par les actions répétées et non par un

²⁷⁰ Martin Blais, *Le chef selon Thomas d'Aquin*, op. cit., p. 169.

enseignement théorique. On peut donc penser que la démocratie moderne n'est pas seulement compatible avec un certain élitisme moral, mais qu'elle est un régime qui permette d'atteindre le sommet de la grandeur humaine. Blais a rédigé un art de gouverner thomiste, d'abord dans une thèse plutôt historique, puis dans divers ouvrages traitant de politique contemporaine. Selon lui, les qualités principales du dirigeant selon Thomas sont l'intelligence, la prudence, la justice, l'équité et la magnanimité ²⁷¹. Nous ne pouvons discuter en détail ces qualités, mais notons pour l'instant que pour Blais les dirigeants doivent faire preuve d'un très haut niveau de vertu. La magnanimité, qui nous occupe, concerne le fait de tendre intérieurement au bien commun. Le magnanime est le généreux qui a plaisir à pratiquer la bienfaisance. C'est celui qui a un grand espoir et qui a su l'orienter, avec les autres passions irascibles dans son sillage, vers une affirmation de son excellence individuelle au service du bien commun. Le magnanime est celui dont l'irascible permet la pleine actualisation des tendances au bien universel de sa volonté.

Conclusion. Une élite humaniste.

Le bien universel qui définit la grandeur doit être accompli dans les situations particulières de la vie par la volonté. La difficulté à atteindre la grandeur consiste d'abord dans la difficulté pour la prudence à trouver dans le concret ce qui correspond au bien universel. Les passions ajoutent un second type de difficulté : l'action des objets sensibles particuliers sur nous, qui diminue l'emprise de notre volonté sur nous-mêmes. L'agressivité

²⁷¹ Ibid., p. 16

de l'irascible permet une distance et une opposition aux objets sensibles. Cette relation aux objets sensibles rend l'irascible plus susceptible d'une éducation par la raison que le concupiscible. C'est pourquoi l'agressivité de l'irascible peut en venir à soutenir la volonté dans ses efforts moraux et à enrichir l'amitié pour qu'elle dépasse le plaisir égoïste et immédiat qu'on peut prendre à la présence de quelqu'un qui nous fait du bien. Les passions tendent à l'universel comme la volonté, mais cette tendance interagit en elles avec les actions particulières des objets sur nous. Les individus qui font preuve de grandeur morale sont ceux chez qui la tendance à l'universel domine plus facilement le particulier. Comme notre nature politique consiste dans une interdépendance générale dans laquelle les plus doués aident les moins doués dans tous les domaines, l'élite morale qui a plus de facilité à réaliser le bien de la raison doit aider la masse de ceux qui ont plus de difficulté à le faire.

L'élite morale qui éduque les autres à la vertu ne peut se contenter d'agir dans la vie privée. Elle doit contribuer à l'instauration de lois propres à favoriser la vertu et l'amour du bien commun. La capacité à mettre en place des lois légitimes et efficaces est ce qui fait de la société politique une communauté parfaite. La société politique est « parfaite » parce qu'elle est la seule communauté autosuffisante tant sur le plan de l'utilité de la vie que sur celui du développement moral de l'individu. Sa perfection consiste non seulement à assurer sa propre survie et son accomplissement moral, mais à corriger ses dérèglements passionnels. De la volonté d'excellence individuelle et collective, aux passions concupiscibles et irascibles qui motivent l'amitié civique, aux conflits entre potiers, la dure réalité rattrape l'idéal. Les passions qui menacent la bonne volonté et l'amitié sont les mêmes qui peuvent soutenir la volonté dans la recherche du bien commun. Un régime

mixte démocratique au sens contemporain implique que les citoyens participent à leur propre éducation morale en collaborant à l'élaboration du cadre légal qui promeut l'amitié civique et la vertu. On peut s'attendre à ce que cette éducation morale ait des hauts et des bas, et qu'elle ne soit jamais complète. L'exercice de la grandeur morale dans une activité collective entièrement vertueuse, qui serait le bonheur terrestre, est un idéal probablement utopique. Tendre à cet idéal peut toutefois mener à une certaine grandeur et à un certain bonheur. Cela suppose de tolérer des expressions publiques de l'irascible assez fortes et de chercher à leur conférer une forme politique positive. L'élite morale joue un rôle névralgique dans cette tâche.

L'élitisme moral est en effet une autre constante de la pensée politique de Thomas. L'élite morale est nécessaire, même en démocratie. La supériorité morale de certains a une composante volontaire et une composante passionnelle. Thomas présente la raison comme une forme identique chez tous les êtres humains. C'est cette identité qui nous pousse les uns vers les autres. Les causes de l'individualité sont les choix individuels et l'influence du corps et des passions sur l'âme. Un individu est moralement supérieur s'il fait preuve de bonne volonté. Des passions mieux prédisposées à suivre la raison aident en ce sens. Or la passion la plus accessible à la raison est l'espoir. Celui qui a un grand espoir naturellement incliné vers la vertu est disposé à une certaine supériorité morale. Même un tel individu a d'abord besoin des autres pour se développer moralement (jugement moral, vertus) et pour éduquer ses passions. Celui qui est grand nourrit un espoir fortement orienté à la fois vers son excellence personnelle et vers les autres. Un espoir de ce type prédispose à une forte personnalité et à une forte sociabilité. Nous verrons que c'est là le type du

magnanime. Comme chez tous les humains, l'individualité du magnanime est marquée par la vie politique. L'interdépendance humaine est universelle : les grands comme les humbles ont besoin d'appartenir à une communauté politique pour se réaliser. La dépendance de ceux qui sont matériellement humbles est plus prononcée et plus évidente, mais les grands ont aussi besoin des autres. D'abord, ils ne peuvent se consacrer à leurs œuvres vertueuses qu'en étant matériellement dépendants des plus petits qu'eux. Ensuite, leurs grandes actions seront d'autant plus grandes et plus agréables à contempler qu'elles impliqueront une collectivité plus grande.

L'irascible est le facteur critique qui déstabilise la société par des conflits lorsqu'il est insuffisamment éduqué et qui est en même temps nécessaire au soutien de la volonté morale et à la formation de l'amitié civique. Même s'il est passé à côté du phénomène de l'irascible, l'humanisme de Lachance est pour nous essentiel à une étude de la grandeur politique thomiste, puisqu'il fournit la meilleure vue d'ensemble de l'État et de ses principales institutions. Lachance nous dit bien que la sociabilité humaine trouve sa raison d'être dans la satisfaction des besoins supérieurs de l'humain. Par ses inclinations sociables, l'humain est comme *aspiré par un idéal d'ange*, un idéal spirituel ²⁷². Rousseau nous met en garde à plusieurs reprises dans son œuvre contre le risque d'angélisation qui découle de la recherche de l'excellence sans que soient prises en compte les inclinations les plus naturelles de l'humain ²⁷³. L'angélisation est le fait d'oublier que les tendances innées de la volonté visent autant au bien du corps qu'à celui de l'âme, mais aussi d'oublier que la volonté authentique est celle qui s'est réconciliée avec les passions.

²⁷² Louis Lachance, *L'humanisme politique de saint Thomas d'Aquin*, op. cit., p. 139.

²⁷³ Félicien Rousseau, *C'est la misère qui juge le monde*, op. cit., p. 138.

Pourtant, ce que Lachance appelle l'humanisme de Thomas est entièrement tourné vers la grandeur individuelle et collective. Lachance déploie en effet un vocabulaire teinté de vitalisme pour expliquer que la société, la politique, est essentiellement affaire de perfectionnement humain : il parle ainsi d'accroissement, de rayonnement ou encore de dynamisme. Ces termes s'appliquent chez lui strictement à la volonté, qui semble ainsi pouvoir se déployer sans obstacle. Nous pensons avoir montré que ces multiples façons de nommer l'élan vers la grandeur ne prennent un sens humain qu'en reconnaissant en eux la présence de l'espoir de l'*arduum* ou de l'agressivité généreuse. Lachance est parfois bien près de la réalité de cette passion, sans jamais toutefois ni la nommer, ni la thématiser. Il reconnaît ainsi que l'atteinte du bien commun est longue et difficile, et toujours à recommencer. La grandeur de l'homme est sa « perfectibilité », processus qui relève de l'histoire, et non de la seule vie individuelle ²⁷⁴. Chaque humain porte en soi une aspiration aveugle à s'accroître, qui n'est rien de moins qu'un *devoir* ²⁷⁵. Même si Lachance n'a jamais pris la peine de réfléchir à la place de la magnanimité dans la vie politique, elle est implicitement présente dans toute son œuvre, dans les thèmes de la grandeur, de la perfection et de la vitalité. Quel est le rôle spécifique de la magnanimité, vertu de la grandeur, dans cette tendance à la perfection qui est tout entière une quête de grandeur ? La magnanimité est le fait d'exercer les autres vertus avec grandeur, c'est-à-dire d'atteindre le summum de chacune d'elles. Surtout, la magnanimité est la vertu des grands espoirs. Elle vise donc à éduquer notre subjectivité dans son ensemble.

²⁷⁴ Félicien Rousseau, *L'avenir des droits humains*, op. cit., p. 327-328.

²⁷⁵ Ibid., p. 229.

Chapitre 2. La magnanimité, une conquête du bien commun.

2.0 Introduction. La vertu de la grandeur.

L'élite morale, qui joue un rôle politique dans l'éducation au bien et dans le gouvernement, a besoin d'une vertu propre à la grandeur : c'est la vertu de magnanimité. En effet, la grandeur morale pose des défis qui lui sont propres : exercer la vertu à un très haut niveau n'est pas seulement difficile en soi, c'est aussi un exercice qui donne des responsabilités particulières. Nous voulons montrer dans le présent chapitre que ces responsabilités sont d'ordre politique : le portrait que fait Thomas du magnanime est selon nous celui du dirigeant ou du citoyen éminent, le portrait de celui qui agit dans la sphère publique pour le bien commun. La magnanimité est pourtant tout d'abord une vertu de l'âme individuelle qui règle la passion de l'espoir. Elle n'est pas, comme la prudence ou la justice, une vertu de l'action dans le monde objectif, mais une vertu de l'intériorité. La magnanimité est une tendance à la grandeur qui part de la volonté individuelle et s'extériorise dans le bien commun. Le magnanime tend à l'honneur qui jette un pont entre l'individu et l'ensemble de sa société. L'honneur doit toujours être mérité par des actions vertueuses au sein de la communauté politique. L'irascible contribue aux actions vertueuses par la passion de l'espoir, qui est soulevée par les grands honneurs.

Nous nous concentrerons principalement dans ce chapitre sur une interprétation de la *Somme théologique*, où se trouve l'essentiel de la théorie de Thomas sur la magnanimité.

La question 129 de la *Secunda Secundae* est à notre connaissance le passage le plus long dans l'œuvre de Thomas sur la magnanimité, qui est non seulement riche en lui-même, mais qui par sa place dans la *Somme* nous aide à comprendre le rôle de la magnanimité dans l'économie des vertus ²⁷⁶. Nous prendrons certes en compte d'autres passages de la *Somme* et d'autres œuvres qui traitent de la magnanimité ou qui apportent un éclairage sur le cadre conceptuel qui lui donne sens, mais la question 129 sera pour nous, tout au long de ce chapitre, le principal point de référence.

Voici un résumé sommaire de la question 129 de la *Somme* consacrée à la magnanimité. Thomas commence par sa relation aux grands honneurs, en introduisant rapidement l'idée que l'espoir est la passion qui tend à ceux-ci. La magnanimité concerne l'espoir des grands honneurs (a.1 et 2). Sa relation à l'honneur et à la raison lui donne le titre de vertu (a.3), et même de vertu spéciale, puisque l'honneur est son objet propre (a.4). L'honneur, nous dit Thomas, est le plus grand des biens extérieurs. La relation de la magnanimité à la force est ensuite précisée (a.5) : la magnanimité tend au plus grand des biens extérieurs, l'honneur, mais la force est plus grande encore, puisqu'elle affronte la mort. Trois grandes qualités du magnanime suivent: il fait preuve de confiance (a.6), de sécurité (a.7) et sait faire bon usage des biens de la fortune (a.8). Examinons maintenant les choses plus en détails.

²⁷⁶ Nous faisons exception du *Commentaire de l'Éthique à Nicomaque* qui comprend une section sur la magnanimité. Nous préférons nous consacrer à la *Somme* pour cerner la conception de la magnanimité qui est propre à Thomas.

2.0.1 L'espoir est la passion de l'action.

Commençons par l'espoir. Notons d'emblée que l'espoir occupe une place centrale dans l'analyse magistrale que fait Gauthier de la magnanimité thomiste ²⁷⁷. Si nous avons des réserves quant à l'interprétation que Gauthier fait du rôle de l'honneur dans la magnanimité, nous adhérons entièrement à son interprétation de l'espoir. Nous avons déjà vu que la magnanimité a pour objet l'honneur et la grande action comme fin, elle se rapporte immédiatement à l'espoir ²⁷⁸. L'espoir est la passion qui accompagne le mouvement d'extériorisation de la magnanimité vers le bien commun. Les vertus morales ont comme finalité de contribuer à l'accomplissement humain par le perfectionnement de nos facultés appétitives, dont le concupiscible et l'irascible. La magnanimité contribue à ce perfectionnement par la rationalisation de l'espoir ²⁷⁹. Elle est selon Gauthier une « manière rationnelle d'espérer ²⁸⁰. » Or nous avons montré dans le chapitre I que l'irascible joue un rôle essentiel dans la moralisation des passions, parce qu'il est plus près de la raison que le concupiscible, et que l'espoir est la passion directrice de l'irascible.

Gauthier consacre des pages lumineuses à l'espoir dans la première partie de son chapitre consacré à la magnanimité thomiste, qui est selon lui le sommet de l'histoire de ce

²⁷⁷ Nous parlons ici de l'espoir passion. L'espérance comme vertu théologale est aussi importante dans l'interprétation que fait Gauthier de la magnanimité thomiste, dans la mesure où il veut montrer que l'espoir de la grandeur humaine (magnanimité) est distinct de l'espérance en Dieu, qu'il qualifie de « magnanimité surnaturelle », mais complémentaire avec elle. R.A. Gauthier, *Magnanimité : l'idéal de la grandeur dans la philosophie païenne et dans la théologie chrétienne*, op. cit., p. 338-346. La magnanimité infuse, donnée par Dieu, sert de matière à l'espérance théologale. Ibid., p. 371.

²⁷⁸ Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, IIa IIae, q.129, a.1, sol.2.

²⁷⁹ R.A. Gauthier, *Magnanimité : l'idéal de la grandeur dans la philosophie païenne et dans la théologie chrétienne*, op. cit., p. 318-319.

²⁸⁰ Ibid., p. 346.

concept depuis l'Antiquité. Nous résumons sa synthèse qui fait ressortir les traits qui rendent l'espoir spontanément moralisable. La tendance innée à la vertu y fleurit avec plus de vigueur que dans toute autre passion. L'espoir est avant tout une « possibilité entendue au sens d'un pouvoir d'action ²⁸¹ », voire d'une possibilité physique ²⁸², pour reprendre les mots de Rousseau et Gauthier respectivement. La connaissance du possible qui est une condition de l'espoir n'est pas théorique, mais la connaissance d'un sujet engagé dans une situation concrète. Dans les mots de Gauthier : « Est objet d'espérance ce que le sujet peut espérer atteindre grâce aux moyens d'action déterminés dont il dispose : force physique, expérience du danger, richesse, amis, aides de toutes sortes ²⁸³. » Parmi les quatre conditions qui définissent l'espoir, soit être un bien, être un futur, être grand et difficile et être possible ²⁸⁴, le possible détermine les trois précédentes, selon Gauthier ²⁸⁵. L'espoir est la perception, ou la compréhension, que l'objet désiré peut être atteint. Si l'audace et la colère sont proprement les élans offensifs de l'irascible, l'espoir lui-même n'en manifeste pas moins, selon Gauthier, un « appétit de conquête ²⁸⁶ », un désir de domination, de victoire, de supériorité. La confiance opère ou « attaque » de grandes choses ²⁸⁷. Selon Gauthier, il s'agit là de l'agressivité comme *avancée* ²⁸⁸. C'est la confiance qui amorce et exécute l'attaque ²⁸⁹. L'audace et la colère, par leur impulsivité, portent en un sens plus à l'action que ne le fait l'espoir. Toutefois, leur spontanéité ne comprend pas l'évaluation du possible

²⁸¹ Félicien Rousseau, *Courage ou résignation et violence*, op. cit., p. 151.

²⁸² R.A. Gauthier, *Magnanimité : l'idéal de la grandeur dans la philosophie païenne et dans la théologie chrétienne*, op. cit., p. 327.

²⁸³ Ibid.

²⁸⁴ Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Ia IIae, q.40, a.1 (T.2, p. 262-263).

²⁸⁵ R.A. Gauthier, *Magnanimité : l'idéal de la grandeur dans la philosophie païenne et dans la théologie chrétienne*, op. cit., p. 328.

²⁸⁶ Ibid., p. 329.

²⁸⁷ Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, IIa IIae, q.128, sol.3 (T.3, p. 758).

²⁸⁸ R.A. Gauthier, *Magnanimité : l'idéal de la grandeur dans la philosophie païenne et dans la théologie chrétienne*, op. cit., p. 359.

²⁸⁹ Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, IIa IIae, q.128 (T.3, p. 758).

qu'inclut l'espoir, sinon parce que toute attaque audacieuse et toute vengeance colérique présupposent un certain espoir, la compréhension d'un certain possible.

Nous avons vu que l'espoir est une extension du désir : il présuppose l'amour et vise à atteindre l'unité avec un bien difficile. C'est pourquoi on peut le qualifier de « désir ardent ²⁹⁰. » Or selon Gauthier, le mouvement de l'amour qui s'étend au désir et s'accomplit dans l'espoir est efficace. Le passage de la *Somme* qu'il cite en référence ²⁹¹ fait de l'espoir et de la crainte les passions principales quant au mouvement et à l'intention de l'appétit sensible. Gauthier résume par le terme *enthousiasme* tout à la fois le mouvement, l'extension et l'élan vers le bien qui caractérisent l'espoir selon Thomas ²⁹². L'audace très ardente peut tendre à la violence, mais elle peut aussi s'éteindre subitement au contact du mal ardu. Thomas cite Aristote selon qui les audacieux se transforment souvent en couards ²⁹³. C'est pourquoi la vertu de force ne consiste pas seulement dans la passion d'audace, mais dans une soumission de celle-ci et de la crainte à la raison. Or l'espoir ardent porte sur le *possible*, ce pour quoi il se prête à une rationalisation qui en fera la confiance, cette capacité d'entreprendre et d'exécuter.

²⁹⁰ R.A. Gauthier, *Magnanimité : l'idéal de la grandeur dans la philosophie païenne et dans la théologie chrétienne*, op. cit., p. 332.

²⁹¹ Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Ia IIae, q.25, a.4 (T.2, p. 190) et d'autres : Ia IIae, q.45, a.2 (T.2, p. 283), Ia IIae, q.40, a.1, sol.3 (T.2, p. 263).

²⁹² R.A. Gauthier, *Magnanimité : l'idéal de la grandeur dans la philosophie païenne et dans la théologie chrétienne*, op. cit., p. 333.

²⁹³ Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, IIa IIae, q.123, a.6, sol.1 (T.3, p. 739). La citation d'Aristote ne mentionne pas explicitement l'audace, mais l'article met de l'avant l'idée qu'une forte audace peut se modérer subitement au contact du danger.

2.1 La question de l'honneur.

2.1.1 L'honneur est un témoignage rendu à la vertu.

Ce qui fait naître les plus grands espoirs, ce sont les honneurs. Ceux-ci soulèvent des passions violentes que la magnanimité doit régler ²⁹⁴. La question 129 s'ouvre et se conclut par le thème de l'honneur. Le grand honneur est l'objet propre de la magnanimité. L'espoir du magnanime porte sur le fait d'en être digne. Mais qu'est-ce que l'honneur, au juste? L'honneur, nous dit Thomas, est « proche de la vertu ²⁹⁵. » Pourquoi alors la magnanimité ne porte-t-elle pas simplement sur le bien et la vertu? Thomas définit l'honneur comme « un témoignage rendu à l'excellence ²⁹⁶ » ou encore « une attestation de la valeur morale (*testimonium honestatis*) ²⁹⁷. » L'honneur humain, selon Thomas, « comporte des signes extérieurs et corporels ²⁹⁸. » En effet, contrairement à Dieu qui nous connaît dans notre conscience la plus intime, l'humain ne peut se passer de signes extérieurs, puisqu'on ne connaît les intentions des autres que par leurs paroles ou encore leurs gestes, offrandes, statues « et autres manifestations du même genre ²⁹⁹. » L'honneur est un objet, un geste ou toute forme de signe qui montre l'excellence de quelqu'un. Mériter l'honneur, c'est donc mériter le témoignage des autres. L'honneur englobe la louange, qui est un honneur en paroles. Tous deux produisent la gloire, une sorte de « clarté », nous dit Thomas,

²⁹⁴ Ibid., q.129, a.2 (T.3, p. 761-762).

²⁹⁵ Ibid., a.1 (T.3, p. 760-761).

²⁹⁶ Ibid., q.103, a.1 (T.3, p. 648).

²⁹⁷ Thomas d'Aquin, *Commentaire des dix livres de l'Éthique à Nicomaque d'Aristote*, dans, Michel-Nodé Langlois, *Thomas, d'Aquin, Commentaires politiques*, Paris, Lethielleux, , 2018, p. 274.

²⁹⁸ Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, IIa IIae, q.103., a.1 (T.3, p. 648).

²⁹⁹ Idem.

qu'Augustin définit comme « une notoriété brillante accompagnée de louange ³⁰⁰. » Citant aussi Augustin dans le *De Regno* ³⁰¹, Thomas définit la gloire de façon plus générale et moins métaphorique comme « le jugement d'hommes qui pensent du bien d'autres hommes ³⁰². » Souvent nommés ensemble comme un couple inséparable, l'honneur et la gloire montrent publiquement la vertu d'une personne. Le magnanime tend donc à des actions dignes d'être montrées à tous et peut faire ainsi l'objet de jugements positifs. Le fait que l'honneur soit un signe est selon nous capital, et permet de donner un sens à des affirmations de Thomas qui peuvent sembler se contredire. Le long débat qui suit sur le rôle de l'honneur trouvera sa solution dans la prise en compte de son caractère de signe.

2.1.2 Dignité ou mépris de l'honneur. Y a-t-il un problème de cohérence?

Certains passages de la question 129 nuancent fortement la définition de la magnanimité par le grand honneur au point qu'on puisse remettre en question l'importance qu'il joue dans la magnanimité. Ainsi, nous dit Thomas, « on doit louer ceux qui méprisent les honneurs au point que pour les obtenir ils ne font rien de déplacé et ne leur accordent pas une valeur excessive ³⁰³. » Il ne faut pas « estimer grandement les honneurs ³⁰⁴. » Dans le même sens, le magnanime « ne se laisse pas enivrer par les grands honneurs », parce qu'il s'estime supérieur à eux, tout comme il méprise les petits honneurs et les affronts ³⁰⁵. La grandeur morale du magnanime est réaffirmée au point de la placer également au-dessus

³⁰⁰ Ibid., sol.3 (T.3, p. 648). La source de la citation d'Augustin n'est pas précisée.

³⁰¹ Augustin, *Cité de Dieu*, V, 12.

³⁰² Thomas d'Aquin, *De Regno*, op. cit., p. 85.

³⁰³ Ibid., q.129, a.1 sol.3 (T.3, p. 761).

³⁰⁴ Idem.

³⁰⁵ Ibid., a.2, sol.3 (T.3, p. p. 762).

de tout jugement social, positif ou négatif. Comme la grandeur est définie par le bien de la raison, le magnanime tend ultimement à cela plus qu'à toute apparence ou appréciation des autres. L'honneur a une certaine valeur, mais elle est inférieure à celle du magnanime, et son attitude à son égard doit aller du faible désir mélangé à de l'aversion à l'indifférence pure et simple. Il est difficile de comprendre alors pourquoi le magnanime tend à être digne de quelque chose qui n'est pour lui que peu ou pas désirable. L'attitude de mépris caractérise-t-elle l'essentiel de la relation du magnanime à l'honneur?

Gauthier n'est pas loin de le penser. Pour lui, l'honneur n'est un objet de la magnanimité « qu'à titre secondaire et accidentel ³⁰⁶. » Il va jusqu'à déclarer que désirer la gloire ou l'honneur, même à titre secondaire, relève de la vanité ³⁰⁷. La seule grandeur est en effet celle de la vertu, l'action conforme à la raison. Selon Gauthier, ce jugement est justifié par la manière, selon lui embarrassée, par laquelle Thomas intègre l'honneur à ce qu'on pourrait appeler le concept complet de la magnanimité. En effet, après avoir discuté la question de l'honneur et analysé les aspects essentiels de la magnanimité telle que son appartenance à la vertu de force, Thomas en vient à affirmer que la grande action, l'action vertueuse, est la fin de la magnanimité, tandis que l'honneur est sa matière. Gauthier cite le dernier article de la question 129, l'article 8 qui concerne les richesses, où on peut lire ceci : « La magnanimité a un double objectif : l'honneur, qui est sa matière, et l'accomplissement d'une grande action qui est sa fin ³⁰⁸. » Selon Gauthier, cela signifie que

³⁰⁶ R. A. Gauthier, *Magnanimité : l'idéal de la grandeur dans la philosophie païenne et dans la théologie chrétienne*, op. cit., p. 317.

³⁰⁷ R. A. Gauthier, *Magnanimité : l'idéal de la grandeur dans la philosophie païenne et dans la théologie chrétienne*, op. cit., p. 350

³⁰⁸ Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, IIa IIae, q.129, a.8 (T.3, p. 768).

le magnanime a comme seul but véritable d'accomplir de grandes actions vertueuses et qu'il sait « bien user » de l'honneur qu'il mérite « sans l'avoir voulu ³⁰⁹. » En ce sens, selon le théologien Nicholas Austin, la magnanimité aurait une relation *oblique* à l'honneur, dans la mesure où l'honneur accompagne nécessairement la grande action ³¹⁰. Le caractère oblique de la relation viendrait du fait que l'honneur ne peut ni être une fin en soi ni être séparé de la grande action. Le magnanime ne tend pas à l'honneur, sa volonté n'est pas orientée vers lui, mais il ne peut s'empêcher d'en être conscient. Il l'a en permanence en périphérie de son champ de vision, pour ainsi dire, mais son attention n'est pas braquée sur lui. « Bien user » de l'honneur consisterait uniquement à ne pas succomber à son charme, à continuer à ne pas le désirer, alors même qu'on le reçoit constamment. Tout le rapport de la magnanimité à l'honneur serait d'éviter des dérèglements comme l'ambition ou la vaine gloire. Gauthier juge complètement artificielle la construction conceptuelle qui relie la grande action comme fin et l'honneur comme matière au sein de la magnanimité, puisqu'elle consiste à inclure dans la définition de la magnanimité un simple accident de sa fin véritable ³¹¹. Selon son interprétation, elle serait même trompeuse, puisque l'honneur est dit par Thomas être l'un des deux objectifs de la magnanimité, alors qu'il s'agit en fait de le fuir. Gauthier, qui avait ouvert sa réflexion sur le sujet par un soupçon d'incohérence

³⁰⁹ R. A. Gauthier, *Magnanimité : l'idéal de la grandeur dans la philosophie païenne et dans la théologie chrétienne*, op. cit., p. 316.

³¹⁰ Nicholas S.J., Austin, « Moral Hope: Aquinas and Cajetan on Magnanimity », *Nova et vetera*, vol. 18, n° 3, 2020, p. 842-843. Austin s'inspire d'une interprétation de Cajetan, que Gauthier évoque aussi brièvement.

³¹¹ R. A. Gauthier, *Magnanimité : l'idéal de la grandeur dans la philosophie païenne et dans la théologie chrétienne*, op. cit., p. 317. Selon Gauthier, Thomas aurait inclus l'honneur dans la définition de la magnanimité dans le but de synthétiser le courant abélardien qui fait de la magnanimité la vertu de la grande action vertueuse et le courant albertinien, plus aristotélicien, qui fait de la magnanimité la vertu du grand honneur.

chez Thomas, la conclut en confirmant cette hypothèse à demi-mot ³¹². Ce n'est ainsi rien de moins que la définition de la magnanimité qui serait incohérente.

L'usage de l'honneur par la magnanimité comme rectification de ses dérèglements est certainement d'une grande importance. Nous le reconnaissons au point d'y consacrer tout notre prochain chapitre. L'interprétation de Gauthier ne fait pas toutefois justice au texte, qui insiste sur le fait que le magnanime tend à l'honneur, qu'il veut en être digne et qu'il le mérite. L'interprétation de Gauthier nous semblerait cohérente si l'honneur était un mal à surmonter, une pure tentation de pécher. Le magnanime qui tend aux grands honneurs désire-t-il seulement être soumis à une tentation pour pouvoir y résister? Nous ne le pensons pas. L'honneur, pour Thomas, est clairement un bien et même le plus grand des biens extérieurs ³¹³.

2.1.3 La nécessité de l'honneur.

L'analyse de Blais jette un éclairage positif sur la contribution de l'honneur à la magnanimité. Il commence par utiliser la notion de matière pour éclairer la similitude entre la magnanimité et la force, et montrer qu'il est normal pour Thomas qu'une vertu porte sur le grand honneur. La matière est la réalité sur laquelle porte une vertu et par rapport à laquelle on doit savoir bien agir. Blais fonde son interprétation sur le premier article de la question 129, qui distingue un acte absolument grand d'un acte relativement grand par la grandeur intrinsèque de son objet. Un acte relativement grand ne l'est que par rapport aux

³¹² Ibid., p. 310.

³¹³ Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, IIa IIae, q.129, a.1 (T.3, p. 760-761).

capacités de la personne qui l'entreprend. Un acte absolument grand l'est par rapport à la grandeur réelle de son objet. La force est plus grande que la magnanimité, parce que son objet est le danger de mort, dont il importe plus que tout de triompher. L'honneur, objet de la magnanimité, est moins grand que le fait de résister au péril de mort, mais tout de même quelque chose d'absolument grand et non de relativement grand. L'honneur, nous dit Blais, « occupe parmi les grandes choses la place des périls de mort parmi les périls ³¹⁴. » La comparaison est évidemment difficile, puisque la mort est un mal, tandis que l'honneur est un bien ³¹⁵. Comme le péril de mort, l'honneur n'est pas relatif à l'agent, mais absolu. Blais ne justifie pas cette affirmation, mais nous tenterons de le faire. La réalité de l'honneur tient à la relation d'une action à des sentiments et jugements publics. À propos de la magnificence, Thomas déclare qu'un pauvre qui fait un ouvrage grand *pour lui*, selon ses moyens, en étant motivé par une intention vertueuse peut être « magnifique », mais qu'il ne peut exercer cette vertu « dans ce qui est absolument grand ³¹⁶. » Le terme absolu désigne ici, comme pour l'honneur, le caractère public, « l'objectivité sociale » par opposition à ce qui est relatif à un seul individu. La grandeur de l'honneur visé par le magnanime n'est pas relative au potentiel de celui qui le reçoit, mais aux attentes collectives. On n'accorde pas l'honneur à celui qui « fait de son mieux », mais à celui qui parvient à un certain résultat jugé excellent. Les attentes de la collectivité envers l'individu peuvent être très élevées, au point qu'on puisse comparer la difficulté à les satisfaire à l'affrontement de la mort. Atteindre les grands honneurs est moins grand que risquer sa vie,

³¹⁴ Martin Blais, *Le chef selon Thomas d'Aquin, op. cit.*, p. 159.

³¹⁵ Elle s'impose toutefois, puisque la magnanimité est une partie de la force. Sa subordination à la force implique précisément une comparaison entre leurs grandeurs respectives. Nous analyserons cette question plus loin dans ce chapitre. Voir Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, IIa IIae, q.128 (T.3, p. 757-759), et q.129, a.5 (T.3, p. 765-766).

³¹⁶ Ibid., q.134, a.3, sol.4 (T.3, p. 783).

mais cela se trouve dans un ordre d'excellence comparable. Comme le danger de mort, l'honneur est éminemment *ardu*. Une analyse du grand honneur nous ramène donc à la notion d'action vertueuse *digne des grands honneurs*. Alors que Gauthier et Austin constatent que l'honneur accompagne la grande action sans s'attarder sur ce point, l'analyse de Blais nous permet de mieux comprendre pourquoi c'est le cas.

Blais déclare qu'on peut envisager à titre de supposition « par impossible » que le magnanime accomplirait de grandes actions vertueuses même si l'honneur ne leur était pas rattaché. Le magnanime veut en effet la vertu plus que tout. Il enchaîne en déclarant de façon lapidaire qu'il s'agit là d'un faux problème ³¹⁷. Il ne précise pas pourquoi. Nous proposons l'explication suivante. L'honneur est un fait incontournable de la vie humaine, puisque l'évaluation collective des actions en est constitutive. L'honneur est un fait social tellement incontournable que même le mépris de l'honneur est digne de louanges ³¹⁸. Thomas résume ainsi le sens général de citations de Fabius, de Salluste dit de Caton et de saint Paul : « Un homme est rendu glorieux par son mépris de la gloire ³¹⁹ [...] » Comme le dit Blais, imaginer un monde sans honneur est un faux problème parce que la vie sociale ne peut pas fonctionner sans témoignages sur la dignité des individus et nos actions n'échappent jamais au jugement de la société, y compris l'action d'être indifférent ou de fuir le jugement de la société. L'impossibilité d'échapper au regard des autres explique le caractère « absolu » de la grandeur de l'honneur, ou son « objectivité. » Mépriser la gloire, c'est se montrer plus grand que les plus grandes attentes de la collectivité.

³¹⁷ Martin Blais, *Le chef selon Thomas d'Aquin*, op. cit., p.160.

³¹⁸ Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, IIa IIae, q.129, a.1, sol.3.

³¹⁹ Thomas d'Aquin, *De Regno*, op. cit., p. 84.

Mais pourquoi les gens offrent-ils des honneurs avec autant d'insistance? L'honneur est la récompense de la vertu de la part des autres, nous dit Thomas, parce que ceux-ci « n'ont rien de plus pour récompenser l'homme vertueux ³²⁰. » Il poursuit en ajoutant ceci : « Cela montre bien qu'il n'en est pas la récompense suffisante. » Ce passage souligne à la fois que les bénéficiaires d'un acte de vertu *doivent* offrir l'honneur en récompense à leur bienfaiteur et que cette récompense est en dessous de la valeur de la vertu. L'honneur est près de la vertu, puisqu'il la signifie, mais il n'est pas la vertu. Si la vertu commande de mépriser l'honneur comme signe, elle commande aussi de l'offrir en tant que témoignage, en tant que jugement porté à la connaissance du public. Selon Thomas, l'honneur est codifié de façon formelle par la justice, en tant que bien à distribuer selon le droit, comme tout autre bien, et de façon informelle par ce qu'on appelle les vertus sociales. Ces vertus annexes à la justice incluent la *dulie*, le respect, la gratitude et la piété, qui consistent en des devoirs moraux, non stricts, d'honorer certaines personnes en vertu de leur position sociale ou d'une relation importante avec la personne qui honore : on honore par exemple son père, son bienfaiteur ou encore son dirigeant. Le magnanime sait qu'il mérite les plus grands honneurs non seulement parce qu'il maîtrise les vertus qui permettent d'accomplir de grandes actions, mais aussi parce qu'il sait qu'il est vertueux d'offrir des honneurs à de telles actions. En contrepartie, il est aussi vertueux de mépriser l'honneur. Il faut accorder à Gauthier et Austin que la vertu, c'est-à-dire l'action conforme à la raison, est ce qui détermine ce qui mérite l'honneur et comment celui-ci doit être offert en récompense. Toutes les références au mépris de l'honneur se ramènent à la supériorité de la vertu. Il

³²⁰ Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, IIa IIae, q.131, a.1, sol.2 (T.3, p. 772).

s'agit toutefois d'un mépris pour quelque chose qui doit nécessairement être offert et qui comme tel est tout de même un certain bien.

L'honneur est un bien désiré par tous, tandis qu'on fuit la honte ³²¹. C'est un fait anthropologique universel. La nature de l'espoir est selon nous liée à celle de l'honneur, ce pour quoi l'honneur est ce qui suscite *les plus grands espoirs*. Nous avons vu au chapitre I que l'espoir est à la fois profondément individuel et intersubjectif. Le sentiment qu'un individu a de ses possibilités, ce en quoi consiste l'espoir, est intensifié par la persuasion des autres. De plus, les possibilités d'un individu sont élargies par la coopération avec les autres. Enfin, l'espoir porte à la délibération, qui s'effectue au mieux en commun. Recevoir un honneur est une persuasion des plus fortes : il s'agit du témoignage positif d'autres personnes sur une personne. L'honneur augmente donc le sentiment que l'individu a de sa valeur et de ses possibilités. Bien évidemment, l'honneur est un bien qu'on ne peut obtenir que par les autres : ce qu'il nous donne augmente notre « estimation » de nous-mêmes. L'honneur rassemble les individus et permet la formation d'actions collectives : l'individu honoré devient l'objet d'une attention commune. Son individualité est intensifiée par et pour un groupe : je ne suis honoré et honorable que si mon individualité apporte un bien aux autres. L'individu doit mériter l'honneur selon le bien de la raison. Cette évaluation est accomplie au mieux par une délibération commune. Si l'honneur touche les passions, il interpelle la raison et est tributaire d'une évaluation rationnelle commune. Cela ne signifie pas que cette évaluation est toujours bien faite. Nous verrons au prochain chapitre que l'honneur est souvent attribué et désiré pour les mauvaises raisons. Le magnanime est

³²¹ Ibid., q.129, a.1 (T.3, p. 760-761).

toutefois celui qui est le mieux placé pour évaluer rationnellement l'honneur et ne pas succomber à ses charmes. La relation de l'espoir et de l'honneur est parallèle à celle de l'espoir et de l'amitié décrite au chapitre précédent. Dans les deux cas, les interactions entre les individus augmentent à la fois le sentiment que les individus ont de leurs propres capacités, mais aussi leurs possibilités réelles, qui augmentent par leurs interactions. L'honneur est en lui-même une représentation. Il concerne donc surtout le sentiment de nos possibilités. Toutefois, comme nous le verrons, lorsque ce sentiment est raisonnable, il est constitutif d'un accroissement réel des possibilités. C'est ainsi que l'honneur est constitutif de l'amitié civique.

L'aspect passionnel de l'honneur est incontournable, puisqu'il n'est pas un signe abstrait, mais un signe sensible doué de sa densité propre. L'honneur montre l'individu honoré, il le surélève dans une œuvre d'art magnifique, dans des paroles émouvantes ou encore dans un rôle ou une fonction sociale, une position de pouvoir offerte à l'individu. En effet, selon Laurent Sentis, la magnanimité concerne l'espoir des *responsabilités* ³²². Selon lui, Thomas aurait quelque peu policé l'ambitieux *megalopsychos* d'Aristote qui se jugeait capable d'accomplir de grandes actions politiques. Le magnanime de Thomas serait ainsi un homme entreprenant et créatif qui ne se décourage pas face aux difficultés. Sentis interprète ainsi l'honneur comme une responsabilité sociale. Dans le latin de Thomas, nous dit Sentis, l'*honor* est en général une marque extérieure de respect, mais aussi, par extension, une magistrature qui mérite cette marque ³²³. On comprend mieux ainsi pourquoi la passion peut facilement prendre le dessus sur la raison dans la tendance à

³²² Laurent Sentis, *De l'utilité des vertus*, Paris, Beauchesne Éditeur, 2004, p. 108.

³²³ Ibid., p. 111.

l'honneur : l'honneur donne du pouvoir, que ce soit sous forme d'une autorité publique reconnue (une « magistrature ») ou sous la forme d'une estime sociale qui confère une capacité d'influencer les gens.

2.1.4 L'honneur est à la fois moyen et fin.

Comment l'honneur doit-il être employé pour rendre possible des actions collectives vertueuses et contribuer à l'amitié civique? Blais a le mérite d'avoir réfléchi sérieusement au caractère objectif de l'honneur. C'est ce qui l'a mené à réfléchir à son bon usage par le magnanime. La magnanimité ne concerne toutefois pas directement l'action dans le monde social, comme la prudence ou la justice. La magnanimité concerne plutôt l'intériorité, et l'espoir que l'individu peut nourrir des grands honneurs. « User » des honneurs consiste donc à user de l'espoir des honneurs qui part de l'intériorité et se projette vers l'estime sociale. La magnanimité implique de tendre comme il le faut aux honneurs. En ce sens, une partie de l'analyse de Blais consiste à dire que le magnanime l'utilise avec mesure, contrairement à l'ambitieux qui le désire trop, et au pusillanime qui ne le désire pas assez ³²⁴. La notion de mesure, appliquée à l'honneur, implique en effet qu'il y ait un excès, comme l'ambition, mais aussi un *manque* par rapport à lui, comme la pusillanimité. L'honneur ne doit pas seulement être méprisé et fuit, on doit aussi y tendre et en user raisonnablement. Mais en quoi consiste précisément cet usage mesuré, ni ambitieux, ni pusillanime de l'honneur? Blais tombe dans une certaine confusion à ce sujet. Il déclare tantôt que bien user de l'honneur veut dire ne pas utiliser de mauvais moyens pour

³²⁴ Martin Blais, *Le chef selon Thomas d'Aquin*, op. cit., p. 160.

l'obtenir : l'honneur est alors une fin. Tantôt, il déclare qu'il s'agit de se servir de l'honneur pour faire le bien : l'honneur est alors un moyen. L'honneur est-il une fin ou moyen? D'ailleurs, la confusion est-elle celle de Blais ou celle de Thomas? Gauthier lui-même cite des passages où Thomas semble dire que l'honneur est la fin de la vertu. Ainsi, « le magnanime veut faire de grandes choses en toute vertu, du fait qu'il tend à ce qui mérite un grand honneur ³²⁵. » Cela accrédite l'idée que l'honneur est une fin, mais cela semble contredire la priorité de la vertu et le fait que l'honneur n'est qu'un signe porteur d'une intention. Comment l'honneur peut-il être à la fois moyen et fin? Pour répondre à cette question, il faut articuler l'aspect « objectif » de l'honneur avec son aspect subjectif.

L'honneur est étroitement lié à la gloire, avec laquelle il semble souvent se confondre ³²⁶. Concernant l'utilisation de l'honneur comme moyen, voyons ce que dit Thomas, à propos des conditions selon lesquelles il est justifié de désirer la gloire lorsque cela est « utile à quelque chose ³²⁷. » Outre la glorification de Dieu, il y a deux utilités humaines à la gloire. D'abord, l'éclat de la gloire peut être utile à faire progresser les autres en leur montrant le bien, en tant que modèle ou exemple. Ensuite, l'individu glorieux lui-même peut, grâce au bien qui est mis en lumière en lui par les éloges, persévérer et progresser davantage dans le même sens. Il faut donc, nous dit Thomas, « prendre garde à

³²⁵ Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, IIa IIae, q.129, a.4, sol.1 (T.3, p. 764). Cité par Gauthier, *Magnanimité : l'idéal de la grandeur dans la philosophie païenne et dans la théologie chrétienne*, op. cit., p. 314.

³²⁶ Dans divers passages de ces œuvres, Thomas cite souvent les deux ensemble. La question 129 sur la magnanimité utilise surtout le terme « honneur », tandis que la question 132 sur la vaine gloire distingue celle-ci d'un désir de gloire mesuré, qui est celui du magnanime. Nous distinguerons des nuances entre l'honneur et la gloire au chapitre III portant sur les fautes, afin de distinguer l'ambition et la vaine gloire. Cette distinction n'a pas de conséquence importante pour notre présente analyse.

³²⁷ Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, IIa IIae, q.132, a.1 (T.3, p. 774).

son bon renom, mais non se délecter vainement des éloges ³²⁸. » Dans le même sens, la louange vocale permet de faire connaître à *celui que nous louons et aux autres* « la bonne opinion que nous avons de lui ³²⁹. » Cela incite celui que nous louons « à mieux faire » et les autres « à l'estimer, à le respecter et à l'imiter ³³⁰. » De même, on honore quelqu'un, nous dit Thomas, parce qu'on le révère, et on l'honore dans le but que les autres fassent de même ³³¹. La gloire, la louange, et la révérence vont donc dans le même sens : l'attestation de la grandeur morale de l'individu pour encourager celui-ci et le donner en exemple aux autres. Désirer être digne des plus grands honneurs, c'est désirer être un modèle de vertu pour les autres et recevoir pour soi-même un encouragement à persévérer dans le bien. En ce sens Austin voit dans l'honneur un moyen pour atteindre la vertu, par la formation d'une image de soi publiquement valorisée qui nous encourage à nous améliorer ³³². Il s'agirait, selon lui, du seul usage direct de l'honneur qui soit valable pour Thomas d'Aquin.

À propos de l'honneur comme moyen d'encouragement, il faut se demander qui a besoin d'être encouragé. Selon nous, ce n'est pas le magnanime. Comme nous le verrons dans les prochaines sections de ce chapitre, le magnanime est capable par ses propres forces d'exercer les plus hautes vertus et il a confiance en lui-même. Il est donc plutôt celui qui encourage. Posséder la magnanimité implique non seulement que la moralisation des

³²⁸ Ibid., a.1, sol.3 (T.3, p. 774). Thomas utilise parfois louange et honneur comme synonymes, par exemple en *Ila Ilae*, q.129, a.3 (T.3, p. 763).

³²⁹ Ibid., q.91, a.1 (T.3, p. 581).

³³⁰ Idem. Thomas précise que la louange est une parole se rapporte à la vertu en tant que celle-ci apporte un autre bien qu'elle-même, tandis que l'honneur présente la vertu comme une fin en soi. Ibid., q.103, a.1, sol.3 (T.3, p. 648) et q.145, a.1, sol.2 (T.3, p. 828).

³³¹ Ibid., q.103, a.1 sol.1. La révérence est un principe de l'honneur, l'une de ses motivations. Elle implique une certaine crainte. Elle n'est pas incompatible avec l'amitié.

³³² Nicholas S.J Austin, « Moral Hope: Aquinas and Cajetan on Magnanimity », *art. cit.*, p. 842-843. Pour Austin, cette image de soi ne peut toutefois donner lieu à une connaissance morale adéquate de soi-même que par l'ajout d'une humilité qui reconnaît sa dépendance à Dieu. Nous traiterons de la question de l'humilité plus loin dans ce chapitre.

passions est complétée dans l'individu, mais qu'elle l'est de façon éminente puisque le magnanime est assez vertueux pour mépriser l'honneur. La magnanimité serait donc le moment de l'accomplissement moral : l'honneur n'est pas pour le magnanime un apprentissage du bien, un moyen de l'acquérir, mais un moyen de l'accroître, de le faire fructifier et d'en jouir. Être digne des plus grands honneurs, ce n'est pas s'acheminer vers la vertu, mais l'accomplir au plus haut niveau. Le bon usage de l'honneur par le magnanime consiste dans son usage exemplaire. Les grands honneurs dont il fait l'objet confèrent au magnanime une visibilité sociale hors du commun. Il peut donc se servir de cette visibilité pour offrir ses actions vertueuses en exemple.

Arrêtons-nous un peu sur cette notion d'exemplarité. Les exemples, nous dit Thomas « sont plus entraînants que les paroles ³³³ », parce que l'expérience est ce qui a la plus grande influence sur nos actions et nos passions. Ainsi, le péché se transmet d'une personne à une autre par imitation ³³⁴. La vie active est intrinsèquement communautaire. Cela est vrai même pour la vie religieuse. Thomas considère que la vie religieuse solitaire convient uniquement « au contemplatif déjà parvenu à la perfection ³³⁵. » Pour les religieux ordinaires qui doivent acquérir ou affermir leurs vertus, la vie dans une « communauté sainte » offre un « secours pour la volonté qui assure la répression des sentiments nuisibles par l'exemple et la correction des autres ³³⁶. » Si les religieux qui fréquentent les saintes Écritures ont malgré tout besoin de l'exemplarité morale de leurs semblables, cela doit être encore plus vrai de la vie politique intrinsèquement humaine. En ce sens, Thomas précise

³³³ Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Ia IIae, q.34, a.1 (T.2, p. 233-234).

³³⁴ Ibid., q.81, a.1 (T.2, 515-516).

³³⁵ Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, IIa IIae, q.188, a.8 (T.3, p. 1105).

³³⁶ Idem.

que toutes les vertus morales donnent le « privilège de guider le prochain vers le bien par l'exemple ³³⁷ [...] » La situation sociale élevée d'un individu donne une plus grande force d'entraînement aux exemples que donnent ses actions, parce que celles-ci sont connues par plus de gens ³³⁸. Les parents transmettent le péché à leurs enfants par « l'exemple que leur fait suivre » leur autorité ³³⁹. Aussi bien un dirigeant que des citoyens peuvent donc exercer une certaine persuasion sur les autres par leur exemplarité. Le magnanime sera le plus à même d'exercer ce type d'influence.

Concernant l'honneur comme fin, Thomas déclare que la gloire a une « proximité avec la supériorité ³⁴⁰. » Elle est le fait d'être « célèbre auprès des autres ³⁴¹. » La gloire est « la manifestation de la bonté ; car, par nature le bien est aimé et honoré de tous ³⁴². » L'honneur manifeste la bonté du magnanime. La bonne action de celui-ci était déjà visible par elle-même, en tant qu'événement dans le monde social. Elle reçoit cependant un surcroît de visibilité et de durabilité par un signe qui la fait connaître et qui la rappelle à tous. Lorsque Thomas présente l'honneur comme le plus grand des biens terrestres, il le fait en soulignant l'importance des jugements qu'il exprime. « Être mort au jugement des hommes » est la pire punition qui soit ³⁴³, ce pour quoi Thomas estime dans le *De Regno* que le déshonneur et l'inimitié des sujets peuvent même dissuader certains dirigeants de

³³⁷ Ibid., q.181, a.1 (T.3, p. 1129).

³³⁸ Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Ia IIae, q.73, a.10 (T.2, p. 471). L'affirmation porte sur la force d'entraînement d'une mauvaise action commise par un « grand » ou quelqu'un qui est dans une situation « qui le met à l'honneur ». Il nous semble que l'argument porte sur la force d'exemplarité de l'honneur comme tel, non sur l'attrait du péché en particulier.

³³⁹ Ibid., q.87, a.8 (T.2, p. 549).

³⁴⁰ Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, IIa IIae, q.132, a.4 (T.3, p. 777).

³⁴¹ Ibid., sol.2 (T.3, p. 577).

³⁴² Ibid., q.132, a.4 (T.3, p. 577).

³⁴³ Thomas d'Aquin, *De Regno, op. cit.*, p. 95.

devenir des tyrans. Si le déshonneur est une mort, entendons une *mort sociale*, l'honneur est une *vie sociale* essentielle à l'individu. Le désir de l'honneur cherche à *être vivant au jugement des autres*, pour paraphraser Thomas. Or l'honneur et la gloire du tyran seront faux et instables de son vivant et ils disparaîtront après sa mort. Thomas cite Salomon : « La mémoire du juste s'accompagnera d'éloges, mais le nom des impies pourrira ³⁴⁴. »

Dans le traité des vertus sociales, Thomas rapporte l'honneur à la déférence et à l'amitié. La déférence est une certaine forme de crainte devant la supériorité de quelqu'un ³⁴⁵ : elle est exprimée par celui qui reconnaît une supériorité. L'amitié, qui suppose une certaine égalité, peut s'entremêler avec la déférence. Ainsi, la piété est un honneur rendu aux parents, de même qu'à tous les concitoyens et amis de la patrie ³⁴⁶. Égalité et inégalité se croisent dans ces relations ³⁴⁷ : le père est supérieur au fils, mais les citoyens sont égaux entre eux. La *dulie*, par exemple, est quant à elle une amitié entre un serviteur et un maître, qui sont pourtant fortement inégaux ³⁴⁸. Nous avons vu au chapitre I comment un bienfaiteur généreux peut transformer graduellement l'amitié utilitaire de concupiscence en amitié vertueuse. Or dans la déférence due à un supérieur comme dans l'amitié fondée sur l'honneur, l'échange de bienfaits concerne fondamentalement le sentiment du bienfaiteur et celui par lequel son bénéficiaire lui rend grâce ³⁴⁹. Thomas

³⁴⁴ Idem.

³⁴⁵ Dans l'objection 1 de l'article 1 de la question 103 sur la *dulie*, Thomas renvoie à un article sur la crainte religieuse de Dieu pour définir la révérence filiale : « Révéler Dieu est un acte du bon de crainte. » Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, IIa IIae, q.81, a.2, sol.2 (T.3, p. 511).

³⁴⁶ Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, IIa IIae, q.101, a.1 (T.3, p. 640).

³⁴⁷ Nous verrons plus précisément au chapitre IV comment l'égalité et l'inégalité s'entrecroisent dans ces vertus.

³⁴⁸ Ibid., q.102, a.3, sol.2 (T.3, p. 646).

³⁴⁹ Ibid., q.106, a.5 (T.3, p. 665). Les témoignages d'honneurs ne peuvent entretenir l'amitié civique qu'en prenant en compte la foncière inégalité qu'il y a entre le magnanime et les autres. Nous traiterons ce point au chapitre IV.

rapporte à ce sujet les propos du Stagirite : « Dans l'amitié fondée sur l'honneur, la récompense doit tenir compte du choix ou du sentiment qui a inspiré le donateur, car c'est cela qui est surtout requis à la vertu, selon Aristote ³⁵⁰. » Le principe du bienfait est dans la volonté ³⁵¹ et nous ne connaissons celle-ci que par les signes qui la manifestent ³⁵². Le fait de témoigner de l'amitié est donc constitutif de l'amitié elle-même. L'honneur ne prend toute sa valeur que comme signe qui témoigne de l'excellence de l'intention de celui qui agit en signifiant l'intention de celui qui a bénéficié d'une action, signe qui invite de surcroît tout un chacun à partager cette intention bienveillante. L'honneur est donc non seulement la façon la plus éminente de montrer son amitié à un individu, mais une façon de montrer la valeur de cet individu à tous et ainsi d'inciter les autres à éprouver de l'amitié à son égard. L'honneur comme signe d'amitié civique nous semble être la meilleure explication du fait que l'honneur est un grand bien en soi. En tant que signe, l'honneur est constitutif d'une amitié qui est un bien en soi.

2.1.5 Comprendre et utiliser l'honneur en tant que signe.

La notion de caractère oblique de l'honneur proposée par Austin s'explique par son caractère de signe porteur d'un sens. Ce que le magnanime apprécie dans l'honneur, ce sont les sentiments et intentions bienveillantes qui le motivent et qui ne peuvent être connus autrement que par des signes. Le fait d'utiliser des signes n'est pas accidentel pour l'humain, mais nécessaire en vertu du corps qui l'empêche de communiquer directement

³⁵⁰ Idem.

³⁵¹ Ibid., sol.1 (T.3, p. 665).

³⁵² Ibid., sol.3 (T.3, p. 665).

ses pensées et de sa nature politique qui fait qu'il ne peut vivre sans communiquer ses pensées à d'autres. Le magnanime comprend l'honneur comme un message d'amitié et de déférence. Il est celui qui comprend le signe comme signe, intermédiaire entre une intention (celle de celui qui adresse l'hommage) et une action (celle du magnanime). Il ne se laisse pas émouvoir outre mesure par sa charge émotive. Son attention favorise le réseau de vertus qui déterminent à la fois la grandeur de son action et la réponse appropriée chez ses bénéficiaires. Si le signe n'est que le support d'une signification, il en est un support essentiel, puisqu'il est impossible de communiquer les intentions sans lui et qu'il n'y a pas d'amitié civique sans communication des intentions d'amitié et de révérence.

Ceux qui honorent aiment le bien : ils montrent cet amour par leur hommage, ce qui est une façon de rendre le bien pour le bien. Aussi bien l'usage de l'honneur comme fin que comme moyen nous semble s'expliquer par notre interprétation de l'honneur comme signe d'une intention bienveillante. En tant que moyen, le signe d'honneur sert d'exemple moral qui fait progresser les autres dans la vertu et élargit l'amitié. En tant que fin, le signe d'honneur donne une présence sensible aux bonnes intentions qui peut être appréciée aussi bien par le magnanime que par les autres. L'honneur est pour Thomas indissociable du bien, au point de lui donner son nom. Il peut être présenté comme fin en soi parce qu'il est un signe indissociable de la vertu. En effet, Thomas définit *l'honnête*, ou *bien honnête* qui renvoie à *l'honestas* qui signifie, selon Isidore ³⁵³, « comme un état d'honneur ³⁵⁴. » Le bien honnête est la même chose que la vertu et implique un droit à l'honneur qui est « une

³⁵³ *Étymologies*, X, lettre H PL 82, 379.

³⁵⁴ Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, IIa IIae, q.145, a.1 (T.3, p. 828).

certaine reconnaissance de l'excellence de quelqu'un ³⁵⁵. » S'inspirant de Denys, Thomas déclare que l'honnête qui est signifié par l'honneur se confond avec la *beauté spirituelle* qui consiste en « une conduite et des actions bien proportionnées, selon l'éclat spirituel de la raison ³⁵⁶. » Or ce qui est beau est désirable. La gloire fait aimer le bien à tous ³⁵⁷. Le droit à l'honneur est donc un droit à être aimé de tous, ou plus précisément, un droit à ce qu'une action vertueuse soit connue pour être aimée de tous. Une conduite extérieure est un *bien honnête* si elle traduit un *choix intérieur* droit, une intention bonne de celui qui agit. Tout comme cette intention n'est connue et réalisée que par l'action bonne, la reconnaissance, l'honneur, « est signifié dans la conduite extérieure », par des signes. L'honneur est le nécessaire intermédiaire entre l'intériorité des personnes, puisque toute la vie sociale prend son sens moral par rapport à elle, alors qu'elle n'apparaît pas. La notion de vertu comme *honestas*, ce qui est honnête, digne d'être honoré, signifie que la vertu a comme finalité d'être aimée et de diffuser l'amitié. Le magnanime ne tend donc pas à l'honneur comme tel, mais à l'*honestas*, ce qui est digne d'honneur et aussi digne d'amitié.

Malgré ses réserves envers l'honneur, Gauthier résume à merveille la façon dont l'honneur émeut les passions. En tant qu'être incarné, dit-il, l'humain doit utiliser des signes pour communiquer ³⁵⁸. Il ajoute que les images sensibles qui le constituent touchent à la fois nos passions, notre imagination et notre intelligence, au point de pouvoir « émouvoir en nous l'affectivité entière ³⁵⁹. » On peut en effet éprouver le plaisir de

³⁵⁵ Ibid., sol. 3 (T.3, p. 828).

³⁵⁶ Ibid., a.2 (T.3, p. p. 828-829).

³⁵⁷ Ibid., sol.2 (T.3, p. 829).

³⁵⁸ R.A. Gauthier, *Magnanimité : l'idéal de la grandeur dans la philosophie païenne et dans la théologie chrétienne*, op. cit., p. 336

³⁵⁹ Ibid., p. 337

l'honneur, même au prix de la perte de plaisirs corporels très intenses ³⁶⁰. L'honneur est un plaisir spirituel des plus désirables. Après avoir dévalué l'honneur, Gauthier semble maintenant le surévaluer. Selon notre interprétation, le magnanime ne désire pas l'honneur en lui-même, mais le rôle d'exemplarité qu'il lui permet de jouer et l'intention signifiée par ceux qui offrent les honneurs. Dans les deux cas, le magnanime utilise l'honneur pour exercer sa propre excellence en faisant du bien aux autres, sans toutefois succomber aux honneurs qui lui sont portés. Gauthier reconnaît que la grandeur intérieure et la grandeur extérieure de l'humain sont indissociables. Il rappelle le principe métaphysique selon lequel « toute grandeur tend à se communiquer. » En termes moins métaphysiques et plus anthropologiques, on peut dire que *toute grandeur de la personne humaine tend à se communiquer aux autres*. Dans les mots de Gauthier, qui résume un passage du *De Malo* ³⁶¹, « la première manière de se communiquer [pour l'être humain] ainsi c'est d'être connu, d'être reconnu par autrui [...] » Dans les mots de Thomas : « Le bien de quelqu'un se communique aux autres et quant à l'être, et quant à la connaissance, aussi semble appartenir à l'appétit naturel le fait que quelqu'un veuille faire connaître son bien ³⁶². » Il est naturel pour l'humain de tendre à faire connaître son bien, ce pour quoi Gauthier admet que l'espoir de la grandeur morale (vertu, bien commun) est indissociable de l'espoir de l'honneur. Les tendances innées à la sociabilité qui occupent une bonne partie de notre chapitre I recourent cette idée, qui se prolonge dans la relation entre l'honneur et l'amitié civique que nous avons mis de l'avant plus tôt dans le présent chapitre. Le désir du

³⁶⁰ Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Ia IIae, q.31, a.5 (T.2, p. 217).

³⁶¹ Thomas d'Aquin, *De Malo*, 9,1. Rousseau a aussi analysé ce passage, pour donner un sens d'un point de vue néothomiste à l'idée hégélienne de reconnaissance. Nous traiterons cette analyse brièvement à la fin du chapitre III sur les dérèglements de l'irascible, et en détail dans le chapitre IV sur l'organisation sociale propre à la magnanimité et à la rectification de l'irascible. Voir Félicien Rousseau, *Courage ou résignation et violence*, op. cit., p. 271.

³⁶² Thomas d'Aquin, *De Malo*, 9,1.

magnanime de communiquer son bien est fondé sur sa certitude de pouvoir faire le bien des autres et sur son désir de recevoir d'eux de bonnes intentions en retour. Le magnanime est toutefois capable de résister à des jugements négatifs et à des insultes. Il est capable d'évaluer ses actions lui-même. Selon le *De Regno*, un roi digne de ce titre n'est satisfait que par la gloire provenant du « témoignage intérieur de la conscience ³⁶³. » On peut penser que le magnanime est capable d'une telle satisfaction. Cette autosuffisance de la conscience semble conférer au magnanime un statut quasi divin. Or, même dans la solitude, nous dit Gauthier, l'individu porte en sa conscience une évaluation de sa propre dignité qui est toujours en même temps une conscience de ce que les autres porteraient comme jugement sur lui. On ne saurait mieux résumer l'enracinement de la subjectivité dans l'intersubjectivité, qui traverse toute la théorie thomiste des passions. Le magnanime est capable de se voir lui-même comme un autre, du point de vue de la raison. Il souhaite l'amitié de ceux à qui il fait du bien, mais il n'en est pas dépendant.

L'honneur participe de ce processus d'éducation, dans la mesure où il est l'expression la plus forte des sentiments et des jugements collectifs, l'expression qui a le plus grand impact affectif. Dans le processus de l'éducation morale, la perspective d'être honoré est sans doute ce qui produit le plus fortement la passion d'espoir. Le magnanime peut se fier à sa propre conscience morale et mépriser les honneurs parce qu'il a su interioriser des honneurs passés. La force des désirs provoqués par l'honneur comme signe vient de ce qu'ils excitent à la fois les tendances à la perfection de soi-même et les tendances à la sociabilité. Gauthier analyse la relation de l'espoir et de l'honneur alors qu'il se consacre

³⁶³ Thomas d'Aquin, *De Regno*, op. cit. p. 89. Il est vrai que Thomas ajoute que ce témoignage sera confirmé par Dieu et tous ses anges.

à l'espoir comme passion, juste avant d'amorcer l'analyse de la magnanimité qui viendra l'éduquer. Or nous avons vu que l'honneur ne joue pour Gauthier qu'un rôle superficiel dans la vertu de magnanimité. Le grand espoir soulevé par l'honneur ne doit pas seulement être modéré. Lorsqu'il doit l'être, ce n'est pas le rôle de la magnanimité de le faire, puisqu'elle ne réprime pas les passions. Comme nous le verrons plus loin, refréner le désir de grandeur est le rôle de l'humilité. Bien sûr, l'humilité doit jouer ce rôle quand l'espoir dépasse toute mesure, mais le rôle spécifique de la magnanimité n'est pas de refréner l'espoir, mais de le stimuler dans le sens de la vertu.

2.2 Exercer les vertus avec grandeur.

2.2.1 Agrandir les vertus.

La magnanimité s'occupe des grands honneurs, mais elle est définie de façon plus générale comme l'« âme qui tend à la grandeur ³⁶⁴. » Il faut maintenant étudier ce qui définit la grandeur comme telle à laquelle tend le magnanime : la vertu, qui est le bien de la raison, par laquelle l'honneur est mérité. La magnanimité consiste à accomplir une vertu avec grandeur : la grande action vertueuse est la fin à laquelle est subordonné l'honneur. Qu'est-ce qui fait qu'on accomplit une vertu avec plus ou moins de grandeur? Nous avons vu dans le chapitre I que la grandeur est le bien de la raison. Nous verrons maintenant qu'accomplir une vertu avec grandeur consiste à agir dans une parfaite conformité avec la raison. Deux questions de la *Prima Secunda* consacrées à la grandeur des vertus seront ici

³⁶⁴ Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, q.129, a.1 (T.3, p. 760-761).

éclairantes. Tout d'abord, il y a la grandeur du côté de l'objet, de la forme et la grandeur du côté de l'agent, du sujet. Une forme, une qualité, peut-être plus ou moins grande en elle-même : par exemple, une petite ou une grande santé. Un sujet peut quant à lui plus ou moins participer à une forme ³⁶⁵. Du côté du sujet, les habitus s'accroissent par la répétition d'actes selon une certaine volonté ³⁶⁶. Il s'agit là de la capacité d'agir avec intensité, que cela soit bien ou mal : un habitus vicieux s'accroît de cette manière tout autant qu'un habitus vertueux. La grandeur du magnanime est-elle du côté de la forme ou du sujet? Selon Thomas, la magnanimité est plus grande que les autres vertus *relativement*, mais non *absolument*. Le magnanime accomplit toutes les autres vertus avec grandeur, mais la magnanimité elle-même est moins grande que celles-ci, puisqu'elle présuppose leur grandeur : elle leur est accidentelle. La magnanimité présuppose les autres vertus en tant que formes et c'est sa façon de les mettre en pratique qui est dite grande. La magnanimité est donc plus grande du côté du sujet : la vertu de magnanimité comme forme est moins grande que les vertus cardinales, mais le magnanime est celui qui pratique ces vertus avec le maximum de grandeur. Selon ce que nous avons vu, le magnanime est celui qui excelle moralement parce qu'il fait de bons choix et sait bien se servir de sa raison pratique, ce pour quoi un espoir bien éduqué est nécessaire.

Un individu a une plus grande vertu s'il est plus près du « juste milieu conforme à la droite raison ³⁶⁷. » Ainsi, Thomas déclare à plusieurs reprises que la magnanimité accroit

³⁶⁵ Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Ia IIae, q.52, a.1 (T.2, 323-325).

³⁶⁶ Ibid., a.2 et a.3 (T.2, p. 326 et 327).

³⁶⁷ Ibid., q.66, a.1 (T.2, p. 398).

la bonté de la justice ³⁶⁸. Sur le plan formel, la justice n'est pas plus ou moins droite, elle est le droit en tant que tel. Être « plus juste » veut dire qu'on est plus près du juste milieu. Selon ce qui précède, il doit en être de même pour toutes les vertus. La magnanimité, nous dit Thomas, ne peut exister que si toutes les vertus préexistent ³⁶⁹. Selon Thomas, les vertus d'une même personne sont dans une égalité de proportion. Elles s'accroissent ou diminuent en même temps ³⁷⁰. Un magnanime doit donc avoir toutes les vertus au plus haut niveau. Le plus souvent, on est jugé vertueux non par l'atteinte du juste milieu parfait, mais par une certaine proximité avec celui-ci. Les personnes moyennement ou faiblement vertueuses ne réalisent donc qu'une partie du bien de la vertu, tandis que le magnanime le réalise complètement. Le magnanime ne doit donc pas seulement avoir des passions bien éduquées qui n'entravent pas sa raison, mais jouir d'un espoir particulièrement fort et docile à la raison pour soutenir sa volonté dans son exercice éminent de la vertu. Le magnanime doit exceller dans l'exercice de chaque vertu, soit faire preuve de « prévoyance » et de perspicacité dans ses actions (prudence), d'une volonté rigoureusement droite dans ses interactions avec les autres (justice), de même que d'une capacité à affronter les obstacles comme il faut (force) et résister aux tentations sensibles (tempérance). Comme nous l'avons vu au chapitre I, chaque vertu est plus grande lorsqu'elle est au service du bien commun. Thomas ne le précise pas, mais nous pensons que le magnanime vise la grandeur en accomplissant le juste milieu parfait de chaque vertu pour le bien commun, ce en quoi consiste la grandeur maximale des vertus. Le magnanime

³⁶⁸ Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Ia IIae, q.66, a.4, obj. 3 (T.2, p. 401) et IIa IIae, q.58, a.12, sol.2 (T.3, p. 393).

³⁶⁹ Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Ia IIae, q.66, a.4, sol.3 (T.3, p. 401).

³⁷⁰ Ibid., q.66, a.2 (T.2, p.399).

est celui qui accomplit le mieux le bien universel de la raison en tant que « juste milieu parfait » dans ses actions.

2.2.2 Ce qui est propre à la magnanimité.

Cet exercice éminent des vertus donne toutefois l'impression que la magnanimité n'est qu'une façon de bien accomplir les autres vertus. N'est-elle que leur addition? Cela signifierait qu'elle n'aurait pas vraiment de forme propre et que sa relativité par rapport aux vertus cardinales serait totale. Pour résoudre ce problème, il faut se demander ce qui permet de dire qu'un habitus est une vertu à part entière. Un habitus est une vertu quand il porte sur une certaine réalité qui exige un « savoir vivre » particulier, nécessaire pour réaliser un bien. Il y a une vertu pour chaque réalité morale significative. Or, la dignité des grands honneurs est une telle réalité et constitue l'objet propre de la magnanimité. Celui qui excelle dans toutes les vertus doit savoir bien user des honneurs qui accompagnent cette excellence, honneurs qui suscitent un espoir très fort, difficile à éduquer. L'honneur, surtout lorsqu'il est grand, est un phénomène qui s'impose à l'action et demande un habitus, une façon d'être et d'agir spécifique. Dans les deux premiers articles de la question 129, la magnanimité est présentée comme une vertu de l'irascible parce qu'elle règle l'espoir passionné qui est suscité par les grands honneurs : celui qui agit selon de grandes vertus mérite de grands honneurs. Or l'honneur est le plus grand bien extérieur qui soit. Il est offert à Dieu lui-même ³⁷¹. L'espoir suscité par l'honneur ne peut être que très fort. La supériorité naturelle du magnanime est son aptitude à vivre de tels espoirs sans perdre le

³⁷¹ Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, IIa IIae, q.129, a.1 (T.3, p. 760-761).

contrôle de sa volonté. La magnanimité n'est donc pas seulement l'addition des autres vertus, mais de plein droit, une vertu en elle-même : son objet propre est immédiatement l'espoir et médiatement l'honneur. C'est « parce que l'honneur est la récompense de toute vertu » que « par voie de conséquence, en raison de sa matière, elle est en relation avec toutes les vertus ³⁷². » L'honneur relie la magnanimité à toutes les vertus. C'est « du fait qu'il tend à ce qui mérite un grand honneur » que le magnanime « veut faire de grandes choses en toutes vertus ³⁷³. » C'est parce qu'il tend aux grands honneurs qu'il tend à la supériorité et fait le bien, le répand et le rend avec usure ³⁷⁴. C'est cette tendance à l'honneur qui « grandit toutes les vertus ³⁷⁵. »

L'article 4 que nous venons de résumer n'est intelligible que si on clarifie en quoi l'honneur est un bien et contribue à la vie vertueuse, au point d'ajouter à la grandeur de celles-ci. Nous pensons avoir montré dans la section précédente que l'honneur est désirable pour le magnanime parce qu'il lui permet de jouer un rôle exemplaire et qu'il est un signe d'amitié. La grandeur morale est nécessairement accompagnée d'une visibilité sociale qui en est constitutive. Selon nous, cela prend tout son sens par le fait que, pour Thomas, les grandes actions vertueuses sont au service du bien commun. Le bien commun implique nécessairement la communication. L'honneur joue ce rôle comme « symbole » qui permet le rassemblement. Une action n'est grande que par sa contribution au bien commun. Elle est réalisée pour la société politique, devant elle et en bonne partie par elle, puisqu'elle

³⁷² Ibid., a.4 (T.3, p. 764).

³⁷³ Ibid., sol.1 (T.3, p. 764).

³⁷⁴ Ibid., sol.2 (T.3, p. 764).

³⁷⁵ Ibid., sol.3 (T.3, p. 765).

implique une certaine participation. Le magnanime désire exécuter des actions vertueuses sous le regard de tous afin de diffuser le bien et d'apprécier son partage.

L'honneur est ainsi lié à la supériorité individuelle au service du bien commun. La solution 2 de l'article 4 est particulièrement éclairante : la tendance à la grandeur du magnanime le porte vers tout ce qui implique « une supériorité » et à fuir au contraire « ce qui relève d'une insuffisance. » Cette solution répond à une objection selon laquelle chaque vertu a son acte propre, tandis que la magnanimité semble relever de plusieurs vertus. Le propre de la magnanimité est de viser la supériorité en tant que telle. Thomas décrit la supériorité dans ces termes : « Faire le bien, le répandre, le rendre avec usure. » Il s'agit de ne pas trop s'attacher aux biens extérieurs, de ne pas cacher la vérité par peur, de ne pas se plaindre. Le magnanime est fort, généreux. Il est capable de mériter les plus grands honneurs et de se consacrer au bien parce qu'il est vigoureux. Les vertus sont pour le magnanime une façon de se perfectionner lui-même. Selon nous, le magnanime est de façon éminente le généreux qui considère l'autre comme « un autre soi-même » dans une amitié vertueuse et qui éprouve un grand plaisir à faire du bien aux autres. Pour le magnanime, agir pour le bien en général et pour l'honneur est le prolongement naturel de son perfectionnement individuel. Il a trop de capacité d'action pour se cantonner à sa vie privée. Mais l'honneur, la visibilité sociale n'est pas seulement le fait que ce trop-plein de force est nécessairement perceptible publiquement, mais un moyen d'accroître davantage la capacité d'action du magnanime : il l'utilise de façon exemplaire pour inciter les autres à la vertu et il a plaisir à jouir de l'amitié que les autres lui témoignent en lui rendant

hommage. La magnanimité a donc une relation à toutes les vertus, parce que le magnanime exerce son excellence par elles.

2.2.3 L'ornement des vertus.

Dans la *Somme* est reprise une formule couramment utilisée dans d'autres œuvres : la magnanimité est une « parure » pour les vertus ³⁷⁶, elle est leur « ornement » ³⁷⁷. La notion d'ornement recoupe celle d'honneur et de gloire. Elle est synonyme de celle d'« éclat » ³⁷⁸, qui signifie « une beauté qui frappe les regards ³⁷⁹. » Toute vertu a « un éclat et un ornement spécifique propre à chacune ³⁸⁰. » L'éclat est accidentel aux vertus cardinales, mais il est essentiel à la vie sociale que ces vertus ont comme finalité d'accomplir. La notion d'éclat peut sembler simplement métaphorique, décorative, mais elle a une signification pratique importante. User de l'éclat des vertus est en effet une tâche en soi. « L'éclat » est en effet la visibilité publique de la gloire ³⁸¹. La magnanimité est moins éclatante que les vertus cardinales, mais elle est un surplus d'éclat qui porte la visibilité intersubjective des vertus aussi loin que possible. Elle est un *savoir apparaître devant les autres*. Celui qui accomplit les vertus cardinales avec grandeur se verra nécessairement offrir de grands honneurs, il sera sous le regard de tous. Il doit donc être capable de « bien paraître », d'avoir l'attitude et le comportement appropriés. Or, Thomas

³⁷⁶ Thomas d'Aquin, *Commentaire du livre des sentences de Pierre Lombard*, L.II, dist. 44, q.2, a.1, 3, *op. cit.*, p. 47.

³⁷⁷ Notamment Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Ia IIae, q.66, a.4, sol.3 (T.2, p. 401) et Ia IIae, q.129, a.4, sol. 3 (T.3, p. 765).

³⁷⁸ Idem.

³⁷⁹ Ibid., q.132, a.1 (T.3, p. 774).

³⁸⁰ Idem.

³⁸¹ Idem. « La gloire signifie un certain éclat. »

met la barre haut : éviter les fautes (péchés), ce n'est pas seulement s'abstenir du mal, mais désirer l'honneur et la gloire seulement pour le bien des autres ³⁸². L'atteinte du juste milieu dans chaque vertu par laquelle se définit la grandeur n'implique pas seulement la conformité de l'action à la raison, mais la complète conformité de la volonté, de l'intention au plus grand bien qui soit, le bien commun. Le magnanime est celui qui fait preuve d'une intention parfaite dans ses actions prudentes, justes, courageuses et tempérées et tout en agissant sous le regard du public sans céder à l'orgueil ni à la vanité. Il sait montrer son action pour ce qu'elle est : une intention de faire le bien. Le magnanime nous apparaît donc comme celui qui est le plus apte à agir pour le bien public. Sa fin, la grande action, est le bien commun. Sa matière, la réalité à laquelle il se confronte, est le regard du public. Son action spécifique est de bien se comporter sous le regard des autres.

La visibilité de la grandeur confère à la magnanimité un caractère général : elle perfectionne toute vertu. Selon Gauthier, la magnanimité joue un rôle général qui lui confère une grande importance. Comme nous venons de le voir, ce rôle général n'est pas seulement lié à la supériorité, mais au fait que la supériorité morale requiert spécifiquement une capacité à savoir paraître. Selon Gauthier, la magnanimité possède plusieurs traits des vertus cardinales, même si elle n'en est pas une. Il souligne que chaque fois qu'il traite des vertus cardinales, Thomas inclut parmi les objections la revendication du statut de vertu cardinale pour la magnanimité ³⁸³. Une vertu qui n'est pas cardinale peut tout de même avoir, sous un certain aspect, la primauté sur les autres ³⁸⁴. La magnanimité n'est pas une

³⁸² Ibid., sol.1.

³⁸³ R. A. Gauthier, *Magnanimité : l'idéal de la grandeur dans la philosophie païenne et dans la théologie chrétienne*, op. cit. p. 364.

³⁸⁴ Gauthier cite Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Ia IIae, q.61, a.3 (T.2, p. 373).

vertu type, mais elle est une vertu générale. Une vertu peut être dite générale pour trois raisons, nous dit Gauthier. Premièrement, si elle peut être attribuée comme un genre à des vertus subordonnées qui sont ses espèces ³⁸⁵. Deuxièmement, si elle est une cause finale générale qui produit des effets sur toute la vie morale en englobant les fins des autres vertus ³⁸⁶. Troisièmement, si elle est un effet qui résulte de multiples causes ³⁸⁷. Selon Gauthier, la magnanimité est générale non au premier sens, mais à la fois en tant que cause et effet ³⁸⁸. Elle est un effet général, bien sûr, puisqu'elle est le résultat de l'atteinte des quatre vertus cardinales. Mais elle est aussi une cause générale parce qu'elle perfectionne ces vertus, même si sa relation à celle-ci est accidentelle et non essentielle. C'est-à-dire que la magnanimité n'est pas nécessaire à ce que la prudence, la justice, la force et la tempérance soient ce qu'elles sont, mais qu'elle est nécessaire à qu'elles soient exercées avec le maximum d'excellence ³⁸⁹.

La magnanimité est aussi générale au sens d'une cause qui « étend son rayonnement » à toute la vie morale. La fin qu'elle étend à celle-ci est la *grandeur de l'homme*. La magnanimité est selon Gauthier un élan qui mène au dépassement de toutes les vertus ³⁹⁰. Le magnanime utilise les vertus pour son excellence et son épanouissement propre et il fuit le vice comme un rapetissement moral, une déchéance. La magnanimité

³⁸⁵ R.A. Gauthier, *Magnanimité : l'idéal de la grandeur dans la philosophie païenne et dans la théologie chrétienne*, op. cit., p. 365.

³⁸⁶ Ibid., p. 365-367.

³⁸⁷ Ibid., p. 366.

³⁸⁸ Ibid., p. 367.

³⁸⁹ Ibid., p. 368. Gauthier cite Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Ia IIae, q.66, a.4 (T.2, p. 401) pour la notion de perfectionnement et Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, IIa IIae, 129, a.4 (T.3 p. 764) sur l'éclat qu'apporte la magnanimité aux autres vertus.

³⁹⁰ R.A. Gauthier, *Magnanimité : l'idéal de la grandeur dans la philosophie païenne et dans la théologie chrétienne*, op. cit., p. 369.

tend à tout ce qui grandit l'humain : aux vertus morales, mais aussi intellectuelles, à la science et à l'art, à la vigueur du corps, aux biens extérieurs et à l'honneur ³⁹¹. La magnanimité tend « au plein épanouissement de la personnalité. » Reprenant le propos de Gauthier, Rousseau précise cette idée : « En somme, le magnanime recherche avant tout la perfection [...] la grandeur intime ³⁹². » Pour Rousseau, la magnanimité est surtout la vertu qui éduque la grandeur individuelle : la magnanimité éduque l'amour de soi ³⁹³. Le magnanime peut se consacrer au bien commun parce qu'il s'est tellement bien réalisé en tant qu'individu qu'il déborde de force. Il comprend que la seule façon d'étendre son individualité hors de soi de façon approfondie et durable est en faisant du bien aux autres. L'amour utilitaire ramène tout à soi : il est fermé sur soi, il ne s'étend pas plus loin que soi. L'amour d'amitié est extatique : l'individu se prolonge hors de lui-même. Là est le phénomène de la grandeur au sens presque physique d'un individu dont la personnalité sort de lui pour s'imprimer à tout un groupe de personnes. Le magnanime sait exercer les vertus à son propre avantage et il sait que sa personnalité sera d'autant plus forte qu'une partie d'elle se communiquera aux autres dans des actions bienveillantes à leur égard : c'est le généreux capable de faire preuve d'un amour supérieur.

2.2.4 La force comme agressivité pacifique.

Comme nous l'avons vu au chapitre I, la générosité déploie une irascibilité bienveillante. La magnanimité est en ce sens une vertu de l'agressivité pacifique. La vertu

³⁹¹ Ibid., p. 370.

³⁹² Félicien Rousseau, *Courage ou résignation et violence*, op. cit., p. 286.

³⁹³ Félicien Rousseau, *C'est la misère qui juge le monde*, op. cit., p. 151.

qui règle l'agressivité en général est la force. La proximité de la magnanimité avec la force est plus grande qu'avec les autres vertus, puisqu'elle en est une vertu annexe. Il nous faut donc expliquer ce qu'est la force pour préciser en quoi la magnanimité est proche d'elle tout en s'en distinguant. La force est une fermeté d'âme qui est une vertu générale parce que toute vertu implique un effort ³⁹⁴. Thomas précise à ce sujet que si elle peut résister aux assauts à la vie, elle peut résister aux assauts des vices ³⁹⁵. La force a pour fin qu'on ne s'empêche pas d'accomplir un bien de la raison par crainte d'un mal corporel. Toute vertu est un bien ardu et requiert comme telle une certaine force pour être accomplie ³⁹⁶. Il s'agit là de la force comme *effort* moral. Cet usage général de la force dans toute vertu la rapproche de très près de la magnanimité. Ce qui distingue la force apparaît de façon éclatante dans son degré maximum qui est l'affrontement de la mort à la guerre : affronter la mort pour défendre le bien commun et la justice consiste à défendre les plus grands biens qui soient ³⁹⁷. La guerre n'est toutefois pas une finalité humaine. La finalité de la guerre est en effet le retour de la paix. La force protège la vie, qui est « ce qu'il y a de plus grand pour l'homme », ce dont « tout le reste dépend ³⁹⁸. » La grandeur de la force est de protéger ce qui est une condition pour « tout le reste », ultimement, l'accomplissement des autres vertus et du bien commun. La grandeur est d'abord le fait d'atteindre le plein perfectionnement de l'humain comme être rationnel. Cela est réalisé surtout par la

³⁹⁴ Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, IIa IIae, q.123, a.2 (T.3, p. 735).

³⁹⁵ Ibid., q.123, a.2, sol.2 (T.3, p. 735).

³⁹⁶ Ibid., q.129, a.5 (T.3, p. 765).

³⁹⁷ Ibid., q.123, a.5 (T.3, p. 737-738). Une guerre est juste seulement si elle est déclarée par une autorité légitime, pour une cause juste, et selon l'intention droite de faire le bien et fuir le mal. Ainsi, une autorité légitime qui déclare la guerre pour une cause juste dans une intention cruelle, dominatrice, etc., rend ainsi son acte illégitime. Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, IIa IIae, q.40, a.1 (T.3, p. 280). Une guerre n'est juste que si elle a pour but le retour de la paix. Ibid., sol.3 (T.3, p. 281). Thomas cite beaucoup la Bible et saint Augustin, mais il nous semble que tout cela peut être justifié par la loi naturelle, plus spécifiquement le « droit des gens. »

³⁹⁸ Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, IIa IIae, q.66, a.4 (T.2, p. 401).

prudence et la justice, qui règlent sa volonté. Nous avons vu que le corps et les passions en général doivent être pris en considération comme conditions concrètes de l'atteinte de la grandeur rationnelle. La grandeur de la force est de ce type : elle n'est pas la grandeur humaine ultime, mais une condition de son atteinte, par la protection de la vie et du bien moral contre la mort et plus généralement contre le découragement.

La magnanimité est un prolongement de l'action de la force comme effort moral. Pour comprendre le rôle de la force et de la magnanimité dans leur appui aux autres vertus, il est important de comprendre qu'elles déploient une agressivité qui est avant tout non violente. Selon Rousseau, l'agressivité non violente est dans l'acte de soutenir. En effet, la force est tout autant l'acte d'attaquer le danger que de le supporter ³⁹⁹. Rousseau voit dans l'acte de supporter, qu'il nomme avec justesse résistance, la voie du milieu qui permet d'éviter le faux dilemme de la violence et de la résignation ⁴⁰⁰. Rousseau insiste sur le caractère non violent de la résistance *passive*, qui consiste à faire preuve de fermeté dans l'endurance du mal. Certains exemples d'actes courageux donnés par Thomas dans la question sur la force confirment cette interprétation. Ainsi, dit-il, on ne doit pas refuser d'aider un ami malade par peur de contagion, ou refuser de faire un voyage dangereux si c'est pour accomplir un acte de charité. Dans ces exemples, il s'agit de subir un risque de mort pour accomplir des actions amicales ⁴⁰¹. La force ne consiste pas essentiellement, ou

³⁹⁹ Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, IIa IIae, q.123, a.6 (T.3, p. 738-739).

⁴⁰⁰ Félicien Rousseau, *Courage ou résignation et violence*, *op. cit.*, p. 241. Rousseau cite Gandhi et M.L. King comme exemples paradigmatiques de résistance non violente.

⁴⁰¹ Selon un commentaire d'Albert Raulin, Thomas tempère l'héroïsme guerrier exalté par Aristote, dont il s'inspire pourtant en bonne partie dans sa théorie de la force. Il le fait d'une part en donnant des exemples ou affronter la mort ne consiste pas à combattre, mais à faire le bien malgré l'imminence du danger et d'autre part en soulignant la valeur incomparablement supérieure de la paix. Albert Raulin Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, IIa IIae (T.3, note de bas de page 7, p. 123).

pas éminemment, à user de violence, puisqu'elle a pour finalité la préservation du bien commun et de la vie et que sa forme la plus noble est la résistance et non l'attaque. Toutes les analyses de Thomas sont d'ailleurs centrées sur la notion de *danger mortel*, non d'ennemi ou d'adversaire. La victoire est le fait de faire disparaître ou tenir à distance le danger mortel pour préserver le bien ou de persévérer dans le bien malgré lui, non de vaincre un ennemi comme tel. De plus, la primauté de la prudence et de la justice, les deux vertus les plus proches de la raison, implique que les façons pacifiques de contrer un danger de mort sont les meilleures.

La relation de la magnanimité au bien commun et au service de toutes les vertus cardinales nous incite à la considérer comme une agressivité non violente. Est-elle donc une forme de résistance, un acte de supporter pacifiquement une difficulté? À ce sujet, Thomas affirme, dans la question 128 de la *Secunda Secundae*, portant sur les parties de la force, que la magnanimité prolonge celle-ci plutôt dans l'acte d'attaquer que dans celui de supporter ⁴⁰². La magnanimité, précise-t-il, concerne les grands honneurs, la magnificence, les grandes dépenses, c'est-à-dire de grands biens ⁴⁰³. Or, la magnanimité concerne aussi bien la *préparation* qui rend prompt à attaquer que l'*exécution* qui ne doit pas lâcher prise. La magnificence porte seulement sur la deuxième de ces conditions. C'est dire que toute agressivité, violente ou non violente, suppose un bien comme finalité. Face à un danger mortel, la magnanimité et la magnificence fonctionnent comme des parties intégrantes de la force : elles lui sont entièrement subordonnées. Un magnanime qui use de violence avec

⁴⁰² L'acte de supporter fait intervenir la patience, qui conserve la grandeur dans les maux et les tristesses, et la persévérance, qui ne se fatigue pas malgré la prolongation de l'effort.

⁴⁰³ Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, IIa IIae, q.128 (T.3, p. 758).

grandeur pour protéger sa patrie à la guerre, par exemple, fait à strictement parler plutôt preuve de force que de magnanimité. Face à des dangers moins ardues, magnanimité et magnificence fonctionnent comme des vertus séparées. La « préparation à l'attaque » et « l'exécution dans la réalisation » sont deux actes qui s'élancent avec énergie vers un grand bien et résument le mouvement de la magnanimité : la magnanimité est une agressivité qui ne concerne pas le danger, mais l'acquisition du bien. Rousseau a manqué cette nuance et a donc sous-estimé l'importance de la magnanimité pour cerner le champ de « l'agressivité non violente » chez Thomas.

Mais comment une *attaque non destructrice* est-elle possible? N'est-ce pas une contradiction dans les termes? Selon Gauthier, l'agressivité de la magnanimité peut être comprise comme *entreprise*. Selon lui, Thomas s'inscrit en effet dans le courant abélardien qui avait défini la magnanimité comme *rationabilis aggressio arduorum*, « raisonnable entreprise de hautes choses. » Elle est une « conquête de la grandeur ⁴⁰⁴. » Dans le même sens, Rousseau souligne l'étymologie du terme agressivité, qui vient du latin *aggredi*, de *ad* (vers) *gradi* (pas), qui signifie, « aller, marcher de l'avant ⁴⁰⁵. » L'agressivité de la force peut « aller vers », s'opposer à quelque chose qui menace la vie qu'elle craint de voir détruite sans nécessairement user de violence. Cette agressivité comme avance correspond bien à l'attaque en tant que préparation et exécution d'un acte. Rousseau s'est donc implicitement approché de l'idée d'attaque pacifique, mais il ne l'a pas développée ni même clairement identifiée comme telle. Gauthier avait pourtant bien cerné le champ

⁴⁰⁴ R.A. Gauthier, *Magnanimité : l'idéal de la grandeur dans la philosophie païenne et dans la théologie chrétienne*, op. cit., p. 359.

⁴⁰⁵ Félicien Rousseau, *Courage ou résignation et violence*, op. cit., p. 76.

sémantique de la notion latine d'agressivité telle qu'on la trouve chez Thomas. Il énumère ainsi plusieurs verbes utilisés par Thomas pour décrire les actes de la force : « Attaquer et se défendre, conquérir et résister, entreprendre et persévérer, *aggredi, sustinere* ⁴⁰⁶ [...] » Attaquer et conquérir sont synonymes d'entreprendre, non de détruire. La notion d'*avancée* mise de l'avant par Rousseau s'applique bien à toutes ces actions agressives qui peuvent être violentes, mais qui sont plus grandes lorsqu'elles sont entièrement tournées vers le bien. Une attaque peut donc être non-destructrice si elle est de cet ordre. L'exercice de la magnanimité produit de telles attaques.

2.2.5 La magnanimité est une conquête du bien.

Le magnanime doit ainsi être courageux au plus haut point. Il doit pouvoir s'exposer au danger « pour un motif jugé important ⁴⁰⁷. » Il n'est toutefois pas téméraire. Selon ce que nous venons de voir, une magnanimité qui se joint à la force pour affronter la mort devient plutôt un élément de la force qu'une vertu à proprement parler. La magnanimité n'a pas son objet propre lorsqu'elle se tourne vers celui de la force. De même, l'agressivité de la force n'a pas pour finalité propre la conquête de l'honneur. La force n'est pas un usage de l'honneur, même si elle le mérite au plus haut point. Lorsqu'il veut distinguer la force et la magnanimité, Thomas oppose l'affrontement du danger mortel et la tendance aux grands honneurs ⁴⁰⁸. Cette comparaison implique tout à la fois une échelle commune de grandeur et une distinction. La force n'est pas plus grande parce qu'elle tendrait à de plus

⁴⁰⁶ R.A. Gauthier, *Magnanimité : l'idéal de la grandeur dans la philosophie païenne et dans la théologie chrétienne*, op. cit., p. 359.

⁴⁰⁷ Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, IIa IIae, q.129, a.5, sol.2 (T.3, p. 765).

⁴⁰⁸ C'est le cas à la question 128 et aux articles 1, 2 et 5 de la question 129 de la *Secunda Secundae*.

grands honneurs que la magnanimité, mais parce que sa matière est le danger mortel et non l'honneur. L'honneur fait partie de la vie que la force protège : une fois la sécurité de la vie et de la vertu acquise par la force, la magnanimité entre en action pour bien user de l'honneur.

Dans sa relation à l'honneur, la magnanimité côtoie de près d'autres vertus. La tempérance est la vertu qui règle directement l'honneur. La question consacrée à l'honneur dans la *Somme* se trouve parmi les parties de la tempérance ⁴⁰⁹. Celle-ci rend l'honneur possible en évitant l'indignité quasi bestiale de céder à tous les plaisirs physiques. Thomas donne en exemple l'indécence ou l'ivresse ⁴¹⁰. Le rôle de la tempérance par rapport à l'honneur n'est donc que négatif. Elle rend possible et préserve l'honneur que les vertus cardinales permettent de mériter. Or, la question 145 de la *Secunda Secundae* qui rapporte l'honneur à la tempérance est en majeure partie constituée de descriptions positives de l'honneur comme bien en soi désirable et se conclut par le rappel que la justice et la force sont plus grandes que la tempérance. C'est dire que la tempérance est loin de suffire pour rendre l'honneur vertueux : la tempérance préserve du déshonneur plus qu'elle n'acquiert l'honneur. Plusieurs vertus annexes à la justice, sans parler de la justice elle-même, traitent de la répartition des honneurs ⁴¹¹. Il s'agit là toutefois de la bonne façon de manipuler l'honneur, de l'offrir et de le recevoir, mais non de la bonne façon d'y tendre intérieurement et de régler les passions qu'il suscite. La magnanimité, par son usage exemplaire des grands

⁴⁰⁹ Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, IIa IIae, q.145 (T.3, p. 827-830).

⁴¹⁰ Ibid., a.4 (T.3, p. 830).

⁴¹¹ Il s'agit des vertus du « Traité des vertus sociales » (Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, IIa IIae, q.101 à 122 (T.3, p. p. 639-728)) : la piété, le respect, la dulia, l'obéissance, la gratitude (ou reconnaissance), pour nommer les premières d'entre elles.

honneurs que méritent les actes vertueux en général, est la seule vertu qui porte spécifiquement sur la tendance de l'âme à l'honneur. « L'usage » de l'honneur par la magnanimité consiste à savoir être honoré, à savoir à la fois bien se montrer et bien vouloir, ce qui implique de régler la passion de l'espoir. C'est en quelque sorte un usage de soi-même. Chez le magnanime, l'intérieur et l'extérieur concordent parfaitement.

La magnanimité comme partie de la force est donc la fermeté morale dans la tendance à ce qui est digne des grands honneurs et dans l'usage de ceux-ci. Ce qui distingue la force, même non-violente, et la magnanimité, c'est que la force reste une agressivité qui combat, qui repousse ce qui est difficile dans l'*arduum* : elle est une négation du mal. La magnanimité concerne le bien de l'*arduum*, elle est une affirmation du bien. La magnanimité est une agressivité qui conquiert, qui acquiert ce qu'il y a de plus grand dans la vie. La magnanimité est le point de jonction où la force se transforme en effort pour accomplir les plus hautes vertus et non plus seulement les protéger. Le mouvement agressif de la force doit donc naturellement se prolonger par celui des vertus de l'attaque pacifique (magnanimité et magnificence) et de la résistance pacifique (patience et persévérance). Par sa proximité avec la force, la magnanimité a quelque chose de combatif. Par sa proximité avec la magnificence, elle a une ressemblance avec une forme éminente de libéralité. La magnanimité est généreuse. La magnanimité est une attaque au sens où on « est d'attaque », où on attaque un bon livre, un morceau de musique et la vie elle-même.

L'importance de la magnanimité croît avec la paix, lorsque vient le temps de réaliser ce que la force guerrière a préservé. De façon générale, la force est un effort au service de

la vie et des vertus, ce pour quoi un affrontement pacifique du danger n'en est pas un amoindrissement ou une version édulcorée, mais au contraire son accomplissement ultime. Par une telle conception de la force, il est possible que Thomas eût en vue son intégration au martyr chrétien et à des vertus théologiques surnaturellement pacifiques ⁴¹². Quant à nous, nous suivons Rousseau qui voit dans la force comme résistance pacifique une vertu essentielle pour civiliser l'irascible sans nier sa conflictualité. Rousseau a consacré tout un ouvrage à la vertu de force, intitulé *Courage ou résignation et violence*, pour montrer son importance politique. La concision de l'analyse de la magnanimité qu'on y trouve vient peut-être du fait qu'il n'a pas vu la possibilité d'une attaque non violente ⁴¹³. Nous pensons qu'il était nécessaire de nous attarder sur la force pour bien comprendre comment Thomas explique la possibilité d'une agressivité non violente. La magnanimité en ressort comme la vertu d'initiatives (« préparation à l'attaque ») et d'exécutions qui méritent les grands honneurs. Elle est une combativité tournée vers les actes au service du bien commun qui méritent les témoignages d'honneurs. Sa combativité est d'abord tournée vers le bien des concitoyens et non vers quelque ennemi qu'elle vaincrait pour mériter l'honneur, bien qu'elle puisse aussi faire cela en tant que force. On retrouve ici quelque chose du sens ancien de la magnanimité comme la « généreuse clémence » du guerrier victorieux envers le vaincu ⁴¹⁴. La magnanimité thomiste est cette générosité qui n'a plus affaire à un ennemi vaincu, mais à un bien commun à conquérir. Conquérir le bien commun, au sens de l'acquérir, peut vouloir dire agir avec une vertu parfaite pour un bien commun qui existe

⁴¹² Voir Michel Labourdette, *Cours de théologie morale, Petit cours, Tome 2, Morale spéciale, op. cit.*, p. 796-797 et Laurent Sentis, *De l'utilité des vertus, op. cit.*, p. 106-107.

⁴¹³ Il a aussi sous-estimé le rôle de la patience dans la résistance, qui a droit à la conclusion de l'ouvrage, mais qui est trop courte pour faire le tour du sujet. Félicien Rousseau, *Courage ou résignation et violence, op. cit.*, p. 304 à 307. Quant à la persévérance, elle est laissée de côté.

⁴¹⁴ R.A. Gauthier, *Magnanimité : l'idéal de la grandeur dans la philosophie païenne et dans la théologie chrétienne, op. cit.*, p. 17-18.

déjà — une institution, un mouvement collectif, par exemple —, mais ce peut-être aussi étendre le bien commun, réaliser concrètement une plus grande partie du bien universel. En tant que vertu des grandes initiatives au service du bien commun, le magnanime nous apparaît comme celui qui fonde et perfectionne des institutions ou des mouvements collectifs.

2.2.6 Poursuite de la comparaison entre la force et la magnanimité à propos de l'audace, de la crainte et de l'espoir.

La force et la magnanimité se ressemblent par le fait qu'elles régissent des passions irascibles, l'espoir et le désespoir, pour la magnanimité, l'audace et la crainte, pour la force. La force a le statut de vertu cardinale, dont la magnanimité est une partie potentielle. Qu'est-ce à dire? Gauthier explique la notion de vertu en tant que partie potentielle comme étant une vertu secondaire qui réalise de façon imparfaite une vertu cardinale : elle réalise le même « mode général » que la vertu cardinale, mais dans une matière secondaire ⁴¹⁵. Gauthier qualifie cette explication de « strictement logique » et « non vitale » pour la compréhension de la magnanimité, puisqu'elle en diminue quelque peu l'importance. Nous suivons Gauthier là-dessus, mais nous pensons qu'il laisse de côté d'autres aspects de la notion de partie potentielle qui montrent la relation vivante entre la force et la magnanimité et qui enrichissent l'une et l'autre. Lachance résume de façon éclairante la notion de partie potentielle : elle est une division de la puissance du tout, elle est une « partie de sa virtualité ⁴¹⁶. » Nous sortons ici de la relation purement logique pour entrer dans une

⁴¹⁵ R.A. Gauthier, *Magnanimité : l'idéal de la grandeur dans la philosophie païenne et dans la théologie chrétienne*, op. cit., p. 362.

⁴¹⁶ Louis Lachance, *Le concept de droit selon Aristote et s. Thomas*, op. cit., p. 416.

relation concrète, celle d'une puissance, d'une capacité d'action qui se déploie plus ou moins dans différentes vertus et différentes passions.

Thomas cite Aristote selon qui toute vertu porte à son comble une certaine puissance ⁴¹⁷. Toute puissance est une capacité d'agir, même faiblement ou médiocrement. La vertu accomplit un certain potentiel. Toute vertu concerne le « difficile et le bien ⁴¹⁸», ce qui, nous dit Thomas, revient à dire le difficile et le grand. La vertu concerne toujours un certain *arduum* : il n'est pas nécessaire d'être vertueux pour ce qui est facile. Pour les vertus morales comme la force et la magnanimité, la difficulté réside dans la résistance des passions à la raison. La puissance à perfectionner est ici celle des passions. Rousseau résume certaines propositions du *De Veritate* de Thomas à l'effet que les puissances purement actives, comme la volonté, n'ont pas besoin de vertu pour agir dans le sens de la raison : c'est le propre de la volonté d'obéir à la raison. Les puissances qui ont besoin d'être perfectionnées en ce sens sont les puissances à la fois actives et passives, soient les passions ⁴¹⁹. Les passions qui résistent à la raison sont les passions violentes, qui sont suscitées par un objet extérieur qui les fait dévier de leur inclination naturelle vers la raison. La vertu de force est donc un accomplissement concernant les grandes craintes et les grandes audaces, qui consiste à imposer une certaine modération à la crainte et à l'audace afin qu'elles se conforment à la raison. La magnanimité est un accomplissement concernant les passions fortes suscitées par les grands honneurs ⁴²⁰, passions qui relèvent de l'espoir.

⁴¹⁷ Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, IIa IIae, q.129, a.2 (T.3, p. 721).

⁴¹⁸ Thomas cite Aristote, *Éthique à Nicomaque* II, 2, 1105 a9 (*op. cit.*, p. 2006).

⁴¹⁹ Félicien Rousseau, *Courage ou résignation et violence*, *op. cit.*, p. 195. Rousseau cite Thomas d'Aquin, *De Veritate*, q.1, a.1.

⁴²⁰ Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, IIa IIae, q.129, a.2 (T.3, p. 762).

L'accomplissement est plus grand dans la force que dans la magnanimité. La magnanimité peut faire une partie de ce que peut la force. Que peut la force? La force régit surtout la crainte et l'audace face au danger de mort: elle réprime la première pour ne pas reculer devant le danger et modère la première « pour assurer sa sécurité future ⁴²¹. » À propos de l'audace, Thomas parle surtout de la modérer. D'elle-même, elle tend à un certain excès. Il parle aussi « d'en user », au sens d'en infléchir la direction. La force utilise aussi la colère, « qui bondit sur ce qui fait souffrir » en la soumettant à la raison de façon la soumettre à un choix et à une fin appropriée ⁴²². La force accomplit une plus grande puissance que la magnanimité parce que l'audace, la crainte et la colère sont des passions plus violentes que l'espoir et le désespoir et donc plus difficiles à régir. En raison de l'objet propre de la force, le danger mortel, ces passions sont celles qui peuvent atteindre le niveau d'intensité maximum.

Le fait que la volonté atteigne par la vertu de force une « perfection de la puissance » dans l'affrontement de la mort ne doit pas nous faire oublier que l'humain se perfectionne plus dans la vie comme telle que dans la protection de la vie. C'est pourquoi la justice est plus grande que la force : la force accomplit ce qui est le plus difficile, mais la justice, qui est nécessaire dans la guerre et dans la paix, est meilleure ⁴²³. La prudence est aussi plus grande que la force, parce qu'elle est la raison pratique elle-même en tant que pratique ⁴²⁴. Prudence et justice réalisent le bien de la raison, tandis que la force écarte le mal et les

⁴²¹ Ibid., q.123, a.3 (T.3, p. 736).

⁴²² Ibid., a.10, sol.3 (T.3, p. 742).

⁴²³ Ibid., q.58, a.12, sol.3 (T.3, p. 744).

⁴²⁴ Ibid., q.123, a.12 (T.3, p. 743).

obstacles. Dans la vie civile, la plupart du temps, la force n'affronte pas la mort, mais s'exerce comme effort moral. Celui-ci n'atteint jamais une intensité maximum dans les applications ponctuelles des autres vertus morales. Les vertus dans leur ensemble permettent toutefois d'accomplir l'ensemble du potentiel de l'âme humaine, d'autant plus que notre sociabilité innée intensifie tout ce que nous faisons par et pour l'amitié avec les autres. La grandeur des habitus de toutes les vertus mises ensemble est ainsi plus grande que ce que la force déploie face à la mort. Il ne s'agit pas d'un déploiement d'énergie dans un seul instant, mais de l'accomplissement continu de toute une vie. L'ensemble des passions concupiscibles et irascibles est ainsi mis à contribution. La volonté a comme finalité le perfectionnement de toutes les puissances de l'âme et de la personne dans son intégralité. Le fait que la force, dans l'affrontement de grands dangers, n'est pas une source de plaisir est le signe qu'il n'y a pas là un accomplissement complet de l'humain. L'honnête, la vertu, est plaisant ⁴²⁵. La magnanimité est l'impulsion intérieure qui tend à ce perfectionnement général de toutes les vertus. Comme nous l'avons vu, la magnanimité est l'agressivité pacifique qui conquiert le bien. La magnanimité est moins « puissante » que la force, mais elle est un progrès et non une préservation. Même si elle est une partie de la force, la magnanimité ne concerne pas le même type de grandeur qu'elle : elle accomplit la grandeur comme fin, non la grandeur comme condition. Elle est une partie de la force qui est passée du combat le plus difficile à la conquête de ce qui est le meilleur. Ce faisant, elle n'a plus le même objet que la force. En ce sens, il faut oser dire que la magnanimité est plus grande que la force.

⁴²⁵ Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, IIa IIae, q.145, a.3 (T.3, p. 829).

Cette différence entre les types de grandeur respectifs de la force et de la magnanimité est visible dans leur rapport respectif aux passions. La possibilité que la force soit pacifique repose non seulement sur sa soumission aux autres vertus, mais aussi sur l'interaction de l'audace et de la colère, les passions les plus agressives, avec les autres passions. Selon Rousseau, la force ne peut être protectrice que parce qu'elle implique, comme toute vertu, un amour du bien, et donc une *crainte* de la perdre ⁴²⁶. La coexistence d'un certain degré de crainte est nécessaire, selon Rousseau, pour modérer l'audace. Selon lui, la possibilité d'une *force pacifique* repose d'une part sur le rôle premier de l'espoir dans le dynamisme de l'irascible, qui donne à la tendance vers le bien une priorité sur toute passion violente. La prise en compte de la crainte dans l'économie de l'irascible montre qu'elle est une façon naturelle de modérer l'audace et la colère. La crainte joue un rôle de modération : la force n'est pas seulement la vertu de l'audace et de la colère, mais aussi celle de la crainte ⁴²⁷. Il est vrai que Thomas parle souvent de la force comme affranchissement de la crainte, comme si la vertu supposait de n'en avoir aucune, mais il souligne aussi que la crainte peut être justifiée ⁴²⁸. Enfin, selon Rousseau, la possibilité d'un déploiement pacifique de l'audace suppose que soit pris en compte le rôle de l'espoir comme passion directrice de l'irascible.

La magnanimité éduque l'espoir, qui est une passion moins difficile à éduquer que l'audace, parce que l'espoir est moins violent qu'elle, mais il est une passion plus

⁴²⁶ Ibid, q.125, a.2 (T.3, p. 751). « Toute crainte procède de l'amour, car on ne craint que ce qui s'oppose à ce qu'on aime », « [...] mais l'amour bien réglé est inclus en toute vertu [...] aussi la crainte déréglée est-elle incluse pareillement en tout péché. »

⁴²⁷ Félicien Rousseau, *Courage ou résignation et violence*, op. cit., p. 77-78.

⁴²⁸ Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, IIa IIae, q.125, a.3, sol.3 (T.3, p. 752).

fondamentale, en tant que fil directeur de l'irascible. La magnanimité ne défend pas le bien et la vie comme la force, mais elle oriente le cours des passions pour qu'elles soutiennent la volonté tout au long de la vie. L'espoir est, avec l'amour qu'il prolonge, la passion du bien. Il est la seule passion de l'irascible qui n'est jamais traitée comme une faute dans la *Somme*. L'audace, la crainte et la colère sont toutes trois abordées tantôt comme une passion, dans la *Prima Secundae*, tantôt comme une faute (un péché), dans la *Secunda Secundae*. Quant au désespoir, son traitement comme passion est inclus dans celui de l'espoir, tandis que son traitement comme faute concerne seulement le désespoir de Dieu, non le désespoir humain. Nous avons vu que le désespoir ne prend son sens que comme privation d'espoir, répression d'un espoir qui tend toujours à ressurgir. L'espoir est fondamentalement bon, il tend spontanément à l'affirmation de soi en collectivité. Il peut mener à des vices, mais seulement en tant que bonté déréglée, excès de bien, en quelque sorte. Nous devons revenir sur ce point plus loin dans notre prochain chapitre. Le rôle de la magnanimité est alors non de le réprimer, mais de le réorienter. Seule l'humilité réprime l'espoir, par exemple pour supprimer la présomption ⁴²⁹. Orienter l'espoir dans le sens de la vertu est plus facile qu'orienter en ce sens les autres passions irascibles, et donc moins grand, mais orienter l'espoir est plus fondamental pour orienter la vie dans son ensemble vers son accomplissement. La magnanimité n'agit pas sur l'espoir comme la force agit sur l'audace, la crainte et la colère. La force consiste tout autant à modérer des passions violentes qu'à en « user », c'est-à-dire à les orienter selon ce qui convient. La magnanimité ne réprime jamais, elle fortifie : pour accomplir la vie aussi bien que pour lutter contre le désespoir, elle fortifie l'espoir. La tâche de la magnanimité est moins difficile que celle de

⁴²⁹ Ibid., q.162, a.1, sol.3 (T.3, p. 921).

la force précisément parce qu'elle concerne directement le bien, la grandeur. Mais elle est plus difficile que toutes les autres tâches. Tout mouvement naturel est plus intense, nous dit Thomas, lorsqu'il arrive proche de la fin qu'il ne l'était à son commencement : « Comme si la nature tendait plus fortement vers ce qui lui convient qu'elle ne fuit ce qui lui est contraire ⁴³⁰ », ajoute-t-il. L'amorce du mouvement vers l'*arduum* est donc ce qui est le plus difficile, ce pour quoi la magnanimité fournit un surplus d'énergie.

2.2.7 La confiance et la sécurité.

Selon Gauthier, l'espoir est tellement près de la raison qu'il peut facilement être volontaire, c'est-à-dire suscité par une décision de la raison. Rousseau reprend ce propos précisant que l'espoir peut échapper à la raison, être passion conséquente, quand le désir d'être reconnu, honoré, prend le dessus sur la volonté d'agir vertueusement. L'espoir peut donc être déréglé, comme nous le verrons dans le prochain chapitre qui étudiera les fautes, les péchés de l'irascible et leurs conséquences politiques. La passion de l'espoir se prête toutefois bien à l'éducation de la raison, qui doit préserver son caractère volontaire ⁴³¹.

La confiance est, selon nous, l'espoir comme passion conséquente, éduquée par la raison. La confiance est probablement le trait le plus caractéristique de la magnanimité, parce qu'il résume la forme que prend l'espoir parfaitement moralisé. Thomas la compare à une foi, soit « croire quelque chose et croire en quelqu'un ⁴³². » La foi est une « opinion

⁴³⁰ Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Ia IIae, q.35, a.6 (T.2, p. 244).

⁴³¹ Félicien Rousseau, *Courage ou résignation et violence*, op. cit., p. 286.

⁴³² Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, IIa IIae, q.129, a.6 (T.3, p. 766).

convaincue. » C'est l'aspect cognitif de l'espoir, synonyme de « forte conviction. » L'interaction de la raison et de la passion est ici à son maximum. L'espoir rationalisé du magnanime oriente toutes ses passions dans le sens de sa raison et lui permet de délibérer avec confiance. Nos choix d'action portent toujours sur le *possible* ⁴³³. Non seulement l'excellence de la prudence du magnanime lui permet d'identifier intellectuellement celui-ci, mais sa confiance lui permet de s'élancer vers lui avec force. Le magnanime est celui qui peut choisir parmi le plus large éventail de possibles. Sa capacité à prendre de graves décisions morales avec autant de précision que d'aisance lui permet de concrétiser une grande partie du bien universel. Le magnanime n'est donc pas seulement uni en lui-même, mais avec le bien humain universel. Il est plus humain que la moyenne des gens.

Le magnanime croit en lui-même au point d'avoir l'espoir de pouvoir accomplir un bien ardu. La confiance à proprement parler est la conviction de pouvoir atteindre ce bien. C'est cette conviction qui fortifie la volonté. Cette « qualité du sentiment » rend l'action plus louable et plus méritoire ⁴³⁴, parce qu'une passion rationalisée perfectionne la personne et renforce la volonté. La confiance n'est pas une vertu, parce que c'est l'objet et non le sentiment qui définit la vertu, mais elle est une condition de la vertu, une partie intégrante de celle-ci, soit l'un des éléments qu'il faut assembler pour réaliser la vertu. La confiance est un prolongement essentiel de la force comme fermeté morale. Si toute vertu suppose cette dernière, toute vertu suppose aussi un minimum d'espoir d'atteindre le bien. La confiance permet à la magnanimité d'être « une conquête des biens ⁴³⁵. » Comme

⁴³³ Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Ia IIae, q.13, a.5 (T.2, p. 107).

⁴³⁴ Ibid., sol.3 (T.2, p. 107).

⁴³⁵ Ibid., sol.2 (T.2, p. 107).

l'audace découle de la confiance, le prolongement de la force par la magnanimité est une sorte d'entrelacs entre ces deux vertus, chacune se distinguant de l'autre, chacune se retournant toujours vers l'autre ⁴³⁶. Cet entrelacs se poursuit avec la sécurité, qui relève d'abord de la force et en second de la magnanimité. La force produit une sécurité par l'affranchissement de la crainte qui préserve indirectement du désespoir : il empêche la crainte de produire le désespoir. La tâche de la magnanimité est donc facilitée par la sécurité ⁴³⁷. Si on donne toute son importance au commentaire de Rousseau sur l'agressivité qui « s'avance sans violence », l'interaction entre la magnanimité et la force, la confiance et la sécurité se révèle être la fine description d'une conquête pacifique du bien, stimulée par un irascible à la fois énergique et civilisé.

L'accomplissement moral de la personne requiert que la puissance de la force soit répartie dans l'effort à fournir pour chacune des autres vertus. La passion d'audace qu'elle régit se répartit de la même manière, plus modérée que dans l'affrontement de la mort, mais assez forte pour surmonter les difficultés de la vie. La magnanimité, tendance au grand accomplissement, est un stimulant qui incite la force à lutter non plus pour survivre, mais pour vivre pleinement. C'est comme si la force, affaiblie par la division de son effort entre les vertus, se ressaisissait et reprenait de la vigueur grâce à la perspective de grandeur pacifique que fait reluire pour elle la magnanimité. La confiance magnanime revitalise l'audace courageuse, tandis que la sécurité de la force aide la magnanimité en préservant

⁴³⁶ Le passage d'une passion à une autre par intensification n'est pas linéaire, comme si l'audace était simplement un espoir plus intense, et la colère, la même chose, plus intense encore. Les passions se distinguent par leur objet et leur façon de se rapporter à lui. King a raison de dire que le système des passions n'est pas une logique abstraite, mais plutôt une façon de donner sens à des faits empiriques. Peter King « Aquinas on the Passions », dans Scott MacDonald et Eleonore Stump (dir.), *Aquinas's Moral Theory*, Ithaca et Londres, Cornell, 1999, p. 112.

⁴³⁷ Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, IIa IIae, q.129, a.7 (T.3, p. 767).

du désespoir. Les puissances respectives de la volonté et de l'audace s'actualisent non dans une grande action fatidique, mais dans une multiplicité d'actions au service des autres vertus. La magnanimité unifie et stimule ce mouvement en orientant la volonté et l'espoir vers la grandeur morale dans son ensemble. Parce que l'espoir est la passion fondamentale de l'irascible, c'est celui-ci dans son ensemble qui est ainsi mis au service de l'accomplissement de soi.

2.2.8 Plaisir et utilité.

Vivre pleinement consiste à agir pour un bien-être supérieur. La conquête pacifique du bien par le magnanime s'effectue dans le plaisir. L'article 8 qui conclut la question sur la magnanimité affirme que la grande action vertueuse est la fin de l'honneur. Cette affirmation est appuyée par un certain éloge des moyens matériels qui permettent au magnanime d'être à l'*aise*. Qu'est-ce que cette aisance du magnanime sinon une aisance à agir sous le regard de tous? Ce qui chez quelqu'un dont la vertu est imparfaite serait un désir égoïste d'être le centre d'attention est chez lui un sens des responsabilités envers la société. La grandeur du magnanime s'accomplit non pas dans l'oubli de soi ou le sacrifice, mais dans un bien-être généreux qui s'exteriorise dans une visibilité sociale. Ce bien-être et cette visibilité peuvent exister sans richesse, mais celle-ci les rend plus faciles et plus intenses. Thomas précise même que les pauvres admirent particulièrement la richesse. Quelqu'un peut être magnanime sans être riche. On peut même être « magnifique » (faire preuve de magnificence) sans être riche ⁴³⁸. Il s'agit alors d'une vertu seulement intérieure,

⁴³⁸ Ibid., q.134, a.3, sol.4 (T.3, p. 783).

relative à l'individu. Faire preuve de magnanimité de façon « absolue », dans la réalité sociale, implique des richesses. Le magnanime tend à des fins qui sont encore plus parfaites lorsqu'elles peuvent faire ont comme moyens « des richesses, des pouvoirs et des amis. » Le magnanime jouit à titre personnel de grands moyens d'action et les met au service du bien commun. Rousseau a raison de souligner l'incarnation de la volonté dans le corps et l'humilité intrinsèque que cela impose à l'humain. Il ne faut pas sous-estimer cependant que l'âme incarnée tend au bien-être physique et à l'usage de biens matériels pour accomplir sa volonté. Le magnanime n'est pas ascétique. Il s'assure de son bien-être, de ses moyens matériels et de tout ce qui accroît sa puissance parce que cela est nécessaire à ses grands projets. Selon Thomas, cela ajoute à sa sociabilité en le faisant apprécier de la foule.

Le magnanime tend à des fins qui sont encore plus parfaites lorsqu'elles ont comme moyens « des richesses, des pouvoirs et des amis ⁴³⁹. » Ces trois grands biens sont utiles à la fois, nous dit Thomas, à l'honneur et à la grande action. Comme l'honneur est utile à la grande action, il est comme un concentré de tout ce qui est utile à la vertu. L'honneur fait converger vers lui tous les moyens d'action. Si l'idée d'un riche magnanime qui fait profiter la société de sa propre grandeur évoque un bienfaiteur privé plutôt qu'un dirigeant, il reste que la grandeur s'accomplit par un bienfait public. Ceux qui disposent du pouvoir de l'État sont dans une situation comparable : ils disposent d'un moyen très puissant de faire le bien. La question 129 sur la magnanimité se conclut donc par la prise en considération de l'utile, qui s'adjoint au plaisant (l'aisance) et au noble, la grande action. L'honneur en tant

⁴³⁹ Ibid., q.129, a.8 (T.3, p. 768).

qu'instrument de rassemblement est le point où l'utile et le noble se confondent presque.
C'est le point où on fait le bien « avec aisance. »

2.3 Magnanimité et humilité.

2.3.1 La magnanimité est-elle une grandeur intimidante?

Même si elle est pacifique, la conquête du bien déploie une agressivité qui peut sembler incompatible avec un bien commun qui soit non seulement celui de ceux qui tendent à une certaine vertu, mais aussi celui des plus faibles et des plus fragiles qui ne cherchent pas l'excellence parce que tous leurs efforts sont consacrés à survivre ou à développer les facultés humaines les plus élémentaires. Selon Thomas, les magnanimes doivent pouvoir faire preuve d'humilité. La compatibilité de la magnanimité avec l'humilité est un sujet qui préoccupe Thomas et qui a fait couler beaucoup d'encre après lui. L'ouvrage de Gauthier est en bonne partie consacré à défendre la position de Thomas selon laquelle magnanimité et humilité sont toutes deux nécessaires à un juste exercice de la grandeur, la première en incitant à atteindre la grandeur dont un individu est capable, la seconde en réprimant toute ambition ou prétention à ce qui dépasse cette capacité. De façon générale, selon Thomas, les vertus sont liées. Il est donc toujours important pour lui de s'assurer qu'elles soient compatibles entre elles. De plus, la magnanimité est spécifiquement une vertu liée aux autres, puisqu'elle consiste à les pratiquer avec grandeur.

Pour Thomas, il est en outre nécessaire d'inclure l'humilité au rang des vertus, parce qu'il s'agit d'une vertu éminemment chrétienne.

Bien qu'il confère à la magnanimité un rôle positif dans plusieurs passages névralgiques de son œuvre, Rousseau considère que la magnanimité présente des risques d'excès qui sont dangereux. Une magnanimité sans humilité nous dit-il « ne peut conduire qu'à l'orgueil ⁴⁴⁰. » Il va jusqu'à soutenir que sans une humilité fraternelle qui ouvre sur Dieu, une véritable conscience de la dignité des autres est impossible, et l'orgueil exaltera le moi, individuel ou collectif, menant ainsi à la domination et à l'exploitation. Pourtant, toute sa pensée montre que la loi naturelle est inscrite dans la volonté humaine et qu'elle incline à la sociabilité. Si ce qui éloigne de cette sociabilité est le vice, les dérèglements passionnels, le magnanime ne peut qu'être, par ses grandes vertus, l'individu le plus tourné vers le bien commun. Nos analyses, dont une partie importante reprend des thèses de Rousseau sur la loi naturelle, l'importance du corps et des passions, vont dans le sens de souder fermement ensemble les tendances individuelles à l'excellence et un bien commun conçu comme partage de celle-ci. Il nous semble qu'un excès de magnanimité ne mène pas à faire le mal, mais à une sorte d'excès de bien que Rousseau nomme justement triomphalisme. En effet, Rousseau n'a de cesse tout au long de son œuvre de fustiger le triomphalisme aveuglé par la quête d'excellence, qui oublie les plus démunis, les plus faibles et les plus exclus qui sont incapables de cheminer vers l'excellence parce que leurs besoins les plus élémentaires ne sont pas satisfaits. La tendance à l'excellence du magnanime pourrait lui rendre incompréhensible leur situation. Il pourrait ainsi vouloir le

⁴⁴⁰ Félicien Rousseau, *Courage ou résignation et violence*, op. cit., p. 280.

bien commun, mais en avoir une idée abstraite qui exclut le bien propre aux plus faibles. Son exemplarité morale pourrait pour la même raison être incompréhensible, voire repoussante pour ceux qui manquent de tout, d'autant plus que le magnanime est combatif. Il semble donc que la magnanimité ne peut être au service d'un bien réellement commun qu'en se montrant capable de faire preuve d'humilité.

Tout d'abord, qu'est-ce que l'humilité, et en quoi la magnanimité est-elle compatible avec elle selon Thomas? L'humilité est une partie de la tempérance qui complète la magnanimité comme celle-là complète la force ⁴⁴¹. L'humilité tempère l'âme dans son élan vers l'*arduum*, alors que la magnanimité la pousse en ce sens. Thomas cite Isidore selon qui « humble (*humilis*) signifie pour ainsi dire appuyé à terre (*humis*) ⁴⁴². » L'humilité est un abaissement. Elle « tempère et refrène », elle « réprime » l'élan vers un bien ardu pour le modérer ⁴⁴³. Nous avons donc une solution générale au problème de la distance qui rend la cime de la magnanimité inaccessible ou repoussante pour ceux qui ont touché le fond de la misère : le magnanime peut apprendre à réprimer sa tendance à la grandeur lorsque celle-ci nuit à des actions allant dans le sens du bien commun. Thomas souligne que l'humilité et la magnanimité sont compatibles parce qu'elles consistent en une juste relation avec la grandeur, fondée sur la raison.

En quoi l'humilité est-elle liée à Dieu? Pour aller jusqu'à se mettre au-dessous de tous, l'humilité doit considérer deux points de vue en l'homme : ce qui est de Dieu, par

⁴⁴¹ Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, IIa IIae, q.161, a.1 (T.3, p. 911-912).

⁴⁴² Ibid., sol. 1. Thomas cite Isidore, *Étymologies*, X, lettre H, PL 82, 379.

⁴⁴³ Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, IIa IIae, q.161, a.1 et a.1, sol.3 (T.3, p. 911-912).

quoi chacun a quelque chose de grand, et ce qui est de l'homme, par quoi chacun a quelque chose de petit ⁴⁴⁴. Chacun doit se considérer comme un humain qui doit s'abaisser devant ce qui est de Dieu dans les autres, même dans les plus petits. Chacun doit aussi considérer qu'il a en soi quelque chose de grand venant de Dieu et non de lui, grandeur intime qui doit faire l'objet d'une humble considération. La magnanimité est compatible avec l'humilité parce qu'elle reconnaît que sa grandeur vient de Dieu, tandis que sa faiblesse est humaine ⁴⁴⁵. De même, le magnanime honorera en toute personne quelque chose de la grandeur de Dieu qui l'a créé, et méprisera tout ce qui ne répond pas aux dons divins. L'humilité semble donc indissociable de la relation à Dieu. Elle est une vertu naturelle, comme la religion, mais tout comme elle, elle suppose que l'on se tourne vers l'être divin.

Si c'était le cas, l'humilité ne serait pas compatible avec notre approche strictement humaine. En ce sens, Gauthier, Labourdette et Ide défendent la thèse selon laquelle l'humilité est une vertu strictement religieuse, liée à Dieu ⁴⁴⁶. C'est également le point de vue de la philosophe catholique américaine Mary M. Keys, selon qui la pensée de Thomas est plus sociable et démocratique que celle d'Aristote parce que le magnanime thomiste est

⁴⁴⁴ Ibid., a.3 (T.3, p. 915).

⁴⁴⁵ Ibid. q.129, a.3, sol.4 (T.3, p. 763).

⁴⁴⁶ « L'humilité est en effet pour saint Thomas une vertu essentiellement religieuse — et c'est par là qu'il rejoint l'enseignement de la Bible. — » R.A Gauthier, *Magnanimité : l'idéal de la grandeur dans la philosophie païenne et dans la théologie chrétienne*, op. cit., p. 460. « L'humilité, qui est essentiellement religieuse, est aussi quasi nativement chrétienne, en tout cas disposition immédiate à l'assomption par la vie chrétienne. Elle est essentielle au mystère de la pauvreté, élément indispensable de la vraie pauvreté de cœur, de la pauvreté évangélique. » Michel Labourdette, *Cours de théologie morale, Petit cours, Tome 2, Morale spéciale*, op. cit., p. 230. Pascal Ide avance que l'humilité est une vertu théologale, coextensive aux trois vertus théologiques canoniques, en se fondant sur un corpus théologique, notamment Balthasar, philosophique et littéraire qui dépasse l'œuvre de Thomas, mais qui l'inclut de façon importante. Soulignant l'héritage augustinien de Thomas, Ide avance que, selon Thomas, « [...] le magnanime est celui qui possède, donc s'approprie les dons divins ; l'humble, une nouvelle fois, est celui qui d'abord les a reçus, voire a reçu de les désirer. Ainsi la vision thomasiennne des vertus s'enrichit non seulement de la métaphysique de l'amour, mais d'une perspective historique qui les articule. » Pascal Ide, « L'humilité, une vertu théologale? », *Teresianum*, vol. 72, n° 2, 2021, p. 230.

humble grâce à sa relation à Dieu ⁴⁴⁷. Rousseau va aussi en ce sens, bien que sa position soit plus complexe : il considère en effet que l'humilité, même tournée vers Dieu, ne suffit pas à modérer les élans de grandeur de la magnanimité et que seule une *magnanimité des humbles* peut vraiment les contrebalancer ⁴⁴⁸. Sentis considère quant à lui qu'on peut faire preuve d'humilité sans être chrétien ou croire à Dieu. On constate dans les faits, dit-il, que des non-croyants sont humbles ⁴⁴⁹. Nous pensons que l'analyse de la magnanimité de Thomas lui-même va dans le sens de Sentis. Dans la question 129, Thomas met en avant des vertus qui s'apparentent à l'humilité tout en étant strictement tournées vers l'humain. Nous verrons qu'il ne s'agit pas de la vertu d'humilité chrétienne à proprement parler, mais de vertus tout de même suffisamment humbles pour éviter le triomphalisme que dénonce avec raison Rousseau.

2.3.2 Le magnanime n'est pas un aristocrate oisif ou hautain.

Dans l'article 3 de la question 129, « la magnanimité est-elle une vertu? », Thomas répond à une série d'objections qui le mèneront à clarifier la relation de la magnanimité à l'humilité. Nous nous arrêterons ici sur la dernière, qui peint un portrait peu flatteur de celui qui est en fait le magnanime d'Aristote, qui aurait plusieurs défauts communément attribués aux aristocrates. Voyons en détail cette objection et la réponse de Thomas. L'objection attribuée au magnanime cinq traits : « (i) L'oubli des bienfaits, (ii) l'indolence

⁴⁴⁷ Mary M. Keys, *Aquinas, Aristotle, and the Promise of the Common Good*, New York, Cambridge University Press, 2006, p. 158-172.

⁴⁴⁸ Félicien Rousseau, *Courage ou résignation et violence*, *op. cit.*, p. 281-282. Nous reviendrons sur cette thèse surprenante dans notre quatrième chapitre.

⁴⁴⁹ Laurent Sentis, *De l'utilité des vertus*, *op. cit.*, p. 137.

et la lenteur, (iii) l'ironie envers beaucoup, (iv) la difficulté à vivre avec les autres, (v) l'intérêt pour les choses belles plutôt que pour les choses utiles ⁴⁵⁰. » Le magnanime serait ainsi ingrat, oisif, manquant de franchise, asocial et dédaigneux des problèmes concrets. Il serait un être imbu de sa supériorité qui vivrait en retrait de la société, entouré seulement d'amis lui ressemblant et qui n'agirait que peu. Un tel magnanime serait non seulement en porte à faux avec un bien réellement commun, non restreint à une élite, mais jusqu'à un certain point avec la politique elle-même. Sa grandeur serait strictement personnelle et tournée vers l'abstraction. Il serait, en somme, un égoïste idéaliste.

Thomas répond point par point à l'objection. Tout d'abord (i), le magnanime n'est pas ingrat, mais fait preuve d'une gratitude (ou reconnaissance) parfaite en redonnant toujours plus qu'il n'a reçu. La gratitude est une vertu sociale (q.106) qui inclut comme son nom l'indique une conscience très claire de ce qu'on a reçu, de façon à pouvoir redonner avec usure. On trouve ainsi une certaine humilité chez le magnanime, qui prend conscience de ce qu'une personne de moindre envergure morale lui donne ⁴⁵¹. La vertu de gratitude mise de l'avant par Thomas est l'une de celle qui codifie les témoignages d'honneurs. La position de supériorité du magnanime présuppose un réseau de vertus orienté vers le bien commun. Il peut se montrer reconnaissant pour les dons qu'on lui offre. Or, la question sur la gratitude insiste fortement et longuement sur le fait que ceux qui sont dans une position de supériorité doivent considérer les intentions et sentiments des

⁴⁵⁰ Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, IIa IIae, q.129, a.3, obj.5. (T.3, p. 762)

⁴⁵¹ Ici, Thomas projette sa propre pensée sur celle d'Aristote. Pour ce dernier, en effet, le magnanime est généreux, parce que cela lui permet de montrer sa supériorité. Pour la même raison, il n'est pas conscient de ce qu'il doit aux autres. Aristote met l'accent sur la supériorité du magnanime : « Les magnanimes passent même pour faire mémoire des bienfaits dont ils sont l'auteur et taire ceux qu'ils ont reçu, car l'obligé est inférieur au bienfaiteur; or, le magnanime souhaite avoir la supériorité. » Aristote, *Éthique à Nicomaque*, IV, 8, 1124b 10-15 (*op. cit.*, p. 2060).

inférieurs comme doués d'une valeur équivalente ou supérieure à tout autre don ⁴⁵². Le magnanime peut donc s'abaisser à montrer de la gratitude pour ce qu'il reçoit non à cause de la grandeur intrinsèque du don, mais à cause de la grandeur de l'intention.

Ensuite (ii), le magnanime n'est pas indolent, mais il réserve ses interventions pour les « grandes affaires. » Nous avons vu que la magnanimité est une vertu éminemment pratique qui consiste à agir avec grandeur selon toutes les vertus, qui ont elles-mêmes le bien commun pour finalité. La grandeur du bien commun est toujours à défendre et à approfondir : le magnanime se montre digne des plus hautes responsabilités en société. Aristote insiste d'ailleurs sur le fait que les rares situations pour lesquelles le magnanime s'affaire relèvent « d'un grand honneur » et d'une « entreprise importante ⁴⁵³. » Selon le Stagirite lui-même, le magnanime n'agit donc pas seulement pour sa propre grandeur, mais pour ce que sa société considère comme important. Selon notre interprétation, l'honneur du magnanime s'inscrit d'ailleurs dans la forme la plus vertueuse qui soit de l'amitié civique. Le magnanime n'entreprend pas un grand nombre d'actions, mais celles qu'il entreprend ont la plus haute valeur du point de vue de l'amitié civique.

Pour confirmer que le magnanime n'est pas un inactif, soulignons que Thomas précise dans la section sur la prudence que la sollicitude, ou vigilance, est bien une partie de la prudence et qu'elle est compatible avec la magnanimité ⁴⁵⁴. La sollicitude consiste à démontrer une certaine promptitude à faire ce qui doit l'être. Elle peut être précédée par

⁴⁵² Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, IIa IIae, q.106, a.5 (T.3, p. 665).

⁴⁵³ Ibid., 9, 1124b 25-30 (*op. cit.*, p. 2060).

⁴⁵⁴ Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, IIa IIae, q.47, a.9, sol.3 (T.3, p. 327).

une délibération lente, mais quand elle agit, elle fait preuve de rapidité. L'apparente contradiction avec la magnanimité est que celle-ci est dite inclure la tranquillité et le repos ⁴⁵⁵. Thomas résout la contradiction en précisant que le magnanime est tranquille parce qu'il n'a pas de soucis ou de crainte superflus et ne se soucie pas d'un grand nombre de choses. Le petit nombre de choses dont il se soucie sont de l'ordre du général, du commun, qui constitue un *arduum*, ce pour quoi il estime devoir se consacrer avec intensité. Ajoutons que la passion, lorsqu'elle est conséquente au jugement de la raison, ajoute à la promptitude de l'action. La magnanimité est la vertu des grands espoirs. L'espoir du magnanime ajoute donc à la promptitude de l'action, surtout que l'espoir, en tant que passion du possible, est une passion qui mène à l'action.

La troisième objection (iii) concerne l'ironie. Pour Aristote, le magnanime montre sa supériorité aux grands, parce que c'est difficile, mais non aux gens humbles, parce que c'est d'une facilité vulgaire ⁴⁵⁶. Nulle humilité ici. Pour Thomas, le fait de cacher sa grandeur aux humbles ressemble à de l'ironie, c'est-à-dire à un mensonge par humilité ⁴⁵⁷. Thomas interprète donc l'objection comme attribuant une humilité excessive, ou déplacée, au magnanime. Il répond que le magnanime ne ment pas, mais prend en considération la condition de ceux qu'il côtoie en ne montrant pas toute sa grandeur à « la foule de ses inférieurs. » Le magnanime fait donc attention à la façon dont il se montre en société. L'ironie est moins grave que la jactance (vantardise) parce qu'elle évite la prétention, qui est pénible aux autres ⁴⁵⁸. Le magnanime ne commet pas la faute d'ironie, mais pratique la

⁴⁵⁵ Ibid., obj.3 (T.3, p. 326).

⁴⁵⁶ Aristote, *Éthique à Nicomaque*, IV, 8, 1124b 20-25 (*op. cit.*, p. 2060).

⁴⁵⁷ Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, IIa IIae, q.113, a.1 (T.3, p. 692-693).

⁴⁵⁸ Ibid., a.2 (T.3, p. 693).

vertu de vérité en ne niant pas les qualités qu'il a, ce qui serait un mensonge, mais en ne les montrant pas toutes, pour ne pas être désagréable avec les autres : « Les hommes qui exagèrent leurs qualités sont insupportables parce qu'ils semblent vouloir dépasser les autres ⁴⁵⁹. » Nous devons revenir plus loin sur ce point pour préciser que la façon dont le magnanime se montre aux autres rejoint en fait son exemplarité morale, qui est au cœur de notre interprétation. Pour l'instant, contentons-nous de noter que le magnanime thomiste est sociable au point de prendre soin de ne pas être désagréable pour qui que ce soit. Le désir d'amitié civique semble ici être la motivation fondamentale, qui mène à une certaine humilité dans la façon de se montrer aux autres.

Thomas poursuit (iv) en affirmant que le magnanime vit bien avec tous, « grands et petits, comme il convient. » Par cette affirmation, Thomas répond à un développement de l'objection qu'il a ajouté dans la réponse : le magnanime fuirait les âmes mesquines portées à l'adulation et à l'hypocrisie et ne pourrait vivre qu'avec des amis ⁴⁶⁰. Le danger serait que le bien commun du magnanime ne soit que le bien commun des grands, des vertueux, et non le bien commun de tous, y compris des petits et des gens peu vertueux. Thomas renvoie à de précédents propos pour l'explication de l'aisance du magnanime à côtoyer grands et petits, sans préciser à quelle thèse ou section de cet article. Tentons un éclaircissement : le magnanime, selon la fin de l'article 1, doit être loué pour son mépris de l'honneur qui fait qu'il ne commet aucune mauvaise action pour l'obtenir, mais il ne

⁴⁵⁹ Ibid., q.109, a.4 (T.3, p. 679).

⁴⁶⁰ L'adulation est le fait de « dépasser la juste mesure par des paroles ou des actes de complaisance dans la vie en société » (ibid, q.115, a.1 (T.3, p. 697).) tandis que l'hypocrisie est le fait de simuler être « un autre personnage » que l'on n'est pas, c'est-à-dire avoir un caractère moral qui n'est pas le nôtre. Ibid., q.111, a.2 (T.3, p. 698).

méprise pas les honneurs au point de ne pas se soucier de faire ce qui est digne d'honneur. On peut penser que cela implique que le magnanime peut vivre avec ceux qui sont petits moralement, les âmes mesquines, parce que son mépris de l'honneur lui permet de ne pas succomber aux charmes des honneurs excessifs offerts par les adulateurs. De manière générale, il peut vivre avec tous parce que les responsabilités sociales qu'il désire assumer sont indissociables de louanges venant de tout un chacun.

Enfin (v), le magnanime préfère les choses nobles parce qu'elles relèvent du « bien honnête », de l'accomplissement, alors que les choses utiles comblent uniquement une certaine insuffisance. La beauté morale pour laquelle il agit concerne les plus hautes finalités de la société, la justice et le bien commun, qui sont des réalités concrètes qui n'existent pourtant pas en dehors des activités utilitaires, mais auxquelles elles donnent une finalité. L'article 8 de la question 129 précise d'ailleurs que le magnanime ne dédaigne pas se servir des richesses pour accomplir de grandes choses. Il utilise un instrument lorsque cela permet d'accomplir un acte de vertu. Ainsi, « la richesse, les pouvoirs et les amis » permettent d'agir. Cela confirme que le magnanime n'est pas oisif. Enfin, Thomas ajoute dans l'article 8 que la richesse confère de l'honneur aux yeux de la foule « qui apprécie au plus haut point les biens de la fortune. » Encore une fois, on constate que l'affinité de la magnanimité avec la magnificence ⁴⁶¹. Ici, la sociabilité du magnanime ne repose pas sur l'humilité, mais sur le caractère profondément pratique de sa grandeur, qui n'est pas seulement intérieure, mais qui se concrétise dans ce qui est visible et appréciable par tous. Le magnanime est résolument actif et tourné vers les autres.

⁴⁶¹ Ibid., q.134, a.2 (T.3, p. 782).

2.3.3 La relation étroite entre l'humilité humaine et la magnanimité.

Le magnanime est d'abord sociable par sa grandeur même : il est actif pour le bien commun et l'amitié civique et, s'il le peut, il met d'importants moyens matériels au service de ce qui est honnête, digne d'honneurs. L'unité du plaisant, de l'utile et de l'honnête est une thèse importante pour Thomas. Les nobles idéaux existent dans le concret. Cette grandeur est contrebalancée par une humilité humaine, mise de l'avant par Thomas lui-même, qui ne présuppose pas la relation à Dieu. Le magnanime est humble par sa gratitude et par une pratique modeste de l'ironie ⁴⁶². Il peut donc, par la vertu de gratitude, prendre en considération les intentions et sentiments de tous : il cherchera à redonner avec usure même à ceux qui n'ont que leur amitié à lui offrir. Pour que sa grandeur n'intimide ou n'incommode pas les plus humbles, il n'en fera pas un étalage complet devant eux. Son exemplarité devra donc pouvoir être modulée par une certaine modestie ⁴⁶³. L'humilié peut rectifier des tendances tyranniques ou simplement égoïstes, mais ces tendances excessives ne viennent pas de la magnanimité comme telle. Une magnanimité excessive serait hautaine et intimidante pour les plus humbles, mais elle serait tout de même bienveillante. Nous verrons au prochain chapitre que la magnanimité est elle-même nécessaire, avec l'humilité, pour rectifier l'orgueil et les divers excès du désir de l'excellence. La contribution de l'humilité à la magnanimité n'est donc pas de l'empêcher de verser dans la

⁴⁶² Thomas parle de « diminuer les choses » et « d'incliner vers le moins » lorsqu'on ne manifeste pas tout le bien qui est en nous. Ibid., q.109, a.4 (T.3, p. 679).

⁴⁶³ Nous devons revenir sur ce point plus loin dans notre recherche, au chapitre IV, où nous reviendrons sur la question de l'honneur et des vertus sociales.

tyrannie, mais de l'aider à atteindre plus complètement son propre but, la grandeur individuelle par la participation au bien commun.

Nous pensons qu'il est possible d'enrichir la notion d'humilité humaine pour souligner son caractère naturel. Nous avons vu que l'acquisition des vertus est un processus intersubjectif, tout comme leur actualisation. En soulignant sans relâche que la sociabilité humaine est enracinée dans des inclinations animales à la survie physique, Rousseau montre que l'humilité est aussi consubstantielle à l'humain que le désir d'excellence. Les vertus de gratitude et d'ironie modérée mises de l'avant par Thomas pour modérer l'aristocratie du magnanime interviennent dans cette vie de part en part intersubjective et incarnée qui est le lot de tous. Le magnanime est donc reconnaissant à d'autres pour les vertus qu'il a acquises avant de devenir *grand*, mais aussi pour tout ce qu'il reçoit, en tant que magnanime, comme services pour sa vie matérielle, d'autant plus qu'il n'en fait pas lui-même une priorité. L'ironie modérée lui permet de côtoyer des gens de toutes conditions dans une certaine convivialité, sans attiser de crainte ou de ressentiment chez ceux-ci à son égard.

De plus, il est toujours possible que l'acte d'une vertu provienne d'une autre ⁴⁶⁴. L'obéissance et la patience, par exemple, peuvent produire des actes humbles tels que ne pas prendre plaisir à faire sa volonté propre ou craindre Dieu. Ces deux exemples pourraient s'appliquer au magnanime. L'obéissance est une vertu sociale qui est une partie de la justice qui pourrait motiver un magnanime à obéir à un supérieur hiérarchique ⁴⁶⁵. La

⁴⁶⁴ Ibid., q.161, a.6, obj.1 et sol.1 (T.3, p. 917-918).

⁴⁶⁵ Ibid., q.104 (T.3, p. 651-658).

patience consiste à endurer des maux en vue d'atteindre un bien ⁴⁶⁶. Thomas lui-même souligne une certaine proximité entre l'humilité et la tempérance d'Aristote, qui tend aux petites choses plutôt qu'aux grandes, de même qu'avec la modestie de Cicéron ⁴⁶⁷.

Ces vertus seraient donc de l'ordre d'une humilité humaine. Certes, cette humilité va moins loin que l'humilité chrétienne, qui se met au-dessous de tous en considérant toujours ce qui en autrui vient de Dieu ⁴⁶⁸. Lorsqu'on considère les degrés de l'humilité que distingue Thomas ⁴⁶⁹, plusieurs d'entre eux supposent un abaissement qu'un magnanime, ou même la plupart des gens, n'accepteront pas facilement. Se croire « indigne et inutile en tout » contredit nos tendances innées à l'excellence individuelle. De même, « réprimer la hardiesse du regard » ou « ne pas devancer le moment de parler » sera souvent difficile, étant donné qu'une des passions les plus naturelles, et donc les plus répandues, est la colère, qui peut produire « un visage qui s'enflamme », des « yeux qui lancent des éclairs » et une logorrhée violente. Une certaine humilité humaine peut toutefois subsister, malgré des élans d'orgueil comme ceux-ci. Le christianisme peut être une façon d'approfondir cette humilité humaine, de lui donner un surplus de sens, mais celle-ci est suffisante pour que la combativité pacifique du magnanime se tourne vers les plus humbles sans les brusquer.

⁴⁶⁶ Ibid., q.136, a.1 (T.3, p. 787). La patience vient de Dieu, mais, comme pour l'humilité, on pourrait penser qu'elle puisse exister sous une forme humaine.

⁴⁶⁷ Ibid., q.161, a.4 (T.3, p. 916).

⁴⁶⁸ Ibid., a.3 (T.3, p. 914).

⁴⁶⁹ Ibid., a.6 (T.3, p. 917-918).

2.3.4 La confiance dans les autres.

Nous trouvons chez Mary M. Keys une analyse de la magnanimité en tant que confiance qui contribue à souder la relation de la magnanimité et de l'humilité. Selon elle, la magnanimité de Thomas est davantage compatible avec la sociabilité humaine et le bien commun que celle d'Aristote ⁴⁷⁰. Elle souligne que, dans sa discussion sur la confiance, Thomas répond à Aristote selon qui le magnanime « ne manque de rien » qu'il serait surhumain de ne manquer absolument de rien. Pour Thomas, la nature politique de l'humain repose sur le fait qu'il a besoin des autres pour sa survie. Le magnanime n'échappe pas à la condition politique de l'interdépendance. L'excellence humaine implique à la fois la capacité de se fier à soi-même et celle de savoir faire confiance aux autres. Le magnanime a donc confiance en lui-même, mais aussi en autrui ⁴⁷¹.

Selon nous, il faut interpréter la confiance à deux niveaux. Premièrement, la remarque de Keys rejoint les propos de Rousseau sur l'importance des besoins matériels fondamentaux : même le magnanime doit reconnaître son être corporel par lequel il dépend des autres. Nous pourrions ajouter : il dépend d'autant plus des autres pour ses besoins matériels qu'il se consacre à de nobles projets qui présupposent que leurs besoins élémentaires soient satisfaits. L'élite morale a besoin de ceux qui se consacrent aux biens utiles. De plus, dans la vie politique, le magnanime fait confiance aux autres pour des raisons proprement politiques. La magnanimité ne prolonge pas seulement l'amour naturel de soi par une confiance de l'individu dans ses propres possibilités morales, mais aussi

⁴⁷⁰ Keys, Mary M., *Aquinas, Aristotle, and the Promise of the Common Good*, op. cit., p. 154.

⁴⁷¹ Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, IIa IIae, q.129, a.6, obj.1 (T.3, p. 766).

dans une confiance en celles des autres. Cela suppose que le magnanime n'excelle pas seulement à évaluer avec réalisme ses propres capacités morales, mais aussi celles des autres. La réalisation de grands projets implique forcément de déléguer des tâches et des décisions.

2.4 Conclusion. Être digne de grandes responsabilités.

Dans l'espoir par lequel l'âme tend à ce qui est digne des grands honneurs, il y a un mouvement passionnel allant de l'intériorité au monde extérieur. La raison du magnanime tout à la fois donne une mesure à cet espoir et définit les critères de ce qui mérite l'honneur. L'honneur est le point où se rejoignent l'intérieur et l'extérieur, la passion et la raison. Le magnanime est celui qui espère pouvoir faire par lui-même ce que la raison présente comme honorable. Il est courageux (force), mais, en tant que magnanime, il n'emploie pas toute la grandeur de cette vertu. Il a une grande assurance. Il est convaincu de pouvoir atteindre le bien (confiance) et il est peu craintif (sécurité). Enfin, il est à son aise dans l'abondance matérielle. S'il n'est pas nécessairement riche, il sait mettre la richesse au service de la grandeur. Le magnanime est en définitive une personne qui sait employer sa raison afin d'espérer avec assurance accomplir des actions vertueuses méritoires pour le bien commun.

Selon Rousseau, lorsque notre espoir d'être reconnu est lucide et librement assumé, il devient un supplément d'énergie pour la volonté ⁴⁷². Le magnanime n'espère pas être

⁴⁷² Félicien Rousseau, *Courage ou résignation et violence*, op. cit., p. 287.

honoré, mais être digne de l'être. Thomas le répète à de multiples reprises. Sa confiance consiste dans la certitude de pouvoir agir selon ce qui est digne d'honneur. L'espoir, comme passion de l'action et de l'honneur, culmine dans la confiance de pouvoir accomplir une grande action au service du bien commun. Le magnanime n'a pas besoin de l'honneur pour se motiver à bien agir. Ce n'est pas chez le magnanime que l'honneur soulève les passions les plus violentes, puisque précisément il maîtrise ses passions à la perfection. La magnanimité est une vertu d'élite : par définition, les magnanimes sont une minorité entourée d'une majorité de non magnanimes. Selon notre interprétation, l'honneur comme signe sensible soulèvera les passions de ceux qui ne sont pas encore parvenus à un haut niveau de vertu. Être honoré peut solidifier et augmenter l'espoir d'une personne en ses capacités morales, c'est-à-dire sa confiance. Dans une société où tous désirent les honneurs, le magnanime montre comment les mériter et comment les recevoir correctement. Grâce au caractère intersubjectif de l'espoir, le magnanime pourra jouer son rôle d'exemplarité morale et orienter cet espoir dans le sens des vertus. Le magnanime éprouvera face à l'honneur qu'on lui offre l'espoir de pouvoir continuer à jouer son rôle exemplaire et l'espoir de conserver ou agrandir le bien commun de ceux qui lui offrent les honneurs. Amitié et exemplarité vont de pair, puisque l'amitié du magnanime pour les autres comporte une inégalité : le magnanime aime les autres de façon vertueuse, les autres l'aiment pour leur propre utilité, soit le développement de leur propre excellence. Le magnanime est celui qui est le plus socialement « visible », celui dont les actions touchent le plus fortement la sensibilité de tous, à cause des honneurs qu'il reçoit. Ainsi, tous ceux qui lui rendent honneur participent à leur façon à sa grandeur en lui fournissant un moyen de jouer son rôle d'éducateur. Le magnanime goûte les plaisirs moraux les plus élevés : le

bien des autres lui fait plaisir parce qu'il les aime et il se réjouit de contempler leurs bonnes actions, s'ils suivent son exemple. La grande action est, pour le magnanime, une façon d'intensifier son propre bonheur.

L'amitié s'élargit lorsqu'un généreux bienfaiteur est capable d'assumer une amitié inégale dans laquelle il donne plus qu'il ne reçoit. Le magnanime qui se donne en service pour le bien commun en échange des plus grands honneurs est un tel bienfaiteur. La vertu de gratitude parfaite consiste précisément en cela : faire preuve de gratitude même pour un don extérieurement insuffisant, en accordant une attention uniquement à l'intention intérieure du don. Le magnanime est de plus un éducateur. Il est celui qui aide les autres à former leur jugement moral, à développer leur vertu, celui qui peut les discipliner et les diriger. La notion de nature humaine de Thomas permet de penser que certains ont des passions mieux disposées que d'autres à suivre les tendances à l'excellence de la volonté. Le magnanime est celui qui a un grand espoir facilement moralisable, qui a en outre bénéficié de relations humaines saines et qui fait effectivement de bons choix moraux : il y a une part inaliénable de responsabilité individuelle dans la grandeur morale. La nature humaine permet de comprendre que la plupart des gens ont des passions trop soumises aux objets extérieurs pour pouvoir agir facilement selon ce que leur dicte pourtant leur syndérèse. Les gens ordinaires n'atteignent pas la grandeur morale, mais ils peuvent à tout le moins l'honorer et contribuer ainsi indirectement à intensifier la grandeur du magnanime : ils lui offrent une amitié et une visibilité qui permet à l'exemplarité de faire le maximum d'effet.

Si le représentant est celui qui « montre le bien commun » et la société politique elle-même, le magnanime est le plus à même d'être un bon représentant, par son aptitude à paraître en public et à montrer ses actions au service du bien commun. La magnanimité est une vertu intrinsèquement politique. Même s'il minimise l'importance de l'honneur dans la magnanimité, Gauthier note que le magnanime a la supériorité qui convient aux charges sociales ⁴⁷³. En ce sens, Thomas cite Aristote selon qui « il manque de grandeur d'âme, celui qui se contente de modestes charges ⁴⁷⁴. » Ceux qui tendent à la grandeur désirent de grandes responsabilités. Selon Blais, le magnanime est éminemment apte à s'occuper des affaires du gouvernement, parce qu'il ne se préoccupe que de grandes choses ⁴⁷⁵. Il ne manque pas de temps ni n'est nerveux ou épuisé parce qu'il ne s'intéresse qu'à l'essentiel. Un dirigeant magnanime partagera le pouvoir, parce qu'il se réservera la direction pour laisser à d'autres l'exécution. Il est donc dans la nature du chef magnanime de laisser les citoyens participer au gouvernement. Blais précise cette idée en ajoutant que le magnanime se consacre avant tout à la plus grande des choses, qui est le bien commun ⁴⁷⁶. Le magnanime est certes plutôt un aristocrate qu'un démocrate par nature, mais son engagement pour le bien commun lui permet de bien fonctionner dans tous les régimes justes, y compris le régime mixte. La capacité du magnanime à faire preuve d'humilité lui permet d'interagir avec bienveillance avec des gens de toutes conditions et à leur faire confiance.

⁴⁷³ R.A. Gauthier, *Magnanimité : l'idéal de la grandeur dans la philosophie païenne et dans la théologie chrétienne*, op. cit., p. 348.

⁴⁷⁴ Thomas d'Aquin, *Commentaire des dix livres de l'Éthique à Nicomaque d'Aristote*, op. cit., p. 79.

⁴⁷⁵ Martin Blais, *Le chef selon Thomas d'Aquin*, op. cit., p. 114.

⁴⁷⁶ Ibid., p. 162.

Puisqu'il est vertueux, le magnanime vise la béatitude, non l'honneur ⁴⁷⁷. Il est celui qui a tout pour être heureux. Il jouit toutefois des biens extérieurs, sans en être dépendant. Il résiste aux affronts ⁴⁷⁸ : l'absence d'honneur ne l'abat pas, puisqu'il sait qu'il en est digne. S'il obtient les honneurs qu'il mérite, il les apprécie à leur juste mesure et en fait un usage exemplaire. S'il perd des biens matériels, il « ne s'agite pas beaucoup ⁴⁷⁹», mais il sait mettre au profit de la vertu tous les biens extérieurs s'il en a. La sécurité a une certaine ressemblance avec la béatitude divine, même si elle n'est pas parfaite ⁴⁸⁰. Le magnanime résiste aux malchances autant qu'il est humainement possible de le faire et profite pleinement de toutes les occasions de faire le bien qui s'offrent à lui. Son rôle exemplaire est donc celui de quelqu'un d'heureux, ou du moins de très proche du bonheur.

Ce bonheur, cette unité des passions et de la raison, d'un accomplissement de toutes les vertus peut sembler se rapprocher de l'angélisme que nous avons reproché à Lachance, dans la mesure où l'agressivité a été présentée ici, pour la réhabiliter politiquement, dans ses possibilités non violentes. Or, la violence est une réalité trop persistante et répandue dans le monde pour qu'on puisse penser la faire disparaître ou même la faire diminuer facilement. Nous verrons, dans le prochain chapitre, que la magnanimité comme tâche d'éducation de l'agressivité présente de nombreux risques d'échecs et doit affronter des dérèglements nombreux, causes de misère et de mort. L'histoire de la magnanimité n'est pas celle d'une marche en ligne droite vers la vertu, mais, celle, sinueuse, souvent interrompue, d'un effort continu d'une lutte pour le bonheur individuel et collectif. La

⁴⁷⁷ Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, IIa IIae, q.131, a.1, sol.2 (T.3, p. 772).

⁴⁷⁸ Ibid., q.129, a.2, sol.3 (T.3, p. 762).

⁴⁷⁹ Ibid., a.8, sol.3 (T.3, p. 768).

⁴⁸⁰ Ibid., a.7, sol.3 (T.3, p. 767).

conquête du bien commun suppose des hommes assez heureux pour affronter les difficultés de la vie collective.

Chapitre 3. Le dérèglement de l'irascible. Étude des vices politiques de la grandeur.

3.0 Introduction. La banalité du mal

Si la grandeur morale est le fait d'une élite morale, les manquements au bien de la raison sont courants. Ces dérèglements ne se produisent pas dans la syndérèse, dans la conscience morale, ni dans les élans naturels de la volonté, mais dans les passions. Nous avons vu dans le premier chapitre que grandeur individuelle et grandeur universelle sont inséparables. L'individu ne se perfectionne que par une certaine participation au bien commun, et le bien commun n'existe pas sans les actions d'individus qui le réalisent et le préservent. L'irascible tend à la fois à ces deux types de grandeur mais, s'il n'est pas éduqué correctement par la raison, il peut dévier de multiples façons. La recherche d'excellence personnelle peut alors se faire au détriment des autres, et les tendances à la sociabilité peuvent mener à des relations sociales dérégées : les vices de l'irascible prennent des formes tantôt individuelles, tantôt collectives. Comme nous le verrons, l'orgueil, la passion de la supériorité, et la vaine gloire, qui est la recherche d'une estime sociale illusoire ou non fondée, sont les principaux dérèglements de la magnanimité, et ils concernent tantôt l'individu en lui-même, tantôt sa relation à la société, et tantôt des groupes sociaux complets. La première partie du présent chapitre montrera, dans la *Somme théologique*, quels sont les dérèglements de l'irascible que la magnanimité doit rectifier. La seconde partie s'attardera sur le traité *De Regno*, dont l'analyse de la tyrannie fait ressortir les conséquences politiques de la vaine gloire et la façon dont des passions collectives peuvent

motiver la sédition. La troisième partie du chapitre montrera l'interprétation néothomiste de la modernité comme primauté de la raison productive sur la prudence, primauté qui a pour conséquence de séparer l'audace et la crainte, ce qui engendre une violence collective qui se déchaîne dans plusieurs mouvements politiques modernes, dont le libéralisme, le socialisme et le nationalisme. Tout au long du chapitre, nous serons attentifs à la contribution que la magnanimité peut apporter à la rectification des dérives de la passion de la grandeur, pour conclure sur le rôle spécifique qu'elle devrait jouer à l'époque actuelle. Nous débuterons cette étude par quelques considérations générales sur le mal et le péché.

3.0.1 Les causes de nos mauvaises actions.

Selon Rousseau, même si Thomas a une grande confiance dans la capacité de la raison humaine à guider la volonté vers les vertus, il reste que la bonne volonté est difficile à atteindre et conserver. La volonté dévie donc souvent vers le péché ⁴⁸¹. Selon Blais, bien que la notion de péché ait des racines éminemment théologiques, on peut la rencontrer sur le plan humain sous la forme d'une action mauvaise, d'une faute qui dévie de ce que la raison montre être le bien ⁴⁸². Pour nous assurer de rester sur le plan philosophique qui est le nôtre, nous suivrons la suggestion de Blais et nous utiliserons donc le terme *faute* au lieu de celui de *péché*. La faute est, selon Rousseau, ce qui nie la nature, donc ce qui est *contre nature* ⁴⁸³. De façon générale, la faute est causée par le fait que la volonté déroge à la règle

⁴⁸¹ Félicien, Rousseau *La croissance solidaire des droits de l'homme, Un retour aux sources de l'éthique*, op. cit., p. 58-59.

⁴⁸² Martin Blais, *Thomas d'Aquin... subversif!* 2, Chicoutimi, Les Classiques des sciences sociales, 2014, p. 7-8. « [...] pour le moraliste, il n'y a pas de péchés, mais des fautes morales, qui sont des offenses à la raison (I-II, q. 71, a. 6, sol 5). »

⁴⁸³ Félicien Rousseau, *Courage ou résignation et violence*, op. cit., p. 113.

de la raison ⁴⁸⁴. On peut déroger à la raison par ignorance ⁴⁸⁵, par passion ⁴⁸⁶ ou par malice ⁴⁸⁷, c'est-à-dire de façon calculée et délibérée. Nous nous concentrerons ici sur la faute de passion, ce qui nous aidera à cerner la question de l'irascible.

La volonté est un mouvement de l'âme contrôlé par la raison qui, en tant que tel, n'est pas soumis aux passions. Toutefois, nous dit Thomas, les passions peuvent mouvoir ou attirer la volonté indirectement de deux façons. Premièrement, par une certaine faiblesse de la volonté, qui permet à la passion de s'imposer. Cela est le résultat d'une « sorte de détournement des énergies de l'âme ⁴⁸⁸. » La somme totale des forces de l'âme à un moment donné est pour Thomas limitée, si bien que l'énergie qui va à une faculté est perdue pour les autres. Si une puissance de l'âme est engagée dans un acte intense, une autre est relâchée ou empêchée. Ainsi, un appétit sensible fortement engagé dans une passion entraîne le relâchement ou l'arrêt de l'appétit rationnel, c'est-à-dire de la volonté. Deuxièmement, la passion peut imposer un objet à la raison : on est alors obnubilé par une pensée qui guide ensuite notre volonté. En effet, le jugement et les connaissances de la raison peuvent être paralysés « par des apports violents et désordonnés de l'imagination », et par le jugement de l'estimative ⁴⁸⁹, « comme on le voit clairement chez les fous ⁴⁹⁰. » Thomas résume ainsi ce processus : une passion puissante entraîne une imagination qui

⁴⁸⁴ Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Ia IIae, q.75, a.1 (T.2, p.483).

⁴⁸⁵ Ibid., q.76 (T.2, p. 487-491).

⁴⁸⁶ Ibid., q.77 (T.2, p. 492-500).

⁴⁸⁷ Ibid., q.78 (T.2, p. 501-505).

⁴⁸⁸ Ibid., q.77, a.1 (T.2, p. 492).

⁴⁸⁹ L'estimative est l'un des cinq sens internes de l'âme, qui sert à un animal à « percevoir les représentations qui ne sont pas reçues par les sens », par exemple une brebis qui perçoit la dangerosité d'un loup. Chez l'homme, l'estimative est remplacée par la cogitative, qui implique « une sorte d'inférence. » Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Ia, q.78, a.4 (T.1, p. 692-693). Il semble donc que, sous l'influence de la passion, on puisse perdre notre capacité d'inférer correctement à partir de nos sens, pour régresser à des perceptions spontanées, comme les animaux, mais sans aucun instinct qui en garantisse la justesse.

⁴⁹⁰ Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Ia IIae, q.77, a.1 (T.2, p. 493).

l'est tout autant, qui captive la raison, et entraîne la volonté en ce sens, puisque la volonté suit l'objet que lui présente la raison. La raison est particulièrement sujette à être influencée par les passions au moment de la délibération : on connaît le bien d'un point de vue universel, mais la passion éloigne cette connaissance de notre esprit au moment de l'appliquer à un cas particulier. La connaissance du bien n'est pas alors perdue définitivement, mais autre chose attire notre attention dans une situation concrète ⁴⁹¹. Bien que les passions puissent être ainsi désordonnées, elles ne sont pas nécessairement mauvaises, car elles font même intrinsèquement partie de notre humanité, comme nous l'avons vu au chapitre I. L'insensibilité est d'ailleurs un vice ⁴⁹², ce pour quoi on ne doit pas chercher vainement à éliminer les passions, mais à les éduquer.

3.0.2 Les fautes de l'irascible.

Quels sont la place et le rôle de l'irascible dans les fautes commises par les humains? Martin Blais résume bien l'ordre que Thomas trouve dans les fautes. Cet ordre est fondé sur les fautes capitales, les péchés capitaux, soit les fautes qui sont « à la tête » des autres parce qu'elles les engendrent ⁴⁹³. Les fautes ne suivent pas le même ordre que les vertus ou les passions parce qu'elles relèvent précisément de désordres de la raison. Ainsi, les fautes capitales sont celles qui produisent d'autres fautes la plupart du temps, mais pas toujours ⁴⁹⁴. Les fautes peuvent toujours avoir des causes multiples. Blais cite Grégoire le

⁴⁹¹ Ibid., a.2 (T.2, p. 493).

⁴⁹² Ibid., q.142.

⁴⁹³ L'Église catholique retient comme péchés capitaux la liste suivante : l'orgueil, l'avarice, l'envie, la colère, l'impureté, la gourmandise, et la paresse (ou acédie). *Catéchisme de l'Église catholique*, Concacan Inc, 1998, p. 394.

⁴⁹⁴ Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Ia IIae, q.84 (T.2, p. 528-532).

Grand selon qui les fautes capitales, sont comme des chefs d'armés, parce qu'ils dirigent les fautes auxquelles ils donnent naissance ⁴⁹⁵. Les sept fautes capitales selon Thomas d'Aquin sont la vaine gloire, la gourmandise, la luxure, l'avarice, l'acédie, l'envie et la colère ⁴⁹⁶.

Toutes les fautes viennent d'un « amour désordonné de soi-même ⁴⁹⁷. » Cet amour s'exprime dans le concupiscible, qui vise le bien sensible en lui-même, et dans l'irascible, qui vise le bien difficile. Cela produit « la convoitise des yeux, la convoitise de la chair, et l'orgueil de la vie ⁴⁹⁸. » La convoitise de la chair est le désir naturel de ce qui conserve l'individu ou l'espèce. La convoitise des yeux consiste dans ce qui fait plaisir par l'imagination ou la possession, sans être utile à la conservation du corps : luxe, argent, etc. L'orgueil de la vie est une recherche déréglée de supériorité ⁴⁹⁹. Les deux premiers types de fautes concernent le concupiscible : la gourmandise, la luxure, l'avarice et l'envie s'y rattachent donc. Le troisième type de faute concerne l'irascible : la vaine gloire, l'acédie et la colère en relèvent. Comme l'acédie est une faute intrinsèquement théologale, un péché au sens le plus strict du terme, donc, nous n'en traiterons pas. Quant à la colère, elle relève plutôt de la tempérance et de la force que de la magnanimité. La vaine gloire est la seule faute capitale qui ait une relation directe à la magnanimité. Il faudra toutefois lui ajouter trois fautes complémentaires, la présomption, l'ambition et la pusillanimité. De plus, une faute, et non des moindres, se trouve hors de la liste des fautes capitales, parce qu'elle est

⁴⁹⁵ Martin Blais, *Thomas d'Aquin... subversif!* 2, op. cit., p. 39. Blais cite Grégoire le Grand, *Morales*, XXX.

⁴⁹⁶ Martin Blais, *Thomas d'Aquin... subversif!* 2, op. cit., p. 44.

⁴⁹⁷ Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Ia IIae, q.77, a.4 (T.2, p. 496).

⁴⁹⁸ 1^{ère} épître de saint Jean, 2,16.

⁴⁹⁹ Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Ia IIae, q.77, a.5 (T.2, p. 497).

encore plus fondamentale que celles-ci : l'orgueil, par lequel nous allons commencer l'analyse qui suit, puisque, comme nous le verrons, la magnanimité joue un rôle important dans sa rectification.

3.1 Les vices de la grandeur. Les fautes propres à la magnanimité.

3.1.1 L'orgueil, une faute métaphysique.

Nous allons dans cette section concentrer notre attention sur la *Secunda secundae*, dans laquelle les fautes se trouvent exposées, en alternance avec les vertus auxquelles elles se rapportent. Nous avons vu que les vertus sont toutes la recherche d'une certaine grandeur, de ce qui est meilleur. Cela est synonyme de perfection et d'accomplissement rationnel. Le bien est synonyme de grandeur. Le mal s'oppose au bien plutôt en le détournant qu'en le niant entièrement. C'est ce que commet la faute de l'orgueil. L'orgueil ne se trouve pas dans la section de la *Somme* consacrée à la magnanimité, les vertus annexes de la force, mais dans la section des vertus annexes de la tempérance. L'orgueil est une faute contraire à l'humilité, mais elle a une relation essentielle à la magnanimité par leur objet commun : l'excellence. L'orgueil est la recherche désordonnée de sa propre excellence⁵⁰⁰, il tire son nom latin de *superbia* « de ce que l'on prétend volontairement à ce qui nous dépasse. » Il s'agit donc d'une recherche dérégulée de grandeur. Il peut être la cause de toutes les fautes parce que toutes ont pour finalité « la supériorité du sujet », mais

⁵⁰⁰ Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, IIa IIae, q.162, a.1, sol.2 (T.3, p. 921).

aussi par ce qu'il mène à mépriser la loi ⁵⁰¹. Le siège de l'orgueil est dans l'irascible, puisqu'il porte sur quelque chose d'ardu, l'excellence ⁵⁰². La tendance à l'*arduum* ne disparaît donc pas dans le mal, mais, sous sa forme pervertie, est plutôt à sa racine même.

L'orgueil a un aspect cognitif : il implique un « dégoût de l'excellence de la vérité », parce qu'il est absorbé dans le plaisir de sa propre excellence ⁵⁰³. L'orgueil « s'estime au-dessus de ce qu'il est. » Le désir de sa propre excellence mène à croire à celle-ci. C'est un « désir qui porte plus haut qu'il ne convient. » L'orgueil peut être une prétention à une excellence qu'on n'a pas (du moins, pas à la hauteur de ce qui est prétendu). Il peut aussi être une prétention à la supériorité fondée sur le mépris des autres, ou encore sur un déni de ce que nos dons viennent de Dieu, ou sur la prétention qu'ils viennent de Dieu à cause de notre mérite personnel ⁵⁰⁴. Dans l'optique philosophique qui est la nôtre, ce troisième point peut être reformulé en termes de nature : toute excellence présuppose une faculté, un potentiel naturel préalable dont l'individu n'est pas responsable. La reconnaissance d'une dépendance fondamentale à la nature que Rousseau met de l'avant comme un principe fondamental est donc nécessaire pour une supériorité honnête et réaliste.

De nombreuses fautes peuvent être commises sans orgueil, mais celui-ci aggrave toutes les fautes lorsqu'il s'ajoute à elles ⁵⁰⁵. Selon Aristote, l'orgueil feint la vertu de force,

⁵⁰¹ Ibid., a.2 (T.3, p. 922). Thomas parle ici de la loi divine, mais il nous semble que l'argument s'applique aussi à la loi naturelle ou humaine. L'idée est que l'orgueil amène l'individu à croire que son bien propre est supérieur au bien universel ou commun.

⁵⁰² Ibid., q.162, a.3 (T.3, p. 923). L'irascible est pour nous l'irascible sensible, mais il peut aussi être spirituel, l'irascible de la volonté.

⁵⁰³ Ibid., a.3, sol.1 (T.3, p. 923).

⁵⁰⁴ Ibid., a.4 (T.3, p. 924).

⁵⁰⁵ Ibid., a.7, sol.4 (T.3, p. 928).

dans la mesure où il donne une supériorité aux yeux des autres ⁵⁰⁶. L'orgueil n'est pas une faute capitale, mais, en tant que « superbe », « la mère et la reine de tous les vices. » C'est-à-dire que l'orgueil n'est pas tant un vice parmi d'autres qu'un surplus de mal qui peut s'ajouter à tous les vices ⁵⁰⁷. L'orgueil est ainsi « quelque chose de plus primordial que les vices capitaux ⁵⁰⁸. » L'orgueil, faute qui peut même être commise par les anges ⁵⁰⁹, nous est consubstantiel, dans la mesure où nous tendons fondamentalement à nous accroître.

L'orgueil est contraire par excès à l'humilité dans la mesure où il « méprise la sujétion », et à la magnanimité, parce que sa prétention à la grandeur se fait de façon désordonnée ⁵¹⁰. La fonction de l'humilité est de tempérer et refréner la tendance de l'âme au bien ardu ⁵¹¹. La vertu qui s'oppose le plus directement à l'orgueil est l'humilité, à cause de la supériorité qu'implique l'orgueil. L'humilité doit rectifier l'orgueil en le modérant, en diminuant la prétention à la grandeur. La magnanimité a toutefois aussi une relation importante à l'orgueil, parce qu'elle concerne au premier chef l'*arduum*. La magnanimité peut rectifier l'orgueil en lui donnant un ordre. Il s'agirait donc pour elle non de diminuer la tendance à la grandeur, mais de modifier la façon dont cette tendance est réalisée, c'est-à-dire la façon dont l'excellence est recherchée. L'orgueil a donc une relation intrinsèque au bien : l'orgueil est une mauvaise façon de tendre au bien. La magnanimité est une fierté raisonnable qui prend la place de l'orgueil lorsque la tendance à l'excellence est réglée par la raison.

⁵⁰⁶ Ibid., a.7, sol.5 (T.3, p. 928).

⁵⁰⁷ Ibid., a.8. (T.3, p. 929)

⁵⁰⁸ Ibid., a.8, sol.3 (T.3, p. 929).

⁵⁰⁹ Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Ia, 63, a.2 (T.1, p. 583).

⁵¹⁰ Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, IIa IIae, q.162, a.1, sol.3 (T.3, p. 921).

⁵¹¹ Ibid., q.161, a.1 (T.3, p. 920).

3.1.2 La vaine gloire est la première des fautes capitales.

La vaine gloire est la première des fautes capitales, et l'une des fautes propres à la magnanimité. La gloire est un « éclat », nous dit Thomas, une « beauté qui frappe les regards ⁵¹². » Si l'orgueil vise toute forme d'excellence et de supériorité, la vaine gloire, comme son nom l'indique, concerne spécifiquement l'estime, le jugement porté sur la valeur de l'individu. « Parce que ce qui est absolument éclatant peut-être vu par la foule, et même de loin » nous dit Thomas, la notion de gloire signifie un bien qui parvient à la connaissance ⁵¹³, soit par l'approbation de tous, du petit nombre, ou encore même, seulement de soi-même. Ce qui définit la vaine gloire n'est donc pas l'ampleur de l'approbation suscitée en termes quantitatifs, de nombre d'individus, mais la relation à un jugement et la teneur de celui-ci, à savoir l'affirmation d'une certaine supériorité morale, « l'éclat », « la beauté. »

Thomas précise que la connaissance et l'approbation de son bien n'est pas en soi une faute, ni de vouloir que ses bonnes actions soient approuvées par les autres. Le désir de gloire n'est pas vicieux. Ce qui l'est, c'est le désir d'une gloire vaine ou vide. La gloire peut être vaine pour trois raisons. La première concerne la réalité : la gloire est vaine si elle est basée sur ce qui n'existe pas, ou sur ce qui n'est pas digne de gloire. Deuxièmement, la gloire est vaine du côté de celui de qui on la cherche, lorsque son jugement est flottant. Troisièmement, la gloire est vaine du côté de celui qui recherche la gloire, s'il ne rapporte

⁵¹² Ibid., q.132, a.1 (T.3, p. 774).

⁵¹³ Idem.

pas la gloire à la fin requise, qui est le bien du prochain. On retrouve ici à la fois le réalisme de Thomas et sa conception intersubjective de l'agent moral. Être connu des autres ne constitue pas en soi une perfection d'une personne : seules des actions réelles, guidées par une bonne volonté, justifient l'honneur et la gloire. La gloire ne doit pas être désirée pour elle-même, mais comme nous l'avons remarqué au chapitre II, elle peut être utilisée pour faire le bien.

3.1.3 Les fautes propres à la magnanimité.

Les vices propres à la magnanimité sont la présomption, l'ambition, la vaine gloire et la pusillanimité. La présomption, nous dit Thomas, est le fait de tenter de faire ce qui dépasse nos capacités. Dans la nature, dit-il en substance, « toute action est proportionnée à la vertu de l'agent », il est donc mal de chercher à faire ce qui dépasse son potentiel ⁵¹⁴. Tenter de parvenir trop vite à une vertu parfaite est présomptueux, mais non de progresser de façon continue vers la vertu ⁵¹⁵. La présomption semble s'opposer à la magnanimité par excès, puisqu'elle vise un dépassement de soi. C'est bien le cas si ce qui est visé est véritablement grand ⁵¹⁶. La plupart du temps, le présomptueux cherche des choses moins grandes que le magnanime ⁵¹⁷, c'est-à-dire moins conformes à la raison. On peut toutefois considérer que le présomptueux s'oppose à la magnanimité par excès parce que le présomptueux contrairement au magnanime dépasse ses propres capacités. La présomption

⁵¹⁴ Ibid., q.130, a.1 (T.3, p. 769). Thomas distingue aussi une présomption comme péché contre le saint Esprit, péché opposé à l'espérance théologale, qui consiste à présumer que Dieu accordera le pardon à ceux qui persévèrent dans le mal. Ibid., q.21 (T.3, p. 144-148).

⁵¹⁵ Ibid., q.130, a.1, sol.1 (T.3, p. 770).

⁵¹⁶ Ibid., a.2, sol.3 (T.3, p. 771).

⁵¹⁷ Ibid., a.2 (T.3, p. 770).

est un défaut de magnanimité lorsqu'elle vise des choses qui ne sont grandes « que dans l'opinion des sots », par exemple porter des vêtements coûteux, ou insulter les autres ⁵¹⁸. La présomption est alors en excès par rapport à la magnanimité du point de vue de l'opinion, mais non en réalité.

Selon l'interprétation de Gauthier ⁵¹⁹, la présomption est le « péché des faibles ⁵²⁰. » La présomption se distingue de la vaine gloire en ce qu'elle tend à la *vraie grandeur*, alors même que celle-ci est hors de notre atteinte, parce qu'elle dépasse nos capacités. La présomption est donc une illusion portant sur le possible. C'est l'espoir comme passion excessive qui affecte notre jugement, et nous fait succomber à une vanité qui cause la présomption ⁵²¹. Selon Gauthier, ce n'est ni l'objet de la présomption qui en fait un vice ni la grandeur de son objet : viser la vertu, la grandeur de la vertu, est toujours bon. Ce qui fait la faute de présomption consiste dans « l'impuissance du présomptueux à réaliser ses rêves, c'est sa faiblesse, c'est sa petitesse [...] ⁵²². » La présomption est donc le fait, pour une petite âme, de tenter de se faire grande.

⁵¹⁸ Ibid.

⁵¹⁹ Nous laissons de côté ici un exposé de Blais sur la présomption et la pusillanimité qui confond la force et la magnanimité, faisant de la présomption un excès de courage (de force), et de la pusillanimité un excès de crainte. La description de la présomption que fait Blais correspond en fait à ce que Thomas dit de l'audace comme faute, tandis que sa description de la pusillanimité correspond à la faute de crainte. Martin Blais, *Réinventer la morale, op. cit.*, p. 82. Mentionnons que Thomas apporte une distinction entre la faute de crainte et la pusillanimité, cette dernière ne concernant pas essentiellement la crainte de la mort. Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, IIa IIae, q.133, a.2, sol.3.

⁵²⁰ R. A. Gauthier, *Magnanimité : l'idéal de la grandeur dans la philosophie païenne et dans la théologie chrétienne, op. cit.*, p. 354.

⁵²¹ Gauthier précise qu'une espérance portant sur de grandes actions vertueuses doit être bonne en elle-même, espérance volontaire. Mais puisque « toute grandeur humaine est une grandeur incarnée », l'espoir comme passion accompagne toujours l'espoir volontaire. Ibid., p.355. Gauthier cite Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, IIa IIae, q.21, a.4 et q.132, a. 3, sol.3 (T.3, p. 780).

⁵²² Gauthier, R. A., *Magnanimité : l'idéal de la grandeur dans la philosophie païenne et dans la théologie chrétienne, op. cit.*, p. 355.

L'ambition est analysée comme une passion portant essentiellement sur l'honneur. Elle est un « désir désordonné de l'honneur ⁵²³», l'honneur étant « une certaine vénération accordée à quelqu'un pour reconnaître sa supériorité ⁵²⁴. » L'honneur est injustifié si on désire la reconnaissance d'une supériorité qu'on ne possède pas, ou si on désire l'honneur pour soi, sans le mettre au service des autres ⁵²⁵. La récompense véritable de la vertu n'est pas l'honneur, mais le bonheur ⁵²⁶. Faire le bien pour l'honneur, et non pour la vertu elle-même, n'est pas vraiment vertueux ⁵²⁷. La différence entre l'ambition et la magnanimité est que cette dernière use de l'honneur selon la raison ⁵²⁸. Si la présomption s'oppose par excès à la magnanimité en visant une grande action qui dépasse sa capacité, l'ambition, quant à elle, excède la magnanimité dans sa relation à l'honneur ⁵²⁹. L'ambition ne porte pas avant tout sur « le faste extérieur », sauf dans la mesure où celui-ci est lié à l'honneur ⁵³⁰.

Pour Gauthier, la vaine gloire est une « séduction des fausses grandeurs ⁵³¹. » La vaine gloire est un manque de discernement. L'honneur ne doit être désiré que « comme une conséquence de la vertu ⁵³². » Selon Gauthier, il y a vaine gloire dès que l'on considère la gloire ou l'honneur comme fin même à titre secondaire ⁵³³. La vaine gloire est un excès par apport à la magnanimité seulement d'un point de vue subjectif, nous dit Gauthier,

⁵²³ Ibid., q.131, a.1 (T.3, p. 772).

⁵²⁴ Idem.

⁵²⁵ Idem. Nous laissons ici de côté le deuxième point, d'ordre religieux, désirer l'honneur pour soi sans le rapporter à Dieu.

⁵²⁶ Ibid., sol.2 (T.3, p. 772).

⁵²⁷ Ibid., sol.3 (T.3, p. 772).

⁵²⁸ Ibid., a.2 (T.3, p. 773).

⁵²⁹ Ibid., sol.1 (T.3, p. 773).

⁵³⁰ Ibid., sol.3 (T.3, p. 773).

⁵³¹ Gauthier, R. A., *Magnanimité : l'idéal de la grandeur dans la philosophie païenne et dans la théologie chrétienne*, op. cit., p. 349.

⁵³² Ibid., p. 350.

⁵³³ Idem. Nous considérons que Gauthier exagère en niant que la gloire et l'honneur ne doivent être des fins même à titre secondaire. Voir notre discussion à ce sujet au chapitre II.

puisque le vaniteux cherche une *fausse grandeur*; et « préfère le paraître à l'être ⁵³⁴. » La magnanimité est ici une vertu du discernement de la vraie grandeur, et de la lucidité sur le désir de gloire, qui n'est en lui-même que petitesse.

La magnanimité rectifie la vaine gloire par la relativisation de l'honneur. Thomas cite Aristote, selon qui, pour le magnanime, « les honneurs sont peu de choses ⁵³⁵. » Rappelons ici que le magnanime de Thomas ne méprise pas complètement les honneurs, mais il les subordonne à la vertu. Thomas poursuit avec une autre citation d'Aristote, selon laquelle le magnanime se soucie plus de la vérité que de l'opinion. Le pusillanime reste au-dessous de la capacité de sa puissance ⁵³⁶. Cela est contraire à l'inclination naturelle que tout être a à « exercer une activité proportionnée à sa puissance ⁵³⁷. » Thomas donne l'exemple biblique du serviteur qui cache l'argent confié par son maître, au lieu de le faire fructifier, et qui est puni par son maître ⁵³⁸. Le pusillanime est celui qui est capable de grandes choses, mais qui s'en empêche ⁵³⁹. Il peut avoir un bon tempérament, du savoir (de la science) ou encore des avantages extérieurs, et il refuse de les mettre au service de la vertu. La pusillanimité peut même naître de l'orgueil, parce qu'on s'appuie trop sur notre propre sentiment selon lequel nous sommes incapables de certaines actions. On peut se rabaisser pour certaines choses, et s'élever pour d'autres ⁵⁴⁰. La pusillanimité est une fuite des

⁵³⁴ Ibid., p. 351.

⁵³⁵ Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, IIa IIae, q.132, a.2, sol.1 (T.3, p. 774). Thomas cite l'*Éthique à Nicomaque*, III, 18, 1124a19 (*op. cit.*, p. 2059).

⁵³⁶ Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, IIa IIae, q.133, a.1 (T.3, p. 779).

⁵³⁷ Idem.

⁵³⁸ Mt 25, 14, et Lc 19,12.

⁵³⁹ Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, IIa IIae, q.133, a.1, sol.2 (T.3, p. 779).

⁵⁴⁰ Ibid., a.1, sol. 3 (T.3, p.779).

grandes choses, causée par une ignorance de son potentiel véritable nourrit d'une crainte de l'échec ⁵⁴¹.

Selon Gauthier, la pusillanimité est la « tentation des forts ⁵⁴². » Le pusillanime refuse d'aspirer à ce dont il est capable. Selon Gauthier, le pusillanime est vertueux au départ, mais il diminue ou détruit sa vertu par son manque d'espérance ⁵⁴³. La pusillanimité est causée, sur le plan cognitif, par l'ignorance, la paresse ou encore « l'esprit de jouissance », qui troublent le discernement de la grandeur et du possible. Sur le plan affectif, la pusillanimité est causée par la crainte de l'échec, par les outrages, et par les « mauvaises tristesses ⁵⁴⁴ », facteurs qui ont un effet déprimant et font tendre au désespoir. La pusillanimité est plus grave que la présomption, parce qu'elle s'oppose directement à la loi de nature selon laquelle chaque être tend à accomplir tout ce dont il est capable.

3.1.4 L'arrivisme selon Laurent Sentis.

Pour Gauthier, l'ambition et la vaine gloire sont essentiellement la même chose. Pourquoi alors en avoir fait deux fautes différentes? Une différence, minime au premier abord, est que l'ambition est expliquée en termes d'*honneur*, tandis que la vaine gloire est expliquée en termes de *gloire*. Mais quelle est la différence entre ces deux notions qui se croisent constamment et se confondent parfois? La question sur l'ambition mentionne ainsi

⁵⁴¹ Ibid., a.2 (T.3, p. 780).

⁵⁴² Gauthier, R. A., *Magnanimité : l'idéal de la grandeur dans la philosophie païenne et dans la théologie chrétienne*, op. cit., p. 355.

⁵⁴³ Ibid., p. 355-356.

⁵⁴⁴ Ibid., p. 356.

brièvement que celle-ci est le désir dérégulé d'une position supérieure ⁵⁴⁵. Nous avons aussi vu qu'elle peut aussi porter sur le « faste », si celui-ci se rattache à l'honneur ⁵⁴⁶.

Selon Sentis, l'ambition, l'un des vices de la magnanimité qui attache trop d'importance aux honneurs, est dans le latin de Thomas l'*ambitio*, qui est l'espoir d'accéder à une magistrature. Ce terme désignerait plus précisément la « soif excessive des honneurs qui se manifestait même chez les candidats respectueux de la légalité ⁵⁴⁷. » Sentis suggère de traduire *ambitio* par *arrivisme*, soit la passion des *responsabilités* ⁵⁴⁸. Nous avons vu au chapitre précédent que Sentis insiste sur l'honneur en tant que fonction sociale ou politique, l'honneur comme magistrature, par exemple. Sentis précise que la *gloria* est, quant à elle, le renom, la bonne réputation. L'ambition porte ainsi spécifiquement sur la responsabilité et la respectabilité, tandis que la vaine gloire porte sur l'opinion d'autrui. Sentis affirme que, même lorsque seul notre regard est en jeu, nous nous considérons nous-mêmes comme nous imaginons que les autres nous considéreraient. Le magnanime est loin d'être le seul à s'évaluer lui-même dans son for intérieur, mais il est le seul à pouvoir le faire de façon réaliste. Selon Sentis, l'ambition est une des forces les plus puissantes qui motive l'action humaine, une force qu'il appartient à la magnanimité de mettre au service du bien. En tant que magnanimité, l'ambition est un désir qui permet de surmonter des défis ⁵⁴⁹.

⁵⁴⁵ Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, IIa IIae, q.131, a.2, sol. 2 (T.3, p. 773). Si on désire cette position non pour être honoré, mais parce qu'on s'en croit capable alors que ce n'est pas le cas, il s'agit alors de présomption.

⁵⁴⁶ Ibid., sol. 3 (T.3, p. 773).

⁵⁴⁷ Laurent Sentis, *De l'utilité des vertus*, op. cit., p. 110.

⁵⁴⁸ Ibid., p.111. Selon Sentis, on pourrait aussi parler, en s'inspirant de l'*ambitio saeculi* d'Augustin, d'« arrivisme mondain ». Ibid., p.135. Sentis cite *Les Confessions*, X, 30, 41. Nous développerons ce point dans le prochain chapitre, consacré aux péchés.

⁵⁴⁹ Il y a, selon Sentis, une dialectique de l'ambition dans laquelle on brûle de désir pour de grands projets non parce qu'ils nous satisfont réellement, mais pour échapper à l'angoisse, à l'ennui, à la dépression et au découragement. Nous n'avons pas le loisir d'aborder cette question ici, mais il semble évident que la

Selon Sentis, on peut être ambitieux, désirer les symboles honorifiques, sans s'intéresser à l'opinion d'autrui ⁵⁵⁰. Pourtant, un objet culturel n'existe que par et pour ceux qui le constituent par leurs croyances et leurs actions. Nous avons vu dans le chapitre II que l'honneur est une attestation morale, un signe extérieur du témoignage de la conscience. Thomas cite Augustin, selon qui la gloire est « le jugement d'hommes qui pensent du bien d'autres hommes ⁵⁵¹. » La gloire est produite par l'honneur et par la louange ⁵⁵². La gloire est donc intérieure à la conscience. Une gloire méritée est un jugement positif porté sur une action bonne. Une gloire vaine est un jugement positif qui n'a pas d'objet réel ou qui est erroné d'une manière ou d'une autre. Par conséquent, le caractère non naturel de l'honneur, produit par le jugement, n'exclut pas qu'il corresponde à une réalité : une réalité non naturelle, mais pratique, celle d'actions humaines. L'ambition porte sur le témoignage, le signe extérieur, la vaine gloire porte sur le jugement intérieur de la conscience qui suit ce jugement, en le détachant de l'action, ou d'une juste évaluation de l'action. L'ambition peut ne pas considérer le jugement qui donne une valeur illusoire au symbole, mais un honneur qui ne produirait aucune gloire n'en serait pas vraiment un. La vaine gloire est clairement liée à l'ambition. Elle est un désordre de l'évaluation de ce que Sentis appelle les symboles sociaux. Il y a la vanité du jugement, du regard, et il y a la vanité de certains objets du regard, tels que des positions, des postes, etc. Il y a donc en quelque sorte deux couches de « vanité », de vide, dont le symbole est la plus fragile, dans

magnanimité comme vertu du grand espoir peut être une solution à cette sorte d'*acédie* terrestre. Ibid., p. 133-134.

⁵⁵⁰ Ibid., p. 111.

⁵⁵¹ Thomas d'Aquin, *De Regno, op. cit.*, p.85. Thomas cite Augustin, *Cité de Dieu*, V, 12.

⁵⁵² Voir Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, IIa IIae, q.103 a.1, sol.3 (T.3, p. 648) et q.145 a.2 sol.2 (T.3, p. 829).

la mesure où seuls la conscience et le jugement peuvent entretenir l'illusion du bien. Le magnanime est celui qui garde son attention fixée sur le bien réel, l'action vertueuse, et ne prend en considération les réalités sociales qu'en les ramenant à leur fondement concret. La vaine gloire est une faute de l'intersubjectivité : elle est désir du jugement des autres, ou de soi-même. La magnanimité est ainsi une vertu du juste regard sur soi-même, et sur le regard des autres. Les tendances à l'excellence individuelle et collective sont visibles dans la vaine gloire : l'individu est souvent tenté de s'attribuer une excellence dans la connaissance sans fondement réel et il se tourne le plus souvent vers les autres pour entretenir cette connaissance vide. La conscience individuelle pourrait suffire à cette illusion, mais la plupart des gens ont besoin des autres pour cela.

Nous avons vu au chapitre II que la magnanimité est une vertu moins grande que la force. L'espoir d'excellence et de bonheur qu'elle rectifie donne lieu à des déviations moins graves, mais plus nombreuses que les déviations de l'audace et de la crainte, les fautes propres de la vertu de force. L'orgueil et la vaine gloire sont les fautes les plus multiformes, qui peuvent naître même de la vertu. La magnanimité corrige les vices de la vie, les vices auxquels on risque de succomber une fois que la sécurité de la vie est acquise. La magnanimité est une vertu plus civique, plus politique que la force, qui est en quelque sorte plus naturelle. Les fautes de la magnanimité sont des formes dérégées de relations sociales. Présomption et pusillanimité sont des fautes portant sur l'évaluation de l'agent moral. L'ambition porte sur celle de son objet. La vaine gloire quant à elle porte sur le phénomène total du désir de l'excellence et de l'évaluation du sujet du désir. Il est difficile de dire en quoi elle se distingue de l'orgueil : l'orgueil est le désir de la supériorité en général, tandis

que la vaine gloire est le désir de la gloire, de la supériorité dans le jugement ou le regard humain, qui est le bien humain qui confère le plus efficacement la supériorité ⁵⁵³. À l'échelle humaine, orgueil et gloire se confondent. La magnanimité rectifie ces fautes principalement par le réalisme dont elle fait preuve à la fois sur l'agent et sur son action, son objet. La magnanimité peut-elle jouer un rôle dans la rectification d'autres fautes? Directement, non. Mais indirectement, nous pensons que oui. La magnanimité agit sur des fautes capitales qui en engendrent ou en aggravent un grand nombre d'autres. L'orgueil peut s'ajouter à toute autre faute. La vaine gloire cause de nombreuses autres fautes, les « filles de la vaine gloire », qui sont la jactance, la manie des nouveautés, l'hypocrisie, l'entêtement, la discorde, la dispute et la désobéissance ⁵⁵⁴. L'entêtement, la dispute et la désobéissance mettent les individus en opposition les uns aux autres. La jactance et l'hypocrisie détournent les interactions et la communication de leurs fins.

D'un point de vue politique, prévenir les fautes est crucial. L'une de ces fautes, la discorde, touche directement l'existence même de la communauté politique. La discorde est la négation de la concorde. Elle est une « désagrégation des volontés ⁵⁵⁵. » La discorde est liée à la fois à l'envie et à la vaine gloire. Son point de départ est l'envie, qui produit une séparation avec la volonté d'autrui. Son point d'arrivée est le succès de son propre choix, et cela relève de la vaine gloire. L'orgueil et la vaine gloire nous mènent à surévaluer notre choix vis-à-vis ceux des autres ⁵⁵⁶. Puisque le point d'arrivée est plus important que le point de départ, nous dit Thomas, la discorde est davantage la fille de la vaine gloire,

⁵⁵³ Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, IIa IIae, q.132, a.1 (T.3, p. 774).

⁵⁵⁴ Ibid., a.5 (T.3, p. 778). La vaine gloire cause aussi l'envie (IIa IIae, q.36, a.1, sol.2 (T.3, p. 264-265)).

⁵⁵⁵ Ibid., q.37, a.2., sol.1 (T.3, p. 271). Il ne faut pas la confondre avec la querelle, où on en vient aux mains.

⁵⁵⁶ Ibid., q.37, a.2 (T.3, p. 271).

bien qu'elle vienne aussi de l'envie ⁵⁵⁷. Nous avons vu que la vaine gloire n'est pas une pure négation des relations humaines, mais une forme dérégulée de relation humaine. La discorde n'est donc pas une tentative d'arriver à l'anomie ou à la solitude, mais une tentative perverse de reconstruire la société selon le bien privé d'un individu ou d'un groupe plutôt que selon le bien commun. Ce dérèglement ne détruit pas la société, mais l'affaiblit : « Les grandes choses progressent avec la concorde et se dissolvent par la discorde, car la vertu est d'autant plus forte qu'elle est plus unifiée, et la division l'affaiblit, comme dit le livre *Des Causes* ⁵⁵⁸. »

La vaine gloire est ainsi une source importante de fautes qui affectent la vie politique. Il est vrai que les fautes peuvent avoir plusieurs causes, ce pour quoi ce n'est pas par celles-ci qu'elles se définissent. La magnanimité n'est donc pas une panacée. Toutefois, dans le cas de la discorde, il semble que pour Thomas celle-ci n'ait pas d'autre cause que la vaine gloire et celle-ci est bien une faute qui doit spécifiquement être rectifiée par la magnanimité. En ce sens, nous verrons dans la prochaine section que les dérèglements de l'irascible, au premier chef la vaine gloire, sont au cœur des fautes de la tyrannie.

3.2 Enrichissement d'une notion proprement politique des vices de la grandeur par une étude du traité *De Regno*.

Nous avons aussi vu que toutes les vertus ont un aspect social, direct ou indirect, qui consiste à prendre en compte le fait que les individus sont toujours en interaction. Par

⁵⁵⁷ Ibid., sol.2 (T.3, p. 271).

⁵⁵⁸ Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, IIa IIae, q.37 a.2, sol.3 (T.3, p. 271). « [...] cela n'implique pas que des vices divers naîtraient de la discorde, ce qui lui donnerait le titre de vice capital. »

conséquent, le nombre de fautes qui ont un aspect potentiellement politique est très élevé. En effet, les conséquences d'un acte sur une personne particulière peuvent toujours être envisagées sous le double point de vue de l'individu et de la société : le bien ou le mal fait à la personne elle-même, et d'autre part, à cette personne en tant que « partie de la société »⁵⁵⁹. » Une lecture politique des nombreuses fautes présentées dans la *Somme* ou le *De Malo* serait donc possible, mais demanderait un ouvrage en soi. Le traité *De Regno* présente toutefois pour nous l'intérêt d'être à la fois explicitement politique, et de montrer plusieurs effets d'un irascible dérégulé en général, et de la vaine gloire en particulier. On y trouve en effet une analyse des fautes du tyran, et de leurs effets néfastes sur la population⁵⁶⁰. Le traité nous fournira ainsi un fil directeur nous permettant de faire ressortir l'aspect politique d'un certain nombre de fautes étudiées dans la *Somme*. *De Regno* appartient à la tradition des « miroirs des princes », qui sont des textes édifiants écrits à l'intention des dirigeants. La notion de miroir n'implique pas l'idée du reflet du prince tel qu'il est, mais de son modèle idéal, voire du prince en tant que modèle vivant, miroir de vertu pour son peuple⁵⁶¹. Nous verrons que *De Regno* comporte cependant une bonne dose de réalisme quant aux vices qui peuvent être ceux des monarques.

⁵⁵⁹ Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Ia IIae, q.21, a.3 (T.2, p. 166-167).

⁵⁶⁰ Le traité *De Regno* nous intéresse ici en tant qu'analyse de la tyrannie et des mouvements populaires d'insurrection. Le fait que le traité présente la royauté comme le meilleur régime pose un problème pour nous qui souhaitons montrer l'actualité du thomisme pour l'époque démocratique contemporaine. Notons que, dans le traité de la loi ancienne de la *Somme*, on trouve des arguments faisant du régime mixte, qui allie monarchie, aristocratie et démocratie, le meilleur régime (Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Ia IIae, q.105, a.1 (T.2, p. 702)). Retenons donc pour l'instant que Thomas la question du meilleur régime reste ouverte, mais que la tyrannie est clairement un régime mauvais qui ne peut qu'être lié à des vices importants, que nous allons étudier ici.

⁵⁶¹ Michel Senellart, *Les arts de gouverner Du « regimen » médiéval au concept de gouvernement*, Paris, Seuil, 1995, p. 47 à 52.

3.2.1 La violence de la tyrannie.

Un régime injuste est défini par le fait de gouverner non pour le bien commun, mais pour le bien privé. Un tyran peut être injuste par cupidité : le tyran est avare ⁵⁶², il vole les biens de ses sujets ⁵⁶³ et s'enrichit par la rapine (vol accompagné de violence) ⁵⁶⁴. Ces vices de l'attachement immodéré aux biens matériels sont intrinsèquement relationnels, soit qu'on prenne le bien des autres (vol et rapine), soit qu'on ne partage pas le sien (avarice). Le tyran peut aussi être injuste par irascibilité : de tels princes, nous dit Thomas, sont « comme des loups, prédateurs sanguinaires ⁵⁶⁵. » Ils sont comparables à des « bêtes furieuses » dont le peuple se cache. Les tyrans réduisent le peuple en esclavage ⁵⁶⁶. Les tyrans font preuve de cruauté ⁵⁶⁷ : la cruauté est une faute qui provient d'un excès de colère qui mène à des châtiments excessifs ⁵⁶⁸. Le tyran « œuvre contre toute liberté commune ⁵⁶⁹ » et tue ⁵⁷⁰. On trouve ici la faute d'homicide ⁵⁷¹.

Thomas traite de l'homicide dans la *Somme* surtout sous l'angle des exceptions: il est évident que tuer est mal, mais il y a des cas où cela peut être justifié, pour éviter un mal

⁵⁶² Thomas d'Aquin, *De Regno*, op. cit., p. 95.

⁵⁶³ Ibid., p. 76.

⁵⁶⁴ Sur le vol et la rapine, Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, IIa IIae, q.66 (T.3, p. 436-445) ; sur l'avarice, Ibid., q.118 (T.3, p. 706-713).

⁵⁶⁵ Thomas d'Aquin, *De Regno*, op. cit., p. 76. Thomas cite Ez 22, 27.

⁵⁶⁶ Ibid., p. 78.

⁵⁶⁷ Idem.

⁵⁶⁸ Sur la cruauté, Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, IIa IIae, q.159 (T.3, p. 907-908). Voir Maxime Allard, « Animalité et brutales férociétés humaines : aborder ces phénomènes à partir de textes de Thomas d'Aquin », dans *Théologiques*, vol. 24, n° 1, 2016, p. 185–213.

⁵⁶⁹ Sur l'emprisonnement, Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, IIa IIae, q.65, a.3 (T.3, p. 434-435).

⁵⁷⁰ Thomas d'Aquin, *De Regno*, op. cit., p. 95.

⁵⁷¹ Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, IIa IIae, q.64 (T.3, p. 423-432).

encore pire ⁵⁷². La peine de mort exécutée au nom du bien commun par une autorité publique est le paradigme d'une mise à mort légitime ⁵⁷³. Le tyran, qui agit pour son bien propre, est donc à la fois prompt à la violence et privé de toute légitimité. Puisque le tyran est en fait un « pécheur », un criminel, il peut sembler vertueux que des hommes courageux le tuent ⁵⁷⁴. Mais une telle entreprise, nous dit Thomas dans *De Regno*, ne peut être laissée à la présomption du premier venu, car ce sont surtout les personnes mauvaises qui se portent volontaires pour un assassinat. Elles tueraient ainsi autant un bon roi qu'un tyran ⁵⁷⁵. Thomas semble ne pas condamner absolument toute tentative de tuer un tyran et renvoyer au jugement prudentiel sur chaque situation particulière. Selon la *Somme*, une violence est plus grave lorsqu'elle frappe un plus grand nombre de personnes, donc une personne liée à d'autres, le prince, par exemple. Lorsqu'une violence est commise envers un individu unique, il faut tenir compte du rang de la personne et de la gravité de l'injustice ⁵⁷⁶. Les violences des dirigeants contre la population et les violences contre les dirigeants sont donc toujours parmi les fautes les plus graves et peuvent être qualifiées de politiques, parce qu'elles atteignent directement le corps politique dans son ensemble. Thomas attribue donc la violence tyrannique à l'irascible en général.

La cruauté relève plus spécifiquement de la colère. Qu'en est-il des autres violences énumérées? Thomas ne le précise pas. Que nous dit Thomas sur la faute de la colère? Il

⁵⁷² La question 100 du traité sur la Loi ancienne de la Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Ia IIae, dans son commentaire sur le décalogue, met d'avantage l'accent sur l'interdiction de l'homicide, tout en consacrant tout un article (a.8) à la question des dispenses, qui doivent respecter l'intention du législateur.

⁵⁷³ Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Ia IIae, q.64, a.2 (T.3, p. 425).

⁵⁷⁴ Thomas d'Aquin, *De Regno*, op. cit., p. 81.

⁵⁷⁵ Ibid., p. 82.

⁵⁷⁶ Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Ia IIae, q.65 (T.3, p. 432-436). Thomas précise aussi que les injustices commises contre les veuves et les orphelins sont parmi les plus graves, parce qu'elles faillent contre la miséricorde et parce que ces malheureux n'ont personne pour les consoler (Ibid., a.4, sol.2 (T.3, p.436)).

s'agit d'une faute qui s'oppose à la mansuétude, vertu annexe de la tempérance qui modère le désir de vengeance ⁵⁷⁷. La colère, en tant que faute capitale, a de nombreuses « filles » : l'indignation, l'excitation de l'esprit, la clameur, l'outrage (ou blasphème contre Dieu) et la querelle (voie de fait) ⁵⁷⁸. Sans nier l'importance de ces fautes, aucune ne consiste en une violence physique, sauf peut-être la querelle, à laquelle aucune question de la *Somme* n'est consacrée et dont il est par conséquent difficile d'évaluer la gravité pour Thomas ⁵⁷⁹. La colère suscite surtout une certaine violence verbale. En conjonction avec la tristesse, la colère peut produire la haine ⁵⁸⁰. La haine comme passion se définit comme une « dissonance », une incompatibilité entre soi-même et un objet, qui est par conséquent pour nous un mal ⁵⁸¹. Thomas ne précise pas quelles actions sont principalement motivées par ce sentiment d'incompatibilité radicale, mais le concupiscible, siège de l'amour et de la haine, ne tend qu'à la recherche immédiate du bien et à l'absence du mal : il pousse en lui-même à la fuite du mal, parce que l'effort et la douleur du combat lui répugnent. La haine ne peut donc mener à des actions violentes qu'en étant prolongée par une passion irascible. Mentionnons toutefois que la haine est une passion qui peut porter sur un objet universel, tandis que la colère est pour Thomas essentiellement particulière : on est en colère contre un seul voleur, mais on peut haïr tous les voleurs ⁵⁸². Une colère qui se transforme en haine pourrait donc élargir un conflit privé à une portion plus large de la société ou à la société au complet.

⁵⁷⁷ Ibid., q.157 a.1 sur la mansuétude (T.3, p. 894) et q.158 (T.3, p. 899-906) sur la colère.

⁵⁷⁸ Ibid., q.158, a.7 (T.3, p.905).

⁵⁷⁹ On remarque que la plupart de ces fautes ne méritent même pas une question dans la *Somme*.

⁵⁸⁰ Ibid., a.7, sol.2 (T.3, p. 906).

⁵⁸¹ Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Ia IIae, q.29, a.1 (T.2, p. 204-205).

⁵⁸² Ibid., a.6 (T.2, p. 208-209).

Une relation directe entre la colère et la violence se trouve dans le fait qu'elle est une cause de la rixe, qui est « une opposition en acte ⁵⁸³. » Il s'agit d'une confrontation violente entre particuliers, non d'une violence qui divise la société comme la sédition, que nous étudierons un peu plus loin. La colère est en définitive trop particulière pour être une cause directe de violence politique, surtout qu'elle cause la plupart du temps une agressivité de la parole plutôt que de l'action. Étant donné que la colère soulève des prétentions à la justice et concerne l'honneur, la dignité, elle reste une passion dont l'importance politique est capitale. Comme la violence vient de l'irascible et que la vaine gloire est avec la colère la seule autre faute capitale ancrée dans l'irascible ⁵⁸⁴, nous nous tournerons une fois de plus vers elle dans notre analyse.

3.2.2 Conséquences politiques de la vaine gloire.

Quelle est la relation de la vaine gloire aux fautes du tyran et à la violence en particulier? Thomas dans le *De Regno* en donne une certaine idée. Paraphrasant Grégoire le Grand, Thomas demande ceci : « qu'est-ce que la grandeur d'un roi sinon une tempête de l'âme ⁵⁸⁵? » Le désir de gloire « prive l'âme de la liberté à laquelle tout homme magnanime doit s'efforcer ⁵⁸⁶. » Thomas cite Augustin selon qui le dirigeant peut alors

⁵⁸³ Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, IIa IIae, q.41, a.1 (T.3, p. 284).

⁵⁸⁴ L'avarice, qui consiste à acquérir des richesses et des biens matériels au-delà de ce qui est nécessaire à la vie (Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, IIa IIae, q.118, a.1 (T.3, p. 707)). Elle est un péché « spirituel » qui vise une jouissance plutôt psychique que physique (Ibid., q.118, a.6 (T.3, p. 711)). L'avarice implique selon notre analyse des passions irascibles au service du concupiscible. Voir le passage du chapitre I sur l'élargissement du concupiscible par l'espoir.

⁵⁸⁵ Thomas d'Aquin, *De Regno*, op. cit., p. 90. Grégoire le Grand, *Règle Pastorale*, I, 9. « Or l'épiscopat est-il pour l'âme autre chose qu'une tempête, au milieu de laquelle la barque du cœur est ballottée sans trêve par les bourrasques des projets, incessamment roulée d'un bord à l'autre, avec menace de se briser par de brusques écarts de parole ou d'action, comme sur autant d'écueils semés le long de sa route? » <http://orthodoxievc.net/ecrits/peres/dialogue/pastoral.pdf>

⁵⁸⁶ Thomas d'Aquin, *De Regno*, op. cit., p. 84.

oublier qu'il est un homme ⁵⁸⁷. Le tyran est « gonflé du vent de l'orgueil », « gorgé de flatteries humaines ⁵⁸⁸. » L'oubli de la condition humaine et la violence des passions font que des tâches d'ordinaire faciles deviennent difficiles dans le contexte du gouvernement, où le dirigeant fait l'objet de prières, d'hommages ⁵⁸⁹. La vaine gloire a donc comme conséquence principale de rendre le tyran esclave de ses passions et généralement moins en maîtrise de lui-même, y compris au sens de l'habilité et des compétences techniques.

Le désir de gloire, nous dit Thomas, peut mener un dirigeant à faire la guerre ⁵⁹⁰. On conçoit qu'un peuple puisse attribuer du mérite à son roi qui combat un autre peuple, mais il en ira autrement si ce peuple subit lui-même la violence. Comment la vaine gloire pourrait-elle causer la violence d'un dirigeant contre son propre peuple? Les fautes violentes énumérées plus haut ne lui sont jamais attribuées. Arrêtons-nous donc sur une autre passion irascible qui est brièvement mentionnée, après un passage sur la vaine gloire : l'audace. La possibilité d'agir sans résistance et l'habitude d'agir selon leur bon vouloir créent un sentiment d'impunité qui rend les tyrans exagérément audacieux, de même que leurs héritiers qui partagent ces conditions de vie. Les tyrans « transmettent leur audace pécheresse à leur postérité ⁵⁹¹», nous dit Thomas. L'audace affronte les périls : c'est la passion de la victoire ⁵⁹². Il est plausible de lui attribuer les rapines, les emprisonnements et les homicides du tyran. Nous verrons dans la prochaine section que, selon Rousseau, l'audace est une passion qui peut être cause de grandes violences politiques.

⁵⁸⁷ Augustin, *Cité de Dieu*, V, 24.

⁵⁸⁸ Thomas d'Aquin, *De Regno*, op. cit., p. 95.

⁵⁸⁹ Ibid., p. 90.

⁵⁹⁰ Ibid., p. 85.

⁵⁹¹ Ibid., p. 95.

⁵⁹² Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Ia IIae, q.45, a.1 (T.2, p. 282).

Même si Thomas ne le dit pas, on peut penser que la vaine gloire contribue au déchaînement de l'audace. Si la vaine gloire ne pousse pas directement à la violence, sauf dans le cas de la guerre, elle crée indirectement les conditions de la violence, parce qu'elle détruit ou pervertit les facteurs qui mènent un dirigeant à la vertu. En effet, ces facteurs, selon *De Regno* sont le désir d'amitié et le désir d'honneur et de gloire, humaine et divine. Les désirs de « digne amitié », de l'amitié véritable, et d'un mérite social légitime créent le désir de la vertu, et la crainte de les perdre freine le désir du vice. La relation entre le dirigeant vertueux et son peuple est celle d'un dialogue politique des passions, dialogue qui est lui-même vertueux. Or, la tyrannie pervertit ce dialogue. Le sentiment d'impunité qui déchaîne l'audace et la colère du tyran est produit par les honneurs et la gloire qu'il reçoit sans raison : la vanité est le fait d'être récompensé, sans l'avoir mérité, du plus grand bien humain qui soit, « le jugement des hommes. » L'apparence du bien est donc au fondement des vices du tyran.

Dans le même sens, une conséquence directe de la vaine gloire mentionnée dans le *De Regno* est le vice de simulation ⁵⁹³. Le tyran n'agit que pour lui-même, mais il veut paraître vertueux aux yeux du public. Celui qui reçoit la charge d'un roi et se comporte en tyran est un hypocrite, puisque, comme au théâtre, il « donne la représentation d'un autre personnage ⁵⁹⁴. » L'hypocrisie et la simulation sont des fautes opposées à la justice, plus

⁵⁹³ Thomas d'Aquin, *De Regno*, *op. cit.*, p. 85. Sur la guerre voir Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, IIa IIae, q.40 (T.3, p. 279-284).

⁵⁹⁴ Thomas d'Aquin, *De Regno*, *op. cit.*, p. 94.

précisément à la vertu de vérité ⁵⁹⁵. La simulation est généralement le fait de paraître autre qu'on est, tandis que l'hypocrisie consiste dans le fait de simuler être un personnage en particulier. Dans les deux cas, il s'agit d'une tromperie qui a pour but de cacher le vice, et d'obtenir la gloire par une fausse vertu. Pourtant, nous dit Thomas à la suite d'Aristote, « le pouvoir révèle l'homme ⁵⁹⁶. » La violence des passions suscitées par la vaine gloire mène à des actions mauvaises qu'il est difficile de cacher. Il est plus facile de paraître vertueux sans l'être quand on n'est pas au pouvoir. Il est difficile pour un dirigeant de résister aux puissantes passions que sa condition crée en lui, à la « tempête de l'âme », déchaînée par la vaine gloire. Le pouvoir tend à pousser aux excès, et à montrer ces excès. La vaine gloire mène donc à tenter volontairement de cacher le vice, mais aussi à le révéler involontairement. L'irascible est une puissance naturelle qui tend à s'extérioriser. Tenter de le cacher ne peut que décupler la force de son retour.

3.2.3 L'« hydrodynamique » de la sédition dans le *De regno*.

Le retour violent d'un irascible qui se produit dans l'âme du tyran peut aussi se produire à l'échelle de toute une population. De façon surprenante, un tel retour peut être produit non seulement par une chute de toute barrière à l'expression de l'irascible, mais au contraire par l'imposition de barrières qui empêchent complètement son expression. Ces barrières prennent d'abord la forme de la pusillanimité. En entretenant la crainte chez ses sujets, le tyran rendra ceux-ci pusillanimes « à l'égard de tout ouvrage réclamant virilité et

⁵⁹⁵ Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, IIa IIae, q.111 (sur la simulation et l'hypocrisie (T.3, p. 68-689)), q.109 (sur la vérité comme vertu (T.3, p. 675-679)).

⁵⁹⁶ Thomas d'Aquin, *De Regno*, op. cit., p. 91. Thomas cite Aristote, *Éthique à Nicomaque*, V, 3, 1130a 1-2 (op. cit., p. 2076).

dynamisme ⁵⁹⁷. » Un dirigeant qui prive les individus du bien commun poussera ceux-ci à refuser de fournir des efforts dont ils ne retirent aucun bénéfice ⁵⁹⁸. Celui-ci empêche aussi ses sujets d'entretenir des liens d'amitié et de jouir de la paix en ruinant la confiance entre ces derniers. Le tyran sème la discorde en empêchant « tout ce qui est de nature à associer les hommes » : mariages et banquets, par exemple. Le tyran empêche aussi ses sujets d'acquérir richesse et puissance. Il est constamment soupçonneux, anticipant toujours que ses sujets veuillent lui nuire. L'irascible du peuple est ainsi écrasé : un peuple pusillanime en est un qui n'agit pas à la hauteur de ses capacités et de ses désirs. Toutefois, l'irascible enfouis ne disparaît pas, ni sa tendance à l'expression.

Le tyran ne conserve le pouvoir ni par l'amour (l'amitié) ni par la confiance. La tyrannie ne peut se fonder que sur la peur. Selon Thomas, la peur est un moyen peu efficace de conserver le pouvoir, puisqu'aussitôt que les sujets pourront se soulever sans en subir les conséquences, ils le feront, avec une ardeur d'autant plus grande que la crainte leur aura fait subir une autorité contre leur volonté. Selon Thomas, les sujets opprimés par un tyran s'insurgeront à la première occasion. La tyrannie, nous dit-il, ne peut que provoquer un désir de révolte, et un désir collectif a toutes les chances de se réaliser. La quantité de désir du groupe et sa force d'action collective ouvrent une possibilité à laquelle il est impossible de résister : « De même une eau contenue par force s'écoule avec plus de violence dès qu'elle trouve une issue ⁵⁹⁹. » La crainte elle-même présente le risque de mener au désespoir. Or « le désespoir d'être sauvé donne l'audace de tenter n'importe quoi ⁶⁰⁰. » La

⁵⁹⁷ Thomas d'Aquin, *De Regno*, op. cit., p. 77.

⁵⁹⁸ Ibid., p. 78.

⁵⁹⁹ Ibid., p. 93.

⁶⁰⁰ Idem.

crainte ne peut donc étouffer définitivement la combativité humaine. Elle refoule « l'ardeur », la contient comme un barrage contient un cours d'eau, mais elle ne l'élimine pas. L'affirmation de soi, l'inclination à se perfectionner, est innée chez toute personne humaine. La référence à une occasion de se rebeller sans conséquence nous permet de penser que l'espoir est ici en jeu, et aussi l'audace. Les passions apparaissent ici dans leur aspect presque mécanique : elles semblent suivre une nécessité naturelle. Thomas nous propose ainsi une sorte d'hydrodynamique des fluides dans laquelle les passions de l'affirmation de soi ne peuvent que s'accumuler, empêchées de s'exprimer par la crainte, pour finalement se déchaîner avec une grande force dès que la crainte faiblira.

Le désespoir lui-même peut être la cause d'un surgissement violent de l'audace. Selon l'interprétation des passions que nous avons développée dans notre premier chapitre, l'espoir est consubstantiel à la vie humaine. La faculté d'agir présuppose un rapport cognitif et émotif, « passionnel » au temps : le sentiment qu'une action future est possible. Ainsi, désespérer ne peut signifier n'avoir absolument aucun espoir, mais perdre un certain espoir, et se rabattre sur un autre. Les sujets d'un tyran qui désespèrent de la liberté ou de la prospérité espèrent au moins conserver leur vie et leur intégrité physique. Si celles-ci sont menacées, ils n'ont alors plus rien à perdre, et se battent dans l'espoir de survivre. Même le désespoir face à la mort n'anéantit pas tout espoir. L'espoir est consubstantiel à la vie et à l'action.

Le renversement violent d'une tyrannie est-il juste? Si l'insurrection contre le tyran est d'une violence excessive, elle pourra être qualifiée de sédition ⁶⁰¹, définie dans la *Somme* comme un « soulèvement en vue du combat » entre les parties d'un même peuple ⁶⁰². La sédition est une « certaine discorde ⁶⁰³. » Il faut dire que ce combat n'est une faute que s'il va contre le bien commun ⁶⁰⁴. Ainsi, le reversement d'une tyrannie n'est pas une sédition, sauf si le peuple subissait un plus grand dommage de la sédition que de la tyrannie. Pour Thomas, le tyran est le principal responsable de la sédition : « C'est davantage le tyran qui est séditieux, lui qui nourrit dans le peuple les discordes et les séditions, afin de pouvoir les dominer plus sûrement. C'est de la tyrannie, puisque c'est ordonné au bien propre du chef, en nuisant au peuple ⁶⁰⁵. » De façon générale, une faute est moins condamnable lorsqu'elle est moins volontaire ⁶⁰⁶. Les mécanismes passionnels de la sédition décrits dans le *De Regno* sont clairement involontaires dans le cas d'une population opprimée, et partiellement involontaire dans le cas d'un dirigeant soumis à la vaine gloire. Il s'agit donc surtout de conserver les conditions de la liberté de la volonté.

La tyrannie a différents effets sur les passions du peuple, allant de la pusillanimité, à la crainte, au désespoir, pour finir avec le retour violent de l'audace. L'irascible suit donc un cours naturel impossible à neutraliser. Réduites à un cours mécanique, les passions

⁶⁰¹ Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, IIa IIae, q.42 (T.3, p. 286-288). Tout comme la discorde dont elle est la forme violente, la sédition est pour Thomas une faute opposée à la charité. Comme nous avons, à la suite de Lachance, replacé la concorde dans son contexte aristotélicien d'origine, celui de la justice, nous faisons ici de même avec la sédition.

⁶⁰² Ibid., a.1 (T.3, p. 286-287).

⁶⁰³ Ibid., sol.3 (T.3, p. 287).

⁶⁰⁴ Ibid., a.2 sol.1 et 2 (T.3, p. 287-288). La discorde au sujet de ce qui n'est pas un bien commun est permise. La sédition est une discorde au sujet de « ce qui est manifestement un bien. » Ibid., sol.3 (T.3, p. 288).

⁶⁰⁵ Ibid., a.2, sol.3.

⁶⁰⁶ Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Ia IIae, q.77, a. 6 et 7 (T.2, p. 497-499).

deviennent « antécédentes » par rapport à la volonté et s'imposent à elles ⁶⁰⁷. Le caractère collectif de telles passions les rend irrésistibles. Lorsque le dialogue politique des passions est rompu, on assiste en effet à une massification sauvage de celles-ci.

3.2.4 Enrichissement de la définition de la tyrannie.

L'analyse de l'interaction entre le tyran et la population permet d'enrichir la définition de la tyrannie. Un régime injuste est d'abord défini par le fait de gouverner non pour le bien commun, mais pour le bien privé. Nous avons vu dans notre analyse des vices politiques qu'un bon nombre d'entre eux sont commis par les tyrans, dont les plus violents tels l'homicide, l'emprisonnement ou la cruauté. Toutefois, un tyran est avant tout un avare et un vaniteux qui fait passer son bien particulier avant le bien commun. Selon Senellart, la tyrannie apparaît dans le *De Regno* à la fois comme le régime le plus dominateur pour les individus qui lui sont soumis, mais le moins dommageable pour la communauté ⁶⁰⁸. La tyrannie serait moins dommageable que d'autres régimes corrompus parce qu'elle préserverait au moins, par l'autoritarisme du dirigeant, l'unité de la société, immédiatement compromise par un gouvernement populaire source de discorde ⁶⁰⁹.

Nous laissons de côté la question de savoir si un gouvernement populaire est véritablement source de discorde ou non, pour nous concentrer seulement sur le fait que la tyrannie est dite à la fois mauvaise pour les individus, mais peu dommageable pour la

⁶⁰⁷ Voir la distinction entre les passions antécédentes et conséquentes au chapitre I.

⁶⁰⁸ Michel Senellart, *Les arts de gouverner Du « regimen » médiéval au concept de gouvernement*, op. cit., p. 172.

⁶⁰⁹ Thomas d'Aquin, *De regno*, op. cit., p. 79-80.

communauté. Senellart relève l'incohérence de cette thèse avec l'essentielle sociabilité qu'ont les individus, selon Thomas. On ne peut en effet, pour Thomas, séparer bien individuel et bien commun : ce qui nuit à l'individu nuit à la communauté, et vice versa. Nous ajoutons que cette thèse est aussi incohérente avec la propension de la tyrannie à causer des séditions. Pour sauver la cohérence du texte, Senellart propose l'idée qu'il y a selon lui chez Thomas « une sorte d'échelle des formes de tyrannie », allant de la tyrannie ordinaire à la tyrannie excessive, ou de la tyrannie moyenne à la tyrannie extrême. Le critère qui différencie ces degrés est l'inverse du critère des types classiques de régime, soit le nombre de gouvernants. Il s'agit du nombre des opprimés ⁶¹⁰. Un concept spécifiquement politique de tyrannie serait ainsi défini non plus par les devoirs du magistrat, mais par les effets de la violence du dirigeant. Si le dirigeant favorise son bien particulier sur celui de la communauté, il s'agit bien d'un tyran, mais, nous dit Thomas, « il ne s'ensuit pas qu'il tende à une oppression totale de ses sujets, ce qui est l'excès propre à la tyrannie ⁶¹¹. » Ainsi, un tyran « modéré » opprimerait peu ses sujets, et ceux-ci ne seraient ni complètement malheureux, ni irrésistiblement poussés à la sédition.

On peut raffiner l'échelle de Senellart en prenant en considération la vertu et les passions des citoyens. De façon générale, la tyrannie empêche les sujets de développer leurs vertus. On peut donc s'attendre à plus de vices dans une population vivant sous une tyrannie que dans une population vivant dans une société juste. Pour maintenir sa domination, le tyran empêche ses sujets de s'améliorer moralement. Il empêche

⁶¹⁰ Michel Senellart, *Les arts de gouverner Du « regimen » médiéval au concept de gouvernement*, op. cit., p. 173.

⁶¹¹ Thomas d'Aquin, *De Regno*, op. cit., 2015, p. 80.

l'acquisition de la vertu et de « l'esprit de magnanimité » qui l'accompagne ⁶¹². Il ne semble pas que Thomas fasse ici spécifiquement référence à la vertu de magnanimité, puisqu'il s'agit d'une vertu plutôt du petit nombre que du grand, mais plus généralement à l'excellence morale. Des sujets vertueux, nous dit-il, ne supporteraient pas la domination du tyran. Le tyran est donc le dirigeant qui favorise son bien particulier, et qui nuit au développement moral de sa population. Nous pouvons ainsi proposer une l'échelle des degrés de dégradation morale et de répression de l'irascible : un dirigeant est d'autant plus tyrannique qu'il diminue la vertu de la population, et qu'il réprime l'espoir, l'audace et la colère par la crainte et le désespoir. Une telle répression pousse la population à la discorde et ultimement à la sédition. À mesure que la vertu diminue, la liberté diminue avec elle, et on se rapproche d'une réduction des passions à un mécanisme collectif. La faute politique est ainsi une dégradation de la vie politique elle-même.

La tyrannie est une réduction graduelle du dialogue rationnel des passions à un déchaînement spontané des passions, c'est-à-dire la réduction du dialogue politique à un affrontement. Il semble presque y avoir une justice naturelle dans les effets néfastes de la tyrannie: un tyran qui opprime son peuple avec trop de violence rendra celui-ci séditieux et sera détruit par le déversement d'agressivité qu'il aura lui-même contribué à engendrer. Alors que la violence de la tyrannie a longtemps été présentée comme une punition divine pour les vices du peuple, l'insurrection semble avec Thomas être devenue la punition des tyrans. Le *De Regno* est en bonne partie composé dans le dessein de susciter la vertu du dirigeant par la crainte des insurrections violentes. L'irascible tend naturellement à

⁶¹² Ibid., p. 77.

s'exprimer. On ne peut s'étonner de ce que cela puisse se produire envers et contre tout. Toutefois, si l'insurrection punit la tyrannie, rien ne dit qu'après le déferlement de violence, le peuple trouvera ensuite un dirigeant vertueux. L'expression violente de l'irascible est incompatible avec l'ordre social : elle n'est porteuse d'aucune justice immanente. Ainsi, même dans l'éventualité où un roi véritable règne avec vertu, un peuple heureux et vertueux peut rendre un roi vicieux par les honneurs et la gloire qu'il lui offre. Si le peuple cède à la faute d'adulation, cela sera encore pire : l'adulation consiste à faire plaisir par des paroles ou des actes de complaisance qui dépassent la juste mesure, y compris par l'approbation de mauvaises actions, et qui ont pour but l'obtention d'avantages divers ou la vaine gloire ⁶¹³. Il y a un certain cercle vicieux de la gloire, même véritable : un bon roi crée les conditions propices à son adulation, et donc à la vaine gloire. D'ailleurs, selon Thomas, même ceux qui font le bien pour bien paraître aux regards des autres sont des « hypocrites et simulateurs », selon les mots du Christ lui-même ⁶¹⁴. Le dirigeant magnanime sera celui qui résistera à la vaine gloire, même à l'adulation, et aussi à une vanité fondée sur une bonne action ⁶¹⁵.

La métaphore hydraulique décrit la réduction du comportement humain à un processus naturel, nécessaire, à cause de l'accumulation de passions : il s'agit donc de poser des actes vertueux avant que ce point de non-retour se produise. Cela vaut tout autant pour l'âme du dirigeant soumise à la vaine gloire, dont nous avons vu qu'elle est une cause

⁶¹³ Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, IIa IIae, q.115, a.1, et a.1, sol.1 et 3 (T.3, p. 696-697). Thomas d'Aquin, *De Regno* ne mentionne pas nommément l'adulation, mais il met l'accent sur les honneurs offerts au tyran, ce qui correspond à la faute d'adulation, dans l'éventualité où ces honneurs peuvent être infondés ou simplement exagérés.

⁶¹⁴ Thomas d'Aquin, *De Regno*, *op. cit.*, p. 85. Thomas cite Mt 6,5.

⁶¹⁵ Le magnanime « évite absolument l'adulation et l'hypocrisie qui sont le fait d'âmes mesquines. » Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, IIa IIae, q.129, a.3, sol.5 (T.3, p. 764).

fondamentale de l'esclavage des passions. Dirigeant et citoyens ne peuvent donc s'améliorer moralement qu'ensemble, selon le modèle intersubjectif d'éducation des passions que nous avons vu au chapitre I. Nous verrons dans la prochaine section que la vertu de force est nécessaire pour éduquer l'agressivité politique. L'importance de la vaine gloire dans l'analyse des vices du tyran nous indique que la magnanimité est nécessaire à la liberté et à sa compétence, aussi bien pour rectifier les fautes d'un tyran que pour éviter qu'un bon dirigeant succombe aux séductions que recèle une vie politique réussie. Les miroirs des princes avaient comme finalité de corriger moralement l'irascibilité des dirigeants, tel Henri II, qui dans un dialogue avec l'abbé de Bonneval se décrit lui-même comme un « fils de la colère ⁶¹⁶. » Or le *De Regno* montre bien que le peuple peut donner naissance à une multitude de fils de la colère. Du côté de la population, l'acquisition de « l'esprit de magnanimité » est donc aussi essentielle pour que la liberté ne soit pas emportée par des passions devenues mécaniques et pour que les citoyens aient l'envergure morale nécessaire pour assumer une véritable relation politique avec le dirigeant. S'il ne s'agit pas d'espérer un peuple entier de magnanimes, nous verrons que certains citoyens doivent à tout le moins acquérir la magnanimité et jouer un rôle actif pour que la vie civique soit saine.

L'analyse que fait Thomas de la tyrannie semblera à certains dépassée, puisque la modernité politique a mis en place un certain nombre d'institutions et de dispositifs allant

⁶¹⁶ Michel Senellart, *Les arts de gouverner Du « regimen » médiéval au concept de gouvernement*, op. cit., p. 111-116. Senellart cite le Dialogue entre le roi Henri et l'abbé de Bonneval (*Dialogas inter regem Henricum et abbatem Bonevalensem*) de Pierre de Blois (catalogues de Berges no2, p. 293-294). L'expression « fil de la colère » est inspirée d'un passage où saint Paul parle de ceux qui vivent dans le péché comme étant « par nature voués à la colère. » Ep 2,3.

des droits individuels, à la séparation des pouvoirs en vue de rendre la tyrannie impossible. Cependant, il est dans la nature humaine que ceux qui occupent des fonctions publiques importantes et réalisent de grandes choses pour le bien commun fassent l'objet d'admiration. C'est pourquoi la gloire et l'honneur sont des phénomènes indissociables de la politique, même s'ils peuvent s'exprimer différemment au cours de l'histoire. Nous avons vu que la vaine gloire est la cause principale de tyrannie et de discorde. La modernité politique a conçu des mécanismes ingénieux pour empêcher les abus de pouvoir, ou à tout le moins en limiter la portée. Il ne peut toutefois y avoir de mécanisme pour empêcher la vaine gloire et l'orgueil de naître dans l'âme des personnes. Or, nous avons vu que la vaine gloire empêche un dirigeant de bien gérer les affaires de l'État et le rend esclave du regard des autres. La plupart des gens seront ainsi moins vertueux comme dirigeants que comme simples citoyens. C'est spécifiquement pour cette raison que le *De Regno* souligne l'importance de la magnanimité du dirigeant. Blais cite Thomas, qui déclare dans le *De Regno* : « Rien ne convient mieux au chef que la magnanimité ⁶¹⁷. » Reprenant le propos du *De Regno*, de même que les questions de la *Somme* portant sur les dérèglements de l'espoir, Blais souligne que la magnanimité permet de résister aux flatteurs ⁶¹⁸. Thomas cite à ce sujet Cicéron : « Il faut éviter le désir de la gloire, car il enlève la liberté de l'âme pour laquelle les magnanimes doivent lutter de toutes leurs forces ⁶¹⁹. » L'autonomie morale du magnanime est la conquête de la liberté individuelle contre les chaînes de l'approbation publique, justifiée ou non. On pourrait donc dire que seul un magnanime est vraiment à la

⁶¹⁷ Martin Blais, *Philosophie du pouvoir*, op. cit., p. 113. La traduction de Michel Nodé-Langlois donne ceci : « Rien ne convient plus à un chef institué pour accomplir de grandes choses que la grandeur d'âme. » Thomas d'Aquin, *De Regno*, op. cit., p. 84.

⁶¹⁸ Martin Blais, *Philosophie du pouvoir*, op. cit., p. 161-162.

⁶¹⁹ Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, IIa IIae, q.131, a.2 (T.3, p. 773). Thomas cite *De Officiis*. Cicéron, *Les Devoirs*, Paris, Les Belles Lettres, 2014, I, XX, p. 79 : « Il faut encore se garder du désir de gloire [...] car il arrache la liberté pour laquelle les hommes de cœur doivent lutter de toutes leurs forces. »

hauteur de la tâche de gouverner ⁶²⁰. Il y a donc ici un argument fonctionnel en faveur de la magnanimité. Nous ne pourrions dans cette étude analyser l'efficacité de ce que la démocratie moderne a mis en place pour éviter la tyrannie, mais nous allons, dans la prochaine section, voir que le néothomisme nous propose une interprétation du rôle historique de l'espoir et de l'audace à l'époque moderne qui suit le modèle hydraulique de *De Regno*. Les retours violents de l'irascible ne sont pas chose du passé.

3.3 Lectures néothomistes de la modernité sous l'angle de l'oubli de la prudence et du mythe de l'avenir.

Les vices et les fautes sont un thème relativement peu étudié chez les néothomistes, et le néothomisme québécois n'échappe pas entièrement à cette tendance. Rousseau et De Koninck ont toutefois consacré plusieurs analyses au dérèglement de la prudence qui est, selon eux, une faute fondamentale de toute la modernité, son péché originel en quelque sorte. Ils approfondissent ainsi l'analyse de l'aspect collectif des fautes. En fait, selon Senellart, un changement radical dans la conception de la prudence est un fait marquant dans l'évolution de la pensée politique après Thomas d'Aquin, qui culmine avec Machiavel et sa « technologie du faire et du paraître » qui place la *virtus* et l'habileté du dirigeant au-dessus du bien et de la morale commune ⁶²¹. Pour Rousseau et De Koninck, cette

⁶²⁰ Beaucoup semblent vertueux avant d'être parvenus au pouvoir, mais cessent de l'être une fois au pouvoir. On s'écarte de la justice sous l'attrait de ces trois biens : la stabilité du pouvoir, les richesses, l'honneur et la renommée Martin Blais, *Le chef selon Thomas d'Aquin*, op. cit., p. 196-197.

⁶²¹ Michel Senellart, *Les arts de gouverner Du « regimen » médiéval au concept de gouvernement*, op. cit., p. 55-59 et 219-230. Senellart considère que Thomas d'Aquin joue un rôle décisif dans cette rupture non seulement en ajoutant à la prudence politique un aspect efficace qui prépare une rupture avec le caractère monastique et purement exemplaire du *regimen* médiéval, soit le gouvernement des âmes selon un modèle pastoral, mais aussi et surtout en distinguant la prudence politique du dirigeant de la prudence privée des sujets. Thomas aurait ainsi ouvert la voie à la distinction machiavélienne entre l'habileté technique du

transformation philosophique n'est pas seulement un fait historique d'un lointain passé, mais une tentative de nier la nature humaine qui est encore agissante dans notre conception actuelle de la politique et de l'État. De Koninck n'analyse pas de façon approfondie les passions, mais nous verrons que Rousseau pallie ce manque et présente une interprétation des fautes de l'audace et de la crainte qui permet de comprendre les motivations humaines sous-jacentes à une conception instrumentale de la politique. La relation de l'audace avec la violence esquissée dans la section précédente sera dans ce qui suit confirmée et approfondie. Ce qui permet de rattacher la pensée de Rousseau à l'objet principal de notre recherche, c'est le fait que toute son interprétation repose sur le dynamisme de la passion directrice de l'irascible : l'espoir. Nous verrons ainsi, après avoir présenté le dérèglement de la prudence, de l'audace et de la crainte, que la vertu de force est la plus importante pour prévenir la violence politique, alors que la magnanimité servira à canaliser les aspirations collectives à la grandeur. Dans le but de montrer que le dérèglement de l'espoir est pour le néothomisme québécois le problème fondamental de la modernité, nous mettrons le rôle de la magnanimité, vertu du grand espoir, entre parenthèses, pour mieux y revenir à la fin de cette section et dans la conclusion de ce chapitre.

dirigeant, essentiellement amoral, et la conscience morale privée des individus gouvernés. Nous verrons que Rousseau et De Koninck considèrent la prudence thomiste comme intrinsèquement morale et diamétralement opposée à l'attitude machiavélique. Nous montrerons aussi au prochain chapitre que Rousseau interprète la distinction que fait Thomas entre la prudence du dirigeant et celles des citoyens comme impliquant une profonde complémentarité entre elles.

3.3.1 Primauté de la raison productive sur la prudence.

Si l'espoir est la structure fondamentale de la subjectivité et de l'intersubjectivité de l'action, telle que Gauthier le soutient, et comme nous l'avons soutenu au chapitre I, on peut poser comme hypothèse que l'espoir oriente la vie des peuples, des corps politiques, et même des civilisations. Si Thomas présente dans le *De Regno* des passions collectives produites dans des situations extrêmes de « massification » du désespoir et de l'audace, les analyses de Gauthier et Rousseau permettent d'élargir la notion de passion collective à un espoir suscité par les idéaux directeurs d'une époque. Selon Gauthier, qui est suivi en cela par Rousseau, la civilisation médiévale était organisée autour de l'espoir théologal, c'est-à-dire de l'espoir dans la grandeur de Dieu. On peut donc penser que le passage à une nouvelle ère, celle de la modernité de l'État souverain, de la science expérimentale et du capitalisme, n'a été possible que par une transformation fondamentale de l'espoir.

Cette transformation s'est opérée au sein même de l'ordre de raison humaine. La modernité est en effet fondée, selon De Koninck et Rousseau, sur un changement de statut de la raison productive. Rousseau cite le néothomiste américain McCoy, qui affirme ceci : « La théorie moderne de la politique commence par le renversement de l'ordre entre la prudence et l'art [...] ⁶²². » Rehaussé au rang de valeur supérieure, l'art, la raison productive, offre l'espoir d'une quasi-toute-puissance humaine, fondée sur sa capacité à

⁶²² McCoy, C.N.R., *The Structure of Political Thought, A Study in the History of Political Ideas*, New York, McGraw-Hill Company Inc., 1963, p. 157. Cité dans Rousseau, Félicien, *Courage ou résignation et violence*, op. cit., p. 154.

dominer. Bacon, affirme Rousseau, engageait ses lecteurs à « tout espérer ⁶²³. » Le faire prend le pas sur l'agir, la raison pratique, et ambitionne de remplacer le recours à Dieu et à l'espérance théologale. Selon Rousseau, le nouveau maître de la nature est le Galilée de Kant, et celui de la nature humaine est le Prince de Machiavel ⁶²⁴. C'est le règne de l'attitude expérimentale et instrumentale.

Plus précisément, en quoi consiste cette prudence qui est ainsi oubliée? Selon Thomas, qui s'inspire d'Isidore de Séville, le prudent est celui qui « voit loin » par une compréhension rationnelle du futur, fondée sur la connaissance du présent et du passé ⁶²⁵. La prudence considère ce qui aide ou empêche d'accomplir le bien de la raison ⁶²⁶, connu par la syndérèse. Elle consiste à bien raisonner « à l'égard du bien vivre tout entier ⁶²⁷. » Plus précisément, la prudence délibère, juge et commande en vue d'accomplir l'action particulière la plus appropriée au bien universel dans une situation particulière donnée ⁶²⁸. Compte tenu de la singularité irréductible de l'action et de la contingence des situations pratiques, la prudence ne peut suivre « les voies fixes et déterminées » de la raison théorique ⁶²⁹. Dans l'art, la technique, nous dit Thomas, « la raison s'ordonne à une fin particulière qu'elle a inventée; en morale, elle s'ordonne à la fin générale de la vie humaine ⁶³⁰. » La raison productive permet en effet de choisir soi-même la fin de notre

⁶²³ Francis Bacon, *Préface ou introduction à la grande restauration des sciences*, Paris, Librairie Hatier, 1922 [Rousseau ne précise pas la page]. Cité dans Félicien Rousseau, *Courage ou résignation et violence*, op. cit., p. 152.

⁶²⁴ Félicien Rousseau, *Courage ou résignation et violence* op. cit., p. 153.

⁶²⁵ Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, IIa IIae, q.47, a.1 (T.3, p. 319-320).

⁶²⁶ Ibid., sol.2 (T.3, p. 320).

⁶²⁷ Félicien Rousseau, *Courage ou résignation et violence* op. cit., p. 110. Voir aussi Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, IIa IIae, q.47, a.2 (T.3, p. 320).

⁶²⁸ Ibid., q.47, a.3 (T.3, p. 321).

⁶²⁹ Ibid., a.2, sol.3 (T.3, p.321).

⁶³⁰ Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Ia IIae q.21, a.2, sol.2 (T.2, p. 166).

action, alors que la raison pratique est dépendante de la connaissance des fins naturelles de l'humain ⁶³¹. La nature et les faits par lesquels nous la connaissons sont considérés comme indifférents sur le plan moral, c'est-à-dire docile à tous les projets humains. La prudence est remplacée par « l'astuce » ⁶³². Il y a ici un véritable coup de force : au lieu que la volonté soit, dans la délibération, à la recherche du meilleur moyen de poursuivre son élan naturel, d'atteindre un but inné qui la constitue dans son surgissement naturel, elle serait plutôt capable de choisir cet élan même, ce surgissement et ce but premier de son être. Selon Rousseau, la nature humaine n'est plus considérée comme un donné, mais un produit humain, plus précisément, celui de l'art de gouverner ⁶³³. C'est le règne des experts et de la planification ⁶³⁴. Pour emprunter une expression de Senellart, on passe « de l'éthique à la statistique ⁶³⁵. »

3.3.2 Une civilisation de la domination et de la violence.

Le remplacement de la prudence par la raison productive a pour conséquence une sorte d'oubli de soi : une situation concrète n'est plus considérée sous l'angle du devoir et des capacités d'action de celui qui s'y trouve, mais plutôt comme un objet extérieur à contrôler. L'agent moral cesse ainsi de considérer sa situation concrète, sa volonté et ses passions, pour ne considérer que des faits objectifs manipulables. Sa volonté et ses passions n'en sont pas moins à l'œuvre dans son action, mais elles le sont sans que soient prises en

⁶³¹ Félicien Rousseau, *Courage ou résignation et violence*, op. cit., p. 24.

⁶³² Ibid., p. 159.

⁶³³ Ibid., p. 158.

⁶³⁴ Charles De Koninck, « L'esprit de tempérance dans l'exercice du pouvoir (1950) », in *Œuvres de Charles De Koninck, Tome II, 3, Le dilemme de la constitution*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2015, p. 240.

⁶³⁵ Michel Senellart, *Les arts de gouverner Du « regimen » médiéval au concept de gouvernement*, op. cit., p. 55.

considération leurs finalités naturelles et sans qu'une quelconque éducation des passions soit mise en œuvre. Comme nous l'avons vu au chapitre I, ignorer les passions ne peut avoir pour résultat que de les dérégler. De plus, la raison productive, qui porte sur les moyens, ouvre à un tel irascible la promesse d'une infinité de biens désirables. L'irascible ne peut ainsi que redoubler de force. Comme nous l'avons vu plus en détail au début du présent chapitre, des passions intenses mobilisent l'âme, et diminuent la force de la volonté. Le désir d'une liberté infinie tourne donc à l'esclavage des passions. De Koninck n'analyse qu'en passant le rôle des passions, mais il parvient au même constat : la liberté conférée par la préséance de la raison productive sur la prudence est une fausse liberté qui n'est en réalité qu'esclavage ⁶³⁶. La primauté de la raison productive s'accompagne donc d'une fausse représentation de soi : nous nous pensons comme libres, alors que nous sommes soumis à des passions puissantes. Comme chez le tyran hypocrite, la fausse représentation de soi s'accompagne forcément d'une extériorisation violente de l'irascible.

Le rejet de la prudence est, selon De Koninck, « une révolte contre les impitoyables exigences de la présence de l'action ⁶³⁷. » Cette révolte est motivée par ce qu'il nomme « le mythe de l'avenir ⁶³⁸. » Il s'agit d'un futur imaginaire dont l'avènement justifie toute action au présent ⁶³⁹. De Koninck voit dans la tentative de faire de la politique un art, une technique, la tentative de libérer l'humain de sa condition de sujet de Dieu et de la nature. Il y a là « le désir d'être à soi-même providence universelle ⁶⁴⁰. » L'humain se forme une

⁶³⁶ Charles De Koninck, « L'esprit de tempérance dans l'exercice du pouvoir (1950) », *op. cit.*, p. 234.

⁶³⁷ Ibid., p. 240.

⁶³⁸ Ajoutons que c'est le possible qui distingue essentiellement l'espoir du désir concupiscible. Ce dernier peut jouir d'un grand bien présent, il peut aussi avoir un certain plaisir à la simple présence imaginaire de ce bien dans l'esprit, mais l'effort nécessaire à atteindre un grand bien non présent lui répugne essentiellement.

⁶³⁹ Ibid., p. 241.

⁶⁴⁰ Ibid., p. 238.

image grandiose de lui-même : c'est le degré suprême de la présomption et de la vaine gloire. Les honneurs ordinaires provoquent de violents espoirs. Ici, une vaine gloire collective provoque un espoir qui est à l'échelle de toute une civilisation et qui est intensifié par une illusion de toute puissance. Le mythe de l'avenir « devient la justification unique et suffisante du présent ⁶⁴¹. » La norme de l'action devient alors celle d'un futur imaginaire où le monde serait entièrement produit par l'humain. L'action présente n'aurait ainsi de valeur que par sa contribution à la réalisation de ce monde entièrement humain. Le « jugement de l'histoire », c'est-à-dire un jugement sur le présent porté à partir d'un hypothétique avenir entièrement humanisé, remplacerait le jugement prudentiel, le jugement moral. La liberté arbitraire se fait nécessité historique. Le flot de l'espoir collectif donne l'illusion d'un destin inéluctable.

La délibération individuelle et collective à propos de choix contingents, ce en quoi consiste la raison pratique, est dès lors frappée de nullité. Toute la critique de De Koninck de la primauté de l'art politique, de la politique comme technique ou « science exacte », revient en définitive à constater qu'ils sont une négation de la nature politique de l'humain, telle que pensée par Aristote d'abord, et par Thomas ensuite, comme vie pratique orientée vers la vertu, la justice et le bien commun. Cette négation est une fuite, l'espoir illusoire d'une liberté facile, sans limite, qui échappe aux dures exigences de la liberté morale et politique dans le monde réel. Du point de vue de l'analyse de Rousseau, il s'agit donc d'un espoir démesuré, détaché de l'horizon concret de l'action présente. Cet espoir excessif correspond à l'une des fautes qui consistent en une « fausse ressemblance » avec la

⁶⁴¹ Ibid., p. 241.

prudence : « le souci de l'avenir », dans laquelle on refuse la finitude humaine. Ce « souci de l'avenir » refuse d'admettre que nos capacités d'actions sont rivées au présent et que l'avenir nous échappe : « À chaque jour suffit sa peine ⁶⁴². » Les dérèglements de la prudence accompagnent ceux de l'espoir : une vaine gloire collective va de pair avec une perception du temps qui n'est plus celle de l'expérience concrète, mais celle d'une raison qui croit pouvoir faire un saut hors du présent.

Dans le même mouvement, l'humain dévalorise ses capacités d'actions et son expérience concrète du temps et s'identifie avec la raison productive. Non seulement la raison pratique est-elle ainsi neutralisée, mais également la raison théorique. La connaissance n'est plus valorisée par le plaisir de la contemplation et la vérité comme bien en soi, mais par les résultats qu'elle produit. Pour Rousseau, Bacon est celui qui a le mieux exprimé l'esprit de la physique moderne et de ses applications : la science n'est pas une « opinion », mais une « œuvre à faire », œuvre dont le but est « l'utilité » et « la grandeur humaine ⁶⁴³. » Selon lui, la raison productive fait de la liberté un pouvoir de domination et de contrôle ⁶⁴⁴. La raison productive, lorsqu'elle se sépare de la raison pratique et de la raison théorique, est mue par une quête de pouvoir qui mène tout autant à la domination de l'humain qu'à celle de la nature ⁶⁴⁵. Entendons : les humains qui disposent du contrôle de la raison productive disposent de tout, y compris de leurs semblables. Le désir de grandeur de la modernité est donc essentiellement désir de domination. C'est pourquoi Rousseau

⁶⁴² Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, IIa IIae, q.55 a.7 (T.3, p. 366).

⁶⁴³ Francis Bacon, *Préface ou introduction à la grande restauration des sciences*, Paris, Librairie Hatier, 1922 [Rousseau ne précise pas la page]. Cité dans Félicien Rousseau, *Courage ou résignation et violence*, *op. cit.*, p. 86.

⁶⁴⁴ Ibid., p. 25.

⁶⁴⁵ Ibid., p. 27.

qualifie notre époque de « civilisation de la violence »⁶⁴⁶. » Selon Rousseau, en soumettant la politique à la raison productive, Machiavel la livre à « l'efficacité animale » de l'agressivité⁶⁴⁷. Machiavel a déclaré avoir l'opinion « qu'il soit meilleur d'être hardi que prudent »⁶⁴⁸. » Cette nouvelle politique est pour Rousseau une « semence de violence. » Machiavel et ses successeurs ont développé une « rationalité agressive », mue par une audace excessive, coupée de la crainte. Machiavel a ainsi jeté les bases d'une « violence institutionnelle »⁶⁴⁹. » L'intensification de l'irascible par la raison productive ne peut conduire qu'à une intensification de l'audace. En effet, nous avons vu dans le chapitre I que l'audace est le résultat d'un grand espoir, et nous venons de voir que la primauté de la raison productive s'accompagne d'un mythe de l'avenir qui fait sortir l'espoir de toutes limites raisonnables. Comme chez le tyran, la vaine gloire donne un sentiment d'impunité morale qui provoque un déferlement d'audace. La crainte, elle, est au contraire diminuée. Le sentiment de toute-puissance procuré par la raison productive fait perdre le sens du danger.

3.3.3 Les fautes de l'audace et de la crainte.

Cette audace excessive n'est pas simplement la passion d'audace, mais la faute d'audace. Les vices qui n'ont pas de nom portent le nom d'une passion, lorsque celle-ci a pour objet le mal (audace, crainte, colère), et non le bien, comme l'espérance et l'amour⁶⁵⁰.

⁶⁴⁶ Ibid., p. 39.

⁶⁴⁷ Ibid., p. 41.

⁶⁴⁸ Nicolas Machiavel, *Le Prince*, chap. XXV (*Le Prince et autres textes*, Paris, Éditions Gallimard, 1980, p. 141). Cité dans, Félicien Rousseau, *Courage ou résignation et violence*, op. cit., p. 157.

⁶⁴⁹ Ibid., p. 162.

⁶⁵⁰ Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, IIa IIae, q.127, a.1, sol.3 (T.3, p. 756).

Le mouvement de l'audace consiste à assaillir ce qui est contraire à soi ⁶⁵¹. Ce mouvement est naturel, à moins qu'il soit arrêté par la crainte. Le manque de crainte vient d'un manque d'amour : on ne craint rien si l'amour ne nous rattache à rien. L'intrépidité, faute analogue à l'audace, est ainsi un vice causé « par un manque d'amour, par l'orgueil ou la stupidité ⁶⁵². » L'intrépidité est une faute contraire à la force par défaut de crainte ⁶⁵³ et par excès d'audace ⁶⁵⁴. Prenant la place d'un espoir naturel qui, par sa rationalisation, unifie les passions entre elles, un espoir survolté au mythe de l'avenir engendre une audace coupée de la crainte. Selon Rousseau, la crainte est en effet rejetée par les puissants et transférée aux démunis, dont le lot est celui « de la résignation, de la peur, de la fuite, sans espoir ⁶⁵⁵. » Ceux qui n'ont pas accès aux bénéfices de la raison productive, et qui sont au contraire subjugués par la puissance de ceux qui la mettent en œuvre, sont transis par une crainte qui n'est plus un recul rendant possible une action modérée, mais une paralysie proche du désespoir. Si les puissants commettent la faute d'audace, les faibles et les pauvres, eux, sont bien malgré eux sujets à la faute de crainte.

La crainte en elle-même est une fuite ⁶⁵⁶. La crainte excessive est l'appétit qui fuit ce que la raison dicte de supporter en vue d'atteindre un certain bien ⁶⁵⁷. Une crainte désordonnée fuit ce à quoi on est capable de résister et dont l'endurance apporte un bien ⁶⁵⁸. S'exposer à un danger mortel en vue du bien est le fait de la vertu de force, mais s'exposer

⁶⁵¹ Ibid., q.127, a.2, sol.3 (T.3, p. 756).

⁶⁵² Ibid., q.126, a.1 (T.3, p. 754).

⁶⁵³ Ibid., a.2 (T.3, p. 755).

⁶⁵⁴ Ibid., sol.3 (T.3, p. 755).

⁶⁵⁵ Félicien Rousseau, *Courage ou résignation et violence*, op.cit., p. 163.

⁶⁵⁶ Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Ia IIae, q.125, a.1, sol.1 (T.3, p. 750).

⁶⁵⁷ Ibid., a.1 (T.3, p.750).

⁶⁵⁸ Ibid., sol.3 (T.3, p. 751). La raison dicte de fuir ce à quoi on ne peut résister et dont l'endurance n'apporte rien.

à la mort pour fuir la servitude ou une « condition pénible » est le fait d'une crainte excessive ⁶⁵⁹. La faute de crainte est en partie excusée parce que « la crainte qui menace impose une certaine nécessité ⁶⁶⁰. » Thomas cite Aristote selon qui les actions faites par crainte ne sont pas entièrement volontaires ⁶⁶¹. Comme nous l'avons vu dans le *De Regno*, la submersion de la volonté par une passion irascible, même passive et l'oppression de l'irascible par la crainte préparent son retour en force. Ce ressac peut prendre la forme, comme nous le verrons, de mouvements politiques violents.

3.3.4 La violence politique moderne dans le libéralisme, le socialisme et le nationalisme.

Le dynamisme intégral de l'irascible est le processus auquel tendent naturellement nos passions. La raison productive sépare artificiellement l'audace et la crainte, qui tendent à revenir l'une vers l'autre. Nous allons appliquer la conception néothomiste des passions à une analyse de la violence politique dans la modernité. Nous souhaitons montrer que, selon le néothomisme québécois, plusieurs courants politiques modernes produisent des effets sur les passions collectives analogues à « l'hydrodynamique de la sédition » produite par la tyrannie. Plus précisément, nous étudierons la vision néothomiste du libéralisme, du marxisme et du nationalisme, dans le but de montrer que des oppositions récurrentes entre dominants et dominés déclenchent la violence de l'irascible. Nous mettrons de l'avant principalement la pensée de Rousseau, et en complément celles de De Koninck et Lachance. Il s'agit de tenter une analyse de ces courants politiques du point de vue du

⁶⁵⁹ Ibid., a.2, sol.2 (T.3, p. 751).

⁶⁶⁰ Ibid., a.4 (T.3, p. 753).

⁶⁶¹ Aristote, *Éthique à Nicomaque*, III, 1, 1110 a5; a15 (*op. cit.*, p. 2019-2020).

néothomisme, afin d'identifier dans chacun certains concepts et thèses sur lesquels le néothomisme peut prendre position, et ainsi prendre part aux débats politiques contemporains. L'objet de notre recherche ne nous laisse pas le loisir d'entreprendre un véritable dialogue critique avec ces courants, mais nous espérons dans ce qui suit au moins faire quelques pas en ce sens.

3.3.5 Le libéralisme tyrannique.

Les modernes étaient bien conscients qu'une liberté sans frein ne peut mener qu'à la guerre de tous contre tous. Ils ont donc élaboré diverses conceptions du droit pour encadrer la liberté humaine. Toutefois, ils l'ont fait, selon Rousseau, en utilisant une rationalité inspirée de cela même qui fait problème : la raison productive, devenue le paradigme de toute rationalité. Selon cette pensée individualiste, l'humain atteint « la condition de créateur »⁶⁶². Rousseau parle des « petits dieux-monades » de Locke et de son « nominalisme décadent »⁶⁶³. » Selon Rousseau, qui suit encore ici McCoy, Hobbes, Locke et Rousseau (Jean-Jacques!) conçoivent le bien commun comme le produit d'individus qui désirent essentiellement leur bien singulier. Le bien commun est ainsi ramené à « l'être substantiel » d'individus conçus comme « des touts radicalement indépendants. » La conception libérale de la justice, qui est individualiste, laisse de côté la notion de « dû » et elle a oublié que celle-ci a pour fin « la paix dans l'amitié »⁶⁶⁴. » Dans le régime des droits

⁶⁶² Félicien Rousseau, *La croissance solidaire des droits de l'homme, Un retour aux sources de l'éthique*, op. cit., p. 87, note de bas de page 122. Rousseau cite McCoy, C.N.R., *The Structure of Political Thought, A Study in the History of Political Ideas*, New York, McGraw-Hill Company Inc., 1963, p. 197.

⁶⁶³ Félicien Rousseau, *La croissance solidaire des droits de l'homme, Un retour aux sources de l'éthique*, op. cit., p. 163.

⁶⁶⁴ Ibid., p. 165.

individuels, la paix n'est que l'absence de conflit fondé sur le chacun pour soi, le contraire de l'unité des volontés et l'amitié ne peut aller plus loin que l'amour de concupiscence. Or le droit véritable se fonde sur le bien commun, non sur le bien individuel. Le droit véritable, nous rappelle Rousseau, n'est pas fondé sur l'amour de soi ni sur les revendications subjectives qui en découlent. L'individu solitaire, nous dit-il, fait ce qu'il lui plaît ⁶⁶⁵, cela est un simple fait, non un droit. La notion véritable de droit se fonde sur les relations entre les individus et sur ce qui doit être fait pour produire ou conserver un bien commun.

Selon Charles De Koninck, une société où les individus donnent une priorité au bien privé sur le bien commun est « une société, non pas d'hommes libres, mais de tyrans ⁶⁶⁶. » Dans une telle société, le dirigeant n'est « que le tyran le plus astucieux et le plus fort », les autres, simples individus, ne sont que « des tyrans frustrés ⁶⁶⁷. » Le refus de la primauté du bien commun provient, selon De Koninck, « de la méfiance et du mépris des personnes ⁶⁶⁸. » Des « droits naturels » considérés comme « revendications subjectives » mènent à une violence qui, selon Rousseau, « s'affirme de plus en plus dans les rapports humains ⁶⁶⁹. » La version libérale de la loi naturelle n'empêche pas l'exploitation, ce qui mène à une dégradation du tissu humain des sociétés. Les droits subjectifs libéraux protègent par des droits économiques individualistes une minorité qui accapare des richesses matérielles ⁶⁷⁰. Rousseau loue Nietzsche pour son réalisme d'une lucidité implacable qui nous révèle les conséquences du machiavélisme de la raison productive.

⁶⁶⁵ Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, IIa IIae, q.122, a.1 (T.3, p. 721).

⁶⁶⁶ Charles De Koninck, « De la primauté du bien commun contre les personnalistes (1942) », *op. cit.*, p. 124.

⁶⁶⁷ Ibid.

⁶⁶⁸ Ibid.

⁶⁶⁹ Félicien Rousseau, *La croissance solidaire des droits de l'homme, Un retour aux sources de l'éthique*, *op. cit.*, p. 159.

⁶⁷⁰ Ibid., p. 241.

Nous comprenons ainsi que nos « leaders d'entreprise » sont de véritables « bêtes de proies ⁶⁷¹. » Rousseau considère ainsi le libéralisme comme machiavélien de part en part.

Le libéralisme libère et légitime l'irascible individuel, mais en lui donnant un cadre pour empêcher les « rixes entre potiers ». Au lieu de se battre, les potiers sont encouragés à investir leur audace dans le travail et la concurrence. Les droits subjectifs libéraux sont pour Rousseau des « droits nobles » : un droit subjectif est la permission de conserver et d'user d'un pouvoir, d'une liberté qu'on possède d'emblée, « naturellement. » Les conditions sociales nécessaires à l'actualisation de la liberté humaine sont ignorées. Les personnes pauvres, malades, exclues, faibles ne peuvent exercer ces droits, même si on le leur permet : le droit d'exercer un pouvoir, une capacité, est nul et non avenue pour celui qui est sans pouvoir. Si le système des « droits » limite les libertés des forts les uns par les autres, il revient à un permis d'exploiter les faibles. La dialectique de l'audace des forts et de la crainte des faibles n'est donc en rien amoindrie par les droits subjectifs. Elle est au contraire institutionnalisée.

3.3.6 Le terrorisme révolutionnaire.

L'audace des dominants ne pouvait rester sans une réponse, qui vint de Karl Marx, qui théorisa l'oppression et la révolte des travailleurs selon lui indissociables du capitalisme. Selon Rousseau, Marx avait pour projet de « détrôner l'espérance et l'audace » des puissants et de promouvoir ces passions chez les prolétaires ⁶⁷². Dans les premiers

⁶⁷¹ Ibid., p. 186.

⁶⁷² Ibid., p. 170.

siècles du capitalisme, on ne proposa pour seul espoir aux pauvres résignés à la misère que l'espoir théologal ⁶⁷³. Marx a voulu renverser la philosophie allemande, l'idéalisme de Hegel, qui descendait « du ciel à la terre » : « C'est de la terre au ciel que l'on monte ici », déclare Marx ⁶⁷⁴. Marx nourrit sa critique du capitalisme d'une critique de la religion, affirmant « l'impératif catégorique de renverser toutes les conditions sociales où l'homme est un être abaissé, asservi, abandonné, méprisable [...] ⁶⁷⁵. » Il s'agit, pour Marx, de ramener l'idéologie, les représentations en général, à l'activité des humains et à leurs « processus de vie » réels, et d'affirmer leur capacité à se créer eux-mêmes ⁶⁷⁶. La technique répondrait ainsi aux « espoirs les plus chers » de l'humain, soit manifester sa grandeur et affirmer sa liberté par le contrôle de la nature ⁶⁷⁷. La raison productive permet de dominer la nature, et d'accomplir le talent humain, à condition d'être au service d'un sujet collectif plutôt qu'individuel.

Rousseau est très critique de Marx, mais il lui accorde un rôle essentiel : « Il revient à Karl Marx d'avoir le premier démasqué la violence institutionnelle ou structurelle, le “pseudo-ordre social” plein de “terribles injustices” que les détenteurs du pouvoir exerçaient à l'égard des masses démunies ⁶⁷⁸. » Marx est le réaliste qui met en lumière la réalité objective de la violence que cet individualisme engendre dans la société et érige en

⁶⁷³ Ibid., p. 163.

⁶⁷⁴ Karl Marx, *L'idéologie allemande*, Paris, Éditions sociales, p. 51. Cité dans Félicien Rousseau, *Courage ou résignation et violence*, op. cit., p. 171.

⁶⁷⁵ Rousseau, Félicien, *La croissance solidaire des droits de l'homme, Un retour aux sources de l'éthique*, op. cit., p. 79. Rousseau cite Marx, Karl, *Introduction à la critique de la philosophie du droit de Hegel*, Paris, A. Costes, 1927, p. 97.

⁶⁷⁶ Félicien Rousseau, *La croissance solidaire des droits de l'homme, Un retour aux sources de l'éthique*, op. cit., p. 96.

⁶⁷⁷ Idem.

⁶⁷⁸ Félicien Rousseau, *Courage ou résignation et violence*, op. cit., p. 170.

système. Pour étendre à tous les humains les bénéfices que l'économie produit, Marx a retourné la violence capitaliste contre elle-même. En critiquant les droits subjectifs bourgeois, il crut bon de rejeter toute forme de droit. D'un point de vue thomiste, Marx a raison de voir dans les maux économiques dont souffrent les exploités et tous les démunis des atteintes intolérables à leur dignité. Cependant, avertit Rousseau, les passions excessives peuvent « émousser la volonté de justice », et elles peuvent devenir d'autant plus excessives qu'elles sont collectives. Selon Rousseau, la réduction de l'espoir à l'audace qu'effectue Marx mène à la violence du « terrorisme révolutionnaire », qui constitue, selon Marx, « les douleurs sanglantes de l'engendrement de la nouvelle société ⁶⁷⁹. » L'audace excessive des dominants entraîne donc dans le capitalisme une augmentation de la crainte qui débouche, comme dans le *De Regno*, sur un débordement de l'audace des opprimés. La philosophie de Marx, d'un point de vue néothomiste, se veut donc la théorie de ce débordement, théorie qui a l'ambition non seulement de le décrire, mais d'y contribuer.

3.3.7 Nationalisme guerrier et nationalisme fermé.

Les déchaînements d'audace qui opposent bourgeois et prolétaires peuvent aussi se produire entre les peuples. Les formes collectives de l'irascible sont multiples. Le nationalisme est l'une d'elles, et, selon Lachance, il peut aussi déclencher des débordements passionnels violents. Lachance ne fait pas explicitement référence à la crainte et à l'audace, mais on reconnaît dans son analyse les traits essentiels de l'irascible,

⁶⁷⁹ Félicien Rousseau, *Courage ou résignation et violence*, op. cit, p. 185. Rousseau cite Karl Marx et Frederick Engels, *Collected Works*, vol. 7, New York, International Publishers, 1977, p. 506.

soit l'ardeur des passions et la présence de certains idéaux. Le nationalisme peut être modéré, mais s'il provient de la rancune et de la haine ⁶⁸⁰, nous dit Lachance, qu'on lui ajoute des passions exaltées et qu'il est exacerbé par des iniquités réelles, il deviendra un « nationalisme dévié ⁶⁸¹. » Le nationalisme moderne est de ce type : « Un sentiment naturel hérissé d'instruments de défense ⁶⁸². » Le nationalisme dévié est décrit par Lachance comme une réaction à la domination, à la violence et à diverses injustices commises par des groupes ethniques plus puissants que les autres. Il s'ensuit un cercle vicieux où les opprimés se défendent agressivement et où les oppresseurs accroissent leur furie. Lorsqu'il mène « à des attaques et à une violence sans mesure », le nationalisme est une faute collective ⁶⁸³.

Au lieu de l'opposition entre des classes sociales, nous trouvons maintenant une opposition entre des peuples : au nationalisme guerrier des peuples dominateurs succède le nationalisme fermé des peuples dominés. Or, un peuple qui se replie sur lui-même, qui ne s'ouvre pas aux influences internationales, se prive de nombreux degrés de perfectionnement possibles : le bien humain est tellement complexe que les ressources d'une nation ne peuvent l'atteindre complètement ⁶⁸⁴. Dans « l'idéal chétif, déficient » du nationalisme fermé, on peut voir de la pusillanimité et de la crainte, en réaction à l'audace des peuples dominateurs, bien que Lachance ne le dise pas et n'utilise pas ces termes. Il est clair que, pour Lachance, le nationalisme défensif peut devenir offensif si son potentiel

⁶⁸⁰ Louis Lachance, *Nationalisme et religion*, Ottawa, Collège Dominicain, 1936, p. 58.

⁶⁸¹ Ibid., p. 59.

⁶⁸² Idem.

⁶⁸³ Ibid., p. 70.

⁶⁸⁴ Ibid., p. 33.

humain ne réussit pas à s'actualiser. Les excès du nationalisme en général peuvent provenir d'une croyance à une supériorité culturelle, comme la « culture méditerranéenne », chez Maurras, par exemple, qui place aussi la nation au-dessus de toutes les valeurs humaines et religieuses ⁶⁸⁵. Une vision matérialiste et un « hypnotisme racique » peuvent aussi réduire la nation à l'ethnie et faire de celle-ci la valeur suprême, comme dans le cas de l'hitlérisme ⁶⁸⁶. Lachance ne convoque pas la liste des péchés de la *Somme* pour porter un jugement moral complet sur les péchés du racisme. On pourrait sans doute parler de vaine gloire culturelle ou ethnique, dans la mesure où on se complaît dans une fausse excellence, puisque seules les actions vertueuses en vue de la justice et du bien commun méritent la gloire, et certainement d'orgueil, puisqu'on désire éperdument atteindre une supériorité quasi absolue. Sous toutes ses déclinaisons, bonnes ou mauvaises, le nationalisme est pour Lachance passionnel, tandis que le patriotisme est rationnel ⁶⁸⁷. En effet, selon lui, la nation relève du sentiment, tandis que l'État relève du droit, donc de la raison ⁶⁸⁸. Le nationalisme deviendra un patriotisme vertueux s'il provient d'un sentiment naturel de solidarité avec les générations précédentes et s'il est éduqué religieusement.

3.3.8 Canaliser les flots tumultueux de l'irascible.

Lachance résume bien le péril que pose le manque d'éducation des passions : « Une passion qui n'est pas endiguée emporte toutes les autres forces dans son courant et réalise

⁶⁸⁵ Ibid., p. 63-64.

⁶⁸⁶ Ibid., p. 65.

⁶⁸⁷ Ibid., p. 57.

⁶⁸⁸ Ibid., p. 85-86.

⁶⁸⁸ Ibid., p. 88.

dans celui qui en est le sujet une unité qui travaille contre l'humain et le divin résidant en lui ⁶⁸⁹. » L'« unité qui travaille contre l'humain et le divin résidant en lui », est une passion qui exerce une force qui, de l'intérieur même de l'humain, va contre la nature humaine. Il s'agit donc d'une violence intérieure, d'un déchirement de l'être humain. La métaphore de l'endiguement rappelle la métaphore hydraulique du *De Regno* et exprime la même chose : les passions sont des forces naturelles qui ne peuvent être neutralisées et qui contiennent toujours une certaine force latente, même dans la crainte et la pusillanimité. Lachance porte ce jugement dans le cadre d'une analyse du nationalisme, mais il le fait à partir de thèses générales sur les passions que nous connaissons bien ⁶⁹⁰. L'avertissement de Lachance vaut donc pour l'irascible qui déborde dans les révoltes socialistes de même que pour l'audace des petits tyrans du libéralisme. Le nationalisme est-il aussi le produit de la primauté de la raison productive? L'analyse de Lachance est trop pauvre sur le plan historique pour qu'on puisse le dire. Lui-même considère le sentiment national comme naturel, alors que l'État-nation est une création récente à l'échelle du temps long, création qui est d'ailleurs postérieure à l'époque de Thomas d'Aquin ⁶⁹¹. Quelles que soient les causes profondes du nationalisme, la confrontation entre un nationalisme guerrier audacieux et un nationalisme

⁶⁸⁹ Ibid., p. 117.

⁶⁹⁰ Lachance a amorcé en 1936, dans *Nationalisme et religion*, une analyse des passions qu'il ne reprend pas en 1939 dans *L'humanisme politique de Saint Thomas*, d'où les critiques d'angélisme que nous lui avons adressé. Nous devons donc souligner que *Nationalisme et religion* ne succombe pas à cette faute, et nous met même en garde contre-elle : « Malheur à qui veut faire l'ange! » (p. 106) Toutefois, son analyse reste générale et ne distingue aucune passion spécifique, ni même les catégories de concupiscible et d'irascible, ce pourquoi nous n'avons pas jugé bon de l'évoquer dans notre analyse de la volonté et du bien commun selon Lachance, au chapitre I.

⁶⁹¹ Francis Fukuyama, citant Ernest Gellner et Benedict Anderson, fait remonter le nationalisme à la Révolution française ou plus généralement à la révolution industrielle. Voir le chapitre « Nation Building », dans Fukuyama, Francis, *Political Order and Political Decay, From the Industrial Revolution to the Globalization of Democracy*, New York, Farrar, Strauss and Giroux, 2015, p. 185 à 197. Pierre Manent fait remonter l'État moderne comme nation à une époque précédant le *nationalisme* et remontant à l'élaboration du principe de l'État laïc au XVI^e s. et aux lentes transformations des monarchies chrétiennes médiévales en États souverains qui ont précédé. Pierre Manent, *Cours familiers de philosophie politique*, Paris, Arthème Fayard, 2001.

défensif, fermé et pusillanime, mène à des excès passionnels analogues à la dialectique de l'audace et de la crainte à l'œuvre dans l'opposition entre le libéralisme et le socialisme. Il est certain que le nationalisme porte l'empreinte de l'époque moderne qui l'a vu naître, et qu'il est donc affecté à un degré ou à un autre par la valorisation excessive de la raison productive ⁶⁹².

La thèse de Rousseau est que, puisque l'origine de la violence moderne provient de la séparation de l'audace et de la crainte, c'est la vertu de force qui est en premier lieu nécessaire à sa rectification. Nous avons vu au chapitre II que l'audace et la crainte sont en effet pour Thomas en excès et en défaut, respectivement, par rapport à la force. L'audace vertueuse risque la vie seulement pour mieux préserver le bien, qu'il soit celui de la vie ou de la vertu. La force permet de sortir de la fausse alternative de la violence et de la résignation, par une éducation de l'agressivité qui l'ajuste aux finalités de la préservation de la vie et de la sécurité. L'éducation intégrale du courage rend possible une « résistance active » à l'injustice qui ne soit pas violente ⁶⁹³. Il faut, nous dit Rousseau, « instiller une courageuse fermeté » aux passions, surtout agressives, *irascibles*, sans quoi elles susciteront des « révolutions explosives » ⁶⁹⁴. » La force est nécessaire parce qu'elle préserve du pire, ce pour quoi elle est « plus noble » que la magnanimité, qui lui est subordonnée en tant que partie potentielle.

⁶⁹² La thèse de Rousseau et De Koninck n'est pas qu'absolument toute pensée, à l'époque moderne, découle de la primauté de la raison productive, mais que celle-ci a une certaine prééminence dans la politique et l'économie moderne. Cette tendance mène à ce que De Koninck appelle « le grand État. » Charles De Koninck, « La Confédération, rempart contre le Grand État (1953) », *op. cit.*, p.65 à 97. Rousseau parle quant à lui de « totalitarisme », aussi bien à propos de l'État socialiste que de certaines tendances de l'État libéral. Félicien Rousseau, *La croissance solidaire des droits de l'homme, Un retour aux sources de l'éthique*, *op. cit.*, p. 131. Nous reviendrons sur ce point au prochain chapitre.

⁶⁹³ Félicien Rousseau, *Courage ou résignation et violence*, *op. cit.*, p. 270.

⁶⁹⁴ *Ibid.*, p. 269.

L'audace qui se déploie dans les mouvements politiques violents ne vise toutefois pas seulement la défense du bien, tant s'en faut. En premier lieu, l'individualisme dominateur du libéralisme et le nationalisme guerrier sont au contraire fondés sur une situation de pouvoir injuste. Du côté des peuples et des classes sociales qui se soulèvent contre des puissances qui les oppriment, la préservation de la vie et des conditions élémentaires de l'existence est une motivation essentielle, mais elle n'est pas la seule. Les débordements de l'audace confondent la défense de la dignité et la conquête d'une certaine gloire. Lorsque l'audace se déchaîne pour l'honneur ou d'autres biens sociaux comme l'argent, elle traite comme une question de vie ou de mort ce qui relève en fait de l'accomplissement de soi en société, c'est-à-dire du bonheur. Si cette confusion est jusqu'à un certain point justifiée chez les opprimés, dont la survie et l'espoir d'accomplissement sont effectivement menacés, elle est fondamentalement fausse chez les oppresseurs, qui voient l'accroissement de richesse ou de puissance comme la condition de leur existence même. La confusion entre la défense du bien et son acquisition, entre la force et la magnanimité, fait que l'on combat pour le bien *comme s'il y avait un danger, comme si le bien ne pouvait être acquis qu'en luttant contre un adversaire*, au lieu de chercher à réaliser quelque chose qui nous perfectionne véritablement. Chez les opprimés, la transformation de la faiblesse et de la souffrance en puissance par l'union d'une classe sociale ou d'une nation peut faire passer rapidement de la pusillanimité à une vaine gloire qui déchaîne l'audace.

La modernité est fondée sur un espoir excessif dans la raison productive qui donne l'illusion d'une liberté sans limite. Les mouvements politiques modernes tendent tous à lutter contre tout ce qui leur apparaît comme une limite à l'image glorieuse qu'ils se font de l'humain. Comme cette représentation relève de la vaine gloire et non de la nature humaine, la réalité ne peut apparaître qu'en porte à faux avec la grandeur humaine. L'*arduum* n'est pas ici une réalité vers laquelle on se porte par la magnanimité, mais un idéal qui ne peut se réaliser que par un combat constant contre le réel. L'humanité réelle ne sera jamais assez égalitaire pour le socialisme, assez individuelle pour le libéralisme ou assez pure culturellement pour le nationalisme. La magnanimité consiste donc à passer du combat contre ce qui s'oppose à une représentation du bien à une action qui poursuit un bien réel. Les mouvements extrémistes ne voient le bien que sous un angle limité : bien individuel, bien collectif, bien national, etc., et mobilisent l'audace pour combattre tout ce qui empêche ce bien limité de s'étendre. Il faut raffiner notre sens du civique, des relations humaines, pour distinguer ce qui relève de la force, soit la vie, la sécurité et la défense du bien, et ce qui relève de la conquête du bien, de son accroissement visant le bonheur en société et qui concerne la magnanimité. En reprenant à notre compte l'expression qu'utilise Thomas dans le *De Regno*, un *esprit de magnanimité* implique en premier lieu la compréhension que la grandeur désirée suppose qu'on sache passer de l'opposition à la collaboration en vue du bien commun.

La violence politique est souvent motivée par de nobles idéaux. Selon Rousseau, les « révolutions américaine, française, russe », « si cruelles furent-elles », « prolongeaient,

sous d'autres aspects, la propension compatissante de la loi naturelle ⁶⁹⁵. » La référence à la compassion est sans doute exagérée ici. Nous suggérons de parler plutôt d'une propension à un certain accomplissement moral. L'audace révolutionnaire s'inscrit dans les inclinations de la loi naturelle, qui peuvent être, à des degrés divers, inclinations à l'amour de soi, motivant des droits individuels, et inclination à la sociabilité, motivant des principes collectifs socialistes ou nationalistes. Chacun de ces courants politiques valorise une partie limitée du bien humain. Chacun de ces courants vise une partie du bien réel. Les droits subjectifs libéraux sont pour Rousseau des droits incomplets qui laissent de côté le dû, ou le devoir, mais ils ne sont pas entièrement dépourvus de fondements. Ils sont au contraire un droit pour chaque personne de valoriser sa propre dignité ⁶⁹⁶. Selon Rousseau, Marx s'inscrit sans en avoir conscience, dans « la plus pure tradition de la loi naturelle ⁶⁹⁷. » D'un point de vue thomiste, le socialisme est un immense appel à la justice. L'universalité de la justice qui est ainsi promue peut sembler à la hauteur du bien universel qui est la finalité innée de la volonté humaine. C'est toutefois un universel bien pauvre : un universel qui fait fit de l'individu et des cultures populaires, notamment. Le nationalisme, selon Lachance, est une forme d'amitié civique fondée sur l'amitié ressentie pour ceux dont on partage l'origine, mais aussi et surtout pour ceux dont on partage le milieu de vie, les habitudes et

⁶⁹⁵ Félicien Rousseau, *La croissance solidaire des droits de l'homme, Un retour aux sources de l'éthique*, op. cit., p. 311.

⁶⁹⁶ Rousseau n'est pas contre les droits subjectifs libéraux. Il critique leur détachement d'une notion complète de justice, qui implique selon lui de leur ajouter des droits-créances. Selon lui, la justice véritable est par essence une prise en considération prioritaire des plus faibles et des plus misérables. Sur les « droits de créance » et les droits humains, voir Félicien Rousseau, *C'est la misère qui juge le monde*, op. cit., p. 438 à 444.

⁶⁹⁷ Félicien Rousseau, *La croissance solidaire des droits de l'homme, Un retour aux sources de l'éthique*, op. cit., p. 79

la langue ⁶⁹⁸. Selon Lachance l'amitié civique nationale se fonde sur la vertu de piété ⁶⁹⁹, qui est pour Thomas une vertu complémentaire de la justice. La piété est, selon une citation de Cicéron, « l'exact accomplissement de nos devoirs envers nos parents et les amis de notre partie ⁷⁰⁰. »

Notre présentation de la vision des néothomistes québécois des mouvements politiques modernes est certes sommaire. Elle vise à montrer que ces mouvements politiques impliquent un élan passionné vers l'excellence, vers l'accomplissement humain et donc implicitement vers le bonheur. Toutefois, chacun substitue le bien d'une fraction de la société au bien commun complet, au point de braquer une partie du bien contre l'ensemble. L'image grandiose de l'humanité qui motive chacun n'est pas purement imaginaire, loin de là, mais une abstraction, une exagération d'un aspect de l'humain qui plonge dans l'ombre les autres parties. Cette opposition de la partie contre le tout est proprement ce qui constitue la discorde. Ces courants ne sont pas intentionnellement antisociaux, mais autant de tentatives déréglées de produire une amitié civique limitée et un simulacre de justice qui se paient au prix de la violence. Le bonheur ne peut se réaliser par une opposition audacieuse entre visions partielles du bien, mais par une acquisition magnanime de biens de plus en plus grands.

⁶⁹⁸ Louis Lachance, *Nationalisme et Religion*, op. cit., p. 87 et p. 97 à 102. Lachance ajoute aussi la religion, mais il fait de la langue le « facteur principal » de l'appartenance à une nation (Ibid., p.100).

⁶⁹⁹ Ibid., p. 175. Nous pensons que l'amitié civique est perfectionnée par la piété, mais non fondée par elle. La vertu de piété présuppose un ordre social juste et une certaine amitié civique. Voir l'analyse des vertus sociales au Chapitre IV.

⁷⁰⁰ Cicéron, *Rhétorique*, 153. Cité par Thomas, Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, IIa IIae, q.101, a.1.

Le bien commun est une fusion entre des biens limités. Des biens communs « partiels », ceux des bourgeois, des travailleurs, des groupes ethniques, etc. Par sa confiance, le magnanime peut oser mettre les gens face à leur réalité morale. Le réalisme de la magnanimité peut ramener chacun de ses biens artificiellement gonflés dans la représentation à la réalité concrète de ceux qui font ainsi preuve de vaine gloire. Cette confrontation de la vaine gloire ne consiste pas dans une critique purement négative, mais dans une promotion des possibilités réelles de chacun. Il s'agit de mettre en opposition le bien réel et le bien seulement représenté. Les magnanimes sont ceux qui, par leur aptitude à réaliser leur excellence personnelle dans le bien commun, peuvent s'engager dans un élargissement du bien commun qui permette une fusion des biens particuliers. Leurs grandes vertus leur permettent de voir dans ces différents biens des occasions d'augmenter leur pouvoir d'action. Ils peuvent aussi montrer comment la fusion des biens augmente les possibilités de chacun. La critique de la vaine gloire a forcément un effet « dégrisant », modérateur : il faut renoncer à une illusion de grandeur. Le magnanime excelle toutefois à fournir à la volonté et à l'espoir un grand bien réel. Par sa capacité à réaliser de grandes actions, le magnanime peut tirer ses concitoyens hors de la vanité des représentations du bien pour les ramener dans le réel.

La modernité est avant tout un espoir excessif et illusoire, l'idéal d'une humanité qui contrôle l'histoire, la nature. Le caractère excessif de l'irascible qui s'y déploie est le terreau idéal de l'orgueil et de la vaine gloire, qui est toujours, selon Thomas, la cause de la discorde. Or, la vaine gloire et l'orgueil sont aussi ce par quoi la magnanimité peut avoir une prise sur la violence. Tout d'abord, comme nous venons de le voir, le magnanime

oppose à l'image grandiose de l'humanité celle de l'humain et du bien commun concret. L'espoir que tout est possible grâce à la raison productive doit être tourné vers le bien commun réel, bien qui synthétise les divers aspects de l'humain. L'idéal d'une liberté infinie qui s'inscrit dans un destin historique doit être remplacé par une éducation de l'espoir qui permet la formation d'une passion conséquente, volontaire. Selon notre analyse, le sentiment du destin historique est en fait celui d'un espoir antécédent, mécanique, qui emporte l'humanité sans qu'il soit possible de délibérer sur le cours des choses. Prendre en considération les élans naturels de la volonté et la finalité des passions humaines est en fait le seul moyen de les éduquer. La magnanimité est une vertu nécessaire à la liberté politique : elle donne une mesure à l'espoir, et ainsi indirectement à toutes les autres passions irascibles. La force et la tempérance sont les vertus propres de l'audace et de la crainte, les passions dont l'interaction détermine immédiatement le passage à la violence. La magnanimité ne peut éduquer une audace déchaînée. Seule la force le peut. Toutefois, elle crée les conditions pour que l'audace n'en arrive pas à cet extrême. L'espoir éduqué par la magnanimité répond à la volonté et à la délibération. Un espoir volontaire investi dans des actions collectives est une conquête pacifique du bien qui prédispose à des audaces et des craintes plus mesurées.

Selon Rousseau, le rôle de la magnanimité dans la formation et la préservation de l'espoir volontaire ⁷⁰¹, permet le juste usage de la gloire, qui devient « un encouragement à poursuivre nos efforts » dans le sens du bien, et une aide à notre « développement

⁷⁰¹ Nous avons vu au chapitre I que ces passions sont les « passions antécédentes », qui précèdent la volonté. Une passion éduquée par une vertu devient une passion conséquente, une passion qui suit la volonté. Une telle passion renforce la volonté au lieu de lui nuire.

intégral ⁷⁰². » Pour infléchir l'orgueil et le désir de gloire vers le bien commun, il faut avoir recours à une rhétorique comme celle du *De Regno*, qui rappelle aux dirigeants et aux citoyens la valeur de l'amitié humaine, de l'honneur et de la gloire véritable qui ne peuvent être qu'augmentées par le bien commun. La vaine gloire fondée sur un aspect particulier du bien commun peut être remplacée par l'honneur véritable de participer à un bien commun plus large. L'inversion du propre et du commun qui caractérise les mouvements politiques excessifs implique nécessairement de dévaloriser le regard ou le jugement d'une partie de la société. La capacité du magnanime à bien utiliser les honneurs et la gloire consiste à mettre son prestige personnel au profit d'un élargissement du regard et du jugement social qui atteste le mérite pour dépasser les perspectives particulières. Sa capacité à envisager un bien commun qui fait communiquer les biens particuliers lui permet de jouer un rôle exemplaire pour toute la société. Les magnanimes canalisent l'agressivité vers l'élargissement du bien commun plutôt que sur le combat sur ce qui s'oppose à tel ou tel aspect du bien commun. La confiance en soi du magnanime le porte vers l'humain concret plutôt que vers la puissance de la technique.

3.4 Conclusion. Échelle de la discorde et revitalisation de l'espoir humain.

3.4.1 L'échelle de la discorde.

Par son réalisme, par l'effet de son exemplarité, le magnanime peut canaliser l'espoir et ainsi orienter indirectement les autres passions irascibles. Bien que Lachance n'ait pas

⁷⁰² Félicien Rousseau, *Courage ou résignation et violence*, op. cit., p. 287.

effectué une analyse complète des passions, il a tout de même aperçu l'importance de cette canalisation des passions. Rousseau, qui a davantage analysé la force que la magnanimité s'est concentré sur la façon de diminuer la violence d'une audace déjà déchaînée plutôt que sur la façon de prévenir la violence en canalisant les passions par l'éducation et la stimulation de l'espoir. Pourtant, l'interprétation de la modernité qu'il a développée en s'inspirant de Gauthier montre bien le rôle directeur de l'espoir. Même si De Koninck n'a pas analysé les passions, son interprétation de la modernité comme « mythe de l'avenir » confirme l'importance de l'espoir comme passions non seulement collective, mais civilisationnelle. La magnanimité a donc comme rôle historique de réorienter la passion qui donne une direction à l'ensemble de notre époque. On ne doit toutefois pas voir dans la magnanimité une force historique inéluctable, mais une vertu que des individus doivent acquérir avec effort. Elle est la vertu rare d'une élite morale qui éduque une majorité plus passionnée que raisonnable. Qui plus est, la modernité dans laquelle l'espoir est surstimulé par la raison productive rend plus difficile l'acquisition des vertus, puisqu'elle donne une force artificielle aux passions. Il faut donc se résigner à ce que l'effet de l'éducation et de l'exemplarité des magnanimes soit limité. Les dérèglements des passions qui sont courants en général le sont encore plus à l'époque de la raison productive. Il importe donc de savoir interpréter ces dérèglements selon leurs degrés de gravité, afin de distinguer ce qui peut ou non mener à la violence politique. C'est pourquoi une échelle des fautes de l'irascible est utile.

Nous proposons, pour synthétiser les grandes lignes de ce chapitre, de préciser encore davantage notre échelle des degrés des fautes politiques de l'irascible. Cette échelle est

inspirée de celle que Senellart a consacrée à la tyrannie. Le degré extrême de la faute politique est la discorde, qui dérègle toute la société. Le degré zéro de faute désigne un irascible sain, bien disposé à être éduqué par les vertus. Nous plaçons dans cette échelle les fautes de présomption, d'ambition et de pusillanimité loin des extrêmes, au milieu. Ce sont des fautes banales de la vie politique. La présomption et l'ambition sont deux éléments de la vaine gloire. Celle-ci les réunit et est donc plus intense que chacun d'eux à l'état séparé. La vaine gloire est une faute très répandue qui ne mène pas toujours à la violence. Le tyran qui cède à la vaine gloire n'est modéré par rien. Chez le citoyen ordinaire, la vaine gloire individuelle de chacun est modérée par la vaine gloire des autres. C'est la société des petits tyrans libéraux.

La colère est aussi un dérèglement qu'on peut situer au milieu de l'échelle. Comme nous l'avons vu, des éclats de paroles colériques ne sont pas en eux-mêmes, la plupart du temps, des causes de violence politique ⁷⁰³. Contrairement à la discorde, la colère mène le plus souvent à des revendications de justice qui peuvent faire l'objet de débats. Même ses excès violents, comme la rixe ou la cruauté, ne menacent pas immédiatement l'existence même du corps politique, du moins tant que la vaine gloire ne s'ajoute pas à eux ⁷⁰⁴. Dans l'échelle de la discorde, la colère n'occupe pas, la plupart du temps, l'échelon fatidique qui annonce la violence, mais l'échelon intermédiaire de crise qui ouvre autant la possibilité de l'amélioration que de la détérioration de l'unité du corps politique.

⁷⁰³ La faute de colère est d'ailleurs moins grave que plusieurs autres, pour Thomas. Il précise qu'elle est moins grave que l'envie, qui est elle-même moins grave que la haine. La faute de colère est aussi moins grave que celle de convoitise. Toutefois, la colère a une primauté quant au désordre qu'elle cause, à cause de sa véhémence et de sa rapidité. Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, IIa IIae, q.158, a.4 (T.3, p. 903).

⁷⁰⁴ La colère ne cause la discorde que si la vaine gloire s'y ajoute. Ibid., q.132, a.5, sol.2 (T.3, p. 778).

La plupart des fautes de l'irascible sont ainsi situées au milieu de l'échelle. Des concentrations d'audace et de crainte excessives dans des groupes opposés signifient que la discorde peut devenir sédition. De même, la vaine gloire, de prime abord, très répandue et d'une dangerosité limitée, peut conduire à la discorde lorsqu'elle devient très intense. Surtout, une vaine gloire excessive peut engendrer une audace d'une extrême violence. C'est le cas lorsque la vaine gloire est collective. Il est donc important de distinguer la vaine gloire individuelle de la vaine gloire partagée par un grand nombre de personnes. Cette dernière est celle qui peut être intensifiée par des idéologies politiques qui rassemblent les individus autour d'une vision grandiose d'un bien particulier travestit comme bien commun. Les fautes d'audace, de crainte et de vaine gloire sont les dérèglements de l'irascible les plus dangereux pour le corps politique. La crainte, enfin, est dangereuse lorsqu'elle pousse au désespoir. La paralysie causée par le désespoir comprime l'énergie de l'action, ce qui peut préparer les vagues d'audace collectives les plus violentes qui soient.

La magnanimité prévient la violence politique en engageant les forces de l'âme dans des actions politiques tournées vers des objets possibles. Elle pousse une population à l'action plutôt que de sombrer dans le désespoir. Elle oriente plutôt vers le bien possible que vers les dangers et les offenses à la dignité, comme l'audace et la colère. Il s'agit d'assumer et d'intensifier la vie active. La tâche de la magnanimité est ultimement de remplacer la vaine gloire par une gloire authentique qui permette à un grand espoir d'unifier l'irascible, aussi bien dans l'individu que dans la société. Un mélange de l'audace et de

l'espoir au sein d'un groupe social produit une modération propice à l'amitié civique. Différents groupes sociaux qui éprouvent tous ces deux passions peuvent se confronter, mais peuvent aussi être modérés. C'est là la tâche de la force. La magnanimité peut quant à elle produire une croissance de l'espoir qui, même si elle se divise en des objets différents, voire opposés au sein d'une même population, conservera à tout le moins la possibilité de la concorde, tant que le « dynamisme intégral » de l'irascible sera respecté, et tant qu'un certain niveau de vertu est conservé. La collaboration est possible quand un groupe sent que ses possibilités s'élargissent par la collaboration. La magnanimité devrait inciter chaque groupe à intensifier son espoir dans le sens d'un bien commun réel et complexe.

3.4.2 Rétablir la relation entre la prudence et la magnanimité pour mettre fin au déni du politique.

La magnanimité peut-elle contribuer à la renaissance de la prudence véritable, ce qui serait la seule façon de redonner un sens humain à la raison productive? On peut soutenir que oui, dans la mesure où la vaine gloire est impliquée dans l'oubli de la prudence. La primauté de la raison productive au fondement de la modernité est une source de vaine gloire. En effet, selon De Koninck, la réduction de la politique à l'art a pour but de « réussir aux yeux des hommes ». De Koninck n'utilise pas le mot, mais cela revient clairement à rechercher une certaine gloire. Il y a là une capitulation définitive « devant la puissance du *jour de l'homme* ⁷⁰⁵. » La vaine gloire motive donc le rejet de la prudence au profit de la politique comme technique. Cette gloire est d'autant plus vaine qu'elle consiste dans des réalisations qui ne sont pas vraiment les nôtres, mais celles des outils et des méthodes que

⁷⁰⁵ Charles De Koninck, « L'esprit de tempérance dans l'exercice du pouvoir (1950) », *op. cit.*, p. 238.

nous avons créés pour agir à notre place. Nous désirons la gloire sans avoir à véritablement agir. La magnanimité doit donc rediriger la gloire de la vie technique vers la vie pratique. Une relation naturelle à notre vie pratique ne peut être retrouvée que par un changement de notre rapport au temps. Nous avons vu que l'espoir démesuré de la modernité s'apparente à la fausse prudence du « souci de l'avenir ». La magnanimité, par son réalisme sur l'action possible, est une façon de retrouver une temporalité pratique réaliste. Elle ne peut en rien se substituer à la prudence, qui est une vertu à la fois intellectuelle et pratique, qui consiste à appliquer des connaissances à des situations pratiques, mais elle peut contribuer à atteindre un état d'âme qui favorise cette application. Rousseau rappelle que la prudence engage l'affectivité entière de l'humain ⁷⁰⁶. La magnanimité peut contribuer à unifier l'affectivité par son action sur l'espoir, dont nous avons vu le rôle central dans notre affectivité.

Pour Rousseau, la modernité est avant tout un éclatement, un refus de la pluralité des dimensions du bien, qui est en définitive un refus de la nature politique de l'être humain. Le mythe de l'avenir est une fuite du présent, dans laquelle la ruse se substitue à nos possibilités politiques les plus propres. Or, les vices de la prudence qui relèvent de la ruse viennent d'une certaine pusillanimité, nous dit Thomas ⁷⁰⁷. Cela signifie que la vaine gloire et une audace excessive peuvent, à l'époque moderne, provenir de la pusillanimité. Selon, Rousseau, il y a bien une tendance à la petitesse qui se cache sous le désir de maîtriser techniquement les problèmes pratiques. Sans la prudence, nous dit Rousseau, la raison

⁷⁰⁶ Félicien Rousseau, *La croissance solidaire des droits de l'homme, Un retour aux sources de l'éthique*, op. cit., p. 118.

⁷⁰⁷ Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, IIa IIae, q.55, a.8, sol.2.

technique « atrophie l'homme » dans l'artiste ou l'artisan ⁷⁰⁸. Un espoir obnubilé par la raison productive oublie l'humain dans son ensemble pour se concentrer sur sa faculté la plus abstraite. L'audace qui se déchaîne n'est pas le fait d'un sentiment de confiance dans nos capacités propres d'action, mais d'une confiance placée tout entière dans une raison instrumentale et dans ses produits. On se refuse, pour ainsi dire, à affronter franchement les défis pratiques, pour plutôt tenter de les neutraliser à distance. Il y a donc une sorte de présomption tournée vers la technique, qui pourrait régler les problèmes pratiques que nous ne pouvons régler nous-mêmes, bien qu'ils concernent notre mode de vie et nos actions les plus propres. Il y a là un déni similaire à ce que Jean-Paul Sartre appelle la mauvaise foi : se mentir à soi-même pour nier sa propre responsabilité, tout en sentant qu'on se ment. La magnanimité peut donc lutter contre la vaine gloire et la présomption de la modernité en les démasquant comme fausse grandeur et en rappelant à l'humain ses capacités pratiques véritables.

La fuite du présent a des causes anciennes. La pensée politique de Thomas, qui s'est déployée au moment où le Moyen Âge s'acheminait vers les grands bouleversements intellectuels de la modernité, est pour le néothomisme la possibilité de penser des invariants de la nature humaine. Thomas nous offre donc un *miroir de l'humain* toujours actuel. Loin d'un retour vers un passé médiéval et chrétien idéalisé, l'idéal du magnanime néothomiste est une grandeur à hauteur d'homme qui ne peut être retrouvée que par une déconstruction du mythe de l'avenir et un enracinement dans la vie sociale présente. Une question cruciale doit pour cela être traitée : puisqu'un dirigeant et une population ne peuvent s'améliorer

⁷⁰⁸ Félicien Rousseau, *La croissance solidaire des droits de l'homme, Un retour aux sources de l'éthique*, op. cit., p. 109.

moralement qu'ensemble, il semble que la magnanimité ne puisse jouer son rôle qu'en agissant non seulement sur le dirigeant, mais aussi sur la population. Comment cela est-il possible, étant donné qu'il est irréaliste de penser qu'une population devienne entièrement magnanime? Également, comment sortir du cercle vicieux de la modernité, dans lequel le manque de prudence dérègle les autres vertus cardinales, tandis que le manque de force et de tempérance nous prive des forces vives nécessaires à l'exercice de la prudence, sans parler de la justice? Ce sont ces questions que traitera notre dernier chapitre, consacré au type de gouvernement et d'ordre social propice à l'acquisition de la magnanimité et à la sortie du cercle vicieux de la modernité.

Chapitre 4. La grandeur démocratique.

4.0 Introduction. Raison productive et démocratie.

4.0.1 Le Grand État.

Les magnanimes doivent changer l'objet de l'espoir collectif : il faut qu'ils nous redonnent la capacité d'espérer en nous-mêmes, plutôt que dans la puissance de la raison productive. Du point de vue néothomiste, cela n'est possible qu'en cherchant la grandeur morale possible dans la démocratie contemporaine, en réactivant les notions de vertus et de bien commun qui semblent appartenir au passé pour montrer qu'elles sont nécessaires à la satisfaction des aspirations générales des citoyens d'aujourd'hui. La reconquête de la prudence et la revitalisation de la politique par la magnanimité butent cependant sur le règne de la raison productive qui semble sans partage. La raison productive offre la promesse d'une liberté infinie. Comment rompre le charme d'une telle illusion? Celle-ci est d'autant plus tenace qu'elle se donne l'apparence d'une nécessité rationnelle.

Selon De Koninck, l'aboutissement de la primauté de la raison technique et du mythe de l'avenir est ce qu'il appelle le Grand État ⁷⁰⁹. Il s'agit de l'application de la raison

⁷⁰⁹ Charles De Koninck, « Chapitre 2 — La philosophie politique et la fédération (1953) », dans *Œuvres de Charles De Koninck, Tome II, 3, Le dilemme de la constitution*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2015, p. 105. De Koninck emprunte l'expression « Grand État » à Bertrand de Jouvenel (il cite *La France catholique* et *Notre temps*, 24 octobre 1953). Voir Charles De Koninck, « Chapitre 1 — La confédération, rempart contre le Grand État (1953) », *op. cit.*, p. 79.

productive, technique, à toutes les opérations d'un État centralisé. Selon lui, le Grand État est l'aboutissement de toutes les pensées qui nient le caractère politique de l'humain, au sens aristotélicien d'une communauté de citoyens libres qui s'organisent par la parole et la raison en vue de l'acquisition de vertus et la recherche du bien commun. La volonté générale de Rousseau, l'État divin de Hegel et les ouvriers armés de Lénine sont selon lui des tentatives idéologiques de nier la réalité concrète au nom d'un idéal abstrait ⁷¹⁰. Ainsi, selon De Koninck, les révolutions socialistes ont mené au Grand État. Le communisme, le fascisme et le nazisme sont pour lui les rejetons du mythe de l'avenir ⁷¹¹. Pour Rousseau, le collectivisme est le « frère jumeau » de l'individualisme, parce qu'il tente de mettre au service du groupe l'égoïsme audacieux du capitalisme ⁷¹². Lorsque l'État prétend agir pour sauvegarder la dignité humaine minée par le capitalisme, il laisse souvent libre-cours à des tendances totalitaires ⁷¹³.

Pour De Koninck et Rousseau la démocratie moderne est « totalitaire. » L'expression peut paraître trop forte, puisqu'elle range dans la même catégorie les États de droits et des régimes gouvernés par un parti unique qui peuvent imposer de grands maux à leurs populations, incluant des tueries et des emprisonnements de masse. Pour notre part, nous suivons Daguet qui voit une analogie et une compatibilité entre le régime mixte de Thomas et la démocratie moderne. Lachance peut nous aider à trouver une façon d'exprimer de

⁷¹⁰ Charles De Koninck, « Chapitre 1 — La confédération, rempart contre le Grand État (1953) », *op. cit.*, p. 82.

⁷¹¹ Charles De Koninck, « Chapitre 13 — L'esprit de tempérance dans l'exercice du pouvoir (1950) », *op. cit.*, p. 243.

⁷¹² Félicien Rousseau, *La croissance solidaire des droits de l'homme, Un retour aux sources de l'éthique*, *op. cit.*, p. 240-241. Rousseau cite Dognin P.D., *Justice distributive et philosophie économique*, Étiolles, Le Saulchoir, 1962, p. 68.

⁷¹³ Félicien Rousseau, *La croissance solidaire des droits de l'homme, Un retour aux sources de l'éthique*, *op. cit.*, p. 131.

façon plus modérée les critiques de De Koninck et de Rousseau. Lachance, en effet, n'utilise pas le terme de totalitarisme pour parler de l'État moderne, mais il considère que celui-ci est fondé sur une conception du pouvoir qui oppose l'État et la population et qui relève de « l'étatisme absolu » et de la tyrannie ⁷¹⁴. Rappelons-nous que, pour Thomas, la tyrannie désigne un gouvernement qui dévie du bien commun pour favoriser le bien propre. Le terme peut donc être appliqué à un grand nombre d'États. Compte tenu du fait que De Koninck et Rousseau présentent des réformes comme remède au totalitarisme qu'ils critiquent, et non un changement complet de régime politique, il nous paraît sage de suivre Lachance en parlant plutôt d'étatisme absolu, ou même simplement d'étatisme, que de totalitarisme. Nous pouvons ainsi endosser leur critique de l'État moderne dans une optique réformiste. Ce qui fait consensus chez nos néothomistes, c'est de promouvoir un rapprochement du pouvoir politique et de l'ensemble des citoyens, c'est-à-dire une démocratisation accrue de l'État.

Pour De Koninck, l'État moderne contrôle les citoyens. Pour ce faire, le Grand État substitue le social et l'administratif au politique et instaure une primauté du quantitatif. Le Grand État tente ainsi de supprimer tout ce qui échappe au contrôle de la raison productive en homogénéisant, en quantifiant et en cherchant des régularités qui permettent la prévision ⁷¹⁵. En ce sens, Lachance posait le constat, dans les années 1930, d'un progressif déracinement des peuples par l'État moderne ⁷¹⁶. Lachance déplore la « légalité pure », la « systématique abstraite » et le « formalisme » qui voit dans la société une forme rigide qui

⁷¹⁴ Louis Lachance, *L'humanisme politique de saint Thomas d'Aquin*, op. cit., p. 343.

⁷¹⁵ Charles De Koninck, « Chapitre 1 — La confédération, rempart contre le grand État (1953) », op. cit., p. 87-90.

⁷¹⁶ Louis Lachance, *Nationalisme et religion*, op. cit., p. 193.

peut imposer aux individus et aux peuples « un équilibre savamment calculé » et « des spécificités fonctionnelles ⁷¹⁷. » Selon De Koninck, toute complexité dans les mœurs et les passions humaines est un obstacle au contrôle du grand État. Il tend à nier les contingences historiques qui constituent les coutumes et les traditions des peuples aussi bien que l'individualité des personnes ⁷¹⁸. Le Grand État est aussi la grande entreprise privée. Sous l'influence de ce que nous appellerons ici la Grande Entreprise, la production est devenue chez certains une « mystique de salut » par laquelle on fait croître l'appétit de biens de consommation souvent superflus. C'est ainsi la concupiscence qui est instrumentalisée ⁷¹⁹. Des individus mus par leurs désirs sensibles deviennent prévisibles, comme des animaux. Leurs appétits suivent en effet des lois, soumises au calcul. Les appétits sensibles sont les appétits les plus généraux et les plus passifs. L'individu dont les espoirs ne sont tournés que vers le bien sensible, et non vers le bien raisonnable, est ainsi facilement manipulable ⁷²⁰. La raison productive ne peut instaurer une égalité démocratique qu'en niant la réalité concrète des personnes et des groupes et une liberté individuelle en asservissant l'humain à ses passions. Ce contrôle par les passions peut déclencher une violence politique immense, comme nous l'avons vu au chapitre III, mais il peut aussi rendre les citoyens passifs. Le Grand État est ainsi un outil qui peut servir des fins arbitraires.

⁷¹⁷ Louis Lachance, *L'humanisme politique de saint Thomas d'Aquin*, *op. cit.*, p. 289.

⁷¹⁸ Charles De Koninck, « Chapitre 1 — La confédération, rempart contre le grand État (1953) », *op. cit.*, p. 8.

⁷¹⁹ *Ibid.*, p. 92.

⁷²⁰ *Ibid.*, p. 91.

4.0.2 Laisser être la nature politique de l'humain.

En instrumentalisant les passions humaines, le Grand État et la Grande Entreprise ne peuvent que les dérégler, empêcher leur éducation au cours d'échanges sociaux naturels, d'autant que le déploiement de la politique comme art est lui-même le fruit d'un dérèglement de l'espoir et de la prudence. Selon les techniques de contrôle du comportement humain employées, différents vices et fautes se développeront. Les inclinations naturelles à l'excellence individuelle et collective de la volonté, de même que leur représentation dans la syndérèse, ne peuvent pas non plus disparaître, pas plus que l'irascible. Certains individus auront toujours des dispositions innées à la vertu plus fortes que d'autres : il y aura toujours des magnanimes. Il faut donc relativiser la notion de totalitarisme, dans la mesure où aucun contrôle ou façonnement idéologique de l'humain ne peut être total ou transformer entièrement la nature humaine. Le totalitarisme consiste dans la tentative de réduire l'humain à l'une de ses parties. L'État « autophage » est une partie de la société qui tente d'assimiler le tout en la soumettant à son contrôle ⁷²¹. La façon d'y échapper consiste à laisser la nature humaine s'exprimer dans son ensemble, dans ce que Rousseau appelle le pluralisme, soit les dimensions individuelles et collectives, rationnelles, volontaires et passionnelles de notre être, ces dernières se divisant elles-mêmes entre désirs de plaisir du concupiscible et élans agressifs de l'irascible.

La vie pratique est essentiellement contingente. Ses particularités et sa temporalité sont irréductibles et échapperont toujours en partie au contrôle rationnel. Tant que des

⁷²¹ Charles De Koninck, « Chapitre 2 — La philosophie politique et la fédération (1953) », *op. cit.*, p. 103.

individus, même en groupes restreints, pourront interagir entre eux librement, ils seront poussés par les inclinations de leur volonté et de leurs passions à s'éduquer moralement entre eux et à développer leurs vertus. La nature politique refléurit d'elle-même. Les ressacs violents de l'irascible, par leur caractère menaçant, peuvent faire prendre conscience de la nécessité de respecter la nature politique de l'humain et de l'éduquer par la parole et la raison. Les tendances innées à la vertu, la prudence et la conscience morale des citoyens peuvent toujours s'épanouir dans les marges du contrôle de l'État et des entreprises. De Koninck souhaite une décentralisation de l'État, afin que les communautés humaines librement formées puissent se développer et s'organiser elles-mêmes. Pour ce faire, De Koninck en appelle à une diminution de l'interventionnisme de l'État, à commencer dans le domaine familial, fondement de la société civile ⁷²². Dans le même sens, il faut multiplier les centres de décisions et surtout rapprocher ceux-ci des citoyens ⁷²³. Il s'agit de laisser les tendances naturelles à la vertu et au bien commun s'accomplir dans des interactions libres, d'une part, et, d'autre part, permettre aux citoyens d'exercer une certaine influence sur les politiques de l'État. La participation politique est donc une condition *sine qua non* de toute véritable démocratie. Nous allons dans ce qui suit montrer que la nature politique de l'humain fonde un droit à la politique, pour paraphraser De Koninck ⁷²⁴.

⁷²² Charles De Koninck, « Chapitre 1 — La confédération, rempart contre le grand État (1953) », *op. cit.*, p. 72.

⁷²³ Charles De Koninck, « Chapitre 2 — La philosophie politique et la fédération (1953) », *op. cit.*, p. 106. C'est ce que De Koninck appelle le fédéralisme, un modèle politique qui se rapproche du principe de subsidiarité.

⁷²⁴ Charles De Koninck, « Chapitre 1 — La confédération, rempart contre le grand État (1953) », *op. cit.*, p. 70.

4.1 Satisfaire le besoin d'une vie politique par la participation.

4.1.1 Le malheur contemporain.

On pourrait penser que les citoyens entravés dans l'exercice de leur volonté et de leur raison pratique se révolteraient immédiatement, mais force est de constater que le Grand État exerce une emprise à laquelle il est difficile d'échapper. Blais souligne que l'argumentation du *De Regno* consiste souvent à évoquer des soulèvements populaires violents contre les tyrans. Il fait remarquer à ce sujet que la modernité offre aux tyrans des moyens pour se prémunir contre la violence populaire ⁷²⁵. D'abord, le chapitre précédent a montré que la raison productive peut instrumentaliser l'irascible pour en décupler la violence. Mais la raison productive peut aussi instrumentaliser les passions pour se prémunir contre leur violence. On peut par exemple faire diminuer l'intensité de l'irascible en augmentant celle du concupiscible ⁷²⁶. L'irascible est une passion qui prolonge une passion concupiscible lorsqu'un bien difficile est désiré. Si on comble le concupiscible de biens facilement accessibles, l'irascible aura moins d'occasions de se déployer. Hobbes avance que les richesses, les honneurs ou toute autre forme de pouvoir inclinent à l'inimitié et à la guerre, tandis que le plaisir et la peur de la mort incitent à l'obéissance à l'autorité ⁷²⁷.

⁷²⁵ Martin Blais, *Le chef selon Thomas d'Aquin*, op. cit., p. 198.

⁷²⁶ Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Ia, q.81, a.2 (T.1, p. 712) : « [...] lorsque la convoitise s'allume, la colère diminue, et réciproquement dans la plupart des cas. »

⁷²⁷ « Competition of Riches, Honour, Command, or other power enclineth to Contention, Enmity, and War [...] Desire of Ease, and sensuall Delight, disposeth men to obey a common Power: Because by such Desires, a man doth abandon the protection might be hoped for from his own Industry, and labour. Fear of Death, and Wounds, disposeth to the same; and for the same reason. » Thomas Hobbes, *Leviathan*, Première partie, chapitre XI, Toronto, Penguin Books, 1985, p. 161.

La société de consommation qui nous submerge de biens agréables peut être vue comme utilisant ce principe pour produire des citoyens peu audacieux et peu colériques.

Manipuler les passions, que ce soit par un autoritarisme qui augmente la crainte ou par le consumérisme qui augmente le concupiscible, ne peut que rendre les gens malheureux. Selon De Koninck, la passion à satisfaire ses besoins extérieurs est le corrélat d'une « pauvreté intérieure ⁷²⁸. » Rousseau souligne que le concupiscible est mû par des désirs naturels que seule une consommation modérée, au sens de la vertu de tempérance, de biens naturels peut satisfaire. La consommation à outrance de biens fabriqués suscite des désirs non naturels qui sont insatiables : parce que ne reposant pas sur des finalités naturelles, ils ne répondent pas à des besoins véritables. On vit ainsi un sentiment d'insatisfaction permanent. L'amour naturel de la vie est remplacé par un « amour culturel » factice. Notre conscience, animée par la loi naturelle, est en contradiction avec nos actions égoïstes. Tout cela ne peut avec le temps que mener à « une angoisse qui ressemble étrangement à un dégoût de la vie », voire à des tendances suicidaires ⁷²⁹. L'irascible et la volonté sont toutefois des parties de l'âme qui ne peuvent disparaître et qui tendent à s'actualiser. Apaiser l'irascible par la consommation ne peut donc avoir un effet que temporaire. Le désir d'être heureux et d'être libre en exerçant sa propre prudence et sa conscience morale ne peut que réveiller la volonté et l'irascible, sans compter que l'économie qui produit tous les biens visant à nous pacifier carbure elle-même à l'audace et laisse une partie de la population dans une pauvreté où le bonheur illusoire de la

⁷²⁸ Charles De Koninck, « Chapitre 1 — La confédération, rempart contre le grand État (1953) », *op. cit.*, p. 95.

⁷²⁹ Félicien Rousseau, *Courage ou résignation et violence*, *op. cit.*, p. 235.

consommation n'est même pas accessible. L'irascible sera toujours bien vivant chez ceux qui manquent de tout et assistent au spectacle de la surconsommation des nantis. La liberté et la justice sont des besoins naturels. Ainsi, les méthodes de contrôle du comportement qui permettent d'éviter, dans une certaine mesure, la violence et la sédition ne peuvent que rendre les gens malheureux.

4.1.2 La prudence collective et la conscience morale sont des capacités politiques permanentes.

Le malheur n'est toutefois pas inéluctable. L'utilisation de diverses procédures techniques par le Grand État masque le fait que chacune d'elle relève d'une décision humaine préalable. Les magnanimes qui doivent redonner confiance dans la capacité humaine à gouverner et vivre politiquement peuvent compter sur des aptitudes humaines innées à la vie politique. Pour redonner une mesure à l'espoir collectif, celui-ci doit être réorienté vers les capacités politiques des citoyens. Ces capacités sont en exercice, même si l'on ne s'en rend pas compte. Là se trouve la pusillanimité collective d'une confiance placée dans la raison productive plutôt que dans la raison pratique : nous oublions que nous décidons et que nous agissons, quoi qu'il arrive. Pour éduquer et développer nos capacités pratiques, il faut en prendre conscience et assumer cet exercice. C'est pourquoi, la participation ne doit pas être vue seulement comme un principe général de légitimité démocratique — ce qu'elle est indéniablement, selon le principe d'élection —, mais avant tout comme un exercice qui stimule les capacités politiques des individus, à savoir la prudence et la conscience morale, comme nous le verrons à l'instant, et l'espoir collectif, comme nous le verrons plus loin.

La première de ces capacités est la prudence en tant que faculté d'apprendre : la prudence vient de l'expérience et de l'éducation, mais elle repose sur une disposition naturelle à nous servir de notre raison pratique ⁷³⁰. Précisément, une faculté innée à tirer profit de l'expérience passée dans des décisions présentes. Selon Rousseau, les principes de la prudence sont plus concrets à l'humain que les principes de la vie spéculative ⁷³¹. La prudence est la vertu de la raison pratique elle-même, qui consiste à évaluer des situations et des actions en fonction de ce que nous savons être bien. On peut mal s'en servir, mais on ne peut pas ne pas s'en servir, à cause de la liberté fondamentale de la volonté humaine. Les passions et la violence peuvent la diminuer, mais non l'éliminer ⁷³². L'humain porte donc la responsabilité de sa propre déshumanisation par le Grand État et la Grande Entreprise. La délégation d'un trop grand nombre de tâches à la raison productive entraîne un rétrécissement de nos capacités d'actions. Un bien partiel ne peut prendre la place du bien commun que pour des citoyens qui ont perdu la mesure de l'étendue de leurs possibilités. L'universalité du bien ne peut être redécouverte qu'en reprenant conscience de nos possibilités d'actions.

La capacité innée de tout être humain à participer à la vie politique est bien sûr fondée sur la syndérèse ou la conscience morale. Même si tous n'ont pas la même sagesse, tous peuvent à tout le moins juger de ce qui est le plus évidemment bon ou mauvais. Les États

⁷³⁰ Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, IIa IIae, q.48, a.15 (T.3, p. 331-332).

⁷³¹ Félicien Rousseau, *La croissance solidaire des droits de l'homme, Un retour aux sources de l'éthique*, op. cit., p. 144.

⁷³² Voir Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Ia IIae, q.6. a.5 (T.2, p. 70) sur la violence, a.6 (T.2, p. 71) sur la crainte et a.7 sur la convoitise (T.2, p. 72) et q.77 a.7 (T.2, p. 498-499) sur la passion et la responsabilité morale. Aucune de ces causes n'annule la volonté.

de droit qui protègent la sécurité des citoyens, mais soumettent ceux-ci à un contrôle par les passions tentent d'engourdir la conscience morale des citoyens. Selon De Koninck, le Grand État impose à ses sujets de renoncer à ce qui fait d'eux de véritables citoyens, à savoir la « puissance de contredire ⁷³³. » La vie politique véritable implique un droit de contredire, voire de désobéir. Nous retrouvons ici « l'esprit de magnanimité. » Les citoyens ordinaires ne sont pas capables d'exercer eux-mêmes la grandeur des vertus dans toute son ampleur, mais ils peuvent à tout le moins reconnaître les manquements les plus graves au bien commun et avoir le courage de les dénoncer. Les magnanimes peuvent réactiver la vie politique en interpellant la conscience morale des citoyens, au point de leur rappeler qu'ils peuvent eux-mêmes juger de la légitimité des autorités. Toujours selon De Koninck, la dépersonnalisation du Grand État peut susciter la révolte des individus qui se sentent attaqués dans leur singularité ou tout simplement ignorés ⁷³⁴. Chacun a un sens de sa propre dignité, un sens de ce qui la heurte et de ce qui peut légitimement l'interpeller à l'action. Lachance souligne qu'une loi n'oblige que si elle se présente comme bonne à la conscience ⁷³⁵. Rousseau et Blais affirment avec force et clarté le droit à la désobéissance civile. Selon Blais, seule l'obéissance qui exerce une distinction entre les ordres qu'il convient ou non d'exécuter mérite le nom d'obéissance ⁷³⁶. Le subordonné n'a pas à juger de l'ordre lui-même, mais de l'acte qui est commandé. Le devoir d'agir selon sa conscience vaut même pour la conscience erronée ⁷³⁷. Selon Rousseau, l'objectivité de la loi naturelle

⁷³³ Charles De Koninck, « Chapitre 1 — La confédération, rempart contre le grand État (1953) », *op. cit.*, p. 76.

⁷³⁴ *Ibid.*, p. 84.

⁷³⁵ Louis Lachance, *Le concept de droit selon Aristote et s. Thomas*, *op. cit.*, p. 235-236.

⁷³⁶ Martin Blais, *Thomas d'Aquin... subversif!*, Chicoutimi, Les Classiques des sciences sociales, 2014, p. 8.

⁷³⁷ Martin Blais, *Thomas d'Aquin... subversif!* 2, Chicoutimi, Les Classiques des sciences sociales, 2014, p. 11. Blais cite les articles 3 et 5 de la q.17 de *De Veritate* et A. G. Sertillanges, *La Philosophie morale de saint Thomas d'Aquin*, Paris, Aubier, 1946, p. 390. Blais cite le père Sertillanges, que l'on ne peut soupçonner d'être un anarchiste, qui va en ce sens.

permet de justifier « le dissentiment et la contestation ⁷³⁸. » On n'est pas obligé, selon Thomas, d'obéir à une loi injuste. La loi naturelle fonde une « théorie de la résistance » ⁷³⁹: les inclinations naturelles de la volonté et la syndérèse motivent et justifient la résistance pacifique face à toute atteinte à la dignité humaine. Les valeurs morales ne peuvent jamais être complètement effacées, puisqu'elles sont l'expression de la nature humaine ⁷⁴⁰. La raison humaine ne peut disparaître entièrement sous l'effet de la faute, puisque la capacité même de commettre une faute suppose l'usage de la raison ⁷⁴¹.

Si la prudence et la syndérèse demeurent en nous de façon latente, il faut les revivifier, les actualiser par un sursaut d'énergie morale. C'est là la fonction de l'irascible. L'esprit de magnanimité, en démocratie, doit pouvoir aller jusqu'à la désobéissance civile. Les magnanimes qui fortifient l'espoir et donnent confiance en eux aux citoyens leur donnent une force qui peut aller jusque-là. Le caractère pacifique de la « conquête du bien » motive toutefois à des formes de résistance et de contestation essentiellement non violente et elles-mêmes soumises à la syndérèse : on ne peut dénoncer l'injustice et l'immoralité qu'en s'imposant une justice et une moralité sans failles. Le Grand État et la Grande Entreprise tendent cependant à dérégler les passions humaines. Par conséquent, les mêmes raisons qui font que les dirigeants et les dépositaires de l'autorité peuvent dévier de la droite raison font que les contestataires le peuvent également. La non-violence des magnanimes

⁷³⁸ Félicien Rousseau, *La croissance solidaire des droits de l'homme, Un retour aux sources de l'éthique*, op. cit., p. 61.

⁷³⁹ Ibid., p. 39 Rousseau cite D'Entrèves, A.P., *Natural Law, An Introduction to Legal Philosophy*, Londres, Hutchinson University Library, p. 43.

⁷⁴⁰ Ibid., p. 261.

⁷⁴¹ Ibid., p. 59. Rousseau cite Thomas d'Aquin, op. cit., Ia IIae, q.85, a.1, sol.2 (T.2, p. 534) : « [...] les variations de l'action volontaire ne font pas varier l'inclination [de la nature à l'action volontaire], mais elles font varier l'inclination elle-même dans son orientation vers un terme. »

est d'autant plus nécessaire que la contestation de l'injustice est parfois tout aussi injuste que ce qu'elle dénonce.

4.1.3 Le droit à être gouverné politiquement.

Le droit de désobéir est le revers d'un besoin d'être bien dirigé. La conscience morale peut refuser l'obéissance parce qu'elle peut se représenter la loi naturelle à laquelle doit se soumettre l'autorité véritable. En se représentant le bien commun, la conscience individuelle peut aussi comprendre que son application pratique relève d'une complexité qui dépasse l'individu moyen. Nous avons vu au chapitre I que l'humain est politique par nature, parce que l'individu dépend du bien commun pour son bien propre et parce que le bien commun demande une direction assumée par une élite morale. L'individu absorbé par sa vie particulière a besoin d'être gouverné selon le bien commun. Gouverner, pour Thomas, veut dire que le dirigeant exerce sa prudence pour le bien commun et adresse des commandements à des citoyens eux-mêmes capables de discerner le bien et le mal dans des situations concrètes. Selon Blais, l'action de conduire les autres est le *regimen*, le régime, synonyme de gouvernement. Selon lui, tout chef est appelé *rex* par Thomas. Thomas désigne aussi l'action du chef par le terme *gubernare*, tenir le gouvernail, et *ducere*, conduire. Le chef entraîne le peuple vers lui comme le pasteur le fait avec son troupeau. Selon De Koninck, gouverner un être, c'est lui imposer un ordre ⁷⁴², non au sens de le forcer à faire quelque chose, mais au sens de lui permettre d'acquérir une unité d'action, une direction qui soit bonne pour lui. De façon générale, gouverner est

⁷⁴² Charles De Koninck, « 1 — De la primauté bien commun contre les personnalistes (1942) », *op. cit.*, p. 128.

proprement persuader par la raison et non exercer un pouvoir ou manipuler les passions. Senellart résume avec clarté la pensée de Thomas à ce sujet : en tant qu'être de parole, l'humain doit être dirigé par des signes qui s'adressent à son intelligence et à ses passions, plutôt que par la seule force, comme le fait le tyran ⁷⁴³. Une collectivité d'hommes libres doit être menée à son bien commun selon ce qui convient à des êtres qui sont « cause de soi ⁷⁴⁴. » On pourrait même ajouter : un dirigeant véritable doit toujours convaincre les citoyens de ne pas exercer leur devoir de désobéissance. Diriger un peuple comme il convient consiste donc à employer la parole et la raison pour mener des individus libres à leur bien commun. Espérer un bon dirigeant, c'est espérer une parole raisonnable qui montre le bien commun d'une façon qui interpelle l'action de tous. Désobéir à une autorité injuste, c'est exiger un gouvernement de l'intelligence et de la conscience.

L'humain ne peut être heureux sans une société ordonnée et une société ne peut être ordonnée sans l'être par la raison, la parole et des lois justes, appliquées avec pédagogie et tolérance. Pour cette raison, De Koninck parle d'un « droit à être gouverné de manière politique ⁷⁴⁵. » Il s'agit du droit à vivre selon un ordre social propre à conduire au bonheur. La véritable souveraineté n'est pas l'illusoire tentative de définir arbitrairement le bonheur ou les fins humaines. Selon De Koninck, la notion moderne de souveraineté est totalitaire. Ce terme est en fait pour lui synonyme de réduction : comme nous l'avons vu, les idéologies politiques modernes tendent à réduire l'humain à un aspect de son être et à se

⁷⁴³ Michel Senellart, *Les arts de gouverner Du « regimen » médiéval au concept de gouvernement*, *op. cit.*, p. 166-167.

⁷⁴⁴ *Ibid.*, p. 72-73.

⁷⁴⁵ Charles De Koninck, « Chapitre 1 — La confédération, rempart contre le grand État (1953) », *op. cit.*, p. 70.

braquer contre les autres aspects. L'universalité de la notion de bonheur implique au contraire que de très nombreux biens doivent être mis en relation pour que nous soyons heureux. La souveraineté véritable est celle de pouvoir choisir et mettre en œuvre les moyens de notre perfectionnement, en développant nos vertus ⁷⁴⁶. L'éducation aux vertus n'impose pas une conception du bien, comme se plaisent à le dire les libéraux, mais rend au contraire capable de devenir responsable du bien propre et du bien commun. C'est l'autarcie (*autarkeia*) d'Aristote ⁷⁴⁷. Pour cela, il faut acquérir un véritable être politique, soit la responsabilité à l'égard du bien vivre entier de l'humain, responsabilité qui autant celle des citoyens que de l'homme d'État ⁷⁴⁸. Selon ce que nous avons vu dans le chapitre I, le bonheur est synonyme de grandeur, de perfectionnement. Le bonheur humain est une action et il suppose la complémentarité du bien individuel et du bien commun. Bonheur et souveraineté politique sont donc des notions qui tendent à se confondre. Face au malheur contemporain, il faut faire valoir le droit au bonheur collectif.

Le contrôle qu'exerce le Grand État sur la population n'est pas un gouvernement et ses dirigeants et citoyens ne mènent pas une vie véritablement ou pleinement politique. L'individu a besoin de se perfectionner dans ce qu'il a de propre et dans des relations avec ses semblables. Il n'y a aucune nécessité historique à ce que la prudence et la justice reprennent le dessus sur la raison productive, mais il y a une nécessité morale à ce que l'humanité tente de le faire en vue de son bonheur. Le déni de notre nature politique nous plonge dans le malheur. Comment l'irascible peut-il sortir les citoyens de la torpeur où les

⁷⁴⁶ Ibid., p. 75.

⁷⁴⁷ Ibid., p. 74.

⁷⁴⁸ Ibid., p. 90.

plongent les plaisirs artificiels et la crainte des punitions à laquelle se réduit souvent l'éducation à la justice? Nous avons vu au chapitre précédent que la modernité peut produire des déferlements de passions irascibles dévastateurs. L'hyperactivité de l'irascible produit des malheurs sans doute plus grands que son manque d'activité, mais tous deux rendent nos facultés politiques passives en les mettant à la traîne de passions antécédentes. Il semble que la raison productive tende à conférer deux modes extrêmes à l'irascible : le relâchement et l'inhibition. C'est ce que Rousseau a très bien résumé par la formule « violence et résignation. » Lorsque l'irascible est inhibé, c'est le concupiscible qui devient excessif. Il y a la résignation causée par la peur, mais aussi la résignation causée par le plaisir. Comme Rousseau, nous cherchons la voie entre les extrêmes. Pour ce faire, nous devons trouver les traces d'un espoir éduicable. Pour trouver un irascible soit assez fort pour revivifier la prudence et la conscience morale sans devenir excessif, il faut identifier les sources desquels il jaillit naturellement au sein même de la modernité.

4.1.4 La vigueur de l'irascible est attestée par les mouvements de la jeunesse et la culture de la dignité.

Nous avons vu au chapitre I que les passions ont des finalités naturelles. Elles tendent à la loi naturelle, même d'une façon imprécise. Si cette thèse thomiste sur la nature politique de l'humain est exacte, nous devrions constater dans la vie moderne des passions irascibles qui tendent spontanément à l'excellence individuelle et collective. Nous avons vu que c'est bien le cas pour l'audace révolutionnaire et nationaliste qui est destructeur par ses excès, mais nobles par certains buts visés : droits universels, amitié civique. Selon notre interprétation, les passions soulevées par ces idéaux deviennent violentes parce qu'elles sont tournées vers la raison productive plutôt qu'éduquées par la raison pratique. Tout le

problème est de réintégrer ces idéaux de grandeur à une conception complète, réaliste et libre du bien commun. Or, les passions pour de grands idéaux politiques sont particulièrement vivantes chez une catégorie de la population qui est précisément au stade de la vie où on doit être éduqué : la jeunesse.

Blais revient à plusieurs reprises dans son œuvre sur les mouvements contestataires de la jeunesse. Face aux événements de la fin des années 1960, dont mai 68 a été l'exemple le plus éclatant, il s'est tourné vers la longue histoire de la philosophie pour constater une certaine filiation entre les cyniques de la Grèce antique et les hippies du XXe siècle. Désir de simplicité, de liberté, et de franchise, dans les deux cas ⁷⁴⁹. Blais cite Platon, qui dans *La République* décrit comment la démocratie offre une liberté qui mène les jeunes à tenir tête, voire à menacer, en paroles et en actes leurs parents et leurs maîtres d'école. Il cite aussi Augustin qui, dans les *Confessions*, décrit comment, par vanité, il s'est lui-même laissé entraîner au mal dans sa jeunesse par des bandes de débauchés de son âge : il était motivé par le désir de ne pas être « surclassé » dans le mal, d'égaliser « les meilleurs » en ce domaine ⁷⁵⁰. L'idéalisme de la jeunesse peut mener jusqu'au sacrifice de la vie, comme dans le cas de Viala, évoqué par Péguy, ce jeune Français mort à 15 ans pour défendre la Révolution et la Patrie contre les royalistes ⁷⁵¹. Les grévistes étudiants des années 1960, que ce soit ceux de l'« Union socialiste allemande des étudiants ⁷⁵² », ou ceux qui, à l'Université Laval de Québec, ont occupé le pavillon Charles De Koninck (!), demandent

⁷⁴⁹ Martin Blais, *Philosophie du pouvoir*, op. cit., p. 115 et 116.

⁷⁵⁰ Ibid., p. 119. Blais cite Augustin, *Confessions*, L.II, chap. III.

⁷⁵¹ Ibid., p. 117. Blais cite Charles Péguy, « L'argent (suite) », dans *Œuvres en prose*, Paris, Librairie Gallimard, 1957, p. 1250.

⁷⁵² Sozialistischer Deutscher Studentenbund (S.D.S.), syndicat étudiant fondé en 1946.

avant tout justice ⁷⁵³. Bien qu'il traite avec ironie ces revendications, parce que, selon lui, ceux qui les élèvent sont souvent en porte à faux avec leurs propres idéaux, Blais prend la peine de souligner le caractère intemporel de la révolte des jeunes, résultat d'une nécessité profonde de la nature humaine. Même si chaque génération de jeunes révoltés porte la marque de son époque, ce qui s'exprime en elle est moins le résultat d'idéologies et d'influences culturelles que d'une nature humaine intemporelle. Faire la part de ce que ces passions ont de naturel et de la tournure que leur donne une idéologie particulière devrait permettre de mieux comprendre comment éduquer ces passions.

Le point commun de tous les mouvements d'ardeur juvénile évoqués par Blais, qui vont de la concurrence dans la débauche à la revendication de justice, est l'irascible, le désir de victoire, de triompher d'une résistance. Nous retrouvons ainsi avec Blais le *mégalopsychos* d'Aristote, soit la grandeur d'âme passionnée propre aux jeunes gens. Selon Gauthier, ce *thymos*, cette ardeur de la jeunesse est l'essence même de l'*ardeur politique*, de la passion pour la grandeur. Ce qui est désiré, c'est l'honneur, et, plus que tout, la victoire, qui donne la supériorité. Cette passion agressive explique la tendance à l'insolence des jeunes ⁷⁵⁴. Il s'agit tout à la fois d'une recherche de grandeur, y compris morale, et d'un élan passionné qui peut facilement devenir excessif, donc mauvais. Pour Aristote, cette grandeur d'âme passionnée propre à la jeunesse est le fruit du « bon espoir ⁷⁵⁵. » Cet espoir est lui-même produit par une cause physiologique, « la chaleur » corporelle des jeunes, et une cause psychologique, le manque d'expérience. Cette grandeur

⁷⁵³ Ibid., p. 123.

⁷⁵⁴ R.A. Gauthier, *Magnanimité : l'idéal de la grandeur dans la philosophie païenne et dans la théologie chrétienne*, op. cit., p. 32.

⁷⁵⁵ Ibid., p. 33.

d'âme s'accompagne d'un désir et d'une hardiesse qui ont l'apparence du courage sans en avoir le caractère vertueux ⁷⁵⁶. La thèse d'Aristote sur le caractère thymotique, irascible des jeunes est reprise par Thomas, et se retrouve dans son analyse de l'espoir et de l'audace ⁷⁵⁷. Selon les contextes, l'audace politique de la jeunesse peut prendre diverses formes. Tout ce qui est certain, c'est que chaque génération porte en elle une énergie politique à éduquer. L'audace a un caractère explosif : nous avons vu qu'il peut être instrumentalisé dans le sens d'une violence extrême. Sa spontanéité peut aussi en faire une passion passagère : suivant Aristote, Thomas souligne que l'audacieux n'est pas vraiment courageux parce qu'il peut abandonner son attaque dès la première difficulté ⁷⁵⁸. Puisqu'ils ont peu d'expérience, on peut conclure que les jeunes sont particulièrement susceptibles de se décourager de cette façon. De plus, les jeunes sont sensibles au plaisir ⁷⁵⁹. Éduquer l'irascible de la jeunesse consistera donc à éviter que leur ardeur explose trop fort ou trop vite et qu'elle se dilue dans la consommation. Il ne s'agit donc surtout pas de rendre les jeunes passifs, mais de leur permettre de développer un irascible qui soutienne leur volonté dans des projets de vie collective plutôt qu'un irascible explosif qui mène à des coups d'éclats sans suite. L'irascible comme espoir de victoire est voué à la désillusion lorsqu'il s'enflamme pour des idéaux grandioses qui dépassent toute réalité politique. Pour tourner l'irascible de la jeunesse vers un bien commun concret, il faut lui permettre d'éprouver des victoires concrètes, des « petites victoires » qui font prendre conscience des possibilités

⁷⁵⁶ Idem.

⁷⁵⁷ Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Ia IIae, q.40, a.6 (T.2, p. 266-267). Les jeunes sont portés à l'espoir en raison de leur vigueur physique. Ibid., q.45, a.3, sol. 2 (T.2, p. p. 284). Ceux qui ont moins l'expérience du danger sont plus portés à l'audace.

⁷⁵⁸ Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, IIa IIae, q.127, a.2, sol.3 (T.3, p. 756) et q.123, a.6, sol.1 (T.3, p. 739).

⁷⁵⁹ Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Ia IIae, q.32, a.7, sol.2 (T.2, p. 227). Les jeunes gens désirent extrêmement le plaisir, à cause des changements qui se font en eux par la croissance. Voir aussi Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, IIa IIae, q.142, a.2 (T.3, p. 816-817) sur l'intempérance.

politiques concrètes. La participation politique proposée par Blais doit donc chercher des objets d'espoir assez grands pour soulever les passions, mais assez accessibles pour être réalisés dans un horizon prochain, et non dans un grand soir de l'humanité.

Les petites victoires peuvent concerner l'un des objets les plus largement espérés à l'époque actuelle : la dignité individuelle. Un des aspects de la modernité démocratique qui influence le plus l'irascible des jeunes en particulier, et celui de tous en général, est ce qu'on pourrait appeler la culture de la dignité. Selon Rousseau, l'époque contemporaine est marquée par une aspiration universelle à la dignité qui repose en fait sur une généralisation de la magnanimité. En effet, l'époque contemporaine, souligne Rousseau, a permis cette généralisation parce qu'elle a « grandement relevé le prestige de la nature humaine dans tout être humain ⁷⁶⁰. » Il cite en ce sens le pape Paul VI selon qui « grâce à la diffusion de la culture » tout homme se sait être une personne, au sens fort « un être inviolable, égal aux autres, libre et responsable ⁷⁶¹. » Si Paul VI inscrit l'égalité et la liberté de la personne dans la notion de justice, Rousseau en tire, quant à lui, la conclusion que la sauvegarde et la promotion de la dignité de tout individu n'exigent « rien de moins que la magnanimité elle-même ⁷⁶² [...] » La conscience « plus vive et plus large de la dignité humaine ⁷⁶³ » qui caractérise notre époque en est une de la *grandeur humaine*, ce pour quoi, selon Rousseau, la magnanimité semble la vertu morale la plus actuelle. La tendance à la grandeur est en effet au cœur de tout être humain, aussi bien dans sa volonté que dans ses

⁷⁶⁰ Félicien Rousseau, *Courage ou résignation et violence*, op. cit., p. 281.

⁷⁶¹ Idem. Rousseau cite « Message de sa Sainteté le Pape Paul VI pour la célébration de la « Journée de la paix » », janvier 1972: https://www.vatican.va/content/paul-vi/fr/messages/peace/documents/hf_p-vi_mes_19711208_v-world-day-for-peace.html.

⁷⁶² Félicien Rousseau, *Courage ou résignation et violence*, op. cit., p. 282.

⁷⁶³ Idem.

passions. C'est la raison pour laquelle l'orgueil est le vice le plus universel, qui peut s'ajouter à tout autre vice et vicier toute vertu, même l'humilité. La conscience de la dignité est donc une évidence morale incontestable, mais elle peut malgré tout susciter des excès.

Rousseau voit la magnanimité comme une aspiration naturelle de l'humain dont l'expression est généralisée par la culture égalitariste et individualiste de la modernité. Un paysan du Moyen Âge ou un esclave de la Grèce antique, sans parler des femmes, était limité dans son espoir de pouvoir développer et faire reconnaître ses aspirations à la grandeur. La revendication des droits subjectifs bourgeois s'est présentée comme un élargissement de la dignité par rapport aux sociétés aristocratiques qui l'ont précédée. Le nationalisme, le socialisme et divers mouvements contemporains ont chacun à leur façon étendu la revendication de dignité à des groupes de plus en plus larges, allant des citoyens des États-nations jusqu'à l'humanité entière. Tous ces courants ne sont toutefois que des expressions plus ou moins exactes des tendances de la volonté et de la syndérèse telles qu'elles se sont exprimées dans diverses situations sociohistoriques. La « généralisation de la magnanimité » est le fruit de luttes séculaires entre dominants et dominés. L'irascible des puissants libéré par la primauté de la raison productive a provoqué une réaction de l'irascible des opprimés. L'aspiration universelle à la dignité est en fait une libération générale de l'irascible qui est le fruit des combats historiques entre prolétaires et bourgeois, entre peuples colonisateurs et peuples colonisés, combats qui ont laissé dans les institutions et dans la culture des traces telles que des chartes de droits subjectifs ou créances, des lois culturelles ou nationalistes, des services de l'État, etc. Ces « traces » continuent de soulever les passions irascibles, même lorsque des processus sont déployés pour les inhiber. Bien

sûr, la jeunesse est la frange de la population dont les passions sont les plus difficiles à inhiber, mais elle ne fait qu'exprimer avec plus de force des passions qui sont présentes dans une bonne partie de la population. Retenons que le contexte moderne qui favorise l'expression de la dignité individuelle s'est construit par une suite d'excès qui tentent de se corriger les uns les autres. La permanence de la contestation politique, malgré les mécanismes qui tendent à rendre les citoyens passifs, montre que le besoin de vivre politiquement est impossible à éliminer. La contestation souffre toutefois du manque d'éducation des passions. Les excès de colère des étudiants et des indignés ne sont pas des dérèglements très dangereux de l'irascible, selon notre échelle de la discorde. Le problème est plutôt qu'ils nuisent à un engagement politique responsable, capable de résultats concrets.

Ces excès ont pour origine un excès d'orgueil des privilégiés. Pour Rousseau, la magnanimité universelle est avant tout une réponse à ce qu'il considère comme l'insuffisance de toute humilité, même religieuse, de la part des magnanimes « élitistes ». Selon lui, les magnanimes qui disposent de grands pouvoirs, de grands moyens financiers, etc., ne peuvent être suffisamment bienveillants pour assurer le bien-être des plus faibles et des plus humbles : « Il n'est donc pas question d'attendre de la seule humilité une atténuation des distances qui, trop souvent, séparent de tous les autres ceux qui fréquentent les voies de la grandeur humaine ⁷⁶⁴. » Rousseau oppose donc la magnanimité de tous comme remède aux excès de la magnanimité élitiste. Nous avons toutefois mentionné que la magnanimité n'est véritable, pour Thomas, que par sa subordination aux vertus

⁷⁶⁴ Idem.

cardinales qui n'ont elles-mêmes de sens que par un service du bien commun, service qui fait partie de leur objet de façon immédiate (prudence et justice) ou indirecte (force et tempérance). La magnanimité des uns n'a donc pas besoin d'être contrebalancée par celle des autres, surtout qu'il s'agit là d'une idée typiquement libérale où l'égoïsme n'est tempéré que par sa généralisation. Rousseau semble avoir ici oublié les tendances naturelles de la volonté à la justice. Une magnanimité des humbles et des gens ordinaires, par lesquels ceux-ci affirment activement leur dignité humaine, ne peut atteindre cette fin qu'en réclamant la justice pour tous, et non par l'opposition de la grandeur des uns avec celle des autres. Quant aux puissants et aux nantis, leurs grandes capacités d'action sont un test pour leur moralité : un magnanime véritable n'opprimera pas les plus faibles, mais il leur offrira la possibilité de s'approcher eux-mêmes autant que possible de la magnanimité.

Nous ne pouvons pas, en toute rigueur, dans un cadre thomiste, appeler magnanimité ce sentiment universel de dignité, dans la mesure où la vertu parfaite ne peut être universelle. Nous pouvons l'appeler « esprit de magnanimité », mais il s'agit là d'une métaphore. Nous pouvons cependant la nommer espoir de dignité et de justice. Cet espoir peut être dérégulé, il peut être excessif ou insuffisant, mais il est en lui-même une bonne chose, et même la passion politique par excellence, celle qui, lorsqu'elle est éduquée par la magnanimité, tend vers les vertus de prudence et de justice. Gouverner de façon politique, c'est être en quelque façon capable de répondre par la parole et la raison aux espoirs de bonheur, d'affirmation individuelle et collective. C'est être capable de faire face à une jeunesse contestataire et à des citoyens capables d'exercer leur liberté de conscience non comme à des phénomènes asociaux à éliminer ou manipuler, mais à intégrer dans une

vie politique active. C'est ici que les vertus de force et de tempérance entrent en jeu pour produire une agressivité pacifique qui, pour être non violente, n'en est pas moins une énergie d'opposition. La vertu de magnanimité, quant à elle, doit aviver l'espoir en le dirigeant vers de grands biens politiques. Comme nous le verrons, il n'est pas nécessaire pour cela que tous acquièrent la magnanimité. Il est cependant essentiel que tous participent à la vie politique. L'irascible nécessaire pour revitaliser la politique se trouve dans la jeunesse et dans l'espoir général de dignité.

4.1.5 Magnanimité, participation et régime mixte.

Les États de droit démocratiques contemporains sont des régimes mixtes, mais ils ne sont pas « gouvernés politiquement. » Nous avons vu que des dirigeants magnanimes encouragent la participation des citoyens au gouvernement. Blais propose une notion de participation politique destinée à éduquer les citoyens. Selon Blais, pour conduire les citoyens « à la perfection et au bonheur », la société doit « être ainsi organisée que tout citoyen puisse entretenir l'espoir de gouverner et en ait la possibilité ⁷⁶⁵. » La prudence et la conscience morale des citoyens ne peuvent se développer que dans l'expérience concrète et dans l'interaction communautaire. Nous avons vu au chapitre I que les représentations abstraites de la syndérèse ne se déterminent que dans le vécu historique et géographique des sociétés. Comme la vertu ne se réalise que dans l'action, la participation politique est à la fois une fin et un moyen : participer aux décisions collectives est une façon de s'éduquer à la vertu tout autant qu'une façon d'exercer la vertu pour ceux qui l'ont déjà

⁷⁶⁵ Martin Blais, *Philosophie du pouvoir*, op. cit., p. 104.

atteinte. Nous avons vu, toujours au chapitre I, que les lois ne peuvent éduquer à la vertu, dans une démocratie, que par une autoéducation de la population : celle-ci participe à faire des lois destinées à l'améliorer moralement. Selon Blais, le processus est aussi important que le résultat : les jeunes et les indignés développeront un sens des responsabilités en participant au pouvoir politique. Cela suppose un état intermédiaire entre la vertu et le vice, un état où les passions ont besoin d'être éduquées, dans la mesure où elles sont non seulement éducables, mais où elles se prêtent d'elles-mêmes à cette éducation. Cette éducation suppose qu'une certaine élite morale soit active au sein de la population et que l'amitié civique soit consolidée par des lois. Nous devons donc chercher comment, dans le contexte du Grand État, une population dont les passions sont souvent dérégées, allant d'un excès de passivité à un irascible trop actif, peut néanmoins s'autoéduquer. La clé du problème est l'identification d'une expression de l'irascible qui soit modérée même avant que l'éducation à la vertu soit complétée.

Blais ne tourne pas son attention sur la façon dont les passions participent à ce processus. Prenons une passion à laquelle il a consacré un texte, la colère, sans toutefois la mettre en relation avec la présente problématique. Selon notre échelle de la discorde, la colère comme dérèglement ne menace pas l'existence du corps politique et elle appelle au dialogue. Elle est toutefois trop passionnée pour permettre la délibération nécessaire à la participation politique responsable, soit celle où s'exerce la prudence. La colère incite en effet à des demandes de justice excessives. Lorsqu'elle s'ajoute à la culture de l'égalité, le désir de justice devient trop fort. La colère a en effet une façon particulière de mouvoir l'affectivité, parce qu'« elle fait qu'on s'attaque au bien d'autrui sous couleur d'honnêteté,

c'est-à-dire de juste vindicte ⁷⁶⁶. » La colère est toujours une revendication de justice, mais elle peut être dérégulée et s'éloigner considérablement de la droite raison. La colère a cette particularité remarquable de produire un semblant de justice : la passion la plus fulgurante peut ressembler à l'une des vertus les plus rationnelles. L'agressivité nécessaire pour revitaliser la prudence et la conscience morale doit se prêter à la délibération. Lorsqu'elle est excessive, l'agressivité morale cherchera des causes et des moyens d'action qui dépassent toute mesure. La prudence et la conscience morale lui paraîtront pusillanimes.

L'audace des jeunes et l'espoir égalitariste de dignité visent trop haut pour se satisfaire facilement d'une participation à des processus démocratiques qui ne peuvent pas réaliser les plus grands idéaux humains — du moins ni rapidement, ni parfaitement. La revitalisation de la vie politique signifie en effet que l'État ne soit plus conçu comme une puissance capable de réaliser tous les espoirs humains, mais comme un simple instrument qui ne peut rien faire de bon sans que nous ayons d'abord acquis les vertus et la sagesse pour l'utiliser comme il convient. Il faudrait dès lors élever le prestige des capacités politiques humaines et diminuer celui de l'État au rang d'instrument. Selon nous, cela passe par la formation d'un espoir collectif dynamique, mais mesuré, espoir que les citoyens et les dirigeants magnanimes ont pour tâche de susciter et de diriger. Viser le bien commun et stimuler l'espoir collectif des citoyens est la tâche naturelle des magnanimes. La participation politique doit devenir un moyen et une fin de faire valoir la dignité individuelle : l'espoir de dignité pousserait alors les individus à s'engager politiquement.

⁷⁶⁶ Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Ia IIae, q.83, a.4, sol.3 (T.2, p. 528).

4.2 Reconnaissance et déférence.

4.2.1 La magnanimité est-elle un droit à la réputation?

La généralisation de l'espoir de la dignité est selon Rousseau un désir de reconnaissance. Le désir de reconnaissance peut-il être un stimulant politique suffisant pour canaliser l'espoir des jeunes et des indignés, mais assez modéré pour être vertueux, ou du moins être progressivement éduqué à la vertu? La reconnaissance peut sembler une possibilité de concilier individualisme et égalitarisme : chacun est reconnu comme individu digne par les autres. Pour Rousseau, le désir de reconnaissance s'inscrit dans les élans collectifs vers la justice. La vertu de force éduque l'audace des indignés dans le sens d'une résistance pacifique à l'injustice, comme nous l'avons vu au chapitre III. Selon lui, la magnanimité est, quant à elle, un complément qui permet à l'individu d'affirmer sa dignité au sein des revendications de justice collective. L'individu veut être reconnu en lui-même. Le désir de reconnaissance serait ainsi une réclamation pacifique de respect de la dignité de chacun. Il permettrait de canaliser l'indignation de façon pacifique et d'éduquer les puissants au respect des plus humbles par une opposition non violente. Le désir de reconnaissance est-il donc une motivation qui permette une participation et une contestation politique active, mais non excessive ?

Rousseau soutient que la magnanimité telle qu'interprétée par Gauthier a un caractère fortement élitiste qui la met en porte à faux avec notre époque démocratique. Même s'il

adhère dans l'ensemble à son interprétation, il critique l'idée d'une grandeur telle qu'elle serait inaccessible à la majorité des gens. Pour conférer à la magnanimité un caractère démocratique, Rousseau a recours à la notion de reconnaissance. Celle-ci est plurivoque, mais on peut dire qu'elle est une forme d'intersubjectivité dans laquelle sont engagées à la fois l'individualité des personnes et leurs relations entre elles. La reconnaissance est en général une certaine attestation ou affirmation de la dignité d'un individu par les autres. Il s'agit d'une relation où l'on s'élève au-dessus des intérêts matériels pour chercher des valeurs, une identité ou d'autres biens intangibles.

La reconnaissance serait ainsi un bien accessible à tous, et un bien qui stimulerait de façon modérée la participation de tous à la vie politique. Ceux qui en sont privés seront animés de passions d'audace et de colère, mais ils auront l'espoir raisonnable de pouvoir l'acquérir. Il ne s'agit pas d'une gloire qui déchaîne la violence. Une fois acquise, la reconnaissance pourrait faire de l'espoir une confiance en soi, une assurance de ses propres capacités d'action. La reconnaissance pourrait donc favoriser une contestation forte, mais non destructrice, et une participation active. L'espoir modéré et la confiance fortifient la volonté, et ainsi rendent libre au lieu d'asservir : un tel espoir favorise la délibération individuelle et collective, contrairement aux passions antécédentes trop fortes qui rendent « massifient » et « mécanisent » l'action. De plus, il serait possible de faire valoir différents aspects du bien commun : les riches, les pauvres, les personnes de cultures diverses, etc., feront tous valoir un aspect du bien commun qui concerne leur dignité propre.

Dans la conclusion de son ouvrage consacré à la force, *Courage ou résignation et violence*, Rousseau donne comme tâche principale à la magnanimité de rectifier ce que Hegel a appelé le désir de reconnaissance ⁷⁶⁷. Il résulte de ce désir naturel un droit à la réputation, notamment à la protection contre les faux témoignages ⁷⁶⁸. Selon Rousseau, cela s'inscrit dans l'élargissement de la magnanimité parce que ce droit concerne la dignité de toute personne humaine ⁷⁶⁹. L'égalité des droits et l'amélioration générale des conditions de vie permettent à tous, du moins au plus grand nombre possible, de développer ses capacités et de réclamer de l'estime sociale. Selon Rousseau, tous font aujourd'hui preuve d'une certaine magnanimité en exigeant que leur dignité soit reconnue par les autres. Il ne s'agit pas pour Rousseau d'un simple courant culturel qui pourrait passer, mais de la prise de conscience collective du droit naturel à la réputation ⁷⁷⁰.

⁷⁶⁷ Félicien Rousseau, *Courage ou résignation et violence*, *op. cit.*, p. 268-271.

⁷⁶⁸ Ibid., p. 273-275.

⁷⁶⁹ Ibid., p. 275. Sentis va aussi en ce sens. Il identifie le désir de reconnaissance de Hegel et le *thymos* de Francis Fukuyama à l'ambition de Thomas. Sentis, Laurent, *De l'utilité des vertus*, *op. cit.*, p. 132, note de bas de page. D'autres chercheurs ont évoqué une comparaison entre la reconnaissance chez Thomas et la reconnaissance chez Honneth ou encore Charles Taylor. Risto Saarinen, « Thomas Aquinas and Later Scholastics », dans Risto Saarinen, *Recognition and Religion A Historical and Systematic Study*, Oxford, Oxford University Press, 2016, p. 75. Chez Hegel, la question de la reconnaissance concerne la liberté et « l'autoconscience. » Elle oppose un « maître » et un « serviteur », et implique « un combat [portant] sur vie et mort. » Voir le fameux passage « Maîtrise et servitude » du chapitre IV de la *Phénoménologie de l'esprit*, Paris, Gallimard, 1993, p. 216-227. Nous avons vu que la magnanimité ne concerne pas le combat à mort. Cela est la finalité de la force, qui en elle-même ne concerne pas le fait de mériter ou user de l'honneur, mais strictement le fait de lutter contre des obstacles. Une comparaison entre Thomas et Hegel dépasse largement le cadre de la présente étude et de brefs commentaires comme ceux de Rousseau et Sentis, aussi nous laisserons ce sujet de côté.

De même, selon Saarinen, la distinction qu'Honneth effectue entre respect et estime, et celle que Taylor effectue entre universalisme et politique de la différence ont une certaine similitude avec la distinction effectuée par Thomas entre la dette légale, strictement universelle, et la dette morale, adaptée à différents individus et groupes. Risto Saarinen, « Thomas Aquinas and Later Scholastics », *op. cit.*, p. 75. Encore une fois, toutes ces notions présentent des différences importantes qui empêchent qu'une comparaison se face immédiatement.

⁷⁷⁰ Selon Labourdette, la réputation est autre chose que l'honneur: il s'agit non d'un jugement d'estime qui confère une supériorité à quelqu'un, mais d'un jugement d'estime fondé sur la présomption que chacun est « [...] un représentant normalement doué de l'espèce humaine et moralement honnête. » Michel Labourdette, *Cours de théologie morale, Petit cours, Tome 2, Morale spéciale*, *op. cit.*, p. 616. La réputation est égalitaire et n'a pas à être méritée : elle est *a priori* due à tous. Ibid., p. 617. Une personne ne perd ce droit que si elle ne se comporte pas comme toute personne humaine doit se comporter. Labourdette accorde toutefois que tous ont droit à être honorés pour leur dignité humaine. Ibid., p. 614. La distinction effectuée par Labourdette

Nous avons vu qu'une reconnaissance égalitaire a plus de sens en termes d'espoir qu'en termes de magnanimité. Cependant, l'espoir est la racine d'un irascible qui tend à l'excellence : on peut penser que le désir de reconnaissance est plus qu'un désir de protection de la réputation. Rousseau souligne d'ailleurs que le magnanime souhaite que ses efforts moraux soient reconnus ⁷⁷¹. Il reconnaît même que le désir de reconnaissance est fondé sur le désir d'excellence, qui s'accompagne d'un désir naturel de l'honneur et de la gloire ⁷⁷². La généralisation de l'espoir de la dignité serait plutôt un espoir de l'honneur, qui est une prétention à une supériorité ⁷⁷³. Si la magnanimité est le fait de mériter *les plus grands honneurs*, donc le maximum humain de supériorité, il reste que l'honneur soulève de grandes passions et engendre de nombreux vices chez la plupart des gens. Un espoir moins intense se tournera vers des « honneurs moyens », selon une vertu qui n'a pas de nom et tient le milieu entre la *philotimia* (amour de l'honneur) et l'*aphilotimia* (absence d'amour pour l'honneur) ⁷⁷⁴. Nous pouvons donc corriger la thèse de Rousseau en parlant d'un espoir général de reconnaissance, dont le droit à la réputation est le degré minimal, mais qui tend vers des honneurs plus ou moins ou grands. La culture moderne des droits subjectifs n'incite pas à la modération, mais confère une primauté excessive à l'individu et exacerbe l'audace, comme nous l'avons vu. L'égalitarisme serait l'extension

entre la réputation et l'honneur ne semble pas si stricte chez Thomas, qui affirme que la diffamation est fille de l'envie, « [...] qui s'efforce par toutes les façons de ternir la gloire du prochain. » Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, IIa IIae, q.73, a.3, sol.3 (T.3, p. 473). Or la diffamation est un péché de parole qui porte spécifiquement atteinte à la réputation, en faisant circuler en secret des propos offensants sur quelqu'un. Ibid., a.1 (T.3, p. 470-471). La gloire, qui est un produit de l'honneur, est ici synonyme de réputation, donc élargie à l'honnêteté minimale de toute personne.

⁷⁷¹ Félicien Rousseau, *Courage ou résignation et violence*, op. cit., p. 271.

⁷⁷² Ibid., p. 272. Rousseau cite Thomas d'Aquin, *De Malo*, q.9, a.1. Dieu communique sa bonté, selon l'être et la connaissance. « [...] le désir que son bien soit reconnu relève d'un appétit naturel. »

⁷⁷³ Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, IIa IIae, q.103, a.1 et 2 (T.3, p. 648-649), et q.131, a.1 (T.3, p. 772).

⁷⁷⁴ Thomas évoque une « vertu des honneurs moyens », qui n'a pas de nom. Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, IIa IIae, q.129, a.2 (T.3, p. 762).

à tous de ce désir, éventuellement sous la forme d'une demande d'autres types de droits, tels que les droits-créances. Un problème se pose : comment concilier l'espoir de la justice — la demande égalitaire d'une reconnaissance pour tous — avec l'espoir de l'excellence — le désir inégalitaire de la reconnaissance d'une certaine supériorité? En assimilant l'honneur à la réputation, Rousseau masque le problème. Thomas a, quant à lui, une solution, qui consiste à articuler l'inégalité de l'honneur avec l'égalité de la justice en les posant sur des plans différents, mais complémentaires. Voyons en quoi consiste cette solution et si nous pouvons en tirer quelque chose d'applicable à la démocratie contemporaine.

4.2.2 La reconnaissance comme déférence dans les vertus sociales de l'honneur.

Outre les raisons que nous venons d'exposer, traiter la question de la reconnaissance en termes d'honneur plutôt que de réputation s'impose d'abord par le fait qu'on ne trouve pas chez Thomas de vertu spéciale dédiée au fait de conférer une réputation aux autres. La question de la réputation est traitée négativement par les dérèglements de la justice qui privent les individus de la réputation à laquelle ils ont droit *a priori* ⁷⁷⁵. Cela nous apprend dans quelle mesure il ne faut pas porter atteinte à la reconnaissance dont jouissent les autres, mais non comment ou pourquoi il faut la conférer activement aux autres, ni dans quelle mesure. Thomas consacre cependant de nombreuses questions de son *Traité des vertus sociales* aux devoirs de rendre honneur aux autres ⁷⁷⁶. Selon Robiglio, Thomas développe

⁷⁷⁵ Sur la diffamation, voir note 769 ci-haut. L'injure attaque quant à elle au grand jour l'honneur de quelqu'un. Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, IIa IIae, q.72, a.1 (T.3, p. 467).

⁷⁷⁶ La piété (q.101), le respect (q.102), la dulie (q.103), l'obéissance (q.104), la reconnaissance ou gratitude (q.106) - de même que, par la négative, la désobéissance (q.105), et l'ingratitude (q.107).

sa théorie de la reconnaissance dans plusieurs questions de ce traité, notamment la question 103 portant sur la *dulie*, de même que dans la question 105 sur la reconnaissance et la gratitude et la question suivante, sur l'ingratitude ⁷⁷⁷. Selon Carla Casagrande, la *dulie* et la gratitude font partie des « vertus du respect », avec la piété, le respect et l'obéissance. Pour éviter la confusion entre la notion générale de respect et la vertu spécifique de respect qui vise les autorités, nous parlerons plutôt des vertus de la déférence (ou révérence) ⁷⁷⁸. Concernant le terme de « reconnaissance », il est souvent utilisé pour traduire la vertu de *gratia*. Nous utiliserons plutôt le terme de gratitude, pour éviter la confusion avec le terme contemporain.

« Reconnaître » quelqu'un, pour Thomas, c'est faire preuve de déférence à son égard en lui conférant un certain honneur. Ainsi, les vertus sociales sont des parties de la justice, mais elles ne respectent pas le principe d'égalité qui définit celle-ci : ce sont les vertus de l'échange inégal, qui règlent les situations où il n'est pas possible de rendre l'équivalent de ce qu'on a reçu ⁷⁷⁹. Pour Thomas, les inégalités qu'il faut honorer ne reposent pas sur le pouvoir ou la richesse, mais sur des rapports de dépendance. Le supérieur est celui qui donne ou qui guide quelqu'un qui a besoin d'un don ou d'une direction, parce qu'il est moins capable de pourvoir à ses propres besoins ou de décider par soi-même. Certains types de dons ne peuvent être retournés, puisqu'ils comblent précisément une insuffisance

⁷⁷⁷ Andrea A. Robiglio, « Aquinas and Recognition », dans Maijastina Kahlos, Heikki J. Koskinen et Ritva Palmén (dir.), *Recognition and Religion Contemporary and Historical Perspectives*, New York, Routledge, 2019, p. 171.

⁷⁷⁸ Carla Casagrande, « Justice et humilité — Les vertus du respect chez Thomas d'Aquin », *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, 101, 2017, p. 220. Casagrande identifie la question 129 de la *Somme* sur la magnanimité comme l'un des moments forts de l'analyse thomassienne de l'honneur, qui traverse par ailleurs toute la théorie des vertus de la *Secunda Secundae*.

⁷⁷⁹ Carla Casagrande, « Justice et humilité — Les vertus du respect chez Thomas d'Aquin », *art. cit.*, p. 222

ou une incapacité, d'où l'inégalité fondamentale de la déférence. De plus, ces vertus régissent ce qu'un individu doit faire à titre personnel en retour de ce qu'il a reçu. La déférence a donc un aspect irréductiblement personnel et même subjectif. Ainsi, par la piété, on honore les parents, les consanguins et les compatriotes qui nous ont donné la vie, l'éducation et la société. Par le « respect » (*observantia*), on honore les autorités publiques, qu'elles soient politiques, militaires ou même pédagogiques, autorités qui donnent un ordre à la société. Par la *dulie*, on honore un maître que l'on sert comme serviteur ou esclave ⁷⁸⁰. Par l'obéissance, on accomplit les commandements des autorités avec sincérité, zèle et même prévenance. Par la gratitude, enfin (*gratia*), on honore les dons faits gratuitement par un bienfaiteur quelconque, avec qui on n'entretient pas d'autre relation significative. Ces vertus confirment et même renforcent le statut social de ceux qui méritent l'honneur. Les vertus du respect sont donc pour Thomas des vertus sociales et « civiques » qui portent avec elles la légitimation d'un ordre social hiérarchique ⁷⁸¹. Dans son ouvrage *C'est la misère qui juge le monde*, qui suit de quelques années *Courage ou résignation et violence*, Rousseau résume bien le rôle des vertus sociales : elles ont pour fonction d'intégrer l'individu dans son rôle de citoyen ⁷⁸². Ce ne sont pas des vertus politiques au sens fort de vertus qui permettent l'édification d'un ordre social. Ce sont plutôt des vertus qui s'ajoutent à un ordre social déjà existant pour conférer aux relations humaines la perfection ultime d'une sincérité personnelle. Rousseau ne met toutefois pas ce constat en relation avec son analyse de la magnanimité comme désir de reconnaissance.

⁷⁸⁰ Il va sans dire que les notions d'esclavage et de servitude ne peuvent plus aujourd'hui fonder un devoir de déférence.

⁷⁸¹ Carla Casagrande, « Justice et humilité — Les vertus du respect chez Thomas d'Aquin », *art. cit.*, p. 223 et 225.

⁷⁸² Félicien Rousseau, *C'est la misère qui juge le monde*, *op. cit.*, p. 394.

L'analyse de Casagrande montre que la notion de déférence chez Thomas n'est pas incompatible avec une certaine forme d'égalité. Elle montre en effet que les vertus sociales élargissent la notion d'honneur au point qu'avec la piété, notamment, tous les concitoyens et « amis de la patrie » méritent quelque honneur ⁷⁸³. Il en résulte une « circulation » et « relativisation » de l'honneur selon lesquelles des individus doivent se rendre honneur tour à tour, chacun étant inférieur et supérieur à l'autre sous différents rapports : fonction politique, statut social, familial, grandeur morale ou simple fait d'être compatriote. Même si Thomas n'était pas un démocrate, sa notion de déférence implique que les hiérarchies sociales particulières sont faites pour s'imbriquer dans l'égalité plus large de l'amitié civique et de la justice. Le fait que la supériorité et l'infériorité doivent être vécues par tous à tour de rôle montre que, pour Thomas, hiérarchie et égalité sont deux principes complémentaires qu'il faut savoir ajuster l'un à l'autre. La synthèse de l'égalité et de l'inégalité n'est possible que parce que les inégalités sont réellement au bénéfice de ceux qui sont dans une situation de dépendance : les positions de supériorité sont celles des pourvoyeurs et des dirigeants bienveillants. La déférence en tant que crainte est ainsi complétée par une certaine amitié qu'on éprouve pour ceux qui nous font du bien. La bienveillance des supérieurs présuppose elle-même un ordre de justice et un bien commun qui aient une force légale. Il est ainsi possible que le désir de reconnaissance de tous soit satisfait, pour peu qu'on accepte de se reconnaître à tour de rôle. La synthèse de l'égalité et de l'inégalité présuppose une amitié et un bien commun où les positions supérieures ne se méritent que par le bien fait aux inférieurs. Nous voyons ici que la conception thomiste

⁷⁸³ Carla Casagrande, « Justice et humilité — Les vertus du respect chez Thomas d'Aquin », *art. cit.*, p. 229-230.

de la déférence ne règle pas notre problème, mais le pose : la déférence suppose qu'une bonne action a d'abord été posée. La piété comme déférence générale envers les concitoyens suppose une justice et un bien commun auxquels ceux-ci participent. Celui qui les honore le fait pour les remercier de lui permettre de profiter également de ce bien commun. Les vertus sociales servent donc à préserver un bien commun déjà existant, non à restaurer un bien commun perdu.

4.2.3 L'obsolescence de la déférence.

On peut penser que la démocratie contemporaine est difficilement compatible avec la notion d'honneur. Un article célèbre en a d'ailleurs annoncé l'obsolescence ⁷⁸⁴. L'universalité de l'espoir de la reconnaissance semble contredire de plein fouet la notion de hiérarchie à laquelle la déférence et l'honneur sont rattachés selon Thomas. Pourtant, les hiérarchies sociales et politiques, loin d'avoir disparu, sont décuplées par le Grand État et la Grande Entreprise, qui ont un pouvoir d'influence sur les masses énormes de personnes qui leur sont soumises, et offrent des positions élevées, de grands « honneurs » qui font l'objet d'ambition, d'arrivisme, comme le montre Sentis ⁷⁸⁵. Les inégalités économiques sont un terrain fertile pour la présomption, l'excellence illusoire fondée sur la richesse ⁷⁸⁶, de même que pour l'ambition qui confond le faste avec l'honneur moral ⁷⁸⁷. Le sentiment universel de dignité peut devenir une universalité de la vaine gloire. Loin du

⁷⁸⁴ Peter Berger, « On the Obsolescence of the Concept of Honor », *European Journal of Sociology*, 1970, vol. 11, n° 2, 1970, p. 339-347.

⁷⁸⁵ Laurent Sentis, *De l'utilité des vertus*, op. cit., p. 111.

⁷⁸⁶ Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, IIa IIae, q.130, a.2, sol.3 (T.3, p. 771).

⁷⁸⁷ Ibid., q.131, a.2, sol.3 (T.3, p. 773).

réalisme que nous cherchons pour modérer l'espoir, nous retombons dans des illusions qui ne sont pas aussi grandioses que celles des idéologies « extrémistes » de la modernité, mais qui n'en sont pas moins des représentations d'excellence qui n'ont pas de fondement dans des actions vertueuses. La déférence n'a aucun sens envers des « bergers qui se paissent eux-mêmes ⁷⁸⁸. » Le désir universel de magnanimité de Rousseau, que nous avons interprété comme espoir de l'honneur est celui de citoyens qui se sentent exploités ou simplement ignorés par les riches, les puissants et des institutions impersonnelles et manipulatrices. En l'absence d'un ordre social fondé sur l'amitié civique et d'une justice légale orientée vers le bien commun, la déférence est difficile parce que chacun veut être reconnu sans reconnaître les autres.

Le désir d'être reconnu est naturel et il ne peut être satisfait tant qu'une déférence correcte à notre égard n'aura pas été exprimée. L'espoir d'excellence engendre naturellement un correctif au manque de déférence : la colère, qui est causée par le mépris sous toutes ses formes ⁷⁸⁹. La colère est un désir de vengeance. Celle-ci est une vertu qui perfectionne le désir naturel de repousser ce qui nous nuit, physiquement ou moralement ⁷⁹⁰. C'est là la fonction fondamentale de l'irascible. Il est donc naturel d'être en colère contre ceux qui portent atteinte à notre dignité, y compris en oubliant de nous rendre honneur lorsqu'on le mérite ou qu'on croit le mériter ⁷⁹¹. La colère est

⁷⁸⁸ Dieu « fait dire à Ézéchiel : « Je délivrerai mon troupeau de leur bouche » [Ez 34, 10]. Thomas poursuit ainsi : « à savoir celle des bergers qui se paissent eux-mêmes. » Thomas d'Aquin, *De Regno, op. cit.*, p. 83.

⁷⁸⁹ Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Ia IIae, q.47, a.2, sol.3 (T.2, p. 294).

⁷⁹⁰ Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, IIa IIae, q.108, a.2 (T.3, p. 671-672).

⁷⁹¹ L'ingratitude a trois degrés, « par la négative », d'abord l'absence de récompense pour un bienfait, puis, passer un bienfait sous silence, et enfin oublier un bienfait. Il y a aussi trois degrés « par la positive » : faire du mal en retour d'un bienfait, décrier le bienfait et estimer le bienfait comme un méfait. Ibid., q.107, a.2 (T.3, p. 662-663).

particulièrement forte lorsque le mépris vient de nos amis ⁷⁹², de même que lorsqu'une personne d'un statut social inférieur méprise une personne d'un statut social supérieur, tel un pauvre qui méprise un riche, ou un subordonné qui méprise son chef ⁷⁹³. La colère est un élan naturel, mais encore faut-il qu'elle soit elle-même raisonnable, c'est-à-dire perfectionnée par la vertu de vengeance. L'apprentissage de la vengeance raisonnable est donc un préalable à l'apprentissage de la déférence.

Une façon pour les citoyens de rectifier le manque de déférence est « “le déshonneur”, qui fait perdre la réputation ⁷⁹⁴. » Cela revient à dire qu'on privera d'honneur ceux qui en privent les autres. Ceux qui sont raisonnables puniront les autres d'une manière modérée et la crainte de ces punitions motivera un certain nombre de personnes à développer des sentiments de déférence. La colère est fondamentalement un correctif au manque de crainte. Il se peut toutefois qu'un cercle vicieux du déshonneur s'installe, chacun punissant les autres pour les outrages ou les simples oublis de rendre les honneurs qu'il se croit dus. La culture contemporaine de la liberté individuelle et de l'égalité est aussi peu familière avec la notion de colère raisonnable qu'avec celle de déférence. Compte tenu de la tendance générale à l'ambition et à la vaine gloire, on peut penser que ce cercle vicieux est plus que probable : les vaniteux puniront exagérément les autres par des colères excessives et enrageront ainsi d'autres vaniteux, pendant que les pusillanimes qui n'osent

⁷⁹² Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Ia IIae, q.47, a.4, sol.3 (T.2, p. 295).

⁷⁹³ Ibid., a.4 (T.2, p. 295).

⁷⁹⁴ Thomas cite dans les formes de vengeance des punitions très fortes, allant jusqu'à la mort, dont la plupart relèvent des autorités légitimes et non de la vengeance morale, « informelle » que des citoyens peuvent administrer de leur propre chef. Des huit formes de vengeance citées par Thomas (la mort, le fouet, le talion, l'esclavage et la captivité, l'exil, la confiscation des biens et le déshonneur), le déshonneur nous semble être la seule qui ne relève pas de la justice légale et donc des autorités publiques. Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, IIa IIae, q.108, a.3 (T.3, p. 672-673). Thomas cite Augustin, qui cite lui-même Cicéron, *Cité de Dieu*, 11, PL 41. 725.

se jeter dans la mêlée se consumeront d'envie ⁷⁹⁵. Des colères déraisonnables produiront tantôt des disputes, de la discorde, tantôt une peur égoïste ⁷⁹⁶, contre laquelle on se prémunira par de l'hypocrisie. Les filles de la vaine gloire sont bien vivantes. L'instrumentalisation des passions par le Gand État prive les individus de l'éducation qui permet d'éprouver celles-ci avec modération et en les rapportant correctement à leur objet. Nous constatons cela ici avec la difficulté à éprouver raisonnablement la crainte déférente et à exercer une juste vengeance. Le désir général de l'honneur risque, dans le contexte démocratique contemporain, de se transformer en cycle de la colère, du déshonneur et de la crainte. Citant la glose d'un passage de l'Épître aux Philippiens, Thomas présente ainsi ceux qui sont animés par la vaine gloire « des gens divisés, inquiets, se disputant ⁷⁹⁷. » Alors que les vertus de la déférence doivent parfaire l'ordre social, leur absence ou leurs contrefaçons l'ébranlent par la discorde.

4.2.4 Magnanimité, générosité et gratitude.

Celui qui peut sortir de ce cercle vicieux est celui qui sait faire preuve de gratitude envers l'ingrat. Selon Thomas, en effet, il est préférable que l'ingratitude ne soit pas punie immédiatement. La vengeance, même raisonnable, n'est pas la meilleure réponse à

⁷⁹⁵ L'envie est la tristesse devant le bien d'autrui, qui peut consister à souffrir de la gloire d'autrui lorsqu'elle diminue la nôtre, ce pour quoi on envie surtout ceux qui jouissent de l'honneur et de la gloire (Thomas d'Aqui, *Somme théologique*, IIa IIae, q.36, a.1 (T.3, p. 264-265)). La pusillanimité est une cause de l'envie, de même que la vaine gloire (ibid., sol.3 (T.3, p. 265)) L'envie porte sur ceux qui ont sont proches de nous par une situation sociale qui nous donne l'impression que nous sommes capables d'accéder à leur honneur et à leur gloire (ibid., sol.2 (T.3, p. 265)).

⁷⁹⁶ Une juste punition punit la « crainte servile », la crainte des peines, qui, malgré son nom, ne relève pas de la servilité. Pour mener au bien, cette crainte doit s'accompagner d'un amour de la justice. Une punition qui n'éduque pas à l'amour de la justice produit une crainte égoïste qui n'obéit que pour son propre avantage. Sur la crainte servile : ibid., q.19, a.4 (T.3, p. 131).

⁷⁹⁷ Ibid, q.132, a.2, obj.3 (T.3, p. 775). La Glose porte sur cette citation : « N'accordez rien à l'esprit de dispute, rien à la vaine gloire. » Philippiens 2,3.

l'ingratitude. Thomas recommande plutôt de persévérer dans la bienfaisance pour donner l'occasion au bénéficiaire ingrat de se reprendre ⁷⁹⁸. D'abord, il ne faut pas conclure immédiatement à l'ingratitude, mais donner le bénéfice du doute. Ensuite, faire un second bienfait, pour tenter de « transformer l'ingratitude en reconnaissance ⁷⁹⁹. » Enfin, si le bénéficiaire persiste dans son ingratitude, il faut cesser de lui faire du bien ⁸⁰⁰. Le bienfaiteur ne doit pas être trop rapidement « vengeur », mais d'abord être un « médecin indulgent » qui « guérit » par la multiplication des bienfaits ⁸⁰¹. Persévérer dans les bienfaits a pour but d'offrir à l'ingrat l'occasion « de témoigner de reconnaissance et d'affection ⁸⁰². » Faire preuve d'une telle persévérance dans le bien demande un certain degré de vertu. Le magnanime, dont la supériorité se manifeste en faisant le bien, en le répandant et en le rendant avec usure ⁸⁰³ est celui qui est le mieux à même de corriger l'ingratitude sans avoir recours à la vengeance. Reprenant l'analyse aristotélicienne de la générosité dans sa théorie de la charité, Thomas soutient que le bienfaiteur aime plus le bénéficiaire que l'inverse ⁸⁰⁴. Le cercle vicieux de l'ingratitude et de la colère peut être rompu par une générosité telle que ses bénéficiaires finiront spontanément par éprouver un sentiment de déférence. La déférence n'est pas ici la crainte servile de la peine, mais la crainte filiale de perdre l'amour du donateur. Dans les cas où une juste vengeance doit être infligée à des récalcitrants, le magnanime lui ajoutera une générosité propre à faire aimer la justice ⁸⁰⁵.

⁷⁹⁸ Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, IIa IIae, q.108, a.3 (T.3, p. 672-673).

⁷⁹⁹ Idem.

⁸⁰⁰ La crainte d'être privé de l'amour est la crainte filiale.

⁸⁰¹ Ibid., sol.3 (T.3, p. 673).

⁸⁰² Ibid., sol.2 (T.3, p. 673).

⁸⁰³ Ibid., q.129, a.4, sol.2 (T.3, p. 764-765).

⁸⁰⁴ Ibid., q.26, a.12 (T.3, p. 203-204). Nous avons déjà analysé ce passage dans le chapitre I, pour montrer comment un individu généreux et vertueux peut perfectionner une relation d'amitié.

⁸⁰⁵ Ibid., q.19, a.4, sol.1 (T.3, p. 131).

Dans son analyse des vertus sociales, Rousseau fait au sujet des donateurs une remarque très judicieuse : « Maintenir, de façon indue, l'influence qu'on exerce sur ceux qu'on gratifie de quelque don, c'est inviter éventuellement à la révolte ceux qu'on étouffe sous un joug qui les empêche d'accéder à la perfection qui leur est propre ⁸⁰⁶. » Rousseau ne vise pas ici particulièrement les magnanimes, mais la remarque vaut pour eux, parce qu'ils sont les plus généreux. Le don a en effet un aspect dominateur. Selon Rousseau, cela peut écraser la personnalité du bénéficiaire et susciter une réaction irascible. Selon nous, il y a là une importance de maintenir une relation étroite entre la magnanimité et l'humilité. La générosité ne peut être bénéfique en général et rectifier l'ingratitude en particulier, que si elle est exercée avec une certaine retenue, en donnant assez pour faire du bien, mais pas au point de nier l'individualité propre du bénéficiaire. À l'ironie modeste, il faut donc ajouter au magnanime une vertu de bienfaisance modeste, adaptée au bénéficiaire. L'égalitarisme de Rousseau doit toutefois se concilier avec un élitisme moral minimal. Les relations d'amitié ne peuvent exister et s'étendre sans que des généreux magnanimes aident les vaniteux, les colériques et les magnanimes à découvrir le plaisir de donner.

Une bienfaisance modeste du magnanime n'est-elle pas le corrélat naturel d'une gratitude modeste? Comme nous l'avons vu, le magnanime doit être capable d'une gratitude parfaite. Malgré sa grandeur, le magnanime sait recevoir avec modestie. Selon Thomas, celui qui possède une quelconque supériorité doit savoir faire preuve de gratitude envers ceux qui ne peuvent donner beaucoup, mais font preuve de sincérité dans leur

⁸⁰⁶ Félicien Rousseau, *C'est la misère qui juge le monde*, op. cit., p. 397-398.

générosité. Il analyse ainsi les cas de l'enfant qui ne peut donner quoi que ce soit qui soit du même ordre que la vie que ses parents lui ont donnée ⁸⁰⁷, du pauvre qui doit redonner au riche, de celui qui doit redonner à une personne comblée, ou même de l'esclave qui fait preuve de bienveillance envers son maître ⁸⁰⁸. La solution au problème de l'inégalité des dons se trouve toujours dans le fait de prendre en considération l'intention et le sentiment de celui qui redonne. Thomas cite Sénèque ⁸⁰⁹, selon qui on peut rendre un bien, même à une personne heureuse : un don satisfaisant peut être « un avis sincère, un commerce assidu, une conversation simple, gaie et sans flatterie ⁸¹⁰. » Il se peut aussi qu'il y ait une inégalité morale fondamentale dans l'échange de dons: quelqu'un peut donner « d'une façon choquante », ou parce qu'il doit absolument le faire pour obtenir un avantage personnel ⁸¹¹. Dans le premier cas, le don est en partie malveillant, tandis que dans le second il ne vise qu'à l'avantage du donateur. Dans le premier cas toujours, le remerciement doit être moindre que si le don était bienveillant, mais doit tout de même avoir lieu si le don est un bien. Dans le deuxième cas, il ne faut pas s'indigner de l'égoïsme, et surtout ne pas exiger que le don désavantage le donateur. Dans les deux cas, celui qui est en position de supériorité morale considère en priorité le bien, même s'il s'agit d'un bien amoindri. Sur le plan de la justice, la dette légale implique une égalité matérielle entre les termes de l'échange. La dette morale de reconnaissance, quant à elle, respecte la justice par une égalité des vœux ⁸¹². La question de la reconnaissance se pose pour Thomas en termes d'une déférence qui s'amorce comme attestation de la supériorité de celui de qui on

⁸⁰⁷ Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, IIa IIae, q.106, a.6, sol.1 (T.3, p. 663).

⁸⁰⁸ Ibid., a.3, sol.4 et 5 (T.3, p. 664).

⁸⁰⁹ *De Beneficiis*, VI, 29.

⁸¹⁰ Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, IIa IIae, q.106, a.3, sol.5 (T.3, p. 664).

⁸¹¹ Ibid., a.3, sol.2 et sol.3 (T.3, p. 663-664).

⁸¹² Ibid., sol.3 (T.3, p. 664).

dépend et se conclut par une générosité qui pose une égalité même entre des personnes dont les situations morales ou sociales sont fortement inégales. La générosité passe par-dessus les inégalités extérieures pour atteindre l'intériorité des sentiments et de la volonté par laquelle il est possible que tous soient égaux. Tout le problème du rapport du magnanime à l'honneur trouve sa conclusion ici : les rapports humains impliquent un échange continuels de dons et d'hommages qui ne sont jamais équivalents à la vertu. Seule une bonne intention permet de sortir de ce cercle vicieux.

En répondant ainsi au problème soulevé par Rousseau, la générosité complétée par l'humilité devient une pédagogie de la grandeur : on suscite graduellement le désir de rendre honneur à celui qui nous a donné sans nier notre individualité. Si le donateur affirme sa personnalité par son don, permettre à l'obligé de donner et reconnaître son don lui permet de s'affirmer à son tour. Lorsque la gratitude du magnanime s'exprime envers un donateur imparfait ou de moindre envergure, ce dernier a l'occasion d'être actif, d'étendre sa propre personnalité et de mériter lui-même un certain honneur. Contrairement à ce qu'avance Rousseau, le magnanime est plutôt celui qui donne une leçon de reconnaissance en l'offrant lui-même que celui qui la cherche. La reconnaissance est quelque chose qui s'apprend comme un devoir personnel envers les autres. Rousseau avance néanmoins avec raison que les vertus de la déférence présentent un subtil alliage de justice et d'amour ⁸¹³. Il est dommage qu'il ait conçu la magnanimité et la reconnaissance de manière trop individualiste pour les intégrer à cet alliage.

⁸¹³ Félicien Rousseau, *C'est la misère qui juge le monde*, op. cit., p. 394.

Malgré les dérèglements causés par le contrôle du Grand État et de la Grande Entreprise, les liens de dépendance, familiaux, communautaires et mêmes politiques, sont toujours aussi réels qu'autrefois, mais il se peut qu'on ait de la difficulté à les reconnaître. L'individu est encore aujourd'hui dépendant de ses parents, au moins durant les premières années de sa vie. En tant que partie de la société, la personne humaine demeure intégrée à diverses communautés et dépendante de l'autorité de l'État. Il n'y a pas de vie humaine possible sans bien commun. Selon l'échelle des degrés de tyrannie de Senellart que nous avons présenté au chapitre précédent, même une société injuste et mauvaise sous certains aspects permet tout de même un minimum de perfectionnement individuel et de sociabilité communautaire ⁸¹⁴. La tyrannie n'est pas une absence de bien commun, mais une appropriation du bien commun par l'individu. Malgré les injustices, chaque personne doit toujours avoir quelques bienfaiteurs à honorer. Si l'honneur est en lui-même un signe, il fait l'objet de conventions. Chaque époque doit redéfinir son « code d'honneur », au sens d'un code de la déférence. Chaque culture doit élaborer les signes qui permettent d'exprimer la déférence avec sincérité ⁸¹⁵. Le déracinement provoqué par le Grand État et la Grande Entreprise ne peuvent cependant que rendre difficile la transmission ou la création d'une telle culture. Surtout, les conceptions abstraites et réductrices du bien commun empêchent de concevoir une justice et des lois fondées en raison. La difficulté à reconnaître le bien individuel par l'honneur repose en définitive sur la non-reconnaissance du bien commun.

⁸¹⁴ Voir chapitre III.

⁸¹⁵ Il va sans dire que les vertus sociales ne peuvent être revitalisées qu'en étant adaptées à la société contemporaine. La piété doit ainsi considérer les parents également, non le père en priorité. La *dulie* de l'esclave et du serviteur n'ont plus lieu d'être, mais peut-être qu'une *dulie* du disciple ou de l'apprenti envers un maître, un mentor ou un entraîneur pourrait encore du sens. Quant à l'obéissance, elle suppose une revitalisation de l'acte de gouverner et de la participation citoyenne.

Le magnanime comprend le bien commun et peut le montrer par sa générosité. Il peut être un exemple de générosité humble et de gratitude parfaite, mais celles-ci ne concernent que la relation personnelle de l'individu envers ceux dont il dépend. La préservation ou la revalorisation du bien commun ne peuvent être motivées par des honneurs qui concernent les relations personnelles et rapprochées, mais seulement dans une action qui part des relations personnelles pour devenir collective au sens fort. Le désir de reconnaissance comme espoir universel de l'honneur de Rousseau ne peut donc être satisfait qu'en séparant ces deux composantes qu'il confond. D'une part, l'intériorité qui ne peut trouver satisfaction que dans des rapports personnels. La loi et l'État ne peuvent d'ailleurs répondre au besoin de faire l'objet d'une reconnaissance sincère. C'est là le domaine de la déférence. D'autre part, l'extériorité de l'action collective, qui seule peut satisfaire le besoin du bien commun. Il faut d'abord reconstruire l'amitié civique et la justice pour que la reconnaissance soit possible sur une base générale, et non seulement par la chance de côtoyer un magnanime. La contestation audacieuse et colérique des jeunes et des indignés en général est une réaction à des relations de dépendance où la bienveillance et la justice font en bonne partie défaut. La question du droit à la vie politique et à la participation citoyenne est plutôt posée que réglée par la notion de reconnaissance. Les dérèglements de la déférence sont un symptôme de dérèglements plus profonds. Si les hiérarchies économiques et politiques sont injustes, toute reconnaissance qui en découle sera de l'ordre de la vaine gloire. Si l'amitié civique est faible, il sera difficile de se rendre honneur à tour de rôle et d'apprécier mutuellement nos intentions. Le magnanime est capable d'apaiser la colère, la crainte et la discorde qui sont produites par les dérèglements de la reconnaissance.

L'effet de cet apaisement se limite à ceux envers qui il peut exercer personnellement une générosité humble et une gratitude parfaite. Le magnanime peut donc constituer de petits cercles d'honneur et de déférence autour de lui. Nous verrons dans la prochaine section qu'il est aussi capable d'élargir ces cercles par son bon usage des honneurs et de la gloire.

4.3 La magnanimité, une vertu de l'espoir démocratique.

4.3.1 Amour de soi et espoir selon Félicien Rousseau.

L'agressivité qui s'exprime dans les dérèglements de la reconnaissance révèle un irascible qui n'est jamais totalement inhibé, malgré le contrôle de l'État. En l'absence de justice, la « magnanimité générale » de Rousseau ne braque pas seulement les laissés pour compte contre les privilégiés, mais cause la discorde entre tous. Le besoin d'être reconnu ne peut pas être satisfait sans une certaine amitié civique et une certaine justice préalable. Comme nous l'avons vu, les magnanimes sont capables de reconstruire l'amitié même au sein de la discorde. La générosité dont fait preuve le magnanime face à l'agressivité ne consiste pas à calmer les passions, mais à orienter l'agressivité vers la conquête du bien plutôt que vers l'opposition. L'espoir d'un accroissement de dignité ne peut qu'être déçu tout autant par l'attente passive de la reconnaissance que par l'expression colérique d'une frustration. Les magnanimes sont capables de tourner cette agressivité vers une grandeur accessible : les citoyens peuvent apprendre à augmenter leur dignité par leur action. Cela suppose, comme nous le verrons, la formation d'une amitié civique qui augmente la

capacité d'action de tous. La dignité ne fait alors plus l'objet d'une demande de reconnaissance, mais d'une conquête dans l'action collective. La demande générale de reconnaissance prend les choses à l'envers : la connaissance du bien (reconnaître la dignité de quelqu'un) rendrait capable de faire le bien. La pensée morale de Thomas, et plus généralement la pensée classique de la vertu, suppose que le bien précède la connaissance du bien et fonde cette dernière : il faut bien agir pour ensuite mériter une reconnaissance. L'espoir de dignité est un espoir d'excellence. Il ne peut être réalisé qu'en se tournant vers les biens collectifs qui permettent un accroissement de l'excellence individuelle. L'ordre du bien commun dont la subversion cause la colère et l'indignation doit être reconquis. L'espoir doit être tourné vers les institutions, les lois et tout bien collectif susceptible de conférer une plus grande excellence aux citoyens. On ne peut dresser une liste *a priori* de ces biens, cela dépend de conditions sociohistoriques variables : les uns ont besoin de lutter contre le racisme, les autres contre la pauvreté, d'autres encore de profiter davantage des fruits de la science moderne. Le rôle des magnanimes est de comprendre les biens qui constituent le bien commun propre à leur société et de tourner l'espoir collectif vers ces biens. Les magnanimes doivent chercher quels espoirs se cachent sous l'indignation, la colère et l'audace et trouver des biens possibles à réaliser, des petites victoires qui peuvent être remportées. C'est ainsi que l'ensemble des passions irascibles sera redirigé vers le bonheur collectif. La dignité ne se mérite que par la participation au bien commun. Ceux qui profitent du bien commun doivent le partager avec les autres et ceux qui n'en profitent pas doivent réclamer ce qui leur est dû, et tenter de prendre le prendre si on le leur refuse. L'espoir de dignité ne peut susciter la participation qu'en étant tourné vers l'action plutôt

que vers la reconnaissance. L'amitié civique est le lien manquant entre la dignité individuelle et le bien commun.

Les magnanimes sont ceux qui permettent de réconcilier égalité et inégalité, et de tempérer l'irascible de leurs concitoyens. Même dans le cercle vicieux de la discorde et du déshonneur, ils réussissent à recomposer des cercles d'amitié. Ce sont ces cercles qui donneront à l'irascible assez de force pour stimuler la participation politique, sans sombrer dans des excès dangereux. La notion d'agressivité pacifique de la magnanimité prend ici tout son sens. Comment ces cercles peuvent-ils s'élargir? Par l'exemplarité du magnanime, qui manifeste un pouvoir de mobilisation. Nous entendons ici par « mobilisation » un rassemblement d'individus qui agissent ensemble, collectivement. Ce rassemblement suppose une initiative commune. L'exemplarité du magnanime est la capacité de susciter ce genre d'initiative.

L'élargissement de l'amitié civique fait face à de nombreux obstacles, qui sont tous amplifiés par la modernité. Les difficultés de la vie qui engendrent craintes et désespoir, les dérèglements de l'espoir et de l'honneur — pusillanimité, vaine gloire, etc., sans compter d'autres vices comme l'envie, font que ce processus n'est jamais facile, jamais parfait, toujours à recommencer. La force de l'exemplarité peut aussi être celle des mauvais exemples. Des vaniteux peuvent faire usage de leur fausse gloire pour mobiliser autant ou plus que les magnanimes. Nous ne présumons pas non plus qu'une nation complète puisse s'unifier facilement par un grand espoir commun, puisque l'intersubjectivité de l'espoir se déploie surtout dans des milieux rapprochés, entre des gens qui se comparent

facilement les uns autres par leur position sociale. La confiance et l'amitié se diffusent à partir de relations de proximités qui sont ancrées dans des milieux, des situations et dans diverses particularités de ceux qui s'unissent. Les idéologies modernes qui promeuvent des aspects particuliers du bien commun en les opposant les uns aux autres sont toujours vivantes. Différents groupes de citoyens de bonne volonté peuvent défendre des aspects différents du bien commun s'ils se sont unis autour de situations, d'enjeux différents ou de différences économiques, culturelles ou autres qui les séparent. Nous pouvons aller jusqu'à dire que des groupes formés autour de situations et d'institutions différentes peuvent avoir des biens communs différents, une bourse et un syndicat, par exemple, sont des biens communs pour des financiers et des travailleurs, respectivement. De plus, la faculté des individus de faire usage de leur conscience morale fait que, dans tout mouvement politique, certaines personnes choisissent toujours à tort ou à raison de rompre les rangs. L'histoire contemporaine montre toutefois que des mouvements politiques d'envergure sont encore possibles. La sociabilité humaine tend à l'universel : des biens communs différents peuvent fusionner ou être abandonnés pour des biens communs encore plus grands; la justice d'un projet peut être tellement évidente qu'elle apparaisse avec clarté dans la conscience morale d'innombrables individus.

C'est par le partage de l'espoir que de tels mouvements prennent leur élan. Rousseau met en lumière une relation entre l'espoir et l'amitié qui montre comment la magnanimité peut élargir la seconde à l'aide du premier. Selon lui, la dépendance entre les individus, lorsqu'elle est inégale, peut être source d'injustice. Rousseau ne croit pas que les privilégiés puissent être assez magnanimes pour être généreux. Lorsque la dépendance est partagée,

donc égale, elle fonde au contraire l'amitié. Les tendances à l'excellence individuelle et à la justice doivent donc être tournées vers ce type d'amitié pour promouvoir la participation politique. L'espoir est la passion qui porte à la fois sur l'excellence personnelle et l'amitié : on espère développer son potentiel, on espère avoir plus d'amis et de meilleurs amis. Rousseau présente l'espoir comme une passion qui peut avoir des impacts historiques lorsqu'elle devient collective. L'espoir par lequel l'amour naturel de soi se projette vers un élargissement des possibilités individuelles est ce par quoi l'humain peut s'élever de la spontanéité irréfléchie à la liberté véritable et à l'historicité. La magnanimité, qui perfectionne ce dynamisme, est donc pour Rousseau une vertu humaniste, non seulement au sens d'une valorisation de l'humain, mais au sens d'un processus collectif d'humanisation. Gouverner implique de s'adresser par la parole à la fois à la raison et aux passions. Selon Rousseau, la magnanimité est « le nom précis que porte la liberté humaine et l'histoire humaine quand elles s'attellent à la besogne d'éduquer l'espoir que sous-tend l'amour de soi naturel ⁸¹⁶. » La capacité de gouverner, au sens de diriger une action collective, repose selon nous en grande partie sur cette interaction de l'espoir et de l'amitié. L'édification et la réforme de lois, d'institutions, tout projet collectif fondé sur la participation des citoyens suppose le dynamisme de l'espoir et l'unité de l'amitié. C'est en cela que consiste la vie politique pleine et entière qui seule peut répondre aux désirs de justice et de bonheur.

Rousseau passe toutefois un peu vite de l'amour de soi individuel à l'humanisme collectif et historique. S'il prend soin de souligner l'inscription de l'amour de soi dans

⁸¹⁶ Félicien Rousseau, *L'avenir des droits humains*, op. cit., p. 91.

l'humilité et l'amitié utilitaire, il n'établit pas la relation entre la magnanimité et l'amitié vertueuse. Rousseau semble surtout attaché à l'idée d'une magnanimité des humbles et des opprimés qui leur donnerait une plus grande capacité de s'affirmer en tant qu'individus. Ce faisant, il n'a pas tenu compte du fait que l'exercice le plus parfait des vertus ne peut être atteint par tous. Il n'a pas non plus tenu compte du fait que la relation intrinsèque de la perfection individuelle avec la perfection collective les rend indissociables à chaque étape de leur développement. Pour Rousseau, il y a d'abord une perfection collective, puis un perfectionnement individuel (la magnanimité). Le passage à un espoir tourné vers les autres est pour Rousseau une amitié civique qui répond à des besoins économiques : les plus pauvres ont besoin de justice pour vivre convenablement. Lorsque la magnanimité apparaît, son rôle est de parfaire l'individu socialisé par les nécessités économiques et la justice : solidarité et magnanimité sont alors mises au service de la conscience morale indignée qui affirme la dignité de chaque individu. Rousseau n'est pas si loin de Marx. La vertu de force entre en jeu pour humaniser l'audace et la colère de la révolte, tandis que la tempérance semble venir en bonne partie de la pauvreté elle-même : une tempérance forcée, en somme. L'étape du développement collectif des vertus, pourtant reconnue à divers endroits de l'œuvre de Rousseau, n'est pas prise en compte ici, ce pour quoi la magnanimité suit directement le mouvement de révolte des défavorisés.

Si la majorité des gens ne dépassera jamais le stade moral de l'espoir de la dignité et de la justice — ce qui est déjà beaucoup — la magnanimité n'en devient pas pour autant une vertu détachée de la vie communautaire. Nous avons tenté d'exposer, dans le chapitre II, l'idée que la magnanimité est une vertu intrinsèquement politique, tournée vers le bien

commun, d'une part, que sa relation naturelle avec l'humilité, d'autre part, permet précisément aux grands d'entretenir des relations de convivialité et de compréhension avec tous, y compris les plus humbles. Nous verrons dans ce qui suit que le magnanime réalise son potentiel au maximum dans des relations communautaires de proximité où il peut stimuler l'énergie politique des individus.

4.3.2 Amitié civique et espoir selon Michael Lamb.

Le chercheur américain Michael Lamb nous offre une analyse stimulante de l'espoir thomiste en tant que vertu démocratique qui stimule et élargit l'amitié civique. La confiance et l'espoir sont source d'une amitié civique analogue à la charité ⁸¹⁷. Un individu capable d'un grand espoir peut le transmettre aux autres si ceux-ci trouvent le bien espéré désirable et si le premier peut communiquer aux seconds la confiance qui permet d'espérer ce bien comme possible. Le grand espoir doit à la fois être en lui-même un grand bien et une capacité à faire confiance aux autres, et ainsi de leur permettre de développer une confiance en eux-mêmes. L'espoir commun permet d'apprendre à se faire confiance, et ce, à force de se côtoyer. Lorsqu'ils se rendent compte que certains biens ne peuvent être obtenus que par la coopération, les citoyens passent graduellement d'une coopération avec d'autres motivée par l'espoir d'obtenir un gain personnel à celui d'obtenir un gain pour leurs amis, au point d'être prêt à faire des sacrifices pour eux ⁸¹⁸. L'habitude d'être ensemble est d'abord ce qui fait passer l'amitié de l'utilité à la dignité. Lorsque la coopération est perfectionnée par une

⁸¹⁷ Michael Lamb, « Aquinas and the Virtues of Hope, Theological and Democratic », *Journal of Religious Ethics*, vol. 44, n° 2, 2016, p. 321. Il s'agit pour nous d'une des parties de la charité que l'on peut détacher de leur aspect théologal et remettre dans leur contexte aristotélicien d'origine.

⁸¹⁸ Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, IIa IIae, q.26, a.3 (T.3, p. 195).

amitié vertueuse, des actions qui exigent que des individus soient solidement unis deviennent possibles. À ce stade, les individus qui adhèrent à un espoir commun d'abord pour leur bien privé vont tout à la fois réaliser que plus ils sont unis, plus le champ des possibles s'élargit et s'apprécier de plus en plus en se côtoyant. L'amitié s'étend en cercles qui s'élargissent, à partir des proches jusqu'aux proches de nos proches et ainsi de suite ⁸¹⁹. C'est un cercle vertueux du plaisant, de l'utile et de l'honnête, dans lequel l'amitié et l'espoir s'élargissent ensemble ⁸²⁰. Ce perfectionnement de l'amitié est un perfectionnement de l'espoir : une amitié élargie et vertueuse permet de plus grands espoirs. Nous avons déjà vu, dans le chapitre I, que l'espoir perfectionne l'amitié. L'analyse de Lamb montre que l'amitié perfectionne aussi l'espoir.

Le processus conceptualisé par Lamb se résume à ces étapes :

- Un individu qui a un grand espoir et la capacité de faire confiance aux autres initie l'action collective.
- La grandeur de son espoir présente un bien désirable par plusieurs : un groupe se forme.
- Chaque membre du groupe développe une confiance en soi motivée par la confiance placée en lui par le leader.
- Les membres du groupe apprennent à se faire confiance entre eux à force de se côtoyer.
- L'habitude de se côtoyer et la conscience que l'amitié rend possible le but visé produisent une amitié utilitaire (de concupiscence).

⁸¹⁹ Ibid., q.23, a.1, sol.2 (T.3, p. 160).

⁸²⁰ Idem.

-La conscience que le grand bien n'est possible que par un effort commun rend les membres du groupe prêts à faire certains sacrifices les uns pour les autres : l'amitié est de plus en plus appréciée pour elle-même (digne amitié).

-La conscience qu'une amitié plus forte et rassemblant un plus grand nombre de personnes rend possible un espoir encore plus grand renforce l'attachement à l'amitié elle-même.

-Tout au long du processus, l'amitié s'élargit par l'amour qui s'étend aux amis des amis.

L'élargissement de l'amitié civique décrit par Lamb est un mouvement informel incarné dans « des pratiques, des normes et des discours » auxquels les citoyens ordinaires adhèrent et se reconnaissent ⁸²¹. Citant une littérature issue des sciences sociales sur le sujet, Lamb affirme que des « organisateurs communautaires » (*communitiy organizers*) qui cherchent à former des coalitions politiques de grande envergure travaillent à identifier des leaders communautaires qui sont capables de mobiliser les autres. Ces organisateurs s'investissent à faire réaliser à certains individus qu'ils ont des compétences et des qualités qu'ils ne soupçonnent pas et qui les rendent eux-mêmes capables d'être des leaders. Les organisateurs communautaires parviennent à susciter une « reconnaissance mutuelle » entre eux et les futurs leaders en investissant en eux confiance et espoir et en leur confiant des responsabilités ⁸²². Lamb cite les pratiques communes, l'expérience et l'exemplarité de certaines personnes comme facteurs permettant aux citoyens de développer leur confiance

⁸²¹ Michael Lamb, « Aquinas and the Virtues of Hope, Theological and Democratic », *art. cit.*, p. 320.

⁸²² Ibid., p. 320-321.

dans leurs capacités d'action et de renforcer leur capacité à espérer ⁸²³. Selon Lamb, ce processus est possible en commençant par se donner des buts modestes et réalistes qui permettront de petites victoires qui renforceront l'espoir. Même en cas d'échec, le fait de se côtoyer peut produire des sentiments d'amitié ⁸²⁴. Il est toutefois possible qu'une mobilisation partie de la base atteigne au moins une partie de ses fins et parvienne à réformer ou améliorer la justice et l'ordre social. Lamb donne comme exemple de cela le mouvement des droits civiques des années 1950-1960 aux États-Unis, qui s'est d'abord développé par des réunions citoyennes d'ampleur modeste qui se sont multipliées au fil du temps et ont pris jusqu'à ce que d'importantes victoires soient remportées ⁸²⁵. C'est donc ce type de mouvement qui permet une participation citoyenne pleinement politique.

Pour Rousseau, il y a d'abord des liens de dépendance qui motivent une amitié utilitaire, puis, dans le même mouvement, lutte collective contre l'injustice et affirmation égalitaire, mais individuelle, de la magnanimité. L'analyse de Lamb a le mérite de montrer que l'amitié utilitaire devient progressivement une fin en soi, d'autant plus que les individus découvrent qu'ils n'acquièrent une véritable force politique qu'en développant les uns pour les autres une affection sincère et durable. Pour Lamb, l'amitié civique véritable n'est possible que par une vertu qui permet à la fois qu'un individu ait par lui-même un très grand espoir et qu'il soit capable de le communiquer en faisant confiance aux autres. La grandeur et la communicabilité de l'espoir sont ainsi les premiers motifs de l'action collective. Il qualifie cette vertu de « vertu démocratique de foi ou de confiance

⁸²³ Ibid., p. 324.

⁸²⁴ Ibid., p. 322.

⁸²⁵ Ces victoires concernent l'accès à l'école, aux autobus publics pour les noirs et dans la mobilisation populaire pour l'égalité des droits avec la grande marche du 28 août 1963 à Washington.

(*faith or trust*) ⁸²⁶. » Lamb identifie la magnanimité et l'humilité comme vertus nécessaires pour que l'espoir soit assez fort pour suivre la droite raison sans toutefois aller jusqu'à la présomption ⁸²⁷. Lamb pense toutefois que la magnanimité ne peut être la vertu qu'il cherche, puisqu'il considère qu'elle est individuelle et non collective ⁸²⁸. Il avance avec raison qu'à la différence de la magnanimité, l'espérance théologique a comme objet propre de viser un bien et une aide extérieure pour atteindre celui-ci ⁸²⁹. Selon lui, l'espoir et la magnanimité ne portent que sur soi-même, tandis que l'espoir théologique consiste à espérer en quelqu'un d'autre, c'est-à-dire Dieu. Lamb propose de ne considérer dans la vertu d'espérance, comme dans la charité, que ce qui est justifiable par la raison humaine pour en faire une vertu démocratique, non religieuse, de l'espérance dans les autres ⁸³⁰. Il s'agirait ainsi d'une laïcisation de l'espérance théologique.

Selon Gauthier, la vertu théologique d'espoir a comme matière la magnanimité infuse, donnée par Dieu ⁸³¹. Il s'agit d'espérer l'aide d'une grandeur surhumaine et consiste en une volonté d'une grandeur telle qu'il est impossible qu'un humain y parvienne par ses propres moyens. C'est en reprenant cette analyse de Gauthier que Rousseau a lui-même formulé la thèse que la tentative de remplacer l'espoir théologique par l'espoir dans la raison productive a produit la violence politique extrême de la modernité. L'espérance théologique cherche

⁸²⁶ Ibid., p. 319.

⁸²⁷ Ibid., p. 323.

⁸²⁸ « Democratic citizens need a virtue analogous to magnanimity to regulate their passionate responses to future goods, but in a political context where many goods are not within our individual power to attain, a virtue that simply perfects the passion of hope will be insufficient. » Ibid., p. 318.

⁸²⁹ Ibid., p. 307.

⁸³⁰ Ibid., p. 322.

⁸³¹ R.A. Gauthier, *Magnanimité : l'idéal de la grandeur dans la philosophie païenne et dans la théologie chrétienne op. cit.*, p. 371.

quelque chose de plus grand que l'humain. On peut sans jeu de mots qualifier la tentative de laïciser l'espoir théologal de péché capital de la modernité ⁸³².

Nous pensons que la magnanimité convient parfaitement à la fois à l'agrandissement de l'espoir et à sa communication aux autres. Tour d'abord, l'espoir dont elle est la mesure est toujours intersubjectif. Rousseau montre bien que l'enracinement de l'espoir dans l'amour de soi signifie qu'on espère spontanément *pour soi*, mais non nécessairement *en soi*. L'analyse de la passion d'espoir — de même que de l'irascible dans son ensemble — implique toujours une relation à l'espoir des autres. La confiance humaine peut toujours être placée dans les autres. L'interaction de la confiance en soi et de la confiance dans les autres est un élément central de notre interprétation du dynamisme complet de l'irascible. Cette interaction des passions s'imbrique dans les échanges rationnels par lesquels les individus s'aident mutuellement à développer des vertus. En outre, l'interaction de l'irascible et de l'amour utilitaire contribue à faire passer ce dernier à l'amour digne : l'irascible nous pousse à accorder de la valeur à ce pour quoi nous consacrons des efforts. L'espoir d'un grand bien accessible collectivement nous pousse à des sacrifices pour nos compagnons. L'orgueil nous fait valoriser ce sacrifice comme une fin en soi. La relation d'amitié entre le magnanime généreux et son bénéficiaire se développe ici ⁸³³. Il n'est donc pas nécessaire de prendre l'espoir théologal comme modèle de l'espoir collectif. Alors que Rousseau ne voit ce caractère collectif de l'espoir que dans les humbles liens de

⁸³² Le christianisme médiéval aurait quant à lui commis le péché capital de la « transposition mystique » de la magnanimité, soit la tentative de réduire toute grandeur humaine à la grandeur de l'espérance en Dieu. Cela aurait eu pour effet de dévaloriser la vie pratique strictement humaine et de rediriger subrepticement tous nos espoirs humains vers l'espérance religieuse, comme s'il nous était possible de conquérir l'espérance théologale par l'ascétisme et le renoncement au monde matériel. Voir Gauthier, *ibid.*, p. 223-294 et Félicien Rousseau, *Courage ou résignation et violence*, *op. cit.*, p. 141-163.

⁸³³ Voir le chapitre I.

dépendance entre les individus, l'analyse de Lamb, a le grand mérite d'approfondir l'amitié comme recherche collective d'excellence. Elle n'est pas nécessairement l'espoir des défavorisés. Tous peuvent profiter de l'action collective. L'analyse de Lamb se bute toutefois à la même erreur que Rousseau en concevant la magnanimité seulement comme une perfection de soi.

Nous nous sommes, quant à nous, efforcés à montrer que la magnanimité est une vertu politique, dont la grandeur est par conséquent toute désignée pour éduquer l'espoir collectif qui mène à l'amitié civique. Même si elle n'est pas explicitement définie comme une vertu tournée vers les autres, chaque partie de sa définition implique la collectivité. La grande action qui est sa fin est celle qui accomplit chaque vertu de la manière la plus excellente, ce qui signifie toujours le service du bien commun. Les plus grands honneurs qui sont sa matière sont les honneurs politiques, comme nous l'avons vu. La contribution au bien commun par le magnanime ne consiste pas avant tout en actions individuelles, telle que risquer sa vie pour la patrie ou faire des dons, mais en initiatives qui suscitent et orientent des actions collectives et sont pour cela digne des grands honneurs que sont les postes et fonctions politiques officielles. Nous voulons dans ce qui suit montrer que la magnanimité est la vertu qui correspond très précisément à ce que cherche Lamb : une vertu capable de susciter un espoir collectif qui rassemble les gens leur permet d'établir une confiance entre eux, et finalement une amitié civique dynamique, une véritable capacité d'action collective. C'est cette amitié civique qui permet la participation politique, la recherche de justice et la reconstruction de l'ordre social. Le magnanime peut initier une action collective d'abord par son bon usage des honneurs : l'honneur est pour lui un

instrument de mobilisation. Cela présuppose que même dans le contexte du Grand État, des droits subjectifs et de la colère égalitariste, les magnanimes puissent être honorés. La section précédente a pourtant montré que la déférence est une pratique rare et difficile dans le contexte démocratique moderne. Nous soutenons que, malgré tout, des actions vertueuses particulièrement éclatantes par leur générosité pourront encore être admirées et honorées en contexte démocratique, même maladroitement. De Koninck, mentionne que les humains, même à notre époque, reconnaissent spontanément comme digne d'honneur ceux qui risquent leur vie pour le bien commun ⁸³⁴. On peut penser que cela peut s'étendre à d'autres actes d'une grandeur morale hors de l'ordinaire dont est capable le magnanime.

4.3.3 L'usage de l'honneur du magnanime contemporain grâce à la confiance et à l'admiration.

La relation entre la confiance et la magnanimité montre bien qu'il n'est pas nécessaire de laïciser l'espoir théologal. La confiance du magnanime correspond parfaitement au processus conceptualisé par Lamb. En faisant confiance aux autres, le magnanime leur témoigne de son estime pour eux. La persuasion est cause d'espoir : en croyant en eux, le magnanime persuade les autres de croire en eux-mêmes ⁸³⁵. L'estime fortifiée par le témoignage de gens vertueux et sages est celle qui donne le plus de plaisir « l'homme se persuade ainsi de sa propre bonté ou grandeur ⁸³⁶. » Tout le monde ne peut pas devenir magnanime, mais le magnanime peut jouer un rôle important en communiquant

⁸³⁴ Charles De Koninck, « Chapitre 1 — La confédération, rempart contre le grand État (1953) », *op. cit.*, p. 77.

⁸³⁵ Ritva Palmén, « Comparing Oneself to Others and Estimating Oneself in Thomas Aquinas' Moral Philosophy », *art. cit.*, p. 43. Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Ia IIae, q.40, a.5 (T.2, p. 266). L'espoir est causé par « le savoir, et toute espèce de persuasion. » Nous avons déjà intégré l'analyse de Palmén à notre propre analyse de l'espoir au chapitre I.

⁸³⁶ Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Ia IIae, q.32, a.5 (T.2, p. 225).

la confiance. Il se montre d'abord comme celui en qui un grand nombre de personnes peuvent avoir confiance. Ensuite, il permet à celles-ci d'avoir confiance en elles-mêmes par la confiance qu'il leur témoigne. Enfin, ces personnes réunies autour du magnanime et animées par sa confiance apprennent à se faire confiance entre elles à force de collaborer dans un objectif commun. L'exemplarité du magnanime contribue à ce qu'une digne amitié et d'autres vertus soient acquises à mesure que croît la confiance collective.

Comment les magnanimes peuvent-ils faire un bon usage des honneurs dans les sociétés contemporaines où la déférence est paralysée par la discorde? Nous avons vu que le magnanime peut revitaliser l'amitié par sa générosité et sa gratitude. Dans ces cercles d'amitié, une certaine déférence devrait redevenir possible. Le magnanime montre sa grandeur en faisant preuve de patience et d'humilité : il communiquera la capacité à faire preuve de déférence en la pratiquant lui-même. De plus, nous souhaitons mettre de l'avant une motivation à la déférence qui n'est pas mise de l'avant explicitement par Thomas, mais qui nous semble naturelle, et donc constante, même à l'époque actuelle. Il s'agit de l'admiration. L'admiration est causée par le désir naturel de connaître la cause des effets que l'on constate ⁸³⁷. Un homme qui « réalise quelque chose qui est au-dessus du pouvoir et de la science d'un autre » provoque l'admiration « au point de sembler avoir accompli un miracle ⁸³⁸. » Dans cette affirmation, Thomas semble avoir en tête un usage exceptionnel de la raison productive : l'admiration vient de ce qu'on a plaisir à chercher comment un effet a été produit par quelqu'un. Thomas parle souvent d'admiration pour la puissance de Dieu ou les grands principes métaphysiques. L'admiration pour « les vérités

⁸³⁷ Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Ia, q.12, a.1 (T.1, p. 222).

⁸³⁸ Ibid., q.114, a. 4 (T.1, p. 912).

sublimes [...] est une espèce de crainte consécutive à l'appréhension d'une chose qui surpasse notre capacité ⁸³⁹. » Il y a donc une crainte admirative, qui semble toutefois s'éveiller plutôt dans la vie contemplative que dans la vie pratique.

Thomas parle aussi de l'admiration comme de la passion qui porte sur la grandeur morale de l'humain, comme l'amour porte sur le bien ⁸⁴⁰. L'admiration est ici avec l'amour le corrélat du plaisir d'être aimé et admiré par les autres, ce par quoi l'individu « se persuade de sa propre bonté ou grandeur ⁸⁴¹. » Le fait que Thomas élargisse l'admiration à la grandeur morale invite à penser que ce même désir de découvrir une cause inconnue, désir accompagné de crainte, est suscité par des actions tellement grandes qu'elles dépassent la vertu des gens ordinaires. Le bien d'une action admirable nous remplit tout à la fois du désir de l'accomplir nous-mêmes et de la crainte de ne pouvoir le faire ⁸⁴². Les gens ont donc naturellement une certaine propension à admirer ceux qui agissent selon un niveau de vertu qui sort de l'ordinaire. Nous retrouvons ici l'idée exposée au chapitre II sur la magnanimité et l'honneur, idée selon laquelle l'honnête — les actions vertueuses — ont une beauté spirituelle qui communique le bien et est aimable par tous ⁸⁴³. La revalorisation du rôle de la crainte au sein de l'irascible doit inclure la crainte admirative. Contrairement à la déférence, l'admiration ne consiste pas nécessairement à rendre un honneur, mais se confond presque avec la gloire en tant que « bien qui parvient à la connaissance et à l'approbation de tous ⁸⁴⁴ [...] »

⁸³⁹ Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, IIa IIae, q.180, a.3, sol.3 (T.3, p. 1021).

⁸⁴⁰ Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Ia IIae, q.32, a.5 (T.3, 225).

⁸⁴¹ Idem.

⁸⁴² C'est notre interprétation. L'*arduum* est un bien qui peut susciter le désespoir lorsqu'il est tellement grand qu'on pense impossible de l'accomplir alors même qu'on le désire.

⁸⁴³ Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, IIa IIae, q.145, a.2, rép. et sol.1 (T.3, p. 828-829).

⁸⁴⁴ Ibid., q.132, a.1 (T.3, p. 774).

4.3.4 La gloire comme force de mobilisation.

L'usage exemplaire de l'honneur ne fait pas l'objet d'une conceptualisation explicite chez Thomas, mais nous tenterons de montrer qu'il se trouve implicitement dans certaines thèses et arguments importants. Dans le *De Regno* le bon dirigeant est celui qui s'efforce de mériter l'honneur et la gloire par sa vertu, de même que l'amitié des citoyens. Thomas défend par ailleurs que la durabilité du pouvoir et les richesses que le tyran désire soient acquises plus sûrement par l'amitié que par la violence et la domination. L'honneur et l'amitié sont des moyens de faire le bien. L'honneur, la gloire et l'amitié apparaissent ici comme ce par quoi un dirigeant gouverne sa population. Cela rejoint la thèse de Cicéron, exposée dans la deuxième partie *Des Devoirs*, selon laquelle ce qui est honorable est aussi utile. Ainsi, les « moyens qui nous permettront d'obtenir très facilement tout ce que nous voulons » sont « l'amour, en même temps que l'honneur et la confiance ⁸⁴⁵. » Pour Cicéron comme pour Thomas, il ne peut s'agir ici que d'honneur mérité et d'amitié fondée sur la vertu. « Ce qu'on veut » ne peut remplir ces conditions qu'en visant le bien commun. Cela est vrai du dirigeant, mais cela peut aussi l'être d'un citoyen qui réussit à acquérir un honneur mérité et l'amitié de ces concitoyens ⁸⁴⁶. Grâce à la visibilité que confère l'honneur, tout individu peut plus facilement faire comprendre aux autres le bien auquel mènent ses commandements ou ses projets et une certaine partie de la population acceptera de les suivre volontairement.

⁸⁴⁵ Cicéron, *Les Devoirs*, Paris, Les Belles Lettres, 2014, p. 219.

⁸⁴⁶ Cicéron ajoute d'ailleurs ceci, à propos de « l'affection fidèle d'amis qui nous aiment et admirent nos qualités » : « C'est là véritablement la seule chose qui ne diffère pas beaucoup chez les personnages éminents et les individus ordinaires [...] » Idem.

Si on reprend la thèse de Lamb en remplaçant l'espoir théologal laïcisé par la magnanimité, on peut penser que le magnanime mobilise d'autres citoyens parce qu'il est connu et admiré, parce qu'il a déjà fait la preuve de son excellence morale en agissant avec un haut niveau de vertu. Un projet politique proposé par un magnanime aura d'emblée une certaine visibilité et une certaine crédibilité. Le magnanime aura plus de facilité que d'autres à persuader qu'en plaçant leur espoir en lui, les citoyens en retireront un avantage. Par l'ampleur de son propre espoir du bien et par ses qualités morales, le magnanime est à même de concevoir et de proposer un grand bien. Son exemplarité morale motivera les citoyens à imiter ses vertus, au premier chef sa générosité : la même exemplarité morale offre d'abord un bien suscitant une amitié utilitaire, puis un modèle d'amitié véritable. Comme l'admiration contient une certaine crainte de la grandeur, la vertu de vérité modérée permettra au magnanime de côtoyer ceux qu'il veut inspirer sans les intimider. L'espoir qu'il suscitera sera autant celui du bien qu'il propose de réaliser par une action collective que celui d'acquérir les vertus qui rendent capable de le faire. L'amitié se développe ensuite à force de se côtoyer, et permet de plus grands espoirs encore lorsqu'elle est assez forte pour permettre des actions collectives d'envergure. L'amitié est alors explicitement comprise par les citoyens comme quelque chose qui est un accomplissement moral en soi et un moyen de réaliser de grands projets. Nous avons trouvé le point où des citoyens peuvent espérer davantage en eux-mêmes que dans la puissance technique. L'expérience concrète du bien commun permet une délibération réaliste à son sujet. Il devient ainsi possible de fusionner des biens particuliers à la lumière de ce qui est concrètement possible collectivement. Le débat sur le bien commun ne deviendra pas pour autant facile, mais il

se fera sur le terrain de la pratique, non sur celui des représentations abstraites, propice aux idées exagérément grandioses. L'expérience de l'action est l'antidote ultime à la vaine gloire et aux illusions politiques.

Le passage de l'amitié utilitaire à l'amitié vertueuse n'est pas une sorte de ruse infantilissante comme lorsqu'on offre à quelqu'un un plaisir facile pour l'amener à faire des tâches difficiles, mais la compréhension qu'utilité et vertu se renforcent mutuellement dans l'amitié. L'amour de soi s'accomplit en s'élargissant à l'amour de l'autre. La grandeur individuelle s'accomplit dans la grandeur collective. Cela est d'autant plus vrai lorsqu'un mouvement d'amitié civique ne se forme pas seulement pour des biens collectifs matériels (ex. réclamer de meilleures routes), mais un bien intrinsèquement politique comme la justice. L'audace des mouvements étudiants, la colère égalitariste et toute autre forme de passion politique ne peuvent trouver de satisfaction autrement que dans un espoir et une amitié qui permettent aux citoyens de s'unir pour réaliser eux-mêmes le bien qu'ils souhaitent. Comme le fait remarquer avec sagesse Lamb, l'amitié civique de tels mouvements est en soi un bien commun qui donne une certaine satisfaction, même en cas d'échec : l'irascible en quête de victoires glorieuses peut accepter l'amitié comme prix de consolation honorable.

4.3.5 L'amitié civique, source de dynamisme social.

Contrairement aux soulèvements violents de l'irascible, les mouvements d'amitié civique fondés sur l'espoir collectif sont dirigés par une certaine délibération. Ils ne sont

pas mécaniques, ce pour quoi Rousseau identifie la diffusion de la magnanimité dans l'histoire comme un progrès de la liberté. Comme nous l'avons vu au chapitre I, l'amitié doit être préservée par la justice et les lois. Amitié civique et justice légale forment un cercle vertueux : des lois justes sont nécessaires pour préserver l'amitié et l'amitié est nécessaire pour instituer des lois justes. L'élargissement de l'amitié par l'espoir est la sociabilité humaine dans son expression la plus naturelle. Les passions abondent dans le même sens que la volonté de nature. C'est par ce processus que les sociétés se forment et se reforment.

Dans des sociétés naturellement formées, l'amitié spontanée donne naissance à un bagage d'habitudes et à une culture qui donnent un contenu déterminé à la loi naturelle. Cette sociabilité est à la fois durable et fragile. Elle est durable au sens où elle peut toujours recommencer et toujours s'accroître. Elle est fragile parce qu'elle peut éclater si la vaine gloire ou d'autres vices provoquent la discorde, ce pour quoi un cadre formel de justice doit promouvoir la paix et les comportements vertueux indépendamment des hauts et des bas de la sociabilité passionnée. Le Grand État et la Grande Entreprise viennent dérégler les passions de façon permanente et dissoudre le bagage éthique et politique des traditions par l'art politique. La conquête de l'amitié civique est donc une reconquête de la vie sociale elle-même, des conditions naturelles de cohabitation dans lesquelles chacun tend à devenir l'ami de son prochain.

Des élans sporadiques d'amitié vertueuse et une amitié utilitaire moins noble, mais plus répandue peuvent motiver une participation politique imparfaite, mais suffisante pour

repolitiser graduellement l'État. Même si un mouvement politique fondé sur l'espoir ne durera pas toujours, il peut modifier l'État afin d'y intégrer un certain bien commun, et préparer les conditions d'un futur élargissement de la participation. L'État ne peut préserver l'amitié civique que s'il est finement ajusté à son dynamisme propre : les mouvements d'espoirs doivent avoir comme fins de contribuer à cet ajustement.

4.4 Conclusion. Gouvernants et citoyens magnanimes.

4.4.1 La grandeur possible.

Les magnanimes doivent convaincre que des projets concrets sont plus désirables que les idéaux du mythe de l'avenir. Ils sont certes moins grandioses, mais ils ont un avantage incomparable : ils sont réellement possibles. Le rôle des dirigeants et citoyens magnanimes est de diffuser la confiance dans certaines grandes actions possibles. L'époque de la primauté de la raison productive risque le passage fréquent d'espoirs démesurés au désespoir, lorsque périodiquement le mythe de l'avenir se fracasse contre un réel imprévisible et incontrôlable. Les magnanimes doivent avant tout rehausser le prestige de l'humain face à celui de la technique. Il leur faut montrer que nous pouvons avoir espoir dans notre jugement moral, dans nos vertus et dans l'amitié civique. Les magnanimes doivent utiliser leur notoriété pour stimuler la participation politique. Ils tendent spontanément à cela parce que la grandeur à laquelle ils tendent augmentera avec le nombre d'adhérents à leurs projets. La complexité de ceux-ci nécessitera de toute façon de déléguer un grand nombre de tâches, permettant ainsi à des gens d'envergures morales diverses de

contribuer à la mesure de leurs capacités. Les vertus d'humilité complémentaires à la magnanimité leur permettent de côtoyer et d'interagir avec des gens de toutes conditions. Leur élitisme moral ne les rend donc pas imperméables ou hostiles aux revendications motivées par les besoins des plus humbles, au contraire. Les magnanimes se concentrent sur les aspects les plus difficiles et les plus nobles du bien commun, sur le développement collectif des vertus, sur les institutions et les lois les plus propices à cela, mais leur humilité devrait leur permettre d'accepter que tout cela soit non seulement compatible avec des préoccupations plus humbles, mais que le bien commun s'élargisse autant que possible à tous, même ceux qui n'y participent que par les efforts qu'ils mettent à préserver une existence fragile et dépendante des autres.

Selon nous, la valeur essentielle de la conception thomiste de la magnanimité et de l'espoir est de montrer que l'individu ne peut s'accomplir qu'en agissant pour le bien commun et que l'espoir est une source d'agressivité bénéfique qui est nécessaire à cet accomplissement. Si la vertu est rare, l'espoir est universel. Une rhétorique en termes de biens futurs ardu, mais possibles peut toucher tout le monde et motiver des actions collectives bienveillantes. Il est bien sûr crucial qu'il s'agisse d'un bien et d'une possibilité qui soient tous deux raisonnables, réels et réalistes. Promettre l'amélioration des conditions de vie d'un peuple par l'espoir d'une pureté raciale, par exemple, est irrationnel au sens où le résultat promis ne se produira pas parce qu'il n'existe pas une telle chose que la « race » et entraînera des effets désastreux. Les débats sur ce qu'on peut ou non espérer de mieux de façon raisonnable devraient toujours être prioritaires. Les débats en termes de danger (audace et crainte) et d'injustice (colère) ne prennent tout leur sens que par rapport à un

bien espéré préalable. Les débats sur de grands biens impossibles à atteindre sont les plus dangereux, parce qu'ils débouchent sur le désespoir, la passion la plus explosive. Le constat qu'un certain bien est impossible devrait toujours être suivi immédiatement de la recherche d'un autre grand bien possible. L'agressivité des passions est absolument nécessaire au dynamisme de la vie politique.

Dans l'amitié civique, les citoyens peuvent réaliser un bien commun moins grandiose que ce que promettent les idéologies extrémistes, mais un bien réellement possible par une action collective délibérée, libre. En comparaison, les idéaux modernes sont abstraits. Il s'agit de s'engager pour un bien qu'on est capable de réaliser dans un avenir prévisible. La dignité espérée par tous peut être gagnée et augmentée par la participation à la réalisation d'un tel bien. Le concept abstrait du bien doit être plus universel que ce que l'on retrouve dans les idéologies modernes, et il doit se concrétiser dans des actions collectives plus particulières et plus concrètes. Au lieu de conceptualiser le bien comme droit individuel et enrichissement, comme égalité humaine, comme identité nationale, on le conceptualise comme un bonheur qui regroupe des éléments de tout cela et plus encore, et qu'on ne peut concrétiser que par une suite d'actions qui en sont très éloignée — selon ce qu'on peut faire — mais qui synthétise des éléments de ces différents biens, et d'autres encore — l'environnement, l'affirmation de la femme, etc. L'espoir permet la délibération : il peut soutenir la volonté et la raison, si toutefois une intention sincère de dialoguer et de faire des compromis existe.

4.4.2 La réalité persistante de la vertu.

Selon Blais, le mot *vertu* semble à certains désuet ou signifier négativement une pureté morale inaccessible, mais sa réalité demeure. Lorsque nous répétons des actions afin de les perfectionner, que nous acquérons ainsi une capacité de faire avec aisance quelque chose de difficile et qu'il en résulte une capacité à gagner l'estime des autres, et même leur amitié, nous développons des vertus que nous en ayons conscience ou non ⁸⁴⁷. De même, toute société humaine implique un bien commun. Blais fait valoir que la notion de bien commun n'a rien d'abstrait ou d'idéaliste. Il s'agit de tous les services que les hommes se rendent effectivement en société : « *Concrètement, le bien commun d'un pays est l'ensemble des moyens que la société met à la disposition des citoyens pour qu'ils se développent selon toutes les dimensions de l'être humain authentique* ⁸⁴⁸. » L'humain tend naturellement à une certaine excellence : nous aimerions tous que les services mutuels que nous nous rendons soient de grande qualité ⁸⁴⁹. Les exemples que donne Blais concernent le plus souvent le monde professionnel, économique ou encore culturel. Il s'agit donc de techniques. Ce qu'il entend par excellence consiste dans le fait que ces diverses techniques soient mises en œuvre non seulement de façon experte, mais aussi de façon humaine, en étant guidées par les vertus cardinales et en ayant à l'esprit l'objectif du bonheur commun. Nous avons vu au chapitre I que Lachance reconnaît que les diverses productions de l'art font partie du bien commun humain non seulement comme moyens de survie ou outils au

⁸⁴⁷ Martin Blais, *Philosophie du pouvoir*, op. cit., p. 27-38.

⁸⁴⁸ Martin Blais, *L'anatomie d'une société saine : les valeurs sociales*, Montréal, Fides, 1983, 245, p. 130.

⁸⁴⁹ Ibid., p. 151.

service de finalités nobles, mais comme occasions d'actualiser le potentiel humain. Les produits de la technique sont toujours le fruit de décisions volontaires et de passions humaines qui leur donne une finalité bonne ou mauvaise. À l'ère de la primauté de la raison productive, retrouver le sens de nos vertus et de notre bien commun passe par une prise de conscience des choix et des passions qui dirigent notre économie et nos bureaucraties.

Tant que l'humain sera humain, il aura une conscience morale innée (syndérèse) qui pourra orienter son action et qu'il pourra appliquer concrètement par sa prudence. Tant qu'il y aura des sociétés, il y aura des biens communs. Le droit à vivre politiquement ne signifie rien d'autre que le droit de se servir de notre sens de la justice et de notre prudence pour préserver et étendre les biens communs dont nous disposons et conquérir ceux qui nous manquent. Comme nous le disions en conclusion du chapitre précédent, nous faisons preuve de pusillanimité face à la raison productive : nous tentons de nous déresponsabiliser en lui déléguant nos choix parce qu'elle nous semble rapide et infaillible pour accomplir toute tâche, même celle de décider. Selon Blais, la prudence apparaît aujourd'hui comme « une attitude de timide », opposée à la rapidité, à l'audace et au risque ⁸⁵⁰. Citant René Lévesque qui parle d'un courage et d'une « audace tranquille », Blais avance qu'il est nécessaire d'insuffler à la prudence une dose d'audace. Revaloriser la force et la magnanimité est nécessaire pour redonner sa dignité au raisonnement pratique humain, qui apparaît désuet à ceux qui sont obnubilés par la raison productive. Nous pouvons faire plus que mettre en œuvre des techniques de gestion de la société, nous pouvons décider et agir pour notre bonheur en tant que dirigeants et citoyens. Notre désir d'être guidés vers

⁸⁵⁰ Martin Blais, *Réinventer la morale*, op. cit., p. 64.

l'excellence ne peut être satisfait par la technique et la science moderne, mais seulement par les meilleurs d'entre nous.

4.4.3 Une politique pour notre temps.

La magnanimité thomiste est inspirante parce qu'elle fait de la grandeur individuelle un engagement pour la grandeur collective. Les théories de sa sociabilité intrinsèque et de l'humilité qui la complètent ne doivent surtout pas devenir une rhétorique récupérable par la tyrannie : le magnanime doit faire ses preuves avant qu'on lui confie une quelconque responsabilité, et le manque de dévouement au bien commun est avec le manque d'humilité une preuve d'une absence de magnanimité. Le magnanime est celui qui se dévoue entièrement à aider les autres à s'approcher eux-mêmes le plus possible de la magnanimité. Le « régime mixte participatif » présenté au début du chapitre n'est pas seulement une politique qui convient au magnanime. Il n'est pas nécessaire qu'un dirigeant ait une vertu exceptionnelle pour céder un peu de pouvoir aux citoyens. Tout un chacun peut et doit le réclamer. Blais résume ainsi les avantages et le réalisme de la participation politique:

La participation promet une politique juste, une politique ajustée aux problèmes de notre temps et de notre pays. Elle tiendra sa promesse. En effet, quand un groupe s'assemble pour délibérer, décider, ordonner, chaque membre se présente avec sa parcelle d'expérience, d'audace, de flair. Ce que chacun apporte est fort peu de chose, mais de la réunion de tous il se forme en quelque sorte un seul homme d'une expérience illimitée et d'une puissance irrésistible ⁸⁵¹.

Être grand, c'est se lever comme un seul homme.

⁸⁵¹ Martin Blais, *Participation et contestation : l'homme face aux pouvoirs*, op. cit., p. 24.

Le désir de grandeur est aussi présent à l'ère démocratique qu'aux époques anciennes où il prenait une couleur guerrière ou religieuse qui en accroissait la visibilité. Le désir de participer aux décisions politiques, les velléités de désobéissance civile et le désir de « reconnaissance » sont toutes des expressions des tendances individuelles et sociales à l'excellence qui ont une certaine grandeur lorsqu'elles sont raisonnables, sincères et pacifiques. La magnanimité consiste donc à entretenir un espoir qui pousse les citoyens à toutes les formes de participation, de mobilisation et même de désobéissance qui les font progresser pacifiquement vers le bien commun, au mieux de leur volonté et de leur conscience. Rien ne garantit que les dirigeants et les citoyens aient une représentation exacte du bien commun, mais toute mobilisation pacifique est déjà une certaine forme de bien commun et tout recours à la force coercitive est au mieux un détour pour revenir au gouvernement par la parole et la raison et au pire un glissement vers la tyrannie.

Selon Rousseau, l'espoir est la passion des grandes aventures positives sans lequel « les humains décapitent leur agressivité ⁸⁵². » L'espoir est une « passion capitale », comme il y a des péchés capitaux. Il est une passion à la fois entreprenante et mobilisatrice à cause de son enracinement dans l'amour, dont il est le prolongement nécessaire. L'interprétation de la magnanimité de Rousseau en fait la vertu de la reconnaissance et de l'affirmation individuelle des humbles en révolte contre les puissants : la magnanimité serait une perfection individuelle qui résulte d'une amitié révoltée préalable. Il n'a pas pris en compte toutes les étapes du perfectionnement moral de l'amitié et le fait que les individus moralement plus avancés que les autres trouvent leur bonheur dans le fait de contribuer à

⁸⁵² Félicien Rousseau, *Modération ou manipulation et violence*, op. cit, p. 355.

la grandeur collective. Pourtant, Rousseau lui-même remarque avec sagesse que les vertus ont besoin d'une activité constante : « Si les vertus morales n'innovent pas constamment, elles s'acheminent vers leur mort ⁸⁵³. » Les tendances au bien de la volonté et la syndérèse fait que les vertus peuvent toujours renaître, aussi vaudrait-il mieux parler de sommeil ou de latence. Il reste que la magnanimité ne peut se perpétuer sans la pratique parfaite des vertus cardinales au service du bien commun. Les riches et puissants ne peuvent être excellents sans être généreux et les pauvres et les exclus ne peuvent être moralement grands sans participer à l'édification d'un ordre social.

Les déclarations de Rousseau sur la magnanimité comme vertu phare de l'humanisme et de l'histoire ne prennent tout leur sens qu'en resserrant sa relation avec l'amitié civique, comme nous avons tenté de le faire ici. La magnanimité est ainsi la vertu par excellence des amitiés collectives capables de faire l'histoire. C'est-à-dire que l'éducation de l'espoir collectif par la magnanimité d'individus exceptionnels est ce par quoi des peuples entiers s'extirpent du mécanisme des passions antécédentes pour se projeter de façon délibérée vers l'avenir. Voilà ce en quoi consiste la grandeur démocratique. Il ne faudrait surtout pas imaginer que cette déclaration mène à une philosophie de l'histoire dont la magnanimité serait la finalité suprême. Le destin de l'humanité et la béatitude absolue relèvent du divin et non de l'humain. Le magnanime est celui qui réalise au plus haut point, au cours d'une vie, les possibilités d'action d'un individu en relation avec d'autres. La magnanimité est une vertu de l'initiative, qui entreprend tout le bien qui est possible dans un horizon réaliste. Elle ne peut avoir d'impact

⁸⁵³ Félicien Rousseau, *C'est la misère qui juge le monde*, op. cit., p. 121.

historique qu'en se prolongeant dans la magnificence qui produit de grandes œuvres, dans la patience qui endure les difficultés et dans la persévérance qui mène une action jusqu'à sa fin malgré tout le temps nécessaire pour ce faire. À l'ère de la raison productive et des Grandes Machines, la magnanimité peut avoir l'air de rapetisser l'Humanité et de s'opposer au Progrès. C'est que la magnanimité fait l'histoire non en libérant les flots de l'irascible qui peuvent l'accélérer, mais en ramenant l'irascible à la mesure du bonheur humain.

5. Conclusion générale.

5.1 Résultats généraux de notre étude.

Notre étude a commencé au chapitre I en définissant la grandeur par le bien commun. Nous avons vu que le bien commun comporte une complexité qui accroît le potentiel individuel et rend possible le bonheur. Notre raison ne trouve un bien à sa mesure que dans le collectif. L'individu n'est pas dissous dans le bien commun, puisqu'il est le sujet concret d'une raison qu'il accomplit par sa volonté propre. L'individu est une réalité métaphysique qui entre en relation avec d'autres. C'est cette relation qui perfectionne l'individu. La grandeur est d'ordre relationnel. La réalisation du bien universel s'effectue d'abord dans l'individu, pour s'étendre ensuite dans des actions collectives. La nature politique de l'humain implique que l'individu ne peut se développer que pour et par des institutions et des activités collectives.

Les tendances innées de la volonté au bien individuel et à la socialisation sont présentes chez tous, mais ne se réalisent pas aussi facilement chez les uns que chez les autres. La plupart ont besoin de l'aide d'une élite morale pour progresser moralement, élite qui a elle-même besoin des autres pour exercer ses capacités morales surabondantes. L'actualisation du bien universel par la prudence implique en même temps son historicité et la constitution d'une élite morale. Cette actualisation dans des sociétés historiquement et géographiquement déterminées soulève continuellement des passions concupiscibles et irascibles. L'agressivité de l'irascible est nécessaire à dépasser l'immédiateté du

concupiscible. C'est pourquoi l'*arduum*, qui s'identifie au bien de la raison, ne peut être atteint que par un déploiement de l'espoir et d'autres passions irascibles : la prédisposition des passions à la vertu se constate dans la propension de l'irascible à entreprendre et soutenir un effort, de même qu'à affronter la douleur. Les réactions émotives tour à tour orientées vers l'individu et vers les autres montrent que l'irascible cherche pour ainsi dire à tâtons le bien individuel et le bien collectif. Toute passion humaine, pour Thomas, implique un minimum d'activité de la raison. L'espoir est la passion qui en comporte le plus.

L'élite morale se caractérise par un espoir à la fois fort et spontanément tourné vers le bien de la raison. Un espoir fort qui soutient la volonté permet d'être à la fois entièrement soi-même et prompt à faire du bien aux autres. Les individus moralement supérieurs sont ceux dont l'irascible permet un amour généreux qui élargit l'amitié civique, qui prend d'abord chez la plupart des gens la forme d'un amour utilitaire. L'élite morale n'est pas irréconciliable avec les conditions qui définissent un régime mixte compatible avec la démocratie, à savoir la primauté de la loi, l'élection et la représentation. Elle est au contraire toute désignée pour représenter une population en étant élue et mettant en œuvre une législation qui oriente généralement vers la vertu. L'espoir est chez les plus vertueux une irascibilité vertueuse qui permet d'accomplir le bien commun, tandis qu'il est chez la plupart des gens une certaine tendance indéterminée au bien individuel et commun qui doit être éduqué par les lois.

Une fois l'anthropologie de la grandeur posée, le chapitre II pouvait aborder la vertu de la grandeur, la magnanimité. La magnanimité est la vertu propre de l'élite morale, la vertu qui consiste spécifiquement à savoir mettre à profit l'excellence. La magnanimité est une vertu de l'espoir qui, en tant que passion portant sur le possible, est un élan qui mène à l'action. Les plus grands espoirs portent sur les grands honneurs, parce que ceux-ci élargissent les possibles de l'individu. La magnanimité consiste à savoir bien user des honneurs, à la fois parce que ceux-ci sont souvent offerts aux individus qui font preuve d'excellence, mais aussi parce que l'honneur peut servir comme modèle de vertu et permet d'apprécier l'amitié civique. Le magnanime espère l'honneur comme moyen d'augmenter son excellence et de jouir de l'amitié civique.

La magnanimité consiste à exercer les vertus cardinales selon le juste milieu de chacune, conformément à la raison, ainsi qu'à exercer chaque vertu pour le bien commun. La notion d'ornement des vertus signifie que la magnanimité consiste à savoir agir sous le regard des autres : le magnanime sait comment donner une visibilité aux vertus et comment mettre cette visibilité au service du bien. Comme la force, la magnanimité est une agressivité pacifique. La force est essentiellement une défense du bien, tandis que la magnanimité est essentiellement une conquête du bien. La force est une agressivité qui consiste à affronter l'aspect *difficile* de l'*arduum*, tandis que la magnanimité est l'élan vers le bien. En ce sens, elle est la vertu qui amorce l'élan vers le grand bien, la vertu des grandes initiatives. Chez le magnanime, l'espoir devient confiance en soi. Cette confiance en soi soutient la volonté du magnanime dans sa conquête du bien et lui permet d'accomplir le bien ardu avec plaisir et aisance.

La vertu d'humilité interagit avec la magnanimité pour permettre à ceux qui font preuve de grandeur morale d'entretenir de bonnes relations avec les humbles. Le magnanime sait faire preuve de reconnaissance envers les autres, il est actif, il sait pratiquer la vertu de vérité avec retenue pour ne pas indisposer les autres par l'étalage de sa grandeur, il sait se garder de l'adulation des hypocrites et, enfin, il ne dédaigne pas l'utile, la prise en compte des moyens nécessaires pour réaliser ses nobles fins. Le bien commun que vise le magnanime peut donc profiter non seulement à ceux qui sont capables d'excellence, mais aussi à ceux qui ont un faible potentiel moral. L'espoir est chez le magnanime, non seulement confiance en soi, mais aussi confiance dans les autres, même en ceux qui ont une valeur moindre que lui, ce qui permet au magnanime de mobiliser tout le monde, même les humbles. L'engagement du magnanime pour le bien commun en fait un dirigeant idéal ou encore le type même du citoyen éminent. L'élitisme de la magnanimité est compatible avec la démocratie parce que les magnanimes délèguent volontiers un grand nombre de tâches et de décisions pour se consacrer à ce qu'il y a de plus grand dans le bien commun. De plus, la relation de la magnanimité avec l'humilité permet à l'élite morale de prendre en considération les plus humbles pour les inclure dans le bien commun.

Le chapitre III fut pour nous le moment de montrer que la perfection morale est possible, mais qu'elle est rare. La magnanimité, comme toute vertu, doit à la fois viser le bien et aussi, la plupart du temps, écarter du mal. Un certain nombre de fautes morales lui sont propres, fautes qu'il lui revient de corriger ou de prévenir. Ces fautes sont les dérèglements des passions agressives. Ces fautes propres à la magnanimité sont la

présomption, l'ambition, la vaine gloire et la pusillanimité, faute que la magnanimité corrige toujours par une certaine stimulation de l'espoir dans le sens du bien ardu. La vaine gloire a un statut particulier parce qu'elle est une faute capitale qui, comme l'orgueil, dirige un grand nombre d'autres fautes. La vaine gloire est une faute intrinsèquement sociale qui concerne la relation aux autres et peu entre autres causer la discorde qui menace l'ordre social. Stimuler l'espoir des honneurs véritables et mesurés est essentiel pour conserver le lien social. À ces fautes, il faut ajouter l'orgueil, bien que sa rectification ne soit pas propre à la magnanimité, mais à l'humilité. L'orgueil est une faute enracinée dans la tendance la plus profonde de notre être, qui est la quête d'excellence. L'orgueil est une recherche d'excellence déréglée. Lorsqu'il faut en atténuer l'élan, c'est l'humilité qui entre en jeu. La magnanimité peut quant à elle réorienter l'orgueil dans le sens du bien.

L'analyse de la tyrannie montre que la vaine gloire peut déchaîner chez les dirigeants des passions violentes. Comme les dirigeants sont toujours soumis à une grande visibilité sociale, la magnanimité est une vertu nécessaire à tout dirigeant non seulement pour éviter la violence, mais même seulement pour ne pas devenir incompetent à cause de passions trop intenses. Une population maintenue dans la crainte et le désespoir par la tyrannie va, quant à elle, accumuler des passions irascibles qui peuvent rejaillir violemment et causer la sédition. Que ce soit chez le dirigeant ou dans la population, l'irascible tend à s'extérioriser. Lorsqu'il le fait de façon violente, les passions submergent la volonté et rendent les actions mécaniques. La magnanimité doit éduquer l'espoir afin qu'il s'extériorise de façon mesurée, en soutient à une volonté libre.

Nous avons soutenu que la modernité politique était marquée par une primauté de la raison productive sur la prudence qui produit un espoir démesuré qu'on peut appeler mythe de l'avenir. Il en résulte un déchaînement de l'audace chez ceux qui bénéficient des moyens de la raison productive, et d'une crainte excessive chez ceux qui leur sont soumis. Les idéologies politiques modernes tendent toutes à succomber à un irascible excessif. Le libéralisme produit de petits tyrans qui abusent de leurs droits individuels. Le socialisme produit des masses qui se révoltent. Le nationalisme produit tantôt des groupes ethniques dominants, tantôt des groupes ethniques dominés qui tentent de se préserver par une fermeture culturelle. Dans tous ces cas, un espoir excessif produit une audace individuelle ou collective qui tend à la violence. La force et la magnanimité sont nécessaires pour que l'irascible soutienne la volonté dans un bien commun complet qui intègre toutes les parties du bien qui sont séparées dans les idéologies politiques extrémistes : droits individuels du libéralisme, accès collectif aux biens vitaux du socialisme, culture commune du nationalisme. Une agressivité non violente peut être atteinte grâce à la force qui modère l'audace et la crainte, et à la magnanimité qui oriente l'espoir vers un bien réaliste. La tâche de la magnanimité est ainsi de réorienter l'espoir collectif vers la prudence humaine plutôt que vers la raison productive qui engendre une vaine gloire collective.

Dans le chapitre IV, nous tirons les leçons politiques que l'on peut retirer de nos analyses de la magnanimité et des dérèglements de l'irascible, dans le but de défendre et revitaliser nos démocraties contemporaines. La première chose à constater est que la primauté de la raison productive mène au règne du Grand État et de la Grande Entreprise qui soumettent les passions des individus à un contrôle technique qui a pour effet de les

dérégler. Une élite magnanime et des passions irascibles naturelles pourront cependant toujours renaître dans les zones de contingence qui échappent au contrôle de la raison productive. Il s'agit de comprendre comment l'élite magnanime peut éduquer les passions collectives malgré ses dérèglements. Un certain malheur contemporain résulte d'une vie politique tantôt paralysée par le contrôle du Grand État, tantôt excessive en réaction à ce contrôle. Les magnanimes doivent faire appel à la prudence et à la conscience morale de leurs concitoyens, qui sont des facultés naturelles qui se développent par l'expérience. Exercer ces facultés est un besoin humain fondamental. Les passions contestataires de la jeunesse et le désir général de magnanimité suscité par la culture de la dignité sont des expressions d'un espoir qui relève plus de la nature humaine que des dérèglements de la raison productive. Les magnanimes doivent éduquer cet espoir pour qu'il soit assez énergique pour motiver la participation politique au régime mixte en évitant l'excès qui nuirait à cette participation.

La reconnaissance est un objet qui peut selon Rousseau motiver un espoir de dignité modéré et partagé par tous. Toutefois, la reconnaissance est pour Thomas la déférence, le fait d'honorer les autres. Un désir général de reconnaissance ne peut mener qu'à un cercle vicieux de vaine gloire et de colère, puisque chacun veut recevoir la déférence sans l'offrir aux autres. Les magnanimes sont ceux qui peuvent rompre ce cercle vicieux par la reconnaissance et la générosité, en offrant une reconnaissance plutôt pour les bonnes intentions que pour les grands dons et en faisant preuve de bienveillance même face à une relative malveillance. Le désir de reconnaissance présuppose en définitive un ordre social juste, fondé sur le bien commun. L'insatisfaction des citoyens doit être tournée par les

magnanimes vers l'établissement de la justice et l'élargissement du bien commun. L'usage exemplaire de l'honneur par les magnanimes peut servir à élargir l'amitié civique en vue du bien commun et à augmenter l'espoir collectif par cette amitié élargie. La magnanimité est une vertu de l'espoir démocratique qui permet à une élite morale d'augmenter la confiance des citoyens les uns dans les autres en faisant eux-mêmes d'abord confiance aux autres. Il en résulte un espoir collectif qui a une certaine force, mais qui demeure mesuré. L'amitié civique dynamisée par l'espoir peut obtenir des gains en matière de justice et élargir le bien commun.

C'est finalement par le bon usage des honneurs que les magnanimes peuvent éduquer l'espoir collectif et communiquer à leurs concitoyens un désir de grandeur énergique, mais réaliste. Les mouvements contestataires motivés par l'énergie de la jeunesse et par le désir de dignité sont les deux formes les plus naturelles que prend l'espoir collectif dans les démocraties contemporaines. Entre l'apathie et la surexcitation massive des passions que produit le Grand État, une élite magnanime peut utiliser l'honneur dont elle dispose pour la mettre au service d'une amitié civique sans laquelle l'égalité démocratique n'est qu'un idéal abstrait. La démocratie propose des idéaux tellement grands, puisqu'ils sont à l'échelle de ce que tous les humains peuvent espérer, que seule une participation massive des citoyens est à leur hauteur. L'inégalité morale des citoyens s'explique essentiellement en termes d'espoir et de choix moraux responsables : sont supérieurs ceux qui ont un espoir à la fois fort et raisonnable, et qui exerce leur libre arbitre conformément au bien de la raison. Les magnanimes sont ceux qui font la preuve de leur supériorité morale par leur contribution supérieure au bien commun et par leur capacité à insuffler aux autres une

confiance qui les aide à participer eux-mêmes davantage au bien commun. La force des dérèglements de l'irascible, de même que du concupiscible, feront que la mobilisation pour le bien commun aura toujours des limites et sera toujours à recommencer, mais chaque mouvement d'amitié civique peut réaliser certains progrès vers la justice et le bien commun et préserver ce progrès par la législation. La notion de progrès, sans laquelle la démocratie ne peut soulever l'enthousiasme des citoyens, ne prend-elle pas tout son sens dans une quête de grandeur individuelle et collective?

5.2 Une notion de grandeur qui rend possible la délibération sur le bien commun.

Nous voudrions pour conclure notre étude indiquer quelques directions vers lesquelles poursuivre la réflexion entamée ici. Nous voudrions proposer quatre voies pour de possibles approfondissements de notre recherche. L'une d'elle concerne la délibération sur le bien commun. Nous avons vu que le néothomisme québécois critique la tentative de fonder la politique sur la raison productive. L'art politique né de cette raison productive — appelons-le l'art politique technocratique — tente de neutraliser les difficultés normales de la vie pratique, en supprimant le moment de la délibération : des règles générales d'action sont présentées comme fondées sur des connaissances exactes et suffisantes à l'atteinte du bien. Or la connaissance pratique du bien est toujours approximative, la délibération consiste à prendre en considération les particularités des situations pratiques qui sont précisément celles qui soulèvent les passions. Par sa prétention à une rationalité parfaite, l'art politique technocratique entraîne un puissant reflux de passions non éduquées. Nous avons vu au chapitre I qu'une élite morale et des lois justes sont nécessaires à la fois pour

guider la délibération et pour éduquer les passions aux vertus. Nous avons soutenu dans le chapitre IV qu'il faut diminuer le contrôle technique sur les passions des citoyens et les laisser interagir librement de façon qu'émergent des magnanimes capables de stimuler une amitié civique dynamique. Il s'agit d'une analyse de l'aspect subjectif de la mobilisation, soit les passions et la volonté. Celles-ci portent toujours sur un objet que leur présente la raison et dont il faut délibérer. Les idéologies politiques modernes coupent court à la délibération en prétendant cerner de façon complète et définitive le bien humain. Or Rousseau, De Koninck et Lachance offrent une critique des idéologies politiques modernes — libéralisme, socialisme, nationalisme — qui permet d'identifier en chacune d'elles une certaine version du « mythe de l'avenir. » Il ne s'agit pas d'une réfutation de ces idéologies, mais de leur intégration dans une délibération qui tient compte autant de leurs objets que des passions qu'elles soulèvent. L'anthropologie philosophique de Thomas met de l'avant une notion de bonheur qui est assez riche pour admettre une bonne partie des biens mis de l'avant par ces idéologies. Nous pensons donc que le néothomisme québécois peut contribuer à une réflexion critique sur le bien universel.

Une éventuelle synthèse entre les biens mis de l'avant par diverses idéologies ne relève pas selon nous d'un système théorique qui ne peut que retomber dans le mythe de l'avenir, mais de compromis pratiques fondés sur la prudence et la bonne volonté. Nous pensons qu'il faut poursuivre une réflexion sur le bien commun comme celle que propose Pierre Manent d'un point de vue qui s'inspire d'Aristote. Ce dernier présente en effet le bien commun comme réunissant pratiquement des biens sociaux incommensurables théoriquement — ceux des riches, des vertueux, de la masse des pauvres. Les compromis

que concède la prudence, dit-il, « n'ont de commun que le nom avec ceux que la lâcheté se laisse arracher. Ceux-ci sortent d'un cœur faible; ceux-là naissent d'un jugement de l'intelligence ⁸⁵⁴. » Selon nous les magnanimes sont ceux qui, dans nos démocraties, sont capables d'œuvrer à de tels compromis par leur vertu exceptionnelle, mais aussi leur confiance dans leur capacité à agir et leur capacité à faire confiance aux autres. Ces compromis ont un côté héroïque à cause de l'intensité des irascibles collectifs qu'il faut affronter pour les réaliser. C'est la « position héroïquement modérée » d'Aristote, qui assume la vie politique dans sa conflictualité, par opposition à l'État moderne d'inspiration hobbesienne qui fait justice aux biens humains en les rejetant tous également ⁸⁵⁵. Manent résume la force du compromis ainsi : « Proposer une nouvelle équivalence qui mesure une part plus petite d'une somme de biens plus grande ⁸⁵⁶. » Cela rejoint la thèse de Lachance et De Koninck selon laquelle la relation entre les biens les enrichit : la notion de « bien universel », telle qu'elle pousse les humains les uns vers les autres, permet de composer, dans la pratique, une synthèse fondée sur des actions collectives concrètes.

5.3 Mieux comprendre le rôle de l'agressivité dans l'amitié civique.

Une seconde voie de réflexion à approfondir concerne les passions colériques soulevées par la délibération. L'aspect irascible des débats sur le bien nous amène à un autre dialogue du néothomisme avec une autre contribution néoaristotélicienne, celle de Paul Ludwig, selon qui le *thymos* — pour nous, l'irascible — permet de comprendre les

⁸⁵⁴ Pierre Manent, *La cité de l'homme*, Paris, Flammarion, 1997, p. 239.

⁸⁵⁵ Ibid., p. 253.

⁸⁵⁶ Ibid., p. 240.

causes et les limites de l'amitié civique. Ludwig insiste sur le fait que la conception aristotélicienne du *thymos* permet de donner un contenu à la notion d'identité qui, selon lui, reste vide dans le libéralisme contemporain ⁸⁵⁷. Remontant, par-delà Aristote, jusqu'à Platon, Ludwig montre que l'identité individuelle consiste dans la propension du *thymos* à s'attacher à une certaine dignité de l'individu, une dignité qui mérite efforts et dévouement. L'attachement passionné de l'individu à celle-ci implique qu'il est prêt à se dévouer, voire à se sacrifier pour l'honneur. L'amitié civique consiste dans le partage d'un tel sens de la dignité et de l'honneur. L'ami qui trahit l'honneur commun devient un ennemi. L'agressivité investie dans le dépassement de soi pour la dignité se tourne alors vers lui. Si on prend en compte la pensée de Ludwig, le libéralisme contemporain doit de toute urgence inclure une théorie du *thymos* dans la mesure où les individus vont toujours chercher à entretenir des relations d'amitié et que celles-ci seront toujours potentiellement colériques. C'est ce que nous proposons avec l'analyse néothomiste de l'irascible : l'espoir est ce qui élargit l'amitié civique par l'attachement commun à un grand bien.

La plus grande contribution, selon nous, du néothomisme politique est de proposer une prise en compte de la relation étroite entre l'irascible et la magnanimité. Si Ludwig mentionne brièvement une telle relation, il ne la développe pas ⁸⁵⁸. À notre avis, l'analyse de la relation entre l'espoir et la magnanimité permet de mieux comprendre comment la grandeur morale se développe concrètement, à partir d'une passion qui est naturellement

⁸⁵⁷ Paul Ludwig, *Rediscovering Political Friendship: Aristotle's Theory and Modern Identity, Community, and Equality*, Cambridge, Cambridge University Press, 2020, p. 52.

⁸⁵⁸ On trouve une mention un peu plus développée de cette relation dans l'ouvrage *Aristotle on the Uses of Contemplation*, de Matthew D. Walker. La magnanimité est y présentée comme la vertu qui équilibre la tendance du *thymos* à l'honneur (« The Grand-Scale Virtues : Magnificence and Magnanimity », p. 195-198). La section consacrée à ce sujet est riche, mais relativement brève. Matthew D. Walker, *Aristotle on the Uses of Contemplation*, New York, Cambridge University Press, 2018.

en chacun de nous. Elle permet aussi de comprendre comment les vertueux peuvent éduquer les passions collectives. Comme nous l'avons vu, cet élitisme moral va de pair avec la démocratie comme participation et apprentissage collectif de l'éducation morale. Si le néothomisme permet de penser la relation de l'agressivité à la grandeur vertueuse, il n'épuise pas pour autant la question de l'agressivité elle-même. Le dialogue entre le néothomisme et le néoaristotélisme est selon nous loin d'être terminé et pourrait constituer une voie fructueuse pour une future recherche. L'une de ces voies pourrait concerner la nature de l'amitié civique. Ludwig analyse plus en profondeur que nous la contribution de la générosité thymotique à l'amitié civique ⁸⁵⁹. Comme Rousseau, il fait ressortir l'importance de l'amitié simplement utilitaire qui n'atteint pas de hautes vertus, mais peut toujours être suscitée sur la base de l'intérêt commun. Ludwig montre bien comment l'irascible mène les amis à être fiers de ce qu'ils font en commun, passant ainsi graduellement du partage de l'intérêt à celui de l'excellence. Il montre comment les théories actuelles de la reconnaissance, surtout celle de Charles Taylor, tendent à oublier l'aspect thymotique des relations de reconnaissance, fondées en réalité sur le partage du désir d'excellence dans l'amitié, partage qui peut se transformer en conflit dès lors qu'un ami manque à l'excellence ou y porte atteinte ⁸⁶⁰. Ludwig recommande d'orienter le désir d'excellence vers une amitié civique fondée sur des actions collectives concrètes et ouvertes, telles que les « identités vocationnelles » fondées sur des ordres-professionnels

⁸⁵⁹ Nous avons analysé dans le chapitre I la façon dont Thomas reprend la théorie aristotélicienne de la générosité.

⁸⁶⁰ Voir le chapitre « Charles Taylor : Where is the Anger? » dans Paul W. Ludwig, *Rediscovering Political Friendship: Aristotle's Theory and Modern Identity, Community, and Equality*, op. cit., p. 54-59.

mises de l'avant par Hegel, plutôt que sur des identités abstraites ou relativement figées, telles que des religions ou des ethnies ⁸⁶¹.

De notre point de vue, toute reconnaissance qui ne se fonde pas sur des actions vertueuses revient à la vaine gloire, à un bien représenté dans la connaissance qui n'existe pas dans la réalité. Or, la vaine gloire est source de discorde. Nous pensons avoir montré que l'universalité du désir de reconnaissance à l'époque moderne a pour corollaire une incapacité à faire preuve de déférence qui condamne chacun à exiger un honneur que personne ne veut offrir. Les magnanimes sont l'exception à cette règle : ceux qui ont naturellement un espoir fort et qui ont joui au début de leur vie d'un milieu communautaire sain peuvent rompre ce cercle vicieux par la gratitude et la générosité. Ils sont surtout ceux qui peuvent exercer ces vertus et faire preuve d'exemplarité dans les relations amicales et étendre l'amitié civique au-delà de cercles restreints. Si Ludwig montre bien comment tout un chacun peut investir une certaine fierté irascible dans l'amitié, il n'a pas pris en compte l'espoir et la magnanimité qui sont nécessaires pour que des petits cercles amicaux s'élargissent en mouvements politiques d'envergure. L'humilité et la confiance permettent en outre de montrer comment une générosité peut être puissante sans écraser les personnalités de ses bénéficiaires. La démocratie contemporaine ne peut pas, selon nous, espérer que l'amitié fleurisse en son sein sans l'apport d'une humilité chrétienne laïcisée et dynamisée par la magnanimité.

⁸⁶¹ Ibid., p. 68.

Concrètement, nous proposons une revitalisation de la démocratie qui consiste à laisser s'exprimer la vie politique de la contestation et de la participation. Les biens chers à diverses idéologies politiques seront mis de l'avant avec passion et s'affronteront dans cette participation. Pour que la vie politique retrouve ses droits, il faut cesser de craindre l'espoir. Les mouvements dynamiques d'espoir sont nécessaires pour revitaliser la démocratie et lutter contre les injustices. Ils doivent toutefois déboucher sur des lois et des institutions où la passion cède le pas à la raison. Il ne s'agit donc pas d'abolir les aspects formels de l'État, mais de permettre leur ajustement aux désirs de dignité et de justice des citoyens. La loi doit sceller les compromis politiques, non neutraliser *a priori* toute passion collective par crainte du désordre. Un tel barrage ne peut que produire une vague qui deviendra un jour trop puissante pour lui.

5.4 Magnanimité et universalisme.

Une troisième voie de réflexion concerne l'universalité du bien à l'échelle de l'humanité. Revitaliser la démocratie signifie selon nous mettre les passions au service d'une recherche du bien universel tel qu'il peut être réalisé de façon toujours incomplète dans des situations déterminées historiquement et géographiquement. On trouve dans le néothomisme une critique de l'universalisme abstrait qui recoupe sur certains points celle de Pierre Manent, qui montre que la « religion de l'humanité » idolâtre un être de raison qui n'est pas un sujet d'action ⁸⁶². Le Grand État est une tentative de nier le paradoxe en mobilisant des ressources techniques colossales au service d'un mythe de l'avenir qui

⁸⁶² Pierre Manent, « La religion de l'humanité », Chapitre XI, dans *Cours familiers de philosophie politique*, *op. cit.*, p. 201 à 213.

prétend assouvir tous les espoirs humains. Cette tentative illusoire d'accomplir l'humanité dans son ensemble, aussi dérégulée qu'elle soit, est l'expression des tendances à la sociabilité qui poussent chaque individu vers l'ensemble de ses semblables. Si le bien commun ne peut se concrétiser que dans des communautés politiques particulières, la tendance au bien universel demeure active avec plus ou moins d'intensité chez chacun de nous. C'est pourquoi les néothomistes ont tous posé comme essentielle la question de l'universalisme qui est, pour Lachance, synonyme d'humanisme. Lachance est à la fois le néothomiste qui a défendu le plus clairement et avec le plus de force l'État-nation et celui qui a développé le plus en détail une philosophie des droits humains universels. Si De Koninck et Blais ne s'étendent pas sur la question, tous deux prônent une certaine forme de cosmopolitisme. Blais va jusqu'à poser l'hypothèse d'une tendance inéluctable de l'humanité à former un État mondial, comme Dante l'a soutenu ⁸⁶³, et à se doter d'une langue unique ⁸⁶⁴. Rousseau considère les droits-créances comme nécessaires surtout pour les peuples les plus pauvres et comme une réaction au colonialisme. La critique du mythe de l'avenir et de l'universalisme abstrait n'est donc pas une façon de nier l'exigence de cheminer vers l'universel, mais au contraire son repositionnement sur le terrain de l'action.

Notre conception de la magnanimité et de l'espoir comprend un enracinement profond dans les milieux communautaires où les passions de l'individu sont éduquées aux vertus. Les magnanimes tendent à s'agrandir individuellement en participant à un bien commun qui dépasse les milieux immédiats de l'individu. Ils tendent à l'universel, mais ils

⁸⁶³ Martin Blais, *Participation et contestation : l'homme face aux pouvoirs*, op. cit., p. 95.

⁸⁶⁴ Ibid., p. 92 : « Un jour (lointain, mais un jour quand même) un peuple, un territoire, une langue signifiera l'humanité, la terre et... une langue nouvelle, sans doute : même pas l'anglais. »

tendent avant tout à l'action concrète, ce pour quoi nous avons présenté la magnanimité comme une vertu s'exerçant dans des sociétés politiques concrètes. Toutefois, les magnanimes et les passionnés de la justice ne peuvent que se mobiliser pour un bien humain universel qui dépasse tout État particulier. Les États, de même que de nombreuses institutions et mouvements politiques, peuvent devenir des tremplins qui font passer la grandeur du local à l'international.

5.5 L'enracinement.

Enfin, une quatrième voie de réflexion concerne l'application concrète de l'universel. Que ce soit sur le plan national ou international, la magnanimité est pour le néothomisme une vertu de l'espoir qui est à même de fortifier la participation citoyenne. Un certain nombre de considérations techniques devront toutefois être entreprises pour cerner les conditions d'application concrète de la participation. Chacun à leur façon, les néothomistes québécois affirment la nécessité de décentraliser l'État pour rapprocher le bien politique des citoyens. Toutefois, comme le montre Thomas, l'éducation à la vertu des citoyens — notamment à l'amitié — passe en partie par la vie économique ⁸⁶⁵. Rousseau insiste fortement sur le caractère matériel de la solidarité : assumer l'universalité des besoins humains naturels et l'interdépendance nécessaire à leur satisfaction tempérée. Lachance et Blais font aussi ressortir les aspects concrets et économiques du bien commun. Blais avance plusieurs propositions concrètes pour plus de justice sociale, telles qu'augmenter la

⁸⁶⁵ Voir le chapitre I à ce propos.

progressivité de l'impôt et offrir aux plus pauvres les moyens de s'éduquer ⁸⁶⁶. Retenons surtout que la justice pleine et entière suppose la participation de tous aux décisions qui les concernent. La décentralisation ne doit donc pas seulement ébranler le monopole du Grand État centralisateur, mais aussi celui des grandes entreprises. Le concept de participation doit impérativement s'appliquer à la vie économique. Si Thomas évoque la possibilité de légiférer en ce sens, il faut aussi prendre en considération ce que les sciences sociales contemporaines peuvent nous apprendre sur cette question. De Koninck n'a pas expliqué en détails sa vision de l'économie, mais le Rapport Tremblay auquel il a participé plaide pour une « politique sociale d'inspiration chrétienne » comme voie du milieu entre le libéralisme et le socialisme ⁸⁶⁷. Le principe de subsidiarité appliqué à l'économie et le corporatisme, soit la reconnaissance juridique de certains ordres professionnels, complètent cette vision de la solidarité économique où une intervention minimale de l'État complète les initiatives individuelles et communautaires directement ou indirectement chapeautées par l'Église catholique. Le caractère religieux de cette pensée de l'économie et de la solidarité sociale est bien sûr incompatible avec notre approche philosophique de même qu'avec le pluralisme des démocraties contemporaines. Une philosophie économique inspirée par la doctrine sociale de l'Église détachée du dogme religieux a toutefois été proposée par John Milbank et Adrian Pabst dans leur ouvrage *La politique de la vertu* ⁸⁶⁸. Ceux-ci proposent les vertus classiques comme façon de réunir éthique et compétence dans une économie civile où les entreprises privées, les syndicats, diverses

⁸⁶⁶ Martin Blais, *Réflexions inspirées par le rapport de la Commission théologique internationale: « À la recherche d'une éthique universelle: nouveau regard sur la loi naturelle. »*, Chicoutimi, Les classiques des sciences sociales, 2009, p. 25-26.

⁸⁶⁷ Thomas Tremblay, *Rapport de la commission royale d'enquête sur les problèmes constitutionnels*, op. cit., p. 134.

⁸⁶⁸ John Milbank et Adrian Pabst, *La politique de la vertu — Post-libéralisme et avenir humain*, Paris, Desclée De Brouwer, 2018.

associations professionnelles et institutions (les universités, par exemple) participent à la gouvernance économique, de concert avec l'État. L'économie locale et les savoir-faire concrets doivent être revalorisés face à la finance, le bien commun face au profit individuel. Il s'agit de reconnaître et d'assumer le caractère intrinsèquement politique de l'économie. Il s'agit aussi, pour l'Église, de contribuer au bien-être de tous non en exerçant un rôle d'autorité morale, mais en mettant l'épaule à la roue avec tous les humains de bonne volonté.

Une piste similaire se trouve dans un coopératisme qui s'inspire de la pensée économique et sociale d'Esdras Minville, l'un des auteurs principaux du Rapport Tremblay. Dans le recueil de textes *La reconquête du Québec*, divers auteurs mettent de l'avant une vision de la politique et de l'économie fondées sur la pensée de Minville. Celle-ci est centrée sur la participation citoyenne et les milieux communautaires. Nous ne mentionnons ces textes qu'à titre d'exemple de la direction que pourrait prendre une philosophie socio-économique néothomiste ⁸⁶⁹. Précisons que cette vision des choses présente la création de gouvernements régionaux et le coopératisme comme une façon de promouvoir la solidarité et l'autonomie des citoyens. Le régionalisme se veut une façon d'adapter la vie politique et économique aux milieux humains et naturels concrets. Dans son texte « Les clés d'Esdras Minville pour le Québec d'aujourd'hui », Roméo Bouchard soutient que la gestion locale des ressources doit être complétée par une intervention de l'État qui l'appuie selon les besoins réels par la législation et une certaine redistribution de la richesse. Dans

⁸⁶⁹ Paul W. Ludwig invoque le principe de subsidiarité qu'il interprète dans le sens du libre marché économique. Vu les fortes similitudes entre son interprétation de l'amitié civique et la nôtre, c'est une proposition qui peut s'ajouter à notre discussion. Voir Paul W. Ludwig, *Rediscovering Political Friendship: Aristotle's Theory and Modern Identity, Community, and Equality*, op. cit., p. 182.

le cas du Québec, le régionalisme est aussi selon Bouchard une façon de satisfaire certaines revendications historiques des Premières Nations ⁸⁷⁰. Ce régionalisme spécifique au Québec est par définition destiné à renvoyer les communautés locales de partout dans le monde à leur propre contexte, leurs particularités et leurs propres problèmes humains. Les efforts nécessaires pour constituer et étendre de telles entreprises coopératives peuvent difficilement réussir sans la présence de quelques magnanimes parmi les collaborateurs. La capacité de direction et de mobilisation de ceux-ci n'est pas de trop lorsqu'une coopérative régionale doit faire face à la concurrence des grandes entreprises multinationales.

L'international rejoint le régional par la grande crise de notre époque : celle de la nature. Selon Bouchard, solidarité citoyenne et écologie vont de pair. L'espoir de conditions de vie matérielles saines et satisfaisantes repose ainsi sur la solidarité des citoyens. L'analyse de Rousseau de la tempérance prend ici tout son sens. Ce qu'on appelle aujourd'hui la simplicité volontaire correspond en bonne partie à l'idée qu'une satisfaction mesurée de nos besoins naturels est source de bien-être et de solidarité. Elle est porteuse d'une certaine humilité et apprend à l'humain à respecter et aimer la nature en lui et hors de lui. La crise écologique que nous observons est, selon Rousseau, l'effet d'une crise plus profonde, celle de la nature de notre raison et de notre volonté ⁸⁷¹. Les désirs artificiels qui résultent de cette crise entraînent des comportements destructeurs de la nature. Rousseau rejette dos à dos la modernité cartésienne qui, selon lui, fait du *cogito* le centre du monde

⁸⁷⁰ Roméo Bouchard, « Les clés d'Esdras Minville pour le Québec d'aujourd'hui », dans Roméo Bouchard, (dir.), *La reconquête du Québec — Esdras Minville et le modèle gaspésien*, Écosociété, Montréal, 2011, p. 190.

⁸⁷¹ Félicien Rousseau, *L'avenir des droits humains*, op. cit., p. 280.

et l'écologie profonde qui veut donner des droits aux animaux et aux plantes au détriment des humains ⁸⁷². Pour Rousseau, Thomas est porteur d'une *autre modernité*, celle d'un humanisme qui affirme l'appartenance de la raison et de la volonté à la nature ⁸⁷³. Seul un être doué de raison peut participer à une loi de façon intelligente ⁸⁷⁴. Là est toute la grandeur humaine. Les humains les plus humbles et les plus diminués sont tout de même des êtres rationnels, de véritables sujets de droit. L'humilité de la gratitude parfaite consiste, on l'a vu, à savoir reconnaître des intentions bienveillantes, même imparfaites, même en partie égoïste ou mauvaise. Pour Thomas, l'humilité ne consiste pas à s'avilir, mais à honorer la grandeur intérieure d'un autre. Seule la grandeur est aimable et honorable, mais il faut savoir la percevoir là où elle n'est pas de prime abord visible. La solidarité entre les humains ne mène pas à l'écologie par l'annulation de la grandeur humaine, mais par l'enracinement dans les besoins naturels qui nous unissent entre nous, et nous unissent tous à la nature. Ces besoins naturels nous préservent des tendances prédatrices qui naissent des besoins artificiels impossibles à satisfaire.

Pour Rousseau, la vertu la plus essentielle au développement de l'écologie est la tempérance. Il y a consacré son ouvrage *Modération ou manipulation et violence*, qui est en grande partie une critique de Hegel. Pour Rousseau, la pensée de Hegel est le summum d'une grandeur humaine obnubilée par une raison complètement déracinée du corps et de l'histoire. On trouve chez lui, selon Rousseau, un irascible de la volonté et de la raison. Il

⁸⁷² Corinne Pelluchon montre pourtant que le *cogito* cartésien est compatible avec une magnanimité en tant que générosité qui peut aujourd'hui être conçue dans un horizon écologique. Rousseau est selon nous trop dur avec les modernes, surtout Descartes et Kant, dont il sous-estime l'effort honnête de penser la dignité humaine. Corinne Pelluchon, *Éthique de la considération*, Paris, Seuil, 2018.

⁸⁷³ Félicien Rousseau, *L'avenir des droits humains*, op. cit., p. 304.

⁸⁷⁴ Ibid., p. 305.

s'agit d'un orgueil non passionné, mais conçu et voulu. Lorsqu'il devient excessif, il est un dérèglement malicieux, délibéré. Les grands hommes hégéliens qui font l'Histoire dépassent selon Rousseau toute mesure et tentent d'échapper à la nature humaine par une raison qui domine sans partage. Le magnanime néothomiste se distingue donc du grand homme hégélien par son enracinement et sa tempérance. La volonté de nature et nos passions sont incarnées dans un corps qui nous rend dépendants des autres humains et de la nature. La tempérance est ainsi selon Rousseau une vertu nécessaire à une démocratie humble et solidaire. La tempérance est bien sûr la vertu générale par laquelle le magnanime peut concilier sa quête de grandeur et son respect pour tous. L'enracinement dans la nature, dans l'histoire et dans la culture est à la fois une source de vitalité et d'humilité, puisque l'individu y fait l'expérience de l'interdépendance. La capacité du magnanime à faire confiance aux autres n'est pas ici seulement une façon de jouer son rôle exemplaire (humilité au service de la grandeur), mais aussi une façon de faire preuve de considération envers tous et envers la nature. La considération est à prendre au sens que Corinne Pelluchon donne à ce terme à partir de son étymologie latine, où *sidus* désigne une constellation d'étoiles. La considération est un mélange de magnanimité et d'humilité où l'on regarde « quelque chose ou quelqu'un avec la même attention que s'il s'agissait d'examiner la position et la hauteur des astres ⁸⁷⁵. »

Le portrait du magnanime que nous avons trouvé chez Thomas et les néothomistes québécois est à l'aune d'une humanité naturelle et historique. Il montre la germination de la grandeur à partir de sa semence dans l'intimité de l'âme. Sa croissance s'effectue au

⁸⁷⁵ Corinne Pelluchon, *Éthique de la considération*, op. cit., p. 31, 32 et 36.

cours des chemins qui s'offrent à l'action humaine, chemins qui partent toujours des milieux communautaires et doivent bâtir bien des ponts avant de faire le tour de la Terre. Le débat avec Hegel doit se poursuivre, notamment pour clarifier de qu'elle façon la tendance innée de la volonté à la justice universelle peut être fortifiée par des passions bien éduquées et enracinées, mais aussi confirmée dans son orgueil par un irascible déchaîné. L'irascible glacial de la raison abstraite a des affinités insoupçonnées avec le feu brûlant de l'espoir, de l'audace et de la colère. Pour Rousseau, la pensée de Hegel montre que la recherche de l'universel peut facilement devenir une recherche de puissance absolue. Selon lui, l'apologie hégélienne d'une raison dominatrice mène en fait à justifier les déchaînements de l'irascible qui deviennent un carburant pour celle-ci ⁸⁷⁶. L'enracinement naturel et historique prôné par Rousseau va de pair avec un rationalisme modéré où la raison et la passion s'adaptent toujours graduellement l'une à l'autre. La métaphore couramment utilisée par Thomas du « pouvoir politique de la raison sur les passions » nous semble avoir cette signification. Il s'agit de défendre une certaine idée de la raison pratique dans ce qu'elle peut avoir d'authentiquement rationnel et d'efficace, par sa capacité à mobiliser les passions raisonnablement.

La compréhension de la nature nécessaire à l'humilité et à la tempérance nécessite selon Rousseau une réhabilitation de la raison spéculative ou théorique. Rousseau ne rejette pas les sciences expérimentales modernes. Il ne propose pas de leur substituer la métaphysique aristotélico-thomiste, mais plutôt de considérer les connaissances scientifiques de la nature en dehors de toute manipulation technique, pour leur valeur

⁸⁷⁶ Comme dans le cas de Descartes, on pourrait se demander si Rousseau fait une lecture charitable de Hegel. Notre appel au dialogue n'est pas ici une formule de politesse, mais une invitation à un franc débat.

propre, afin d'en tirer une vision d'ensemble de la vie humaine dans son environnement naturel. Cela rejoint les développements importants que Lachance consacre à la sagesse théorique comme sommet de l'humanisme. La cité est une condition de la sagesse, de la contemplation théorique ⁸⁷⁷ dont la finalité intrinsèque est de procurer un détachement des vicissitudes du monde et le bien-être d'une présence du monde en soi-même ⁸⁷⁸, mais aussi de procurer à la cité des sages libres et désintéressés capables d'étudier tous les sujets, y compris la politique et l'économie ⁸⁷⁹. Les sages doivent descendre régulièrement de leurs tours d'ivoire pour mettre la théorie au service de la pratique.

Blais, le plus terre à terre de nos néothomistes, fait l'apologie des biens de l'intelligence comme ceux qui procurent le plaisir le plus spécifique à l'humain en tant qu'humain, plaisirs qui sont toutefois plus difficiles à apprécier que les plaisirs sensibles ⁸⁸⁰. Blais définit ces biens de façon très libérale : les sciences, la philosophie et les beaux-arts y sont inclus. Dans sa thèse sur le *Chef selon Thomas*, il reprend en longueur les emprunts de Thomas à Aristote : la connaissance théorique est l'activité continue de la raison qui nous définit, activité dans laquelle nous sommes entièrement autarciques ⁸⁸¹. Le bonheur terrestre le plus élevé pour Thomas est ainsi la connaissance théorique du monde naturel. Dans la contemplation théorique, l'être naturel est intériorisé par l'âme. La persistance d'une métaphysique ancrée dans le désir de goûter le réel laisse penser que le bonheur de la contemplation est encore possible aujourd'hui ⁸⁸². La contemplation

⁸⁷⁷ Louis Lachance, *L'humanisme politique de saint Thomas d'Aquin*, op. cit., p. 205-214.

⁸⁷⁸ Ibid., p. 196.

⁸⁷⁹ Ibid., p. 198.

⁸⁸⁰ Martin Blais, *Philosophie du pouvoir*, op. cit., p. 17-21.

⁸⁸¹ Martin Blais, *Le chef selon Thomas d'Aquin*, op. cit., p. 54-59.

⁸⁸² Pierre-Alexandre Fradet, *Le désir du réel dans la philosophie québécoise*, op. cit., p. 187.

théorique embrasse par la pensée le milieu humain concret et la nature dans son ensemble pour que naisse dans l'âme un « pays intérieur », pour paraphraser Félix Leclerc ⁸⁸³. La magnanimité politique doit donc être couronnée d'une grandeur d'âme scientifique et philosophique : « La science, nous dit Thomas, comme tout ce qui implique grandeur, est une occasion pour l'homme de se fier à lui-même [...] ⁸⁸⁴. » La contemplation théorique de la nature soulève une « crainte admirative ⁸⁸⁵», un mélange d'espoir et de crainte dans lesquels la magnanimité et l'humilité peuvent puiser une considération pour l'humain et la nature.

⁸⁸³ « *La Gaspésie*

Le pays intérieur de chacun

de nous, patient, silencieux, inconnu, mystérieux.

Le cri qui fera peur à tout le monde, c'est de là qu'il viendra. »

Cité dans Roméo Bouchard, (dir.), *La reconquête du Québec — Esdras Minville et le modèle gaspésien*, op. cit., p. 9. Bouchard cite Félix Leclerc, *Le petit livre bleu*, Montréal, Nouvelles Éditions de l'Arc et Carcajou, 1978.

⁸⁸⁴ Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, IIa IIae, q.82, a.3, sol.3 (T.3, p. 518-519). Cité par Félicien Rousseau, *L'avenir des droits humains*, op. cit., p. 197. La science peut détourner l'homme de Dieu, mais peut aussi être soumise à Dieu et accroître la dévotion.

⁸⁸⁵ Ibid., p. 186.

Bibliographie

Œuvres et textes choisis de Thomas d'Aquin

- « Les vertus en général », q.1, a.1, dans *De Virtutibus*, [ville non identifiée], Édition numérique [<http://docteurangelique.free.fr>], 2003-2007 p.16-17.
- « Les passions de l'âme », q.25 et 26, dans *Questions disputées sur la vérité*, [ville non identifiée], édition et traduction par les moines de l'Abbaye Abbaye sainte Madeleine du Barroux, 2008, pages 1258 à 1368.
- Somme théologique*, Ia, Ia IIae, IIa IIae, IIIa, Paris, Les Éditions du Cerf, 1985.
- Penser le politique*, Paris, Dalloz, 2015, 610 pages.
- LANGLOIS, Michel-Nodé, *Thomas d'Aquin, Commentaires politiques*, Paris, Lethielleux, Paris, 2018, 805 pages.

Œuvres classiques :

- ARISTOTE, *Œuvres complètes*, Paris, Flammarion, 2014, 2925 pages.
- CICÉRON, *Les Devoirs*, Paris, Les Belles Lettres, 2014, 493 pages.
- HEGEL, G.W.F., *Phénoménologie de l'esprit*, Paris, Gallimard, 1993, 916 pages.
- HOBBS, Thomas, *Leviathan*, Toronto, Penguin Books, 1985, 728 pages.
- GRÉGOIRE LE GRAND, *Livre de la règle pastorale du Pape saint Grégoire le Grand*, traduit par l'abbé Joseph Bouter, [ville et éditeur non identifiés], 1928, 95 pages.
- MACHIAVEL, Nicolas, *Le Prince et autres textes*, Paris, Éditions Gallimard, 1980, 471 pages.

Principales œuvres thomistes et néothomistes :

- BLAIS, Martin, « La colère selon Sénèque et selon saint Thomas », dans *Laval théologique et philosophique*, vol. 20, numéro 2, 1964, pages 247-290.
- BLAIS, Martin, « La conscience et la syndérèse selon Thomas d'Aquin », Québec, Les classiques des sciences sociales, 2006, 27 pages.
- BLAIS, Martin, *L'anatomie d'une société saine : les valeurs sociales*, Montréal, Fides, 1983, 245 pages.
- BLAIS, Martin, *Le chef selon Thomas d'Aquin*, Thèse, Université de Montréal, 1967, 214 pages.
- BLAIS, Martin, *L'échelle des valeurs humaines*, Montréal, Fides, 1980, 216 pages.
- BLAIS, Martin, *Participation et contestation : l'homme face aux pouvoirs*, Montréal, Librairie Beauchemin, 1972, 136 pages.
- BLAIS, Martin, *Philosophie du pouvoir*, Montréal, Éditions du Jour, 1970, 157 pages.
- BLAIS, Martin, Réflexions inspirées par le rapport de la Commission théologique internationale: « À la recherche d'une éthique universelle: nouveau regard sur la loi naturelle. », Chicoutimi, Les classiques des sciences sociales, 2009, 65 pages.
- BLAIS, Martin, *Réinventer la morale*, Montréal, Fides, 1977, 159 pages.
- BLAIS, Martin, *Thomas d'Aquin et la femme*, Chicoutimi, Les classiques des sciences sociales, 2010, 78 pages.
- BLAIS, Martin, *Thomas d'Aquin... subversif!*, Chicoutimi, Les Classiques des sciences sociales, 2014, 64 pages.

- BLAIS, Martin, *Thomas d'Aquin... subversif!* 2, Chicoutimi, Les Classiques des sciences sociales, 2014, 66 pages.
- BLAIS, Martin, *Une morale de la responsabilité*, Montréal, Fides, 1984, 242 pages.
- DAGUET, François, *Du politique chez Thomas d'Aquin*, Paris, Vrin, 2015, 408 pages.
- DE KONINCK, Charles, *Œuvres de Charles De Koninck, Tome II, 1, Tout homme est mon prochain*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 2009, 150 pages.
- DE KONINCK, Charles, *Œuvres de Charles De Koninck, Tome II, 2, La primauté du bien commun*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 2010, 446 pages.
- DE KONINCK, Charles, *Œuvres de Charles De Koninck, Tome II, 3, Le dilemme de la constitution*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2015, 336 pages.
- GAUTHIER, R. A., *Magnanimité : l'idéal de la grandeur dans la philosophie païenne et dans la théologie chrétienne*, Paris, Vrin, 1951, 522 pages.
- KEYS, Marry M., *Aquinas, Aristotle, and the Promise of the Common Good*, New York, Cambridge University Press, 2006, 255 pages.
- LABOURDETTE, Michel, *Cours de théologie morale, Petit cours, Tome 2, Morale spéciale*, Paris, Parole et Silence, 2012, 1205 pages.
- LACHANCE, Louis, *Le concept de droit selon Aristote et s. Thomas*, Montréal, Éditions Albert Lévesque, 1933, 422 pages.
- LACHANCE, Louis, *Le droit et les droits de l'homme*, Paris, Presses Universitaires de France, 1954, 630 pages [édition numérique].
- LACHANCE, Louis, *L'humanisme politique de saint Thomas d'Aquin*, Roosdaal, Quentin Moreau, 2014 [1939], 531 pages.
- LACHANCE, Louis, *Nationalisme et Religion*, Ottawa, Collège Dominicain, 1936, 195 pages.
- LACHANCE, Louis, *Philosophie du langage*, Ottawa/Montréal, Les Éditions du Lévrier, 1943, 216 pages.
- MINER, Robert, *Thomas Aquinas on the Passions - A Study of Summa Theologiae Ia2ae 22-48*, New York, Cambridge University Press, 2009, 315 pages.
- ROUSSEAU, Félicien, *C'est la misère qui juge le monde*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 2001, 462 pages.
- ROUSSEAU, Félicien, *Courage ou résignation et violence*, Montréal, Bellarmin, 1985, 307 pages.
- ROUSSEAU, Félicien, *La croissance solidaire des droits de l'homme, Un retour aux sources de l'éthique*, Montréal, Bellarmin, 1982, 315 pages.
- ROUSSEAU, Félicien, *L'avenir des droits humains*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 1996, 380 pages.
- ROUSSEAU, Félicien, *L'éclatement du monde et l'affaiblissement de l'humanité*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 2009, 75 pages.
- ROUSSEAU, Félicien, *Modération ou manipulation et violence*, Montréal, Bellarmin, 1990, 504 pages.
- SAINTE-MARCELLE D'Auvergne, Sœur s.c.i.m., « De la matière du droit naturel », dans *Laval théologique et philosophique*, vol. 23, n° 1, 1967, pages 116 à 145.
- SENTIS, Laurent, *De l'utilité des vertus*, Paris, Beauchesne Éditeur, 2004, 403 pages.
- SERTILLANGES, Antonin-Gilbert, *La philosophie morale de saint Thomas d'Aquin*, Paris, Librairie Félix-Alcan, 1916, 584 pages.

Monographies et recueils de textes :

- COLLECTIF, *Catéchisme de l'Église catholique*, Concacan Inc, 1998, 845 pages.
- DELSOL, Chantal, *L'État subsidiaire — Ingérence et non-ingérence de l'État : le principe de subsidiarité aux fondements de l'histoire européenne*, Paris, Les Éditions du Cerf, 2015, 177 pages [édition numérique]
- FAULKNER, Robert, *The Case for Greatness: Honorable Ambition and Its Critics*, New Haven and London, Yale University Press, 2007, 264 pages.
- FOISY-GEOFFROY, Dominique, *Les idées politiques des intellectuels traditionalistes canadiens-français, 1940-1960*, Thèse, Québec, Université Laval, 2008, 400 pages.
- FRADET, Pierre-Alexandre, *Le désir du réel dans la philosophie québécoise*, Montréal, Nota Bene, 2022, 244 pages.
- FUKUYAMA, Francis, *Identity — The Demand for Dignity and the Politics of Resentment*, New York, Farrar, Strauss and Giroux, 2018, 240 pages.
- FUKUYAMA, Francis, *Political Order and Political Decay, From the Industrial Revolution to the Globalization of Democracy*, New York, Farrar, Strauss and Giroux, 2015, 668 pages.
- FUKUYAMA, Francis, *The End of history and the Last Man*, New York, The Free Press, 418 pages.
- HOLLOWAY, Carson (dir.), *Magnanimity and Statesmanship*, Lanham, Lexington Books, 2008, 229 pages.
- LUDWIG, Paul W., *Rediscovering Political Friendship: Aristotle's Theory and Modern Identity, Community, and Equality*, Cambridge, Cambridge University Press, 2020, 348 pages [édition numérique].
- MANENT, Pierre, *Cours familiers de philosophie politique*, Paris, Arthème Fayard, 2001, 341 pages.
- MANENT, Pierre, *La cité de l'homme*, Paris, Flammarion, 1997, 295 pages.
- MARX, Karl, *Introduction à la critique de la philosophie du droit de Hegel*, Paris, Les Éditions sociales, 2018, 348 pages.
- MARX, Karl, *L'idéologie allemande*, Paris, Les Éditions sociales, 155 pages.
- MCCOY, Charles N.R., *The Structure of Political Thought, A Study in the History of Political Ideas*, New York, McGraw-Hill Company Inc., 1963, 230 pages.
- MILBANK, John et PABST, Adrian, *La politique de la vertu — Post-libéralisme et avenir humain*, Paris, Desclée De Brouwer, 2018, 537 pages.
- PAUL VI, *Message de sa Sainteté le Pape Paul VI pour la célébration de la « Journée de la paix »*, Vatican, [éditeur non identifié], 1972.
- PÉGUY, Charles, *Œuvres en prose*, Paris, Gallimard, 1957, 1595 pages.
- PELLUCHON, Corine, *Éthique de la considération*, Paris, Seuil, 2018, 281 pages.
- PERISTIANY, J.G et PITT-RIVERS, Julian (dir.), *Honor and Grace in Anthropology*, New York, Cambridge University Press, 1992, 260 pages.
- SENEILLART, Michel, *Les arts de gouverner Du « regimen » médiéval au concept de gouvernement*, Paris, Seuil, 1995, 320 pages.
- SLOTERDIJK, Peter, *Colère et temps*, Paris, Pluriel, 2010, 319 pages.
- STRAUSS, Leo, *La renaissance du rationalisme politique classique*, Paris, Gallimard, 1993, 408 pages.
- STRAUSS, Leo, *Nihilisme et politique*, Paris, Éditions Payot et Rivages, 2004, 153 pages

- TREMBLAY, Thomas, *Rapport de la commission royale d'enquête sur les problèmes constitutionnels*, vol. III, t.1, Québec, [éditeur non identifié], 1956, 377 pages.
- VASALOU, Sofia (dir.), *The Measure of Greatness: Philosophers on Magnanimity*, Oxford, Oxford University Press, 2019, 321 pages.
- WALKER, Matthew D., *Aristotle on the Uses of Contemplation*, New York, Cambridge University Press, 2018, 262 pages [édition électronique].
- ZUCKERT, Catherine H. (dir.), *Understanding the Political Spirit: Philosophical Investigations from Socrates to Nietzsche*, New Haven and London, Yale University Press, 1988, 203 pages.

Autre ouvrages et articles consultés :

- ALLARD, Maxime, « Animalité et brutales férociétés humaines : aborder ces phénomènes à partir de textes de Thomas d'Aquin », *Théologiques*, vol. 24, n° 1, 2016, p. 185–213.
- AUSTIN, Nicholas S.J., « Moral Hope: Aquinas and Cajetan on Magnanimity », *Nova et vetera*, vol. 18, n° 3, 2020, p. 817-852.
- BERGER, Peter, « On the Obsolescence of the Concept of Honor », *European Journal of Sociology*, 1970, vol. 11, n° 2, 1970, p. 339-347.
- CASAGRANDE, Carla, « Justice et humilité — Les vertus du respect chez Thomas d'Aquin », *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, vol. 101, n° 2, 2017, p. 219-237.
- DEYOUNG, Rebecca Konyndyk, « Aquinas's Virtues of Acknowledged dependence: a New Measure of Greatness », *Faith and Philosophy*, vol. 21, n° 2, 2004, pages 214-227.
- DUMONT, Jean-Paul, Introduction dans *Les écoles présocratiques*, Paris, Gallimard, 1991, p. III à LXVII.
- IDE, Pascal, « L'humilité, une vertu théologale? », *Teresianum*, vol. 72, n° 2, 2021, p. 485-528.
- KING, Peter, « Aquinas on the Passions », dans Scott MacDonald et Eleonore Stump (dir.), *Aquinas's Moral Theory*, Ithaca et Londres, Cornell, 1999, p. 101–132.
- LAMB, Michael, « Aquinas and the Virtues of Hope, Theological and Democratic », *Journal of Religious Ethics*, vol. 44, n° 2, 2016, p. 300-332.
- PALMÉN, Ritva, « Comparing Oneself to Others and Estimating Oneself in Thomas Aquinas' Moral Philosophy », *History of Political Thought*, vol. 42, n° 3, 2021, p. 414-440.
- PINE, Gregory O.P., « Magnanimity and Humility according to St. Thomas Aquinas », *The Thomist: A Speculative Quarterly Review*, vol. 82, n° 2, 2018, p. 263-286.
- ROBIGLIO, Andrea A., « Aquinas and Recognition », dans Maijastina Kahlos, Heikki J. Koskinen et Ritva Palmén (dir.), *Recognition and Religion Contemporary and Historical Perspectives*, New York, Routledge, 2019, p. 168-179.
- SAARINEN, Risto, « Thomas Aquinas and Later Scholastics », dans Risto Saarinen, *Recognition and Religion A Historical and Systematic Study*, Oxford, Oxford University Press, 2016, p. 70-79.
- SIM, May, « Rethinking Honor with Aristotle and Confucius », *The Review of Metaphysics*, vol. 66, n° 2, 2012, p. 263-280.
- SMITH, Steven B., « Leo Strauss, The Outlines of a Life », dans Steven B. Smith (ed.), *The Cambridge Companion to Leo Strauss*, New York, Cambridge University Press, 2009, p. 13-40.

TRÉPANIÉ, Emmanuel, « *In Memoriam* Charles De Koninck », *Laval théologique et philosophique*, vol. 21, n° 1, 1965, p. 9-12.