UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

LA DÉFINITION DE LA JUSTICE EN RELATION AVEC LES NOTIONS
D'ÉTHIQUE ET DE RELIGION :
ARISTOTE INTERPRÉTÉ PAR THOMAS D'AQUIN.

MÉMOIRE
PRÉSENTÉ
COMME EXIGENCE PARTIELLE
DE LA MAÎTRISE EN SCIENCES DES RELIGIONS

PAR
MARGARITA MAVROMICHALIS

JANVIER 2019

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL
Service des bibliothèques

Avertissement

La diffusion de ce mémoire se fait dans le respect des droits de son auteur, qui a signé le formulaire *Autorisation de reproduire et de diffuser un travail de recherche de cycles supérieurs* (SDU-522 – Rév.03-2015). Cette autorisation stipule que «conformément à l'article 11 du Règlement no 8 des études de cycles supérieurs, [l'auteur] concède à l'Université du Québec à Montréal une licence non exclusive d'utilisation et de publication de la totalité ou d'une partie importante de [son] travail de recherche pour des fins pédagogiques et non commerciales. Plus précisément, [l'auteur] autorise l'Université du Québec à Montréal à reproduire, diffuser, prêter, distribuer ou vendre des copies de [son] travail de recherche à des fins non commerciales sur quelque support que ce soit, y compris l'Internet. Cette licence et cette autorisation n'entraînent pas une renonciation de [la] part [de l'auteur] à [ses] droits moraux ni à [ses] droits de propriété intellectuelle. Sauf entente contraire, [l'auteur] conserve la liberté de diffuser et de commercialiser ou non ce travail dont [il] possède un exemplaire.»

REMERCIEMENTS

Je voudrais remercier mon directeur de recherche, le professeur Pierre Lucier, pour son encouragement, sa disponibilité, sa patience et son soutien pour que je mène à bien ce défi de recherche et d'écriture. La gratitude que je ressens pour lui ne peut être décrite en mots.

Je voudrais aussi remercier le professeur Mathieu Boisvert, directeur des programmes de cycles supérieurs, dont la contribution était nécessaire pour effectuer ce mémoire.

Un très grand merci à mes parents, qui m'ont accompagnée tout au long de la période de rédaction, et m'ont soutenue de toutes les manières possibles.

Je remercie également mon frère Michalis, qui m'a soutenue et m'a aidée beaucoup plus que ce qu'il réalise avec ses paroles.

Je remercie ma chère Monique Aura, pour sa disponibilité, son écoute, son encouragement et son assistance avec la langue française.

Enfin, je remercie mon mari, George, qui non seulement m'a soutenu de la meilleure façon possible, mais aussi parce qu'il a toujours cru en moi.

DÉDICACE

À mes professeurs,
à mes parents,
à mon frère,
à mon mari.

RÉSUMÉ

Dans quelle mesure la justice de Thomas d'Aquin « rappelle »-t-elle la justice d'Aristote ? Thomas d'Aquin s'appuie sur la justice aristotélicienne pour construire sa propre conception de la justice, mais il y ajoute la notion de religion. L'hypothèse de notre recherche est que, si la notion de religion est un élément essentiel de la notion de justice dans la philosophie éthique de Thomas d'Aquin, on ne peut pas considérer la justice sans la notion de religion. Nous soutenons donc que la justice de Thomas d'Aquin est différente de la justice d'Aristote : le but de cette recherche est de l'établir, en montrant que la différence réside dans l'approche du divin et dans la conception de l'éthique. Comme il n'y a actuellement pas de définition communément acceptée de la religion, nous pensons que la théorie médiévale de Thomas d'Aquin sur la religion, qui fait de la religion une vertu, pourrait peut-être élargir la réflexion contemporaine sur la définition de la religion. Notre approche est basée sur la « nouvelle critique » des textes, dont le but est de faire émerger le sens du texte lui-même et d'explicitier la constitution de ses structures. Notre recherche est philosophico-éthique : la notion de justice est ainsi traitée dans une perspective de philosophie éthique. La méthode pratiquée est l'analyse intertextuelle de contenu, appliquée aux textes philosophiques dans leur langue originale. Notre recherche s'effectue sur des textes choisis dans l'*Éthique à Nicomaque* d'Aristote et la *Somme Théologique* de Thomas d'Aquin.

Mots clés : Aristote, Thomas d'Aquin, Platon, Augustin, *Éthique à Nicomaque*, *Somme Théologique*, éthique des vertus, justice, religion, vertu, béatitude, Dieu, intertextualité.

TABLE DES MATIÈRES

REMERCIEMENTS.....	ii
RÉSUMÉ.....	iv
INTRODUCTION.....	1
CHAPITRE I	
LES CONCEPTS-CLEFS DE L'ÉTHIQUE DES VERTUS : ARISTOTE ET THOMAS D'AQUIN.....	17
1.0 Introduction.....	17
1.1 Le bonheur.....	18
1.2 La vertu.....	29
1.3 La justice.....	36
1.4 Conclusion.....	45
CHAPITRE II	
LE CONCEPT DE RELIGION CHEZ ARISTOTE ET THOMAS D'AQUIN.....	48
2.0 Introduction.....	48
2.1 La théologie d'Aristote.....	49
2.2 La théologie de Thomas d'Aquin.....	53
2.3 Conclusion.....	56
CHAPITRE III	
LA VERTU MORALE DE JUSTICE.....	57
3.0 Introduction.....	57
3.1 Le genre de la justice.....	58
3.2 La justice comme vertu morale.....	62
3.3 La visée universelle de la justice.....	64
3.4 L'importance de la justice parmi les vertus morales.....	73
3.5 Conclusion.....	75

CHAPITRE IV	
LES DIMENSIONS DE LA JUSTICE.....	78
4.0 Introduction.....	78
4.1 La justice et l'altérité.....	79
4.2 La volonté comme siège de la justice.....	82
4.3 La justice et la notion de dette.....	87
4.4 Conclusion.....	91
CHAPITRE V	
LA RELIGION COMME VERTU ANNEXE DE LA JUSTICE.....	94
5.0 Introduction.....	94
5.1 Les parties potentielles de la justice.....	95
5.2 La religion et l'altérité.....	103
5.3 La religion comme vertu.....	108
5.4 Conclusion.....	111
CONCLUSION GÉNÉRALE.....	114
BIBLIOGRAPHIE.....	123

LISTE DES TABLEAUX

Tableau

1. Degrés de la dette morale en relation avec les vertus annexes de la justice.....	100
2. Liste des vertus annexes de la justice analysées dans la Q.80 (ST IIa-IIae).....	102

INTRODUCTION

La notion de justice semble bien avoir attiré l'attention des philosophes de tous les temps. Pour ne citer qu'un exemple contemporain, mentionnons la célèbre théorie politique de John Rawls, qui définit la justice comme équité (*fairness*), une vertu sociale fondamentale qui est nécessaire pour la construction de la société libérale (cité dans Pomerleau, s.d., section « Rawls ») Pourtant, la considération de la justice comme vertu sociale ne constitue pas une originalité de notre époque. Nous en découvrons les racines dans la *République* de Platon. À travers ses dialogues socratiques, Platon établit la justice comme la vertu d'une bonne personne et d'un bon état politique ; il la considère finalement comme la quatrième vertu principale de la Cité idéale, après la sagesse, le courage et la tempérance (cité dans Pomerleau, s.d., section « Plato »).

Influencé par l'œuvre philosophique de son maître, Aristote examine à son tour la justice dans ses œuvres morales. Nous trouvons le traitement de la justice comme vertu morale dans le *Protreptique*, l'*Éthique à Eudème* et l'*Éthique à Nicomaque*, cette dernière constituant l'œuvre morale la plus mature d'Aristote, celle qui a marqué sa prise de distance par rapport à son maître. Ne suivant pas directement le modèle platonicien des quatre vertus principales, l'*Éthique à Nicomaque* (1129b31-33) caractérise plutôt la perfection de la justice par son rapport à l'altérité¹. Les autres vertus éthiques décrites dans l'*Éthique à Nicomaque* – le courage, la magnanimité, etc... – ne concernent que l'épanouissement personnel, alors que la vertu de justice vise également le bien d'autrui. C'est grâce à ce traitement de la justice en lien avec

¹ « [...] et elle est parfaite au sens le plus fort, parce que celui qui la possède peut user de la vertu même envers autrui au lieu d'en user seulement en ce qui concerne lui-même. » (*EN*, trad. 1958, p. 124)

la notion d'altérité que la théorie aristotélicienne a dépassé la théorie platonicienne de la justice.

L'éthique des vertus, avec ses concepts principaux de bonheur et de vertu, a continué de susciter l'intérêt théorique des pères médiévaux de l'Occident chrétien, qui ont étudié la philosophie grecque ancienne et l'ont utilisée pour décrire et interpréter les doctrines chrétiennes. Ainsi, au début de l'époque médiévale, saint Augustin adapte le schéma platonicien des vertus principales à la présentation des vertus cardinales de la théologie et de la philosophie chrétiennes : la prudence, la force, la tempérance et la justice (cité dans Pomerleau, s.d., section « Augustine »). Selon lui, la justice est la vertu par laquelle les personnes reçoivent leur dû. Dans *La Cité de Dieu (De Civitate Dei)*, saint Augustin suggère que la société vraiment juste repose sur l'amour chrétien, une vision qui ne convient pas à l'Empire romain, toujours considéré comme une cité païenne ; la vraie justice se trouve dans la « cité de Dieu » (Dodaro, 2004, p. 27).

Thomas d'Aquin étudie la nature et les effets de la justice dans douze articles de sa *Somme Théologique*, soit la Question 58 entière qui se trouve dans la IIa-IIae de la *Somme Théologique* (Elders, 2006, pp. 283-284). Selon lui, le caractère vertueux de la justice consiste dans la volonté stable et permanente de rendre à chacun ce qui lui est dû ; il la classe aussi parmi les vertus cardinales. La référence à la justice comme vertu cardinale précède son analyse de la justice comme vertu éthique, ainsi qu'en témoigne déjà la Ia-IIae de la *Somme Théologique*, où les vertus cardinales de prudence, de courage, de tempérance et de justice sont traitées dans les cinq articles de la Question 61. Ce n'est pourtant que dans la Question 58 de la IIa-IIae que l'on trouve l'étude thomiste la plus détaillée et la plus substantielle de la justice.

La définition de la justice de la philosophie morale grecque ancienne et celle de la philosophie morale médiévale s'appuient sur une considération différente du divin. Chez Platon et surtout chez Aristote, la justice ne se définit pas par rapport à une éthique religieuse ; il n'y a aucune relation entre l'éthique et le divin. En ce qui concerne l'époque médiévale, où la théologie cesse d'être une branche de la philosophie et où la philosophie devient outil de la théologie en vue de cristalliser les vérités chrétiennes, la justice est associée au Dieu chrétien. La définition de la justice s'élargit ainsi, car il ne s'agit plus seulement des relations humaines, mais aussi des relations entre la personne et Dieu.

PROBLÉMATIQUE

Jeffrey Hause (2013, pp. 146, 158-162) décrit l'éthique thomiste comme un mariage entre la philosophie pratique d'Aristote et les vérités chrétiennes. Il remarque tout de même que, si son éthique est surtout aristotélicienne, Thomas d'Aquin a ajouté beaucoup d'éléments qui ne sont pas aristotéliciens. Par conséquent, on ne pourrait pas soutenir que Thomas d'Aquin est aristotélicien de façon absolue. Dans la même perspective, Antonio Donato (2006, pp. 161-162) soutient que la théorie thomiste de la béatitude n'est pas une version renouvelée de la béatitude aristotélicienne. Il montre par ailleurs que la différence entre Thomas d'Aquin et Aristote ne repose pas sur les croyances théologiques de Thomas d'Aquin, mais plutôt sur les influences reçues d'autres auteurs néoplatoniciens.

Marco Fuchs (2013) étudie ce qui distingue les deux penseurs dans leur traitement de l'amitié parfaite : la différence tiendrait fondamentalement dans leur considération différente du divin. Pour Aristote, l'amitié parfaite entre les humains et les dieux est impossible, en raison de l'inégalité des parties. Pour Thomas d'Aquin, au contraire,

l'amitié parfaite ne peut exister qu'entre les humains et Dieu, car l'objet de l'amitié parfaite est justement Dieu et non l'humain ; c'est d'ailleurs pour cela qu'elle ne peut pas être achevée en cette vie.

Étant donné que Thomas d'Aquin a construit son éthique en se basant sur l'éthique aristotélicienne, nous nous interrogeons sur l'originalité de la définition thomiste de la justice. Notre question de recherche est dès lors la suivante : la définition de la justice proposée par Thomas d'Aquin dans la *Somme Théologique* est-elle une notion aristotélicienne renouvelée ou bien constitue-t-elle une conception thomiste originale?

Pour répondre à cette question, il est nécessaire de formuler des sous-questions qui nous accompagneront dans notre démarche analytique.

Première sous-question : quelle est la définition générale de la justice dans l'*Éthique à Nicomaque* ? Nous procéderons ici à l'exploration de la définition de la justice dans le livre V de l'*Éthique à Nicomaque*, là où Aristote examine la vertu de justice et la place au sommet des vertus éthiques, au motif qu'elle nous fait considérer l'autre comme un égal de nous-mêmes, contribuant ainsi à la béatitude de la Cité, ce but ultime de la personne. La notion de justice serait donc liée aux notions d'égalité et de légalité.

Deuxième sous-question : quelle est la relation entre la justice aristotélicienne et la notion du divin ? Nous considérons cette sous-question très importante pour le résultat de notre recherche. Nous nous demanderons si la vertu de justice est liée à la notion du divin, ce qui nous obligera à considérer la façon dont le divin est conçu par Aristote. Sans anticiper sur les résultats de nos analyses, disons qu'il semble bien

qu'Aristote ne lie pas son éthique à la notion du divin, car, selon lui, la nature divine et la nature humaine ne se croisent pas : les choses divines n'ont aucune relation avec les choses humaines (Menn, 2012, pp. 422-423).

Troisième sous-question : quelle est la définition de la justice dans la *Somme Théologique* ? Thomas d'Aquin a systématiquement lié la métaphysique et l'éthique, ainsi que cela apparaît dans la définition de la justice qu'il expose dans la Question 58 de la IIa-IIae de la *Somme Théologique*. La vertu de justice concernerait les actions qui s'adressent aux autres, particulièrement à ceux qui sont capables d'un comportement libre. En fait, les actions qui nous concernent nous-mêmes sont ordonnées par les autres vertus éthiques, tandis que la vertu de justice prend en considération ce que ces actions signifient pour autrui. Autrement dit, la justice soumet à la règle de la raison nos actions qui sont en rapport avec les autres et les rend éthiquement bonnes (Menn, 2012, p. 284). La justice ne vise cependant pas à nous faire penser correctement ; elle nous fait agir d'une façon juste, afin de donner aux autres ce qui leur est dû.

Quatrième sous-question : quelle est la relation entre la justice et la religion chez Thomas d'Aquin ? Pour celui-ci, il y a des vertus qui sont en lien avec la justice, en ce qu'elles lui ressemblent sous un certain aspect, alors qu'elles en diffèrent sous un autre. Toutes les vertus dont les actes visent d'autres personnes appartiendraient ainsi à la justice (Menn, 2012, p. 302). Thomas d'Aquin lie donc la vertu de religion à la vertu de justice, ainsi qu'il l'établit dans la Question 81 de la IIa-IIae de la *Somme Théologique*, après la Question 80, qui traite des parties potentielles de la justice.

Pour Thomas d'Aquin, la vertu de religion ordonne nos relations avec Dieu, qui est notre origine et le but vers lequel nous devons diriger nos actions (Menn, 2012, p. 303). Selon lui, on doit donner à Dieu ce qui lui est dû. Cela n'est pas vraiment

possible à cause de la différence entre la nature divine et la nature humaine, mais, au moyen de la vertu de religion, on doit essayer de lui donner tout ce que l'on peut ; et cela est possible.

HYPOTHÈSE

Le but de notre recherche est de trouver dans quelle mesure la justice de Thomas d'Aquin « rappelle » la justice d'Aristote. L'Aquinatisme s'appuie assurément sur la justice aristotélicienne pour construire sa propre conception de la justice, mais il y ajoute la notion de religion. Notre hypothèse de recherche se précise donc comme suit: si la vertu de religion dans la philosophie éthique de Thomas d'Aquin constitue une partie de la définition de la justice, de telle manière que la notion de justice ne puisse pas être considérée sans la notion de religion, la théorie éthique de Thomas d'Aquin sur la justice ne constitue pas une version renouvelée de la justice d'Aristote, mais bien une vision originale de la justice, contribuant ainsi aux théories médiévales de la religion.

En somme, ce que nous voulons montrer est que, si la notion de religion est un élément essentiel de la notion de justice dans la philosophie éthique de Thomas d'Aquin, on ne peut pas considérer la justice sans tenir compte de la religion. Nous soutenons donc que la justice de Thomas d'Aquin est différente de la justice d'Aristote : le but de cette recherche est de l'établir, en montrant que la différence réside dans l'approche du divin et dans la conception de l'éthique. Ultimement, comme il n'y a actuellement pas de définition communément acceptée de la religion, nous pensons que la théorie médiévale de Thomas d'Aquin sur la religion, qui fait de

la religion une vertu, pourrait peut-être élargir la réflexion contemporaine sur la définition de la religion².

PRINCIPAUX CONCEPTS

La terminologie philosophique définit généralement l'éthique comme la science et la théorie de la morale et la morale, comme la science du bien et du mal, c'est-à-dire la théorie de l'action humaine soumise au devoir et ayant le bien comme but (Le Petit Robert. Dictionnaire analogique et alphabétique de la langue française : version numérique, 2011). Pour le propos de notre recherche, nous considérerons l'éthique et la morale comme des notions équivalentes et ayant pratiquement la même signification. La première vient du mot latin *mores* et la seconde, du mot grec *êthos* (*ἦθος*) qui, tous deux, signifient *mœurs* (Commission de l'éthique en science et en technologie, 2013). L'éthique ou la morale se définira donc ici comme la science de l'action humaine soumise au devoir et ayant le bien comme but.

Des courants différents ont été développés dans la tradition morale-philosophique occidentale, notamment ceux de la déontologie et du conséquentialisme (Büchler, 2014, p. 2). La déontologie met l'accent sur l'obligation de l'action, tandis que le conséquentialisme fait des résultats des actions les critères devant guider la décision. Pour notre part, dans ce mémoire, nous nous intéressons à un autre courant majeur, qui se distingue nettement des courants précédents en ce qu'il souligne l'importance

² Dans la même perspective, Robert Jared Staudt (2009) suggère dans le résumé de sa thèse « Religion as a virtue: Thomas Aquinas on worship through justice, law, and charity » que la considération de la religion en tant que vertu peut contribuer à l'étude de la religion: « Therefore, Aquinas' articulation of religion as a virtue can positively impact the study of religion by bringing to the forefront the questions of truth and moral goodness within the context of salvation history. ».

du caractère de l'agent : l'éthique des vertus. Les principaux concepts dont traite l'éthique des vertus sont le bonheur, la vertu et la sagesse pratique.

C'est dans ce cadre que nous aborderons ici la justice. La justice (Le Petit Robert. Dictionnaire analogique et alphabétique de la langue française : version numérique, 2011), du mot latin *justitia*, est définie comme le principe moral qui fonde le droit de chacun. Elle désigne l'appréciation, la reconnaissance et le respect des droits et du mérite de chacun ; elle vise ainsi la droiture et l'équité, mais aussi la conformité au droit positif – la légalité. Le terme « justice » renvoie également au pouvoir judiciaire et à l'administration judiciaire, mais c'est spécifiquement la justice comme équité que nous nous proposons d'examiner.

S'agissant de la religion, il n'y a pas de définition communément acceptée par la science contemporaine. Des recherches émanant de divers domaines scientifiques ont bien essayé de la définir, mais sans faire l'unanimité (Arnal, 2000, p. 23). La présente recherche s'en tiendra à la définition de la religion pratiquée dans le courant de l'éthique des vertus. On se référera donc ici à la religion en tant que vertu, suivant en cela la définition proposée par Thomas d'Aquin dans la Question 81 de la IIa-IIae de la *Somme Théologique*, dans l'article 1 (*La religion concerne-t-elle seulement nos rapports avec Dieu ?*) et l'article 2 (*La religion est-elle une vertu ?*).

Thomas d'Aquin emprunte la définition de Cicéron, selon laquelle la religion dérive du mot latin *relegere* et signifie ce qui relève du culte divin. En suivant saint Augustin, il ajoute que la religion consiste dans le devoir de réélire (*reeligere*) Dieu, qui est le bien suprême ; le mot « religion » pourrait également dériver de *religare* signifiant relier, d'où le rôle de la religion dans la restauration des relations entre l'homme et Dieu. Quelle que soit l'étymologie retenue, la religion, selon Thomas d'Aquin, implique toujours l'orientation vers Dieu, la relation entre l'humain et le

divin. L'Aquinat considère ainsi la religion comme une vertu qui règle les relations entre la personne humaine et Dieu.

CADRE THÉORIQUE

S'agissant du cadre théorique de notre recherche, nous nous proposons de présenter la définition de la justice qui se trouve dans les textes aristotélien et thomiste eux-mêmes. Plus précisément, nous voulons examiner le contenu des textes étudiés sans nous référer à Aristote ou à Thomas d'Aquin en tant qu'auteurs ; il n'est pas envisagé de « faire parler » les auteurs, mais plutôt de mettre les textes en dialogue en restant dans la logique des œuvres. Notre approche est donc basée sur la « nouvelle critique » des textes, dont le but est de faire émerger le sens du texte lui-même et d'explicitier la constitution de ses structures. Alors que la critique dite traditionnelle choisit de rechercher le sens de l'œuvre dans sa situation historique ou de découvrir les mystères de sa création, la nouvelle critique littéraire privilégie le texte ; pour elle, l'œuvre seule doit être le lieu de l'enquête (Traore, 2006, pp. 146-147).

L'intertextualité peut être considérée comme l'idée principale de la théorie littéraire contemporaine. Pour les théoriciens littéraires, la notion d'intertextualité repose sur l'idée que les textes littéraires contemporains ne constituent pas des textes vraiment originaux ; ils dérivent plutôt des systèmes, des codes et des traditions qui sont été établis par des textes précédents (Allen, 2002, p. 1). Par conséquent, quand on se réfère au « texte », on parle plutôt d'un « intertexte », dont l'interprétation doit passer par la découverte des relations entre le texte et ses textes-sources³.

³ La définition de l'intertextualité diffère tout de même entre les approches post-structuralistes (Kristeva, 1980 ; Barthes, 1977 ; dans Elkad-Lehman et Greensfeld, 2011) et les approches

Dans sa théorie sur l'intertextualité, Gérard Genette (Elkad-Lehman et Greensfeld, 2011, p. 262) distingue l'« hypertexte » et l'« hypotexte » : l'hypertexte serait d'emblée créé sur la base d'un ancien texte source, l'hypotexte. L'interrelation entre l'hypertexte et l'hypotexte peut être explicite, implicite, ou même délibérément caché.⁴ Gissi Sarig (2002, cité dans Elkad-Lehman et Greensfeld, 2011, p. 263) a étudié ces relations textuelles en utilisant un modèle systématique basé sur quatre dimensions, chacune étant placée sur un continuum. Cela permet de voir un certain nombre de relations entre les textes, qui reflètent la richesse potentielle de l'intertextualité.

La première dimension mentionnée dans ce continuum est la relation thématique et conceptuelle entre les textes. La deuxième examine les changements, mineurs ou majeurs, dérivant de la transposition de l'hypotexte dans l'hypertexte. La troisième identifie les élaborations incluses dans l'hypertexte : dans quelle mesure et à quelle profondeur l'hypotexte est-il présent dans l'hypertexte ? La quatrième décrit dans quelle mesure l'hypertexte se réfère à l'original : le texte source est-il explicitement mentionné, cité directement ? Ou bien est-il implicitement présent, de sorte qu'on ne peut pas reconnaître le texte source ou établir un lien clair avec le nouveau texte ? (Sarig, 2002, cité dans Elkad-Lehman et Greensfeld, 2011, p. 263)

structuralistes (Genette, 1997 ; Sarig, 2002 ; cités dans Elkad-Lehman et Greensfeld, 2011). Pour les premières, en effet, l'intertextualité renvoie à une interprétation subjective en conduisant à une critique incertaine des textes; pour les secondes, l'intertextualité repose au moins sur la possibilité d'une critique stable et objective. (Elkad-Lehman et Greensfeld, 2011)

⁴ « A piece of parchment has an ancient text written on it; this becomes erased until it is nearly invisible; a new text is then written on the parchment, yet some traces of the former writing remain; these at times are barely legible but may also become quite clearly discernible. Genette defines it as a hypertext or second-degree text: it was created from the outset on the basis of a former source text, which he termed the hypotext. The interrelationship between the upper (new) layer, the hypertext, and the source text beneath it, the hypotext, may be explicit, implicit, or even deliberately concealed. » (Genette, 1997, cité dans Elkad-Lehman et Greensfeld, 2011, p. 262).

Le cadre théorique de cette recherche s'appuiera donc sur l'approche structuraliste de l'intertextualité. Plus spécifiquement, elle sera inspirée par la théorie de Genette sur l'intertextualité (hypertexte-hypotexte) et sera appliquée au traitement du texte d'Aristote et du texte de Thomas d'Aquin. Conformément à cette théorie, nous nous limiterons aux interrelations entre les deux textes. Le continuum de Sarig sera aussi utile pour l'articulation des catégories sur lesquelles se fondera l'analyse de contenu des textes choisis et qui sont décrites ci-après.

MÉTHODOLOGIE

Notre recherche sera philosophico-éthique : la notion de justice sera ainsi traitée dans une perspective de philosophie éthique. Et la méthode pratiquée sera l'analyse intertextuelle de contenu, appliquée aux textes philosophiques dans leur langue originale.

Comme le souligne Bernard Berelson (1971, p. 18), l'analyse de contenu est une technique de recherche qui a pour but la description objective, systématique et quantitative du contenu manifeste de la communication. Toutefois, le matériel de communication ne se limite pas à la description quantitative ; il peut aussi être vu d'une manière qualitative et offrir ainsi plus de possibilités à l'analyse du matériel qui appartient à des domaines comme la politique, l'histoire et d'autres, c'est-à-dire aux domaines qui exigent la connaissance du contexte pour une meilleure interprétation du texte (Berelson, 1971, p. 114). Comme notre recherche porte sur des textes philosophiques, nous viserons donc une analyse qualitative de contenu, mais tout en restant dans la logique de l'œuvre à laquelle chaque texte appartient.

Le premier pas de l'analyse de contenu consiste évidemment dans le choix des textes. Concernant Aristote, nous avons retenu la définition de la justice exposée dans le livre V de l'*Éthique à Nicomaque*, lignes 1129b25-30⁵ :

La justice, au sens que nous envisageons maintenant, est donc bien vertu parfaite, non pas sans doute purement et simplement, mais avec la précision : par rapport à autrui. Aussi bien souvent, aux yeux des gens, la plus grande des vertus, c'est la justice, et « Ni l'astre du matin ni l'étoile du soir » ne brillent d'un si merveilleux éclat ; nous disons aussi avec le proverbe : « Dans la justice se trouve en résumé toute vertu » (*EN*, trad. 1958, p. 124).

Concernant Thomas d'Aquin, nous concentrerons notre analyse sur la Question 58 de la IIa-IIae de la *Somme Théologique*, plus spécifiquement sur les articles 1-6 et 11-12 : « 1. Qu'est-ce que la justice ? 2. S'exerce-t-elle toujours envers autrui ? 3. Est-elle une vertu ? 4. A-t-elle son siège dans la volonté ? 5. Est-elle une vertu générale ? 6. À ce titre, se confond-elle avec les autres vertus ? 11. L'acte de la justice consiste-t-il à rendre à chacun son dû ? 12. La justice est-elle la plus grande des vertus morales ? ». Seront aussi examinées la Question 80, article unique, sur les « parties potentielles de la justice », qui traite de la vertu de religion en relation avec la justice (« Est-il à propos de désigner des vertus rattachées à la justice ? »), et la Question 81, articles 1 et 2, sur la religion : « 1. La religion concerne-t-elle seulement nos rapports avec Dieu ? 2. La religion est-elle une vertu ? ». Nous utiliserons la *Somme Théologique* des éditions du Cerf pour le texte français et la *Somme Théologique* de l'édition léonine pour le texte latin.

⁵ Nous utiliserons l'*Aristotelis Ethica Nicomachea* de Teubner-Lipsiae, l'éditeur le plus reconnu d'œuvres d'auteurs grecs anciens et latins. L'ouvrage comporte les textes originaux d'Aristote en grec ancien. Le texte en grec ancien est le suivant : « αὕτη μὲν οὖν ἡ δικαιοσύνη ἀρετὴ μὲν ἐστὶ τελεία, ἀλλ' οὐχ ἀπλῶς ἀλλὰ πρὸς ἕτερον. καὶ διὰ τοῦτο πολλακίς κρατίστη τῶν ἀρετῶν εἶναι δοκεῖ ἡ δικαιοσύνη, καὶ οὐθ' ἔσπερος οὐθ' ἔξωτος οὕτω θαυμαστός: καὶ παροιμιαζόμενοι φάμεν “ ἐν δὲ δικαιοσύνῃ συλλήβδην πᾶσ' ἀρετῇ ἐνι” ». (*EN* 1129b25-30)

Pour étudier les textes, nous prendrons en considération les modes de traitement différents privilégiés par chacun des deux auteurs. Chez Aristote, il s'agit essentiellement de la méthode analytique. Chez Thomas d'Aquin, c'est la méthode scolastique, selon laquelle les sujets sont étudiés au moyen de questions (*quaestiones*). Ces questions comprennent généralement elles-mêmes un nombre variable de sous-questions sous forme d'articles (*articuli*), où on cite d'abord des positions philosophiques et théologiques antérieures sur la question posée, avant de répondre soi-même à la question et de commenter ensuite les positions précédemment citées.

La présence du texte d'Aristote dans le texte de Thomas d'Aquin constituant l'objet de notre investigation, nous accorderons la priorité aux passages où Thomas d'Aquin se réfère à Aristote. Pour assurer l'analyse la plus appropriée et la plus objective possible du texte thomiste, nous tiendrons aussi compte du commentaire de Thomas d'Aquin sur l'*Éthique à Nicomaque* d'Aristote⁶, un écrit datant de l'époque de la *Somme Théologique*. Cela permettra d'observer les variantes de la pensée de Thomas d'Aquin sur l'*Éthique à Nicomaque* d'Aristote.

Pour l'analyse des textes, nous appliquerons les quatre éléments du continuum de Sarig (2002, cité dans Elkad-Lehman et Greensfeld, 2011, p. 263) aux textes choisis en les ajustant en fonction du thème traité et du contenu des textes : 1) Quelle est la relation thématique et conceptuelle entre les textes d'Aristote et de Thomas d'Aquin ? 2) Quels sont les changements survenus entre les deux textes ? 3) Dans quelle mesure

⁶ Nous utiliserons la version électronique d'Yvan Pelletier, professeur titulaire à la Faculté de philosophie de l'Université Laval : Saint Thomas d'Aquin, *Commentaire de l'Éthique à Nicomaque d'Aristote*, traduction française par Abbé Germain Dandenault (Canada) vers 1950 (incomplet), et par Professeur Yvan Pelletier, Laval (Canada) vers 1999 (complet). Récupéré le 28 septembre 2015 de http://docteurangelique.free.fr/livresformatweb/philosophie/commentaireethiquenicomaque.htm#_Toc198465540

et à quelle profondeur le texte d'Aristote est-il présent dans le texte de Thomas d'Aquin ? 4) Dans quelle mesure le texte de Thomas d'Aquin se réfère-t-il au texte d'Aristote ? À partir de ces questions, nous formulerons les catégories suivantes : 1) la relation thématique et conceptuelle entre les textes d'Aristote et de Thomas d'Aquin ; 2) les changements entre le texte aristotélicien et le texte thomiste ; 3) la présence du texte aristotélicien dans le texte de Thomas d'Aquin ; 4) les références du texte de Thomas d'Aquin au texte d'Aristote⁷.

Nous nous emploierons à repérer la présence du texte d'Aristote dans les textes de Thomas d'Aquin (catégorie 3). À cette fin, nous localiserons le texte aristotélicien (hypotexte) dans le texte de Thomas d'Aquin (hypertexte), en identifiant les répétitions possibles du texte aristotélicien dans le texte thomiste, de même que le caractère global ou partiel de ces répétitions. Nous chercherons aussi à préciser si ces références au texte d'Aristote sont explicites ou implicites (catégorie 4).

Pour parvenir à ces résultats, nous diviserons le texte d'Aristote en unités de phrases et nous chercherons, dans le texte de Thomas d'Aquin, des phrases identiques ou similaires. Ainsi, par exemple, la définition aristotélicienne de la justice sera déclinée dans les phrases suivantes : 1) la justice est une vertu ; 2) la justice est une vertu parfaite ; 3) la justice est une vertu parfaite parce qu'elle concerne nos rapports avec autrui ; 4) la justice est la meilleure des vertus ; 5) dans la justice se trouvent toutes les autres vertus. Il s'agira de voir si les phrases qui sont exactes ou similaires dans

⁷ Selon Berelson (1971, p.147), les catégories constituent la partie la plus sensible de l'analyse de contenu : « Content analysis stands or falls by its categories. Particular studies have been productive to the extent that the categories were clearly formulated and well adapted to the problem and to the content. » Pour établir une articulation claire et appropriée des catégories, il faut que celles-ci soient exhaustives, exclusives, objectives et pertinentes (Mucchielli, 1974, pp. 42-43). Les catégories peuvent aussi être articulées *a priori* – elles deviennent alors des hypothèses de recherche – ou *a posteriori* – elles sont alors induites du contenu des textes (Mucchielli, 1974, p. 42).

les textes expriment finalement les mêmes concepts. C'est pour cette raison que la connaissance du contexte global des œuvres est si cruciale pour l'interprétation des textes, notamment pour identifier les changements opérés entre les concepts (catégorie 2), de même que leurs relations (catégorie 1).

Enfin, pour l'interprétation des résultats, nous consulterons un certain nombre d'ouvrages et d'articles pertinents. Concernant Aristote, *L'Éthique à Nicomaque* de R.-A. Gauthier et de J.-Y. Jolif sera mis à contribution, notamment parce qu'on y trouve une traduction française et des commentaires. Notre lecture se fera principalement sur le texte ancien d'Aristote, mais nous considérons pertinent d'étudier simultanément la traduction française pour repérer les changements possibles de la signification des notions au passage d'une langue à l'autre. *L'éthique de saint Thomas d'Aquin : une lecture de la Secunda Pars de la Somme de Théologie*, de Leo J. Elders, sera aussi un outil précieux pour approfondir la philosophie chrétienne de Thomas d'Aquin et ses particularités par rapport à la philosophie d'Aristote. Ces mentions n'épuisent évidemment pas la liste des œuvres et des articles consultés.

PLAN DU MÉMOIRE

Ce mémoire comprend cinq chapitres. Le premier chapitre est consacré au cadre théorique des concepts-clefs d'Aristote et de Thomas d'Aquin, soit les notions de bonheur, de vertu et de justice. Dans le deuxième chapitre, nous établissons la relation entre la notion de divin et la notion d'éthique chez Aristote et chez Thomas d'Aquin, en tenant compte du contexte conceptuel de chacun. Dans les trois chapitres suivants, nous analysons, selon la méthode de l'intertextualité, les textes choisis de

Thomas d'Aquin, principalement les objections et les réponses qui y sont traitées, en nous appliquant à y repérer le texte d'Aristote, que nous avons appelé la *source A*. Dans la conclusion générale, nous exposons la réponse que nous estimons pouvoir apporter à notre question de recherche.

CHAPITRE I

LES CONCEPTS-CLEFS DE L'ÉTHIQUE DES VERTUS : ARISTOTE ET THOMAS D'AQUIN

1.0 Introduction.

L'éthique des vertus souligne les traits de caractère : une action est considérée comme moralement bonne si elle correspond à ce que ferait quelqu'un de vertueux. Ainsi, l'éthique des vertus s'intéresse à la vie bonne et à la qualité de caractère qu'on doit posséder, contrairement au conséquentialisme et à la déontologie, qui se préoccupent d'abord de l'action juste. L'éthique des vertus essaie de répondre aux questions « Comment doit-on vivre ? » et « Quelle sorte de personne doit-on être ? », qui sont associées à l'ensemble de la vie d'une personne ; les théories conséquentialistes et déontologistes, quant à elles, traitent essentiellement des dilemmes éthiques spécifiques liés à la question « Quel est l'acte juste, que doit-on faire ? » (Athanasoulis, s.d., section « Virtue Ethics »).

Dans l'*Éthique à Nicomaque*, Aristote développe sa théorie éthique autour de trois axes conceptuels : la vertu (*ἀρετή*), la sagesse (*σοφία*) et le bonheur (*εὐδαιμονία*). Ces notions étaient déjà présentes dans le *Philèbe* de Platon, selon lequel le bonheur n'est ni seulement sagesse, ni seulement plaisir, mais plutôt un amalgame qui intègre sagesse et plaisir (*EN*, trad. 1958, p. 49). Aristote s'appuie sur ce principe platonicien pour construire sa propre théorie éthique dans l'*Éthique à Eudème*, son premier cours

d'éthique, et dans l'*Éthique à Nicomaque*, qui est son œuvre d'éthique la plus achevée, ajoutant la vertu au schéma platonicien de sagesse-plaisir.

Dans la seconde moitié du XIIe siècle, l'*Éthique à Nicomaque* n'était que partiellement connue dans l'Occident latin. Grâce à la traduction latine de cette œuvre entière par Robert Grosseteste vers 1240, Thomas d'Aquin a eu l'opportunité d'explorer l'éthique aristotélicienne (Elders, 2006, p. 14). Son admiration pour le Philosophe est illustrée par les références fréquentes et les longues citations de l'*Éthique à Nicomaque* qu'il intègre dans la *Summa contre Gentiles* et dans la *Somme Théologique*. Le traitement le plus détaillé de l'œuvre d'Aristote se trouve cependant dans la IIa-IIae de la *Somme Théologique* et dans le *Sententia libri Ethicorum*, deux ouvrages écrits à la même époque (Elders, 2006, p. 15). Dans la Ia-IIae de la *Somme Théologique*, Thomas d'Aquin suit Aristote dans la considération du bonheur comme but ultime de l'homme et dans celle de la vertu comme composante du bonheur. Mais le contexte est différent : ces notions sont traitées en profondeur et toujours en relation avec les vérités chrétiennes.

1.1 Le bonheur.

Voulant suivre à la fois la structure et la manière de penser d'Aristote et de Thomas d'Aquin, nous nous référons d'abord au terme de « béatitude », tel qu'il a été considéré respectivement par ces deux penseurs. Mais il ne s'agira pas d'un simple résumé de leur théorie. Notre but est d'examiner aussi la relation entre les deux notions du bonheur à la lumière d'autres recherches, qui ont également étudié dans quelle mesure la théorie éthique thomiste reprend celle d'Aristote.

Le caractère téléologique de l'éthique d'Aristote est affirmé dès le début de l'*Éthique à Nicomaque*, là où Aristote cerne l'objet de l'éthique. Selon lui, tout art et toute science aboutissent à un bien.⁸ Il en va de même pour toute action et toute intention morale : elles aboutissent à un bien. La différence entre les deux repose sur leurs fins respectives. Les fins des sciences et des arts sont les œuvres ; les fins des actes sont les actions. Cependant, les actions, les arts et les sciences sont pluriels et, par conséquent, les biens sont multiples. Toute science est subordonnée à d'autres sciences ; une semblable subordination s'applique aux biens (*EN 1094a1-8*). Selon Aristote, il y a une sorte de hiérarchie parmi les sciences et parmi les biens. Il doit dès lors y avoir une science supérieure, parce que, s'il n'y en avait pas, toute science conduirait à une autre science, et chaque fin conduirait à une autre fin, et donc, parce que la régression à l'infini est impossible, toute notre action serait vaine (*EN 1094a18-22*).

Aristote considère que la science politique est supérieure aux autres sciences et jouit du statut de science ordonnatrice. Par conséquent, si la science supérieure est la science politique, le bien qu'elle vise est le souverain Bien. Il apparaît donc que le bien individuel s'identifie au bien de la *polis* (Cité), et rien n'est plus important que de préserver et de protéger ce bien (*EN 1094a26-b10*) :

Même si le bien est le même pour un individu unique et pour la Cité, il semble que le bien de la Cité soit le meilleur et le plus parfait à atteindre et à sauvegarder ; il est aimable d'atteindre et de sauvegarder le bien pour un unique individu, mais il est plus beau et plus divin de le faire pour un

⁸ Par le terme « bien », nous entendons ici ce qui possède une valeur morale, ce qui est juste, honnête, louable. (Le Petit Robert. Dictionnaire analogique et alphabétique de la langue française : version numérique, 2011)

peuple et pour des cités. Donc, telles sont les choses dont la présente méthode se préoccupe : la politique.⁹ (Notre traduction)

Ce qu'Aristote veut souligner au début de l'*Éthique à Nicomaque*, c'est l'identification du bien individuel au bien politique et l'excellence du bien politique par rapport au bien individuel. Il analyse l'institution de la Cité et les diverses constitutions politiques dans ses *Politiques*, l'œuvre qu'il a écrite après l'*Éthique à Nicomaque*. Dans *Polis : An Introduction to the Ancient Greek City-State*, Mogens Herman Hansen (2006) suggère que, grâce aux *Politiques*, nous sommes en position de connaître d'une manière analytique la constitution de la *polis* (Cité) de l'antiquité hellénique. Hansen (2006) remarque que, depuis la période archaïque et classique, les Grecs ont utilisé le terme *polis* dans le sens d' « agglomération » et dans le sens de « communauté » :

The Greeks knew quite well that they used the word polis with more than one meaning, and the sources show that in the Archaic and Classical periods the word had two main senses: (1) settlement and (2) community. As settlement a polis consisted of houses; as community it consisted of people: one is a concrete physical sense, the other more abstract and personal (Hansen, 2006, p. 56).

Selon Hansen (2006), Aristote décrit la *polis* comme communauté politique dans les *Politiques*, particulièrement dans les livres I et III. Dans le livre I, Aristote fait une description socio-économique de la *polis* en se référant à ses composantes : la partie la plus petite est la famille (*οικεία/ oikeia*), plusieurs familles font le village (*κώμη/ komē*) et la Cité (*πολις/ polis*) est le produit de l'émergence de plusieurs villages. Cependant, dans le livre III, Aristote propose une description politique : il y suggère

⁹« εἰ γὰρ καὶ ταῦτόν ἐστιν ἐνὶ καὶ πόλει, μείζον γὰρ καὶ τελειότερον τὸ τῆς πόλεως φαίνεται καὶ λαβεῖν καὶ σφῆξιν: ἀγαπητόν μὲν γὰρ καὶ ἐνὶ μόνῳ, κάλλιον δὲ καὶ θεϊότερον ἔθνη καὶ πόλεις. ἢ μὲν οὖν μέθοδος τούτων ἐφίεται, πολιτικὴ τις οὖσα. » (EN 1094a26-b10)

que la *polis* est une communauté (*κοινωνία/ koinōnia*) de citoyens (*πολίται/ politai*) qui est organisée autour d'une constitution (*πολιτεία/ politeia*).

L'unité la plus petite dans cette analyse n'est plus la famille, mais le citoyen masculin adulte. Le mot « communauté » (*κοινωνία/ koinōnia*) utilisé par Aristote montre que, pour lui, la *polis* est principalement une société, plus particulièrement, que c'est une société de citoyens adultes excluant les femmes, les enfants, les esclaves et tous les non-citoyens libres (Hansen, 2006, pp. 109-110). Nous comprenons donc que, selon Aristote, si le bien politique constitue une priorité dans la vie de l'individu – le souverain bien, donc –, ce bien concerne exclusivement les citoyens adultes libres de la Cité.

Ce qui est considéré comme le bien souverain, c'est l'« εὐδαιμονία » ('eudaimonia'/ bonheur), qu'Aristote définit dans le livre I de l'*Éthique à Nicomaque* comme l'« activité de l'âme selon la vertu et, s'il y a plusieurs vertus, selon la meilleure et la plus achevée des vertus. »¹⁰ Nous remarquons ici que la définition aristotélicienne du terme n'est pas conforme à son étymologie, car le terme « εὐδαιμονία » ('eudaimonia') correspond à l'adjectif « εὐδαίμων » ('eudaimōn'), qui dérive des mots « εὐ » ('eu' = bon), et « δαίμων » ('daimōn' = dieu en grec ancien) pour signifier « surveillé par un bon génie » (Ross, 2004, p. 200). Par conséquent, la définition aristotélicienne du bonheur ne semble pas être liée à la notion du divin comme le suggère l'étymologie du terme. Pourtant, d'après le livre I, le bonheur découle des vertus et non des dieux, mais il constitue tout de même la chose la plus noble et la plus divine (*EN* 1098a15-17) :

¹⁰« εἰ δ' οὕτω, τὸ ἀνθρώπινον ἀγαθὸν ψυχῆς ἐνέργεια γίνεται κατ' ἀρετὴν, εἰ δὲ πλείους αἱ ἀρεταί, κατὰ τὴν ἀρίστην καὶ τελειοτάτην.» (*EN* 1098a15-17)

Il semble que, même s'il ne vient pas des dieux et qu'il est obtenu par la vertu, l'étude et l'exercice, le bonheur est la chose la plus divine. Le prix et la fin de la vertu doivent être les meilleurs au monde. Il semble que le bonheur doit être quelque chose de divin et de bienheureux. (Notre traduction)

En outre, alors que, dans le grec ordinaire, le terme « εὐδαιμονία » est assez proche du terme « εὐτυχία » ('eutychia'), qui désignait le bon destin souvent associé à une prospérité extérieure (Ross, 2004, p. 200), le bonheur aristotélicien s'éloigne de cette conception en ce que, pour Aristote, même s'il joue un rôle important dans la vie, le destin ne peut pas influencer le bonheur. Dans le livre I de l'*Éthique à Nicomaque* (1100a5-1101a21), Aristote se demande si sa définition du bonheur résout le problème de Solon, selon lequel une personne ne peut pas, en raison des changements du destin, être considérée comme heureuse avant sa mort. Par conséquent, c'est seulement après la mort qu'on peut considérer une personne heureuse, l'influence du destin n'existant pas après la mort. Cependant, selon la définition d'Aristote (*EN* 1101a16-21), le bonheur présuppose une activité de l'âme. Il est donc essentiel que la personne soit vivante pour devenir heureuse, mais heureuse « comme un homme » :

Parce que le futur nous est invisible, nous considérons que le bonheur est fini et achevé de toute façon. Si tel est le cas, nous dirons bienheureux ceux parmi les vivants qui possèdent et posséderont les susdits, mais bienheureux comme des hommes.¹¹ (Notre traduction)

La définition aristotélicienne du bonheur implique que, parmi les vertus éthiques et intellectuelles, il faut qu'une vertu soit supérieure aux autres. Dans le livre X de l'*Éthique à Nicomaque* (1177a12-1179a32), Aristote remarque que la vertu qui est la meilleure doit correspondre à la raison, car la raison est le trait caractéristique de

¹¹« ἐπειδὴ τὸ μέλλον ἀφανὲς ἡμῖν ἐστίν, τὴν εὐδαιμονίαν δὲ τέλος καὶ τέλειον τίθεμεν πάντη πάντως. εἰ δ' οὕτω, μακαρίους ἐροῦμεν τῶν ζώντων οἷς ὑπάρχει καὶ ὑπάρξει τὰ λεχθέντα, μακαρίους δ' ἀνθρώπους. » (*EN* 1101a16-21)

l'homme par rapport aux autres espèces. Par conséquent, la contemplation est cette vertu intellectuelle selon laquelle l'homme devient bienheureux d'une façon parfaite. C'est la raison pour laquelle Aristote suggère que la vie contemplative est analogue à la vie divine ; étant donné que les dieux sont bienheureux, l'homme qui mène une vie contemplative sera bienheureux en ressemblance aux dieux. La remarque d'Aristote est intéressante : le bonheur accessible par les vertus éthiques est d'une qualité secondaire, parce que les vertus éthiques sont très humaines, par opposition à la contemplation, qui est « divine ».

Le problème posé par la relation entre le bonheur et les vertus a conduit à l'émergence de courants différents dans l'interprétation de cette relation. Selon les « inclusivistes », le bonheur consiste en plusieurs fins partielles, alors que les « exclusivistes » estiment que le bonheur est une activité contemplative (Camus, 2008, p. 18). Bien qu'il soutienne que le bonheur est réalisable au moyen des vertus éthiques, analysées pour la plupart dans l'*Éthique à Nicomaque*, Aristote conclut, dans le livre X, que le bonheur parfait est atteint par la contemplation.

En fait, la relation entre le bonheur et les vertus éthiques et intellectuelles n'est pas très claire. Pour notre part, nous suivons plutôt une approche inclusiviste du bonheur : le bonheur ne vient pas seulement de l'activité contemplative, mais aussi des autres vertus éthiques. Nous considérons la relation entre les vertus éthiques et les vertus intellectuelles dans une perspective plutôt « coopérative »; de cette façon, nous estimons suivre de plus près la définition aristotélicienne du bonheur. En effet, Aristote n'exclut pas les vertus éthiques dans sa définition du bonheur, même s'il affirme que la vertu la meilleure est la contemplation.

D'après Thomas d'Aquin, le bonheur consiste dans l'activité contemplative. Dans la Question 1 de la Ia-IIae de la *Somme Théologique*, Thomas d'Aquin, adoptant

l'approche téléologique de l'éthique d'Aristote, accepte que la fin ultime de l'homme soit le bonheur et que l'activité la plus heureuse soit la contemplation, car la raison est l'activité propre de la nature humaine.

Dans la Question 3 de la même partie, Thomas d'Aquin suggère que Dieu est ce que notre intellect peut atteindre de plus noble. Selon lui, la contemplation n'est pas seulement l'activité propre de l'homme ; c'est l'activité qui comble le désir humain, c'est-à-dire la vision de Dieu. Pourtant, il rappelle que la nature de Dieu ne peut pas être totalement saisie par les hommes. C'est pour cette raison qu'il suggère que le bonheur parfait ne peut pas être atteint en cette vie ; cela tient à plusieurs conditions, comme la santé du corps, des biens extérieurs suffisants, la présence d'amis, etc (Elders, 2005, pp. 46-47). Il fait donc la distinction entre le bonheur parfait et le bonheur imparfait.

S'agissant de la relation entre le bonheur aristotélicien et le bonheur thomiste, Celano (1987, pp. 215-226) note que la notion de bonheur imparfait de Thomas d'Aquin s'appuie sur les premiers chapitres de l'*Éthique à Nicomaque*, là où Aristote explique les effets du destin sur l'*eudaimonia*. Dans son article « The Concept of Wordly Beatitude in the Writings of Thomas Aquinas », Celano (1987) examine le commentaire de l'*Éthique à Nicomaque* et se demande si le bonheur thomiste constitue une variante du bonheur aristotélicien.

Celano (1987) repère d'abord une relation entre la nature essentielle du bonheur, c'est-à-dire l'exercice des vertus intellectuelles et éthiques, et le destin, qui peut contribuer à l'amélioration de la vie vertueuse. Comme Aristote, Thomas d'Aquin considère que le destin joue un rôle important dans la vie humaine, car les actions humaines y sont exposées. Cependant, les deux philosophes considèrent que le bonheur humain s'appuie sur l'exercice des vertus et que c'est à cause des

manquements à ces vertus que nous n'atteignons pas le bonheur, et non à cause des aléas du destin.

De plus, l'Aquinat base sa distinction entre le bonheur parfait et le bonheur imparfait sur la conception aristotélicienne de la relation entre le bonheur humain et l'activité parfaite des dieux, mentionnée dans le livre X de l'*Éthique à Nicomaque*. En effet, dans le livre X, Aristote suggère que la perfection humaine rend l'humain semblable au dieu; c'est la raison pour laquelle l'activité divine est liée à l'accomplissement humain le plus grand. Néanmoins, il y a une différence fondamentale entre le bonheur humain et la perfection divine : même si les humains et les dieux sont dits bienheureux, le bonheur divin est caractérisé par l'activité de la contemplation éternelle. Sujet à la mutabilité de sa vie, l'homme ne peut pas atteindre le bonheur divin (Celano, 1987, p. 222). Selon Aristote, il s'agit donc d'espèces différentes de bonheur, car la nature humaine est différente de la nature divine ; ces deux natures ne se rencontrent pas.

Par ailleurs, Thomas d'Aquin considère que le bonheur est possible en cette vie grâce aux vertus, mais c'est un bonheur qui est atteint par une contemplation imparfaite. Le bonheur parfait ne se trouve que dans la vie après la mort, alors que l'humain jouit de la vision complète de Dieu : Dieu est le bonheur parfait. Celano remarque que Thomas d'Aquin attribue à Aristote la notion de contemplation imparfaite, qui n'est pourtant jamais mentionnée comme telle par Aristote. Pour Thomas d'Aquin, la contemplation parfaite de Dieu présuppose une vision continue de Dieu, qui n'est pas possible en cette vie à cause de la nature humaine elle-même. Dans l'expression d'Aristote « bienheureux comme des hommes », qu'il traduit par *beatos ut homines*, Thomas d'Aquin reconnaît la mutabilité et l'imperfection de la nature humaine ; c'est pour cette raison que le bonheur qu'un chrétien attend après sa mort est plus parfait que celui que décrit Aristote (Celano, 1987, p. 216).

Prenant tout cela en considération, Celano conclut que le bonheur thomiste n'est pas une variante du bonheur aristotélicien et que, au contraire, il s'agit d'un cas de vraie distanciation :

Although a basis for Thomas' distinction between worldly and perfect beatitude may be found in the *Nicomachean Ethics*, and therefore we cannot properly call his commentary on the work of Aristotle a transformation of Aristotelian ethics, the notion of perfect beatitude found in Thomas' theological writings on the human end represents a true departure from the intention of Aristotle. (Celano, 1987, p. 224)

Bien qu'il constate la présence de la théorie aristotélicienne du bonheur dans le discours thomiste sur le bonheur, Celano suggère qu'il s'agit d'une vraie distanciation de Thomas d'Aquin et que cette distanciation tient à ses croyances théologiques : Thomas d'Aquin identifie le bonheur parfait au Dieu des Écritures, un bonheur qui est atteint après la mort.

Nous trouvons aussi très intéressante la suggestion de Donato (2006), selon laquelle la différence entre le bonheur aristotélicien et le bonheur thomiste ne reposerait pas sur les croyances théologiques de Thomas d'Aquin. D'après lui, dans sa lecture de l'*Éthique à Nicomaque*, Thomas d'Aquin aurait été influencé par deux commentateurs néo-platoniciens byzantins (Eustrate de Nicée et Michel d'Éphèse) et par certains auteurs néo-platoniciens (Augustin, Pseudo-Denys et l'auteur du *Liber de Causis*). (Donato, 2006, p. 161).

Dans son article « Aquinas' Theory of Happiness and its Greek, Byzantine, Latin and Arabic Sources », Donato (2006) note d'abord la difficulté de déterminer le degré de l'influence d'Aristote sur Thomas d'Aquin, une difficulté attribuable à la complexité de la théorie aristotélicienne du bonheur et à la manière dont l'Aquinatise interprète les

textes aristotéliens. Selon Donato (2006), l'argument selon lequel la théorie thomiste du bonheur serait une adaptation du bonheur aristotélien aux vérités chrétiennes est basé sur le fait que Thomas d'Aquin suggère que le bonheur humain est la contemplation de Dieu.

Selon Donato (2006), Eustrate de Nicée et Michel d'Éphèse sont les commentateurs d'Aristote qui ont amorcé l'harmonisation de la philosophie aristotélienne et des vérités chrétiennes. Leurs commentaires étaient influencés par le néoplatonisme qui caractérisait l'école d'Alexandrie. Donato (2006) remarque que, en utilisant l'expression « bienheureux comme des hommes », Aristote veut démontrer que le bonheur humain et le bonheur divin sont des espèces différentes.

En se référant à un passage du commentaire d'Eustrate sur *l'Éthique à Nicomaque*, Donato (2006) observe qu'Eustrate interprète cette expression en faisant une distinction entre le bonheur imparfait et le bonheur parfait : le bonheur dont Aristote parle est exposé aux changements du destin. Il doit donc exister un bonheur supérieur qui n'est pas limité par le destin ; et, puisque Dieu est éternel, le bonheur parfait consiste dans la vision de Dieu. Ainsi, Eustrate serait le premier à essayer d'harmoniser la théorie aristotélienne et les croyances chrétiennes. (Donato, 2006, p. 182)

Selon Donato (2006), la position de Thomas d'Aquin à l'effet que la contemplation est le but suprême de l'homme a aussi été influencée par Michel d'Éphèse, qui, dans son commentaire de *l'Éthique à Nicomaque*, oppose la vie contemplative et la vie politique. Fort du commentaire de Michel d'Éphèse et des références qu'y fait Thomas d'Aquin dans sa *Summa Contra Gentiles*, Donato (2006) remarque que, en suivant la définition du bonheur d'Aristote, Michel d'Éphèse considère que le bonheur parfait et le bonheur imparfait correspondent de manière analogue aux vertus

intellectuelles et aux vertus éthiques. Les vertus éthiques concerneraient la vie politique, dans laquelle quelques opérations intellectuelles sont évidemment aussi nécessaires. Dans la vie contemplative, où domine l'intelligence, Michel soutient que, conformément à la thèse platonicienne voulant que l'intelligence soit divine, l'homme de la vie contemplative ressemble à Dieu.

Donato (2006) prétend ainsi que Thomas d'Aquin n'a pas christianisé Aristote, mais qu'il a plutôt suivi une tradition déjà établie par les Byzantins néoplatoniciens qui ont essayé de réconcilier la philosophie aristotélicienne et la philosophie platonicienne pour exprimer les vérités chrétiennes. En prenant en considération les autres sources néoplatoniciennes qu'il cite comme ayant influencé la pensée de Thomas d'Aquin, telles la doctrine de saint Augustin sur le bonheur parfait, l'inaccessibilité de Dieu suggérée par le Pseudo-Denys et la théorie de l'âme de l'auteur du *Liber de Causis*, Donato entend démontrer que la théorie thomiste du bonheur est le résultat d'un dialogue entre les théories dominantes de son époque et non une version renouvelée d'Aristote :

In conclusion, Aquinas' theory of happiness is not the result of a theological reading of Aristotle. It appears, rather, to be the result of Aquinas' extensive dialogue with both the Aristotelian and the Neoplatonic philosophical traditions (Donato, 2006, p. 189).

Enfin, nous tenons à mentionner que, même si Donato (2006) soutient que la différence entre le bonheur aristotélicien et le bonheur thomiste n'est pas basée sur les conceptions théologiques de Thomas d'Aquin et que le bonheur thomiste renvoie plutôt aux conceptions chrétiennes des Pères byzantins, nous estimons que Thomas d'Aquin suit la tradition de ses prédécesseurs, selon laquelle la philosophie, en particulier la philosophie platonicienne et aristotélicienne, est un outil pour la théologie. Thomas d'Aquin suit la voie patristique, où la philosophie est utilisée pour

penser les vérités chrétiennes. En ce qui concerne le concept de bonheur, nous considérons que la principale différence entre Aristote et Thomas d'Aquin est dans le lien au divin et à la religion. D'après nous, le bonheur de Thomas d'Aquin ne constitue pas une répétition ou une variante du bonheur aristotélicien ; il s'agit plutôt d'un bonheur original, marqué par un contexte différent, dont la particularité tient à la relation avec la religion.

1.2 La vertu.

La vertu est le deuxième concept de base que nous examinerons maintenant, en suivant encore la ligne tracée par Aristote et Thomas d'Aquin. Il est logique, bien sûr, de nous occuper de cette notion, car, nous l'avons vu, la réalisation du bonheur serait impossible sans les vertus. Nous nous intéresserons d'abord à la théorie aristotélicienne, puis à la théorie thomiste, en nous appuyant, ici aussi, sur des recherches qui traitent de la relation entre les deux théories.

Après avoir défini le but ultime de l'homme, Aristote poursuit avec l'analyse des composantes du bonheur : les vertus. Il souligne qu'il s'agit des vertus humaines, puisque nous avons accepté de nous référer au bonheur humain et que, le bonheur humain étant une activité de l'âme, les vertus ne concernent pas le corps humain, mais l'âme (*EN* 1102a16-18). Dans le livre II de l'*Éthique à Nicomaque* (1103a14-17), il distingue les vertus intellectuelles et les vertus éthiques, notant que les premières sont obtenues au moyen de l'enseignement et exigent temps et expérience, alors que les deuxièmes adviennent par l'habitude :

Nous avons vu qu'il y a deux sortes de vertus : la vertu de la pensée et la vertu du caractère. En ce qui concerne la vertu de la pensée, c'est à l'enseignement qu'elle doit, pour la plus grande part, et sa naissance et son progrès. Aussi requiert-elle expérience et temps. La vertu du caractère, elle, est le fruit de l'habitude, et c'est bien aussi de ce mot, légèrement modifié, qu'elle tire son nom. (*EN*, trad. 1958, p. 33)

Aristote considère que l'homme possède par nature quelques « puissances » ou « potentialités », qui sont actualisées au moyen des activités. Dans le livre II de l'*Éthique à Nicomaque*, il donne l'exemple des sens : on n'actualise pas la vue ou l'ouïe pour être capable de voir ou d'entendre. La puissance de la vue précède son activité ; on a d'abord des yeux et puis on voit. Néanmoins, en autant que les vertus sont concernées, l'activité précède la puissance : nous devons faire des actions justes pour devenir justes ou des actions courageuses pour devenir courageux. Aussi Aristote conclut-il que les états habituels du caractère sont les résultats de ces actes qui leur sont semblables (*EN* 1103b21).

Avant d'aborder la théorie aristotélicienne relative aux vertus intellectuelles et éthiques, formulons quelques remarques. D'abord, Aristote ne fournit pas une définition claire de la vertu en général. Ce qu'il définit, comme nous l'avons vu précédemment, c'est la vertu éthique, en rappelant qu'elle doit son nom au mot « ἔθος ». Plus spécifiquement, le mot « ηθική » dérive du mot « ἥθος », qui signifie bonne conduite ; le mot « ἥθος » est une altération du mot « ἔθος » qui désigne l'habitude. Aristote précise que les vertus éthiques ne se trouvent pas en nous par nature ou contre la nature, mais qu'elles se développent au moyen de l'habitude grâce aux dispositions de l'âme (*EN* 1103a19). En s'appuyant sur la définition de l'éthique, Aristote essaie donc de lier la valeur du bon comportement qu'une personne doit acquérir à la nécessité de l'habitude pour y parvenir, c'est-à-dire à l'effort répété de l'homme pour produire des actes vertueux.

Aristote procède ensuite à l'analyse des vertus éthiques, en acceptant comme principe le plus important que les vertus éthiques sont des actions qui se réalisent selon la droite règle, qu'il décide d'analyser après le traitement des vertus éthiques, au livre VI (*EN* 1103b31-33) où il étudie les vertus intellectuelles :

Le principe « agir selon la droite règle » est un principe commun et nous l'admettrons comme point de départ de notre recherche, quitte à y revenir par la suite, pour dire ce que c'est que la droite règle et quels sont ses rapports avec les vertus (*EN*, trad. 1958, p. 35)

Les vertus éthiques concernent les actions et les passions ; c'est pour cette raison qu'Aristote souligne la nécessité de la médiété ou du milieu – comme dans l'expression « juste milieu ». La notion de médiété joue un rôle très important dans la philosophie aristotélicienne. En fait, Aristote considère qu'il y a deux sortes de milieux : le *milieu objectif*, qui caractérise la réalité matérielle et qui est le même pour tous, et le *milieu relatif par rapport à nous*, qui n'est pas le même pour tous. La vertu morale est un juste milieu relatif dans le domaine des actions et des passions ; elle s'ajuste selon les circonstances. La vertu se trouve ainsi entre deux vices, celui qui est par excès et celui qui est par défaut. Par exemple, le courage est vertu parce qu'il se trouve entre l'audace et la lâcheté (passions), qui sont des vices, car l'audace exprime une extrémité par excès et la lâcheté, une extrémité par défaut.

Dans le livre VI de l'*Éthique à Nicomaque*, où il traite des vertus intellectuelles, Aristote rejette le schème des vertus intellectuelles de son maître Platon, c'est-à-dire les vertus de l'art, de la sagesse, de la science, de l'intelligence et de la philosophie. Il conclut que les vertus intellectuelles sont la sagesse et la philosophie, qui correspondent aux deux parties rationnelles de l'âme, à savoir la partie calculatrice et la partie scientifique ; l'œuvre de ces deux parties est la vérité. La différence entre la sagesse et la philosophie se trouve dans le fait que la sagesse ne se préoccupe pas des

vérités universelles, mais des vérités partielles. Selon Aristote, la sagesse est la vertu intellectuelle qui a pour objet les biens humains et qui dirige l'action (*EN* 1140b20). La sagesse concerne le calcul des moyens pour parvenir au but, qui est de mener une vie heureuse. Ainsi, on ne peut pas considérer les vertus éthiques sans la sagesse ou la sagesse sans les vertus éthiques.

Cependant, puisqu'il considère que la philosophie en tant que vertu se réfère simultanément à la science et à l'intelligence, Aristote conclut que la philosophie est la vertu supérieure, parce qu'elle s'intéresse aux causes premières et cherche la vérité universelle. En conséquence, la sagesse est la vertu intellectuelle qui calcule les moyens pour atteindre le but en orientant les actions humaines vers ce but, et cela au nom de la philosophie. Cela signifie donc que, au moyen des vertus éthiques et de la sagesse, l'homme politique est capable de mener une vie heureuse, mais que le philosophe, lui, est capable de connaître les vérités universelles, c'est-à-dire de vivre comme les dieux, qui semblent vivre le bonheur parfait.

Thomas d'Aquin considère les vertus comme des « habitus » et, dans les Questions 57 à 62 de la Ia-IIae de la *Somme Théologique*, il les classe en vertus intellectuelles, éthiques et théologiques. Il considère que les actions humaines sont le résultat de la coopération entre la raison et la volonté. La raison est responsable de la décision d'agir; la volonté pousse l'être humain à réaliser cette décision. Les vertus éthiques sont liées à la volonté humaine et à la raison, dans la mesure où la raison règle la totalité de l'être humain. Cela signifie qu'on ne peut pas considérer l'homme sans la raison et qu'il faut donc que la totalité de l'être humain soit liée à la raison.

Thomas d'Aquin distingue l'intellect spéculatif et l'intellect pratique. Dans l'article 2 de la Question 57 de la Ia-IIae de la *Somme Théologique*, il considère la sagesse, la connaissance scientifique et l'habitus des premières causes comme étant les vertus de

l'intellect spéculatif et la vertu de prudence comme celle de l'intellect pratique. Il observe que les vertus éthiques pourraient comporter quatre vertus de base ou vertus cardinales, qu'il analyse à la Question 61: la prudence, la tempérance, la force et la justice, suivant en cela le schème platonicien des vertus. En ce qui concerne la prudence, qui est une vertu intellectuelle, Thomas d'Aquin la considère comme une vertu cardinale, parce qu'elle est intégralement liée aux actions humaines.

Pour ce qui est de la notion aristotélicienne de médiété, Thomas d'Aquin suit Aristote et soutient que la notion de juste milieu caractérise les vertus éthiques et dépend des circonstances des actes. Autrement dit, il enseigne la relativité de la médiété de la vertu, la médiété de la vertu ne pouvant pas être objective, puisqu'elle ne se réfère pas aux choses matérielles. Par rapport aux vertus intellectuelles, la médiété est définie par la droite règle, qui impose la médiété pour les actions humaines. Pour Thomas d'Aquin, les vertus théologiques n'ont pas de médiété, parce que Dieu, qui transcende l'être humain, est leur mesure.

Il y a donc des similitudes entre la théorie aristotélicienne et la théorie thomiste de la vertu. Bien qu'il distingue les vertus intellectuelles et les vertus éthiques, en exposant les critères qui fondent cette distinction – selon que les vertus sont obtenues à travers l'enseignement ou la répétition des actions –, Aristote ne fournit pas une théorie très bien structurée. Il ne se préoccupe pas d'offrir une théorie approfondie de la nature de la vertu. Nous le constatons dans le livre I de l'*Éthique à Nicomaque* (1106a211-12), où il arrive à la conclusion que la vertu est un habitus, et non une passion ou une faculté de l'âme, tout simplement au moyen d'un processus d'élimination : « Si les vertus ne sont ni des passions ni des facultés, il reste donc qu'elles soient des états habituels du caractère. » (*EN*, trad. 1958, p. 42).

Ce manque d'analyse de la part d'Aristote par rapport à la théorie des vertus a également été remarquée par Michael Pakaluk (2013). Aristote ne définit pas de façon suffisante la notion de vertu, c'est-à-dire qu'il ne fournit pas de réponses concernant la nature, le nombre, la division et les relations possibles entre les vertus (Pakaluk, 2013, p. 33). En particulier dans son article « Structure and method in Aquinas' appropriation of Aristotelian ethical theory », Pakaluk (2013) se demande si le schème des vertus de Thomas d'Aquin est déjà présent dans la philosophie éthique aristotélicienne.

S'agissant de la nature de la vertu, Pakaluk (2013) observe que, dans l'*Éthique à Nicomaque*, Aristote définit la vertu comme une catégorie parmi les vertus humaines, lesquelles sont, à leur tour, une catégorie des vertus en général. Pour ce qui est de la division des vertus en vertus de base et vertus subordonnées, Pakaluk (2013) remarque que, dans les livres I et II de l'*Éthique à Nicomaque*, même s'il n'y a pas de références directes quant à la distinction entre les vertus, il y a des répétitions de certaines vertus : la modération est mentionnée presque 20 fois, le courage 16 fois et la justice 14 fois. En outre, il observe qu'on rencontre la paire modération-courage 14 fois et que la vertu de justice suit avec la moitié moins de fois, pour conclure qu'il y a au moins trois vertus paradigmatiques dans l'éthique aristotélicienne, à savoir la modération, le courage et la justice (Pakaluk, 2013, p. 35). Il souligne cependant qu'Aristote ne clarifie pas les relations entre les différentes vertus, non plus qu'il n'établit le nombre des vertus.

Pakaluk (2013, p. 37) considère que Thomas d'Aquin a réussi à surmonter ces difficultés découlant du traitement observé dans l'éthique aristotélicienne. Selon Thomas d'Aquin, il doit exister des vertus principales, dont dérivent les autres vertus. En ce sens, Thomas d'Aquin définit la vertu comme étant la « perfection d'une puissance » (*potentiae perfectio*), celle qui permet à une puissance – une possibilité –

d'accomplir son potentiel au degré le plus haut, à moins qu'elle ne soit empêchée de quelque façon. En conséquence, la vertu humaine est la perfection de la raison humaine, car la raison est la puissance spécifique de l'homme. Thomas d'Aquin utilise donc la théorie des puissances qui découle de la philosophie éthique aristotélicienne pour articuler sa propre théorie des vertus.

Plus précisément, Pakaluk (2013, p. 36) suggère que, en suivant la théorie aristotélicienne, Thomas d'Aquin complète l'œuvre d'Aristote au sujet des vertus. Thomas d'Aquin s'appuierait sur la philosophie éthique d'Aristote pour développer sa propre théorie de la vertu, mais, en répondant aux questions sur la nature de la vertu et sur la distinction entre les vertus, il réussirait à les hiérarchiser. Si nous comparons cette position avec les articles mentionnés dans ce que nous rapportons plus haut sur le bonheur, nous constatons que Pakaluk (2013) suggère que Thomas d'Aquin est aristotélicien par rapport au traitement des vertus, contrairement à Celano (1987) et Donato (2007), qui soutiennent plutôt que, même s'il est influencé par la philosophie aristotélicienne, Thomas d'Aquin n'est pas aristotélicien dans son traitement du bonheur.

Ce qui nous impressionne, c'est que le schème thomiste des quatre vertus de base résulte essentiellement du schème platonicien des vertus. Ainsi, Pakaluk (2013) cherche ce schème dans les textes aristotéliciens pour démontrer que Thomas d'Aquin était, en fait, influencé par Aristote dans ses développements sur les quatre vertus fondamentales de sagesse, de pouvoir, de tempérance et de justice. Observant que ces vertus sont mentionnées plus souvent que les autres vertus, il conclut que ce schème des quatre vertus appartient à la théorie aristotélicienne. En conjonction avec la théorie aristotélicienne des puissances, Pakaluk (2013) considère finalement que Thomas d'Aquin est aristotélicien et complète ainsi la théorie d'Aristote d'une manière aristotélicienne.

Pour nous, ce qui est le plus important à retenir, c'est que le schéma des quatre vertus fondamentales n'est pas une originalité aristotélicienne, mais plutôt une thèse platonicienne. Bien que ce modèle puisse apparaître indirectement dans la théorie aristotélicienne, nous ne supposons pas qu'Aristote est celui qui a influencé Thomas d'Aquin dans l'adoption de ce schéma. Nous sommes cependant d'accord avec Pakaluk (2013) sur le fait que la théorie thomiste des vertus est beaucoup plus élaborée que celle d'Aristote. Nous tenons tout de même à souligner que, outre les vertus intellectuelles et éthiques, Thomas d'Aquin inclut également les vertus théologiques, ce qui confirme aussi le lien entre son éthique des vertus et la religion. Dans cette mesure, nous ne considérons donc pas Thomas d'Aquin comme étant pleinement aristotélicien.

1.3 La justice

Après avoir étudié les concepts fondamentaux de bonheur et de vertu, nous poursuivrons avec la vertu de justice et l'examinerons en suivant le même cheminement, c'est-à-dire en cernant la manière dont Aristote et Thomas d'Aquin l'analysent dans leur éthique des vertus et en prenant acte des recherches disponibles portant sur la relation entre les deux auteurs. Nous considérons que, de cette façon, nous arriverons à démontrer l'intégration de la notion de justice dans l'éthique des vertus, tout en commentant sa relation avec le bonheur.

L'analyse de la justice proposée dans le livre V de l'*Éthique à Nicomaque* ne constitue pas la première tentative d'Aristote pour examiner la notion de justice. Selon Gobry (1995, p. 77), le « jeune » Aristote s'en est déjà préoccupé dans un traité de la Justice (*Péri dikaiosynēs*), où il envisageait la justice dans ses dimensions éthique et politique. Dans une perspective éthique, la justice serait une vertu

individuelle, responsable de l'harmonie entre les facultés de l'âme et les vertus ; dans une perspective politique, la justice serait une vertu sociale, fondée sur l'égalité des membres. Gobry (1995, p. 77) remarque qu'Aristote a été influencé en cela par la *République* de Platon, qui comporte presque six chapitres sur la justice de la Cité idéale.

Gerasimos Santas (2010, p. 56) constate que, dans la *République*, Platon traite de la justice de façon dialectique en s'appuyant sur deux axes principaux : la justice dans la Cité et la justice individuelle. En soulignant la similarité entre la justice individuelle et la justice sociale, Platon veut établir une analogie entre les deux sortes de justice, que Santas (2010, p. 57) définit comme *isomorphique* : la justice individuelle doit avoir les mêmes parties que la justice de la Cité et ces parties doivent être articulées de la même façon (*inscription analogy*). L'isomorphisme du Socrate de Platon établit une justice fonctionnelle qui s'oppose à la justice empirique de Glaucon, selon laquelle la personne juste se définirait par son obéissance aux lois du gouverneur. La justice fonctionnelle s'oppose aussi à la justice contractuelle de Thrasymaque, qui soutient que la personne juste se définit par son obéissance aux lois de la société (Santas, 2010, p. 72).

Nous remarquons que le Socrate de Platon ne pose pas la juste société comme principe pour définir la personne juste, comme le font Glaucon et Thrasymaque ; l'isomorphisme de Socrate consiste plutôt en ce que la société juste et les personnes justes qui la constituent doivent être le miroir l'une de l'autre. Idéalement parlant, une société juste enseigne à ses citoyens à refléter sa propre justice. Pour exprimer leurs propres idéaux, les personnes justes qui la constituent la transforment ensuite au moyen des lois et des constitutions. De cette façon, Platon suggère que, par l'établissement d'une éducation commune dès l'enfance, les citoyens auront la

possibilité de développer les vertus qui les caractériseront ensuite en tant que citoyens de la Cité idéale :

A society might try to educate its young individuals to exemplify its ideals, and individuals might try to fashion their society, through constitutions and laws, to mirror the ideals in their souls. So the isomorphism together with the activities of educating and legislating might well solve the problem Socrates created by constructing two standards of justice. I believe that this is Plato's solution of the problem within his ideal city. Indeed, his program of early education in the ideal city (Books II and III) is designed to inculcate the virtues of cities and persons he later defines; and the program of higher education (Book VII) is designed to educate reason and the future rulers of the ideal city. (Santas, 2010, p. 58)

Platon conclut que la bonté de la Cité dépend des quatre vertus principales que sont la sagesse, le courage, la tempérance et la justice. Platon les examine dans cet ordre pour identifier le bien particulier qu'offre chacune de ces vertus. Selon la théorie fonctionnelle, la Cité est totalement bonne si elle fonctionne bien, et ses vertus sont les qualités qui établissent ce bon fonctionnement. La vertu de sagesse établit une Cité bien réglée, la vertu de courage garantit la défense de la Cité, la vertu de tempérance assure l'harmonie dans les relations entre les citoyens. Quant à la vertu de justice, elle apparaît en même temps que la constitution de la Cité, car il s'agit de cette vertu selon laquelle le citoyen accomplit sa tâche sociale en s'appuyant sur sa nature et sur son éducation, des éléments nécessaires à l'organisation de la Cité :

He immediately infers from the city's complete goodness, that it is "wise, brave, temperate, and just" (427e). Finally, he proceeds to give an account of each of these four city virtues in the order just given, trying to catch in each case the particular good that each virtue contributes to the city. He ends up with the claim that the justice of the city is to be found in the principle of organization they started the city with. "For what we laid down in the beginning as a universal requirement when we were founding our city, this, I think, or some form of this, is justice ... that each man

must perform the one social service in the state for which his nature was best adapted" (433a). The universal requirement clearly refers to the general conclusion he drew (370c), that the needs of the citizens would be satisfied best by each citizen doing that for which he is best suited by nature (and appropriate education). (Santas, 2010, p. 63)

Platon a déjà traité de la vertu de la justice et de son rôle important dans la Cité idéale. Nous devons donc nous interroger sur ce que la justice vue par Aristote apporte de nouveau : Aristote fournit-il quelque chose de différent ou quelque chose de plus que son maître Platon ? Jocelyne Saint-Arnaud (1984) suggère que la nouveauté aristotélicienne se trouve dans l'analyse de la justice selon deux notions principales, celles de la légalité et de l'égalité. Dans son article « Les définitions aristotéliciennes de la justice : leurs rapports à la notion d'égalité », l'auteure étudie la définition de la justice par rapport à la notion d'égalité. Elle remarque que la relation entre la justice et la légalité est déjà établie par l'opinion commune et qu'Aristote se concentre sur les rapports entre la justice et l'égalité dans le but de compléter la conception traditionnelle de la justice (Saint-Arnaud, 1984, p. 157).

Selon Saint-Arnaud (1984, p. 159), Aristote ne fournit pas de définition complète de la justice. Il commence son analyse par la définition traditionnelle, qui veut que la justice soit liée à la loi, pour l'examiner selon des perspectives différentes, en essayant de systématiser son analyse. Il utilise différentes méthodes, que Saint-Arnaud (1984, pp. 158-159) décrit comme « dissipation des équivoques reliées aux définitions courantes, recherche du juste milieu à partir des contraires ou des extrêmes, réponses à des objections, application des données abstraites à la vie pratique, etc. » Selon l'opinion courante, l'injuste est celui qui est illégal et inégal. Appliquant la méthode des contraires, selon laquelle les contraires sont similaires, Aristote conclut que le juste est la personne qui est légale et égale.

En tant que vertu générale, la justice s'identifie à l'ensemble des vertus ; elle est donc liée à la légalité. Dans les constitutions démocratiques, les lois prescrivent des actes qui sont inclus dans les vertus visant l'intérêt commun. Par conséquent, le citoyen qui obéit aux lois est vertueux : la loi prescrit des actes courageux, comme ne pas abandonner son poste ou ne pas prendre la fuite ; des actes tempérants, comme ne pas commettre d'adultère ou de viol ; des actes placides, comme ne pas donner de coups, ne pas dire de paroles blessantes, etc. La justice générale ou légale se réalise dans ces actes vertueux pour produire et conserver le bonheur et les parties constituantes du bonheur dans la communauté politique.¹² Selon Aristote (*EN* 1129b25-30), la perfection de cette vertu repose donc sur le fait que, même s'il s'agit d'une vertu personnelle, c'est-à-dire une vertu qui se développe par la personne, elle se trouve toujours en rapport avec autrui :

La justice, au sens que nous envisageons maintenant, est donc bien vertu parfaite, non pas sans doute purement et simplement, mais avec la précision: par rapport à autrui. Aussi, bien souvent, aux yeux des gens, la plus grande des vertus, c'est la justice, et « Ni l'astre du matin ni l'étoile du soir » ne brillent d'un si merveilleux éclat ; nous disons aussi avec le proverbe : « Dans la justice se trouve en résumé toute vertu » (*EN*, trad. 1958, p. 124).

La personne juste et la personne légale s'identifient pour contribuer au bonheur de la communauté politique. Nous observons ainsi que, dans l'éthique eudémoniste

¹² Voir aussi Jeffrey Hause (2013, p. 149), et particulièrement la note de bas de page 8 : « Aristotle distinguishes «universal» or general or legal justice from particular justice. Aristotle arrives at this distinction by considering the two fundamental ways in which someone can be unjust: one can be unmindful of the law, or one can fail to observe equality or fairness in dealing with others» (Hause, 2013, pp.148-149). Voir aussi note de bas de page 6: «Because the law prescribes acts pertaining to all the virtues and, at least under the best constitutions, directs them to the common good, when one acts in keeping with the law's spirit one acts virtuously and therefore with universal justice. Aristotle explains that universal or legal justice is complete virtue toward others. It is not one particular virtue among others, but rather the whole of virtue insofar as it is expressed in one's dealing with others. By contrast, particular justice is a particular virtue, like temperance or courage; it is the virtue that inclines us to fair distributions and exchanges» (Hause, 2013, p. 149).

d'Aristote, la vertu générale de justice tient une position centrale : la personne juste est aussi vertueuse parce qu'elle est légale et, dès lors, bienheureuse. Même si Aristote ne le précise pas, la justice constitue la clé du bonheur de la personne et le moyen de conserver le bonheur de la Cité (*EN* 1129b17-18). Selon Gobry (1995, p. 78), Aristote cite le vers de Théognis – « dans la justice est incluse toute la vertu » – pour mettre l'accent sur la perfection de cette vertu. La personne qui la pratique montre qu'elle est vertueuse non seulement pour elle-même, mais pour autrui, contrairement à ceux qui, grâce aux autres vertus éthiques, sont capables d'être vertueux seulement pour eux-mêmes (Gobry, 1995, p. 78). Pour montrer son admiration pour cette vertu, Aristote, pourrions-nous suggérer, devient lyrique en comparant la justice à la lumière des étoiles du ciel, dont l'éclat ne peut pas être comparé à la lumière la plus forte.

Comme vertu particulière, la justice est une vertu comme toutes les autres ; elle constitue une partie d'un tout. Saint-Arnaud (1984, p. 163) constate que, à la suite de la définition du juste légal par son contraire, l'illégal, Aristote utilise l'inégal dans sa définition de la justice particulière et, de cette manière, « il parvient à définir l'égal comme la juste mesure entre les inégalités et le juste comme se situant au centre des extrêmes représentés par l'injuste ». La justice distributive constitue l'espèce première de la justice particulière ; son but est la répartition des biens, des honneurs et des richesses entre les citoyens. Cette distribution se réalise sur la base de la proportion géométrique ($\frac{A}{B} = \frac{C}{D}$), qui, pratiquement, signifie pour Aristote que chacun reçoit ce qui lui est dû selon son mérite. Saint-Arnaud explique que les citoyens de même mérite, c'est-à-dire ceux qui possèdent la vertu éthique à un même degré, seront traités de façon égale, contrairement aux autres, qui recevront un traitement proportionnel à leur propre degré de mérite. Pour cette raison, l'auteur conclut qu'il s'agit d'une égalité de rapport et non d'une égalité stricte (Saint Arnaud, 1984, pp. 166-167).

Saint-Arnaud (1984, p. 167) étudie ensuite la distinction de la deuxième espèce de justice particulière, à savoir la justice directive, qui est responsable des échanges entre les individus, et la distingue de la justice commutative et de la justice corrective. La justice commutative concerne les transactions entre les individus, les rapports et les échanges volontaires ou involontaires ; la justice corrective vise le rétablissement de l'équilibre entre les parties et repose sur l'égalité arithmétique ($A=B$). Aristote décrit la justice corrective en utilisant les termes de gain et de perte. La justice corrective est plus conventionnelle que la justice distributive, car son but est de rétablir la juste proportion ou le juste milieu qui existait avant l'offense ; le juge assume ainsi le rôle du juste milieu pour maintenir l'équilibre entre les deux parties.

Les termes employés pour les différents types de la justice particulière aristotélicienne repérés par Saint-Arnaud (1984) découlent de la traduction des commentateurs scolastiques. Saint-Arnaud (1984, p. 164) soutient que cette traduction permet une classification opérationnelle de différentes espèces de justice particulière, qui sont décrites mais non nommées comme telles par Aristote. En ce qui concerne la justice commutative, Thomas d'Aquin utilise ce terme dans son commentaire sur l'*Éthique à Nicomaque* et, selon Jeffrey Hause (2013), cette distinction constitue un des deux points que Thomas d'Aquin aurait mal interprétés, marquant ainsi sa prise de distance par rapport à la notion aristotélicienne de justice. Hause (2013, p. 155) considère que Thomas d'Aquin, suivant en cela Albert le Grand, attribue la justice proportionnelle ou réciproque à la justice corrective et les place sous la justice commutative.

Les chercheurs se disputent sur le traitement du commentaire de Thomas d'Aquin de l'*Éthique à Nicomaque*. D'une part, il y a ceux qui proposent que le commentaire constitue la base du système thomiste et, d'autre part, il y a ceux qui suggèrent que ce commentaire est une œuvre théologique et non une œuvre philosophique (Hause,

2013, p. 146). Dans son article « Aquinas on Aristotelian justice. Defender, destroy, subvert, or surveyor ? », Hause (2013) examine le traitement de la justice aristotélicienne dans le commentaire thomiste du livre V de l'*Éthique à Nicomaque* et la façon dont Thomas d'Aquin l'incorpore dans ses œuvres systématiques. L'intérêt de cet examen tient à ce que l'auteur repère une interprétation erronée d'au moins deux éléments clés de la justice aristotélicienne, dont résulterait une conclusion plus thomiste qu'aristotélicienne. Premièrement, Thomas d'Aquin propose que la justice universelle constitue une vertu particulière et, deuxièmement, il suggère que la justice réciproque et la justice corrective constituent une espèce de la justice commutative, comme nous l'avons déjà mentionné (Hause, 2013, p. 147).

Selon le schème thomiste des vertus générales exposé dans les *Sentences*, la justice légale est générale, conformément à la perspective aristotélicienne (Hause, 2013, p. 149) : la justice légale s'identifie au tout de la vertu, mais elle en diffère quant au concept; si quelqu'un est courageux pour défendre la Cité, il est en même temps juste. Pourtant, dans son commentaire sur l'*Éthique à Nicomaque* et dans la *Somme Théologique*, Thomas d'Aquin modifie l'interprétation initialement correcte de la justice légale d'Aristote et en donne une version plus thomiste. Selon Hause (2013, p.148), l'effort de Thomas d'Aquin pour interpréter l'Aristote latin avec précision le conduit à la considération que la justice légale ne constitue pas le tout de la vertu, mais plutôt une vertu particulière qui dirige toutes les autres vertus vers un but universel. Pour cette raison, la charité, dont le but est Dieu, et la justice universelle constituent des vertus particulières qui poursuivent des buts universels.

Ainsi, Aristote et Thomas d'Aquin feraient la distinction entre la justice générale et la justice particulière, mais pour des raisons différentes. Alors qu'Aristote reconnaît l'œuvre de son maître Platon sur la notion de justice, Hause (2013) considère que la justice n'est pas suffisamment étudiée. Pour cette raison, la distinction qu'Aristote

fait entre les deux sortes de justice suggère que Platon a n'a pas réussi à accorder l'attention nécessaire à la considération de la justice comme égalité. D'autre part, Thomas d'Aquin considère que la justice générale est importante en raison de son influence sur le comportement humain ou sur la psychologie éthique humaine : comme la charité, la justice particulière est une vertu exécutive qui ordonne toutes les autres vertus vers une fin exceptionnelle. (Hause, 2013, p. 160)

Pour décrire les différentes parties de la justice particulière, Aristote affirme ensuite l'existence de deux espèces de justice, à savoir la justice distributive et la justice corrective, mais il ajoute une autre espèce : la justice proportionnelle ou réciproque. Après avoir révisé la définition pythagoricienne de la justice, selon laquelle la justice consiste dans le « fait de subir en retour ce que l'on a fait subir » (*EN*, trad. 1958, p. 134), Aristote conclut que, si elle est comprise par rapport à la notion de proportion, la réciprocité peut constituer une espèce de justice; le service qui est rendu selon un rapport de réciprocité doit correspondre à la proportion ($\frac{A}{B} = \frac{C}{D}$), selon laquelle chacun des deux citoyens en transaction devra fournir à l'autre un travail égal: « Il faut que le rapport entre un architecte et un cordonnier se retrouve entre tant de paires de chaussures et une maison » (*EN* 1133a22-24).

Selon Hause (2013, p. 154), à cause de l'ambiguïté du texte et de la prétention d'Aristote qu'il y a seulement deux espèces de justice, Thomas d'Aquin conclut que la justice corrective et la justice réciproque doivent être considérées ensemble. Selon cette logique thomiste, la justice commutative doit appliquer tant l'égalité arithmétique de la justice corrective ($A=B$) que la proportion en diagonale ($\frac{A}{B} = \frac{C}{D}$) de la justice réciproque ; pour répondre aux conditions de la justice commutative, on doit établir une proportion non arithmétique pour déterminer la valeur relative de

l'action de l'architecte et de l'action du cordonnier afin de pouvoir établir ensuite une égalité arithmétique mesurée en argent.

Hause (2013, p. 161) soutient que le changement le plus radical que réalise Thomas d'Aquin est de transformer la vertu aristotélicienne de justice en instrument des vertus infuses. En plus des vertus qu'Aristote mentionne, c'est-à-dire celles qui sont acquises par habitude, nous aurions besoin d'autres vertus pour diriger nos actes vers le but ultime du bonheur surnaturel. Dans la hiérarchie thomiste des vertus, les vertus théologiques de foi, d'espérance et de charité figurent au sommet, mais on reçoit aussi en cadeaux divins quelques vertus éthiques infuses comme la tempérance, le courage et la justice. Bien que les vertus acquises nous dirigent vers notre épanouissement dans ce monde, leurs parties infuses règlent nos actions et passions en vue de mériter le bonheur surnaturel. (Hause, 2013, p. 161)

Nous considérons que les conclusions de Hause (2013) sont fondées quant aux raisons qui ont conduit Thomas d'Aquin à faire ces changements particuliers : ces changements sont faits dans le but de fournir des réponses aux questions laissées en plan par Aristote, d'établir la validité des théories aristotéliciennes et de garantir la cohérence théorique de l'*Éthique à Nicomaque*. Cependant, nous pensons avec Hause (2013, p. 148) que le but de Thomas d'Aquin demeure surtout théologique.

1.4 Conclusion.

Dans ce chapitre, nous avons étudié les concepts de base de bonheur, de vertu et de justice traités dans l'éthique des vertus d'Aristote et de Thomas d'Aquin. Notre but n'était pas de les examiner dans tous les détails, mais d'exposer les points majeurs de

cette théorie, ainsi que certaines contributions de chercheurs qui ont étudié le degré d'influence de la théorie aristotélicienne sur la théorie thomiste. Nous avons remarqué que la théorie aristotélicienne est effectivement bien présente dans l'œuvre thomiste, mais sans qu'on puisse caractériser celle-ci comme une simple répétition ou une suite du travail d'Aristote. À notre avis, la différence fondamentale réside dans le lien de ces concepts au concept de religion, que nous étudierons dans le chapitre suivant.

Pour Aristote, la béatitude humaine ne peut pas être comparée à la béatitude divine, puisque l'homme et le dieu ne se rencontrent pas. La béatitude humaine aristotélicienne n'est possible que pendant la vie d'une personne, car elle est liée à des actes vertueux : quand une personne meurt, elle n'est plus en mesure d'agir et, par conséquent, elle ne peut pas devenir bienheureuse. Pour Thomas d'Aquin, bien que la personne puisse atteindre la béatitude pendant qu'elle est vivante, elle connaît la béatitude parfaite seulement après la mort, alors qu'elle rencontre Dieu. Thomas d'Aquin identifie la béatitude parfaite au Dieu des Écritures.

Les vertus sont le chemin de la béatitude. Il s'agit des actes vertueux de l'âme qui sont divisés en vertus intellectuelles et éthiques. Thomas d'Aquin suit cette catégorisation aristotélicienne, mais il y ajoute un troisième groupe, celui des vertus théologiques de foi, d'espérance et de charité, qui sont placées au sommet des vertus. En ce qui concerne la hiérarchie des vertus, Thomas d'Aquin suit le schéma platonicien : quatre vertus fondamentales, à l'intérieur desquelles toutes les autres vertus sont classées.

Enfin, nous avons considéré nécessaire de donner un premier aperçu de la justice d'Aristote et de Thomas d'Aquin, immédiatement après avoir examiné la notion de vertu ; nous voulions ainsi considérer la justice comme vertu et identifier sa relation avec le concept de bonheur. L'originalité d'Aristote réside dans l'analyse de la justice

comme égalité, puisque son analyse de la justice comme légalité a été élaborée par son maître Platon. Dans ses commentaires sur l'*Éthique à Nicomaque*, Thomas d'Aquin considère qu'Aristote identifie la justice générale à la justice légale, mais il conclut par un point de vue différent : la justice légale est une justice spéciale poursuivant un but universel et dirige toutes les autres vertus vers le but le plus élevé qu'est le bien de la Cité. Le rôle joué par la justice dans la réalisation de la béatitude est donc évident : la justice coordonne toutes les autres vertus vers ce but.

CHAPITRE II

LE CONCEPT DE RELIGION CHEZ ARISTOTE ET THOMAS D'AQUIN

2.0 Introduction.

Dans ce deuxième chapitre, nous nous intéresserons à la relation entre l'éthique et la métaphysique – ou la théologie –, conformément à notre question de recherche, qui concerne la définition de la justice par rapport à l'éthique et à la religion. Le concept de religion n'est pas lié à l'éthique des vertus ; ce n'est pas, comme le bonheur ou la vertu, une notion de base de l'éthique des vertus. Cependant, nous pensons qu'il est nécessaire d'examiner ce concept de religion, car la différence entre les notions fondamentales des vertus morales de Thomas d'Aquin et d'Aristote renvoie justement à la notion de Divin.

Le but de ce chapitre est d'explorer la nature de la métaphysique –ou de la théologie– chez Aristote et ses liens avec la théologie et la philosophie de Thomas d'Aquin. Plus spécifiquement, nous voulons décrire la théologie d'Aristote et nous interroger sur la possibilité que son éthique ait un fondement métaphysique. Nous examinerons ensuite la métaphysique et la théologie de Thomas d'Aquin, dans le but de montrer que la relation entre l'humain et Dieu y repose sur la doctrine de la création. Enfin, nous nous pencherons sur la vertu de religion chez Thomas d'Aquin et sur la possibilité de distinguer théologie et philosophie chez Thomas d'Aquin, ce qui pourrait fournir les bases d'une ébauche de philosophie de la religion.

2.1 La théologie d'Aristote.

La théologie d'Aristote est présentée dans la *Métaphysique*. Selon Marc S. Cohen (2000), il s'agit d'une œuvre qui ne fut pas identifiée comme telle par Aristote, mais plutôt par un éditeur postérieur qui a colligé des textes dans un ensemble auquel il a donné le titre *Métaphysique*, signifiant par là « ce qui est écrit 'après' (*méta*) la *Physique* ».

Dans la *Métaphysique*, Aristote essaie de cerner son objet de recherche au moyen d'expressions différentes : il parle de la « philosophie première », pour indiquer qu'il s'agit de la philosophie qui se préoccupe des premiers principes ; de l' « ontologie », pour indiquer qu'il s'agit de la philosophie qui se préoccupe des êtres naturels; de la « théologie », pour se référer aux êtres supérieurs, ou encore de la « sagesse ». Stephen Menn (2012) propose un très bon résumé de la théologie aristotélicienne :

A standard way of thinking about Aristotle's theology goes roughly as following: Aristotle's God, or his substitute for the gods, is the unmoved power. This is a form which governs the motion of the heavens in something like the way that our mind governs our body; but because of the greater perfection of the heavenly bodies which do not need nutritive or sensory functions, in the case of the heavens the form is not ontologically dependent on its body and has its activity separate from the body, and so remains entirely unchanged. (Menn, 2012, p. 422)

Menn (2012, p. 422) soutient que le Dieu aristotélicien s'identifie à une forme immobile qui règle les mouvements des cieux et des astres. Pour mieux illustrer la théologie aristotélicienne, il est dès lors important de nous référer à la *Physique*, dans laquelle Aristote essaie de trouver les principes de la nature, particulièrement les principes des êtres mobiles. Georges Frappier (1990, p. 57) explique qu'Aristote considère que l'être mobile est nécessairement composé de deux principes ou

éléments essentiels, le sujet qui correspond à la matière (*ὕλη*) et un état qui correspond à la forme (*μορφή*). En suivant la loi des contraires, il y a deux formes qui se trouvent en position contraire l'une par rapport à l'autre et, par conséquent, elles ne peuvent pas exister simultanément. La forme actuelle de l'être est venue à partir d'une forme contraire, qu'on appelle privation (*στέρησις*)¹³.

Parallèlement aux notions de matière et de forme, Aristote s'est préoccupé des notions de puissance et d'acte. Aristote définit le mouvement comme l'actualisation de la puissance qui se trouve à l'intérieur de l'être ; la puissance est un état imparfait de l'être, tandis que l'acte en constitue l'état parfait. Nous pourrions donc décrire le mouvement comme le passage de l'état en puissance à l'état en acte ; la puissance précède l'acte. Néanmoins, Aristote observe que, pour qu'une puissance s'actualise, il faut qu'il y ait un autre acte qui l'influence, sinon on ne pourrait pas expliquer la raison de son mouvement. Tout être mobile est donc mû par un moteur, qui peut être mû à son tour par un autre moteur, mais on ne peut pas remonter de moteur en moteur jusqu'à l'infini. Il faut nécessairement qu'il y ait un premier moteur qui meut sans être mû : « Le premier moteur est donc immobile ; il n'est en puissance à rien d'autre ; il est acte pur, de toute éternité ; il est sans matière, sans grandeur, indivisible » (Frappier, 1990, p. 62).

Dans la *Métaphysique*, Aristote identifie ce Premier Moteur à Dieu : Dieu est la première cause. En se référant au livre XII (Λ) de la *Métaphysique*, Jonathan Lear (1988, p. 294) affirme que Dieu meut le « premier ciel » seulement et que se produit ainsi le mouvement du soleil, des étoiles et des planètes autour la terre ; le

¹³Nous référons aussi l'exemple qu'emprunte G. Frappier (1990, p. 57) par Aristote pour illustrer sa théorie sur la matière et la forme : « Dans tout devenir, il y a bien passage d'un état à un état contraire à l'intérieur d'un même sujet ; par exemple, l'homme non musicien qui devient musicien. Le sujet, homme, subsiste ; mais son état premier, non musicien, ne subsiste pas quand survient l'état contraire, musicien. »

mouvement des cieux imprime à son tour le mouvement à tout le monde naturel. Dieu n'interviendrait pas dans le monde, mais le monde peut être conçu comme une expression du désir de Dieu. Dieu est donc le principe du ciel et de la nature, et c'est pour cette raison qu'Aristote l'appelle « mode de vie », comme cela est décrit dans le livre X de l'*Éthique à Nicomaque*. Lear (1988, p. 297) souligne cette référence, qui relie la métaphysique à l'éthique aristotélicienne : dans la vie contemplative, la personne contemple les essences ou la substance première.

Dans la même perspective, Ivan Gobry (1995, p. 48) soutient que, dans le livre X de l'*Éthique à Nicomaque*, Aristote passe des dieux de la religion populaire au Dieu de la métaphysique: selon l'opinion commune, les dieux ont une vie bienheureuse et, menant l'activité de Dieu, l'homme de la vie contemplative ressemble à Dieu. Pour Gobry (1995, p. 48), le singulier « Dieu » n'est pas fortuit, parce qu'il s'agit du Dieu unique qui est le Bien suprême et qui se trouve au livre XII (Λ) de la *Métaphysique*. « Celui-ci a été écrit – ou plutôt enseigné – au Lycée », rappelle-t-il, « donc durant la même période que l'*Éthique à Nicomaque*. Et il identifie le Premier Moteur immobile, être, Substance et Acte, objets de l'intelligence, avec la Beauté ontologique, objet premier de la volonté (L, VI, 1-2) ».

Pour démontrer la nécessité de lire l'éthique aristotélicienne à la lumière de la métaphysique, Pierre Aubenque (2009, p. 2) suggère qu'il faut considérer la théorie éthique de la prudence en relation avec la métaphysique aristotélicienne. « La prudence, écrit-il, est, elle aussi, et elle plus qu'une autre, une vertu métaphysiquement fondée. » • Il remarque que l'utilisation du mot prudence (*φρόνησις*) est variable : reposant sur la philosophie platonicienne, le mot est synonyme de sagesse (*σοφία*) ou de science (*ἐπιστήμη*) et désigne la connaissance par excellence dans le *Protreptique* et la *Métaphysique*, tandis que, dans l'*Éthique à Nicomaque*, le mot est utilisé au sens populaire. Pour cette raison, Aubenque (2009,

pp. 22-23) suggère que la philosophie aristotélicienne s'éloigne de celle de son maître Platon et que « les sources de la doctrine de la prudence ne sont pas savantes, mais populaires, non pas platoniciennes, mais pré-platoniciennes ».

La distance de la philosophie d'Aristote par rapport à celle de Platon est aussi remarquée par Gobry (1995), mais sur la base d'une considération différente des liens entre contemplation et sagesse. Comparant le sage platonicien du *Phédon* et le sage aristotélicien de *l'Éthique à Nicomaque*, Gobry (1995, p. 49) constate que le sage platonicien contemple les essences divines qui sont transcendantes à l'homme et parvient ainsi à sa propre transformation en quelque chose de divin; pour sa part, le sage aristotélicien contemple les essences qui ne se trouvent pas au-delà de lui, mais en lui : «La contemplation du sage aristotélicien est une imitation d'un Dieu contemplatif, mais elle n'est pas la contemplation *de* Dieu».

Malgré un fondement métaphysique possible des notions de *l'Éthique à Nicomaque*, l'éthique aristotélicienne demeure tout de même une éthique humaine, car la personne est responsable d'elle-même et doit compter sur ses propres forces pour devenir bienheureuse. En fait, les références d'Aristote à Dieu sont de l'ordre de la métaphore, car la personne ne rencontre jamais Dieu ; elle ne peut que l'imiter par la contemplation. Nous pouvons donc parler ici d'agnosticisme, car le Dieu d'Aristote ne se rencontre pas ; Dieu est la Pensée de la Pensée et l'humain ne peut que devenir semblable à lui, toujours à distance. (Gobry, 1995, p. 50)

2.2 La théologie de Thomas d'Aquin.

Traitant de la théologie et de la philosophie de Thomas d'Aquin, James Lindsay (1904) constate que ce dernier suit Aristote dans sa considération de Dieu comme premier moteur. Pour Thomas d'Aquin, Dieu est un être ineffable qui se trouve au-delà de la connaissance humaine ; malgré cette distance ontologique entre Dieu et l'humain, la raison est capable de saisir Dieu dans ses œuvres, car l'existence de Dieu est révélée au moyen de ses effets (Lindsay, 1904, p. 59). Lindsay (1904, p. 60) souligne que les notions d'essence et d'existence se confondent en Dieu : Dieu est l'être auto-existant, l'essence qui existe nécessairement. Dieu est le seul être qui existe par essence ; comme créature, l'humain existe par participation. La création est l'œuvre propre de Dieu et le monde visible est créé à la ressemblance des idées qui existent éternellement dans l'intelligence divine. Création de Dieu, l'humain se définit toujours par son créateur.

C'est sur cette considération de l'humain comme création de Dieu que réside la différence essentielle entre la théorie éthique aristotélicienne et la théorie éthique thomiste. La doctrine de la création, qui est au cœur des vérités chrétiennes, règle la relation entre l'humain et Dieu et cette relation est une relation ontologique entre Dieu, créateur et maître, et l'humain, être créé. Par conséquent, l'humain a le désir naturel de retourner à Dieu et c'est par la grâce de Dieu qu'il y parvient. En d'autres mots, le salut de l'homme ne serait pas possible sans la grâce et la providence de Dieu.

C'est pour cette raison que les vertus théologiques de foi, d'espérance et de charité sont mobilisées pour orienter l'humain dans son retour vers Dieu. Thomas d'Aquin inclut la vertu de religion dans les vertus éthiques, et non dans les vertus théologiques, parce

que Dieu constitue son but et non son objet matériel. La religion, qui est vertu annexe de la justice à titre de partie potentielle, règle les relations entre Dieu et l'humain. Comme le souligne Georges Van Riet (1963, p. 48), la « religion » chez Thomas d'Aquin est la vertu qui nous fait rendre à Dieu le culte qui lui est dû. Parce qu'elle n'est pas une vertu théologique, la religion ne concerne pas les actes qui nous relient directement à Dieu en le prenant pour objet, mais seulement les actes intérieurs et extérieurs par lesquels nous accomplissons des cérémonies de culte pour honorer Dieu. (Van Riet, 1963, p. 48).

Van Riet (1963) s'emploie à montrer en quoi la théologie thomiste constitue une ébauche de philosophie de la religion. À cette fin, il suggère qu'il ne serait pas possible de parler d'une philosophie de la religion à partir de la définition « étroite » de la religion donnée par Thomas d'Aquin. Van Riet (1963, p. 49) juge pertinent d'inclure la notion de croyance dans la définition de la religion, car, même si Thomas d'Aquin n'utilise pas le terme, il considère la religion en tant que culte et en tant que croyance. En guise d'exemples justifiant sa position, Van Riet (1963, p. 60) renvoie au début de la Ia-IIae et la IIa-IIae de la *Somme Théologique*, où Thomas d'Aquin suggère que le but de la religion consiste dans la vision de Dieu et que son essence est de viser le retour de l'homme à Dieu par les vertus théologiques.

Plus spécifiquement, Van Riet (1963, pp. 60-61) soutient que, à la faveur de sa théorie du désir naturel, Thomas d'Aquin développe philosophiquement le but de la religion, qui consiste dans le désir de l'humain de voir Dieu ; au moyen de l'éthique aristotélicienne, il développe philosophiquement la façon dont l'humain réalise son retour à Dieu, à savoir par les actes vertueux. Pourtant, la vision de Dieu, qui est la fin dernière de l'humain, dépasse les possibilités humaines et le retour à Dieu par la

religion¹⁴ n'est possible qu'avec l'aide de la grâce. Van Riet (1963, p. 62) précise que, dans l'acte de foi, la grâce de Dieu ne meut pas l'intelligence humaine, mais sa volonté ; la grâce de Dieu se transforme en « providence ». La providence divine meut alors la volonté humaine vers son Créateur en respectant toujours la liberté de ses actes.

Van Riet (1963, p. 54) souligne que le caractère intellectualiste de la théologie de Thomas d'Aquin doit beaucoup à l'influence aristotélicienne : la raison humaine occupe une place majeure dans la théologie et la philosophie thomistes. La raison humaine s'occupe des vérités révélées, des vérités qui sont indémonstrables par la raison ; tandis qu'elles sont considérées comme vraies seulement par la foi, leur signification reste accessible à la raison humaine qui cherche à les comprendre (Van Riet, 1963, p. 58). Selon Van Riet (1963, p. 60), bien qu'il ait étudié les doctrines chrétiennes, Thomas d'Aquin considère que certaines vérités révélées ont une valeur universelle et qu'« elles concernent donc la religion en général, l'essence de la religion. » C'est la raison pour laquelle il suggère que la théologie et la philosophie thomistes constituent une ébauche de philosophie de la religion. Et comme Thomas d'Aquin s'est principalement intéressé aux doctrines chrétiennes, il propose le terme « philosophie de la religion chrétienne » (Van Riet, 1963, p. 73).

Bref, le Dieu aristotélicien qui est mentionné dans l'*Éthique à Nicomaque* est distant par rapport à l'humain ; il ne contribue pas au bonheur humain. C'est pour cette raison que l'éthique d'Aristote constitue une éthique reposant sur la raison ; c'est une éthique rationnelle. Quant à l'éthique de Thomas d'Aquin, nous la considérons comme une éthique religieuse plutôt que comme une éthique théologique, car nous en acceptons le caractère plus universel proposé par Van Riet (1963) ; étant donné que

¹⁴ Par le terme religion, Van Riet (1963, p. 61) se réfère aux vertus théologiques et à tout acte méritoire.

Thomas d'Aquin se préoccupe des doctrines chrétiennes, l'éthique thomiste constitue une éthique de la religion chrétienne reposant sur la relation ontologique entre Dieu et l'humain.

2.3 Conclusion.

Nous avons établi que, même au niveau de la métaphysique ou de la théologie, Thomas d'Aquin est influencé par Aristote. Cependant, ce qui nous intéresse surtout ici est le rapport entre la métaphysique ou la théologie et l'éthique des vertus. Bien que la religion ne soit pas un concept fondamental de l'éthique des vertus, nous estimons qu'il est nécessaire d'examiner l'éthique des vertus en relation avec le concept de religion. Dans ce deuxième chapitre, nous avons montré que, bien qu'il ait écrit sa métaphysique en se référant à l'existence d'un premier principe, le premier Moteur d'où tout se meut, Aristote ne l'associe pas à sa théorie éthique, parce que le champ des actions humaines appartient exclusivement à l'initiative de l'homme. Cela, bien sûr, n'exclut pas la nécessité d'enquêter sur son éthique à la lumière de sa métaphysique.

Quant à Thomas d'Aquin, il est clair que son éthique est une éthique chrétienne, originale par l'inclusion de la religion dans les vertus éthiques ; c'est par la religion qu'on rend un culte à Dieu. Nous avons voulu montrer que, en débouchant sur une morale rationnelle basée sur des vérités humaines générales, l'éthique thomiste est aussi influencée par la pensée aristotélicienne. En ce sens, l'éthique chrétienne de Thomas d'Aquin pourrait même être généralisée et caractérisée comme une éthique religieuse, constituant ainsi une sorte d'esquisse médiévale de philosophie de la religion.

CHAPITRE III

LA VERTU MORALE DE JUSTICE

3.0 Introduction

Ayant étudié dans les deux chapitres précédents les concepts de base des éthiques des vertus d'Aristote et de Thomas d'Aquin, ainsi que leur relation respective avec la métaphysique aristotélicienne et la théologie thomiste, nous procéderons maintenant au repérage de la définition aristotélicienne de la justice dans certains articles de la Question 58 de la IIa-IIae de la *Somme Théologique* de Thomas d'Aquin. Pour notre commodité, nous avons appelé la définition aristotélicienne de la justice « source A » (EN 1129b25-30). C'est que, comme nous l'avons indiqué dans notre cadre théorique et méthodologique, nous considérons le texte aristotélicien choisi comme étant la source des textes thomistes à étudier pour établir la relation entre les deux formulations. La sélection des articles thomistes dans ce chapitre est basée sur leur contenu, à savoir leur similitude conceptuelle concernant la relation entre la justice et l'éthique.

En cherchant la source A, nous examinerons l'article 1 (*Qu'est-ce que la justice ?*), où Thomas d'Aquin explore le genre de la justice et donne une première définition : ce sera le contenu de la section 3.1. Puis, dans la section 3.2, nous chercherons la source A dans l'article 3 (*La justice est-elle une vertu ?*), où Thomas d'Aquin cherche à déterminer si la justice est une vertu. Dans la section 3.3, nous analyserons ensemble

l'article 5 (*La justice est-elle une vertu générale ?*) et l'article 6 (*Comme vertu générale, la justice se confond-elle avec les autres vertus ?*) en raison de leur étroite connexion conceptuelle ; toujours en conjonction avec la source A, nous étudierons la vision thomiste de la justice comme vertu générale et la conséquence de cette considération pour la relation entre la justice et les autres vertus morales. Enfin, dans la section 3.4, nous analyserons l'article 12 (*La justice est-elle la plus grande des vertus morales ?*), dans lequel Thomas d'Aquin se demande si la justice est la plus grande des vertus morales.

3.1 Le genre de la justice.

Dans l'article 1 (*Qu'est-ce que la justice ?*), Thomas d'Aquin explore d'abord la nature de la justice. Dans l'*objection 1*, il propose la définition de la justice proposée par des juristes, soit que « la justice constitue une volonté constante et perpétuelle d'attribuer à autrui ce que lui est dû », qui lui semble inappropriée (*videtur quod inconvenienter*); la définition des juristes ne suit pas la définition aristotélicienne, selon laquelle « la justice est un habitus qui conduit les personnes à poser volontairement des actes justes » (*ST*, IIa-IIae, Q.58, a.1, o.1). Nous observons donc que l'intérêt de l'Aquinat se base sur la relation entre la justice et la volonté ; dans les *objections 1-3*, il utilise neuf fois le mot *voluntas*. De plus, dans les *objections 3 et 4*, il se préoccupe de la relation entre la justice et les notions de perpétuité et de constance et, dans les *objections 5 et 6*, il se demande s'il est approprié d'attribuer à la justice la tâche de rendre à chacun ce qui lui est dû.

Dans la *réponse*, Thomas d'Aquin considère que la définition suggérée par les juristes est exacte si elle est bien comprise. Pour soutenir sa position, il se réfère à la

définition aristotélicienne, selon laquelle la justice constitue un habitus (*EN* 1129a6-9) :

Faisons donc remarquer que ce que l'on entend communément par ce terme de justice, c'est cet état du caractère qui nous met en mesure d'accomplir les choses justes, grâce auquel nous agissons justement et nous souhaitons ce qui est juste. (*EN*, trad. 1958, p. 120)

Nous constatons donc que Thomas d'Aquin se réfère à une définition différente de celle de la source A ; l'extrait que Thomas d'Aquin a choisi précède l'examen de la justice en tant que vertu qu'Aristote place dans le livre V de l'*Éthique à Nicomaque*. Il s'agit essentiellement de la définition populaire de la justice fournie par Aristote à la fin du livre IV de l'*Éthique à Nicomaque* pour introduire le sujet suivant de sa recherche, qui traitera de la justice par l'étude de son contraire, l'injustice.

Ce qui intéresse manifestement Thomas d'Aquin dans cette définition aristotélicienne, c'est que la justice est un *habitus*. Rappelons que, dans le livre II de l'*Éthique à Nicomaque* (1105b29-1106a11),¹⁵ Aristote démontre, au moyen d'un processus d'élimination, que la vertu éthique faisant partie de l'âme humaine constitue un état habituel du caractère (*ἔξις*). La vertu éthique de justice est ainsi un état habituel du caractère, un *habitus* ; l'*habitus* est le terme latin par lequel Thomas d'Aquin traduit le terme grec *ἔξις* pour désigner la bonne disposition de l'âme (Elders, 2006, p. 156).

Thomas d'Aquin (*ST*, IIa-IIae, Q.58, a.1, r.) considère que la matière de la vertu de justice, ce sont les relations avec autrui (*Est autem justitia circa ea quae ad alterum sunt sicut circa propriam materiam, ut infra patebit*). Nous pourrions suggérer qu'il

¹⁵ Aristote examine la nature des vertus éthiques en considérant trois possibilités : passions, facultés, états habituels. « Si les vertus ne sont ni passions ni facultés, il reste donc qu'elles soient des états habituels du caractère » (*EN*, trad. 1958, p. 42).

s'agit là d'une première référence implicite à une partie de la source A, à savoir la considération de la vertu de justice en relation avec autrui. L'Aquinate ne se réfère pas explicitement, du moins pas encore, à quelque définition aristotélicienne comme il l'a fait précédemment, et pas davantage à la source A. De plus, sans se référer clairement à Aristote, il mentionne la théorie aristotélicienne des vertus, selon laquelle une vertu est définie par les actes ayant comme objet la même matière que cette vertu (voir ci-haut, p. 29). Par conséquent, la matière de la vertu de justice est définie par la réalisation des actes justes : pour qu'une personne soit juste, il faut qu'elle réalise des actes justes. Thomas d'Aquin mentionne cela pour suggérer que la vertu de justice se réalise par l'acte d'attribuer à chacun son droit (*jus suum unicuique tribuens*).

Nous constatons donc un premier effort de Thomas d'Aquin pour combiner la considération aristotélicienne de la justice comme habitus et la définition juridique de la justice comme acte d'attribuer à chacun son droit. Pour parvenir à cette conjonction, l'Aquinate utilise l'étymologie du mot *juste* fournie par Isidore (*justus dicitur quia jus custodit*), selon laquelle le mot *juste* signifie « celui qui observe le droit » (*ST*, IIa-IIae, Q.58, a.1, r.). Nous aurions attendu de Thomas d'Aquin, qui est un commentateur profond et un grand admirateur d'Aristote, qu'il utilise, ou au moins qu'il s'y réfère, l'étymologie aristotélicienne du mot *juste* exposée dans la partie du livre V de l'*Éthique à Nicomaque* où Aristote étudie la justice corrective : le terme *δίκαιος* (*dikaios* = juste) dérive du mot *δίχα* (*dicha*), qui veut dire division en deux parties égales (*EN* 1132a30-31). Il est évident que, pour l'Aquinate, l'étymologie d'Isidore est plus utile que celle d'Aristote pour soutenir sa propre définition de la justice.

Thomas d'Aquin (*ST*, Q.58, a.1, r.) mentionne ensuite clairement la position d'Aristote concernant les conditions permettant de considérer un acte comme

vertueux, telles qu'on les trouve dans le livre II de *l'Éthique à Nicomaque* (1105a30-33) : 1. la personne sait ce qu'elle fait (εἰδώς) ; 2. elle le fait intentionnellement et pour la fin de cet acte (προαιρούμενος δι' αὐτά) ; et 3. elle agit avec fermeté (βεβαίως καὶ ἀμετακινήτως). Cependant, il note que la première condition est incluse dans la deuxième ; il mentionne aussi qu'Aristote considère que l'action faite par ignorance (ἄγνοια) est involontaire (ἀκούσια). En ce qui a trait à la troisième condition, qui concerne la fermeté de l'action, Thomas d'Aquin l'envisage à travers les notions de constance et de perpétuité.

L'Aquinate (*ST*, Q.58, a.1, r.) conclut ainsi sa définition : « la justice est l'habitus par lequel on donne, avec une perpétuelle et constante volonté, à chacun son droit » (*justitia est habitus secundum quem aliquis constanti et perpetua voluntate jus suum unicuique tribuit*). D'après lui, cette définition est presque identique à celle d'Aristote : « la justice est un habitus qui fait agir quelqu'un conformément au choix qu'il a fait de ce qui est juste » (*justitia est habitus secundum quem aliquis dicitur operativus secundum electionem justii*). Nous constatons que Thomas d'Aquin conclut avec une définition de la justice qui n'a pas de relation textuelle avec la source A. Néanmoins, nous pouvons suggérer qu'il y a une similitude conceptuelle sur deux points. Premièrement, concevoir la justice comme habitus constitue une considération indirecte de la justice comme vertu ; deuxièmement, affirmer le rôle d'autrui dans la définition de la justice, c'est reconnaître que la justice est impossible sans la présence d'une deuxième personne.

3.2 La justice comme vertu morale.

Dans l'*objection 1* de l'article 3 (*La justice est-elle une vertu ?*), Thomas d'Aquin met en opposition la justice et notre devoir envers Dieu ; plus spécifiquement, en se référant à l'évangile de Luc, il note que, si on fait ce qu'il faut faire, il n'y pas de raison pour faire quelque chose d'autre, ce qui signifierait alors que les vertus ne sont pas vraiment utiles et que ce qui est essentiellement utile, c'est de faire ce que Dieu a commandé. Néanmoins, selon Ambroise, faire ce qu'il faut ne constitue pas une vertu, mais plutôt un acte de justice : la justice ne serait donc pas une vertu (*Ergo justitia non est virtus*). Ensuite, dans l'*objection 2*, Thomas d'Aquin mentionne que, en raison de la relation entre justice et nécessité, la justice ne peut pas être définie comme vertu, car la vertu n'est pas liée à la notion de devoir, mais à la notion de mérite (*quod fit ex necessitate non est meritorium*). Les actes vertueux sont méritoires; on ne les fait pas parce qu'on y est obligé. Nous constatons donc que, par rapport à la source A, il n'y a ici ni référence, ni similarité.

La seule référence au texte d'Aristote n'est pas faite à la source A ; elle se trouve plutôt dans l'*objection 3*, là où il est question de la théorie aristotélicienne relative à l'acte et à sa production. Comme on sait, chaque vertu éthique est liée à un acte. Ce qui s'extériorise ne constitue pourtant pas un acte, mais bien une construction ou production (ποίησις). La justice rend les choses justes d'une façon externe ; elle ne peut pas être une vertu, parce qu'elle n'est pas liée aux actes, mais à la production. Et, puisqu'elle est responsable de la construction d'une œuvre juste, la justice ne peut pas être une vertu morale. En revanche, Thomas d'Aquin se réfère à saint Grégoire, qui, au contraire, soutient que la construction d'une œuvre est le résultat de quatre vertus de base : la tempérance, la prudence, le courage et la justice. C'est le schème

quadripartite platonicien de la justice que mentionne ici Thomas d'Aquin en l'attribuant à saint Grégoire, un penseur de la période patristique byzantine.

Dans sa *réponse*, l'Aquinate mentionne que la définition de la vertu humaine consiste dans la transformation des actions humaines en bonnes actions et, donc, de la personne en une bonne personne (*virtus humana est quae bonum reddit actum humanum, et ipsum hominem bonum facit.*). Mais c'est là que se trouve le propre de la justice, dont la tâche de corriger les opérations humaines conduit à leur bonté. Nous constatons donc ici une identification de la notion de vertu à la notion de justice. Nous estimons qu'il y a une relation conceptuelle entre cette phrase de la *réponse* et la source A, en particulier là où il est dit, mais sans aucune référence directe à Aristote ou à la source A, que « la justice [...] est donc bien vertu (parfaite), [...] » (EN 1129b25-26).

Thomas d'Aquin soutient que la justice constitue une vertu en se basant sur la théorie générale des vertus et de la bonté des actions. Constatant que, dans l'article 1 de la Question 58, il a déjà endossé la définition des juristes, selon laquelle « la justice est l'habitus par lequel on donne, d'une perpétuelle et constante volonté, à chacun son droit », du fait qu'il a aussi écrit six questions dans la *Somme Théologique* sur la nature des habitus (Q.49), sur l'âme et les facultés qui sont à la racine des habitus (Q. 50), sur la naissance et la disparition des habitus (Q.51-53) et sur les divisions des habitus (Q. 54),¹⁶ nous nous interrogeons sur les raisons pour lesquelles il n'a pas continué dans cette perspective. Il aurait pu commencer par la théorie des habitus et prouver ensuite que la justice est une vertu, que les habitus sont des dispositions de

¹⁶ Selon Elders (2006, p. 156) le traité sur les habitus est une nouveauté dans le travail de l'Aquinate. Il comprend six questions : la nature des habitus (Q. 49), l'âme et les facultés à la racine des habitus (Q.50), la naissance et la disparition des habitus (Q.51 à Q.53), les divisions des habitus (Q. 54). Les articles entrent dans le détail et Thomas d'Aquin donne de nombreuses citations de ces sources, en particulier le Commentaire des Catégories de Simplicius.

l'âme, que celles qui sont bonnes s'appellent vertus et que celles qui sont mauvaises s'appellent vices. Cependant, étant donné que cette relation n'est pas mutuelle – dans la vision thomiste, toutes les vertus sont des habitus, mais tous les habitus ne sont pas des vertus –, Thomas d'Aquin a choisi à juste titre de ne pas suivre ce raisonnement.

Thomas d'Aquin finit sa courte *réponse* en se référant à Cicéron. Il affirme que, selon Cicéron, la justice est ce qui rend les hommes bons. Néanmoins, ce qui nous intéresse le plus est la phrase suivante de Cicéron : « c'est en elle (la justice) qu'éclate souverainement la splendeur de la vertu » (*in ea virtutis splendor est maximus*). Nous constatons donc ici une similarité textuelle avec la phrase de la source A (*EN* 1129b28-29) : « ni l'astre du ciel ni l'astre du matin ne brille d'un si merveilleux éclat », mais sans référence de Thomas d'Aquin à Aristote ou à la source A.

3.3 La visée universelle de la justice

Ayant conclu, dans l'article 3, que la justice est une vertu, Thomas d'Aquin procède à l'étude de la justice comme vertu générale dans l'article 5 (*La justice est-elle une vertu générale ?*). Nous pensons qu'il s'agit ici de l'essence même du traitement thomiste de la justice. Dans l'*objection 1*, Thomas d'Aquin se réfère au livre de la Sagesse pour soutenir que la justice ne constitue pas une vertu générale, puisqu'elle est mentionnée avec les autres vertus, celles de sobriété, de prudence et de force. La justice ne peut donc pas constituer une vertu générale, parce que, si tel était le cas, elle ne serait pas mentionnée parmi les autres vertus ; c'est ce qu'il veut dire quand il mentionne qu'on n'énumère pas les genres et leurs espèces (*sed generale non dividitur seu connumeratur speciebus sub illo generali contentis*).

Dans l'*objection 2*, Thomas d'Aquin affirme que, comme vertu cardinale, la justice ne pourrait pas être une vertu générale, car les autres vertus cardinales, la force et la sobriété, ne constituent pas des vertus générales. C'est la première fois que nous rencontrons une référence directe à la justice comme vertu cardinale (*iustitia ponitur virtus cardinalis*). Nous remarquons aussi une référence indirecte au schème des vertus cardinales dans l'*objection 1*, de même qu'une autre référence à la fin des objections (*sed contra*) de l'article 3 de la Question 58, où les vertus cardinales sont présentées selon saint Grégoire (*ST*, IIa-IIae, Q. 58, a.3, *sed contra*).

Dans l'*objection 3*, en se référant d'abord à la relation entre la justice et l'altérité, la justice supposant toujours une relation à autrui (*iustitia ordinat hominem in comparatione ad alium*), Thomas d'Aquin poursuit, évangile de Jean en appui, en liant la notion de péché et la notion d'injustice (*ST*, IIa-IIae, Q.58, a.5, s.3). Selon cette logique, le péché est une injustice – donc, le contraire de la justice ; il est commis contre autrui au niveau individuel. En utilisant la méthode des contraires, Thomas d'Aquin considère que, puisque, en raison de son caractère individuel, le péché (ou l'injustice) n'est pas général, la justice non plus ne constitue pas une vertu générale. Il y a ici une référence à la notion d'altérité et, dès lors, une relation conceptuelle avec la source A, qui contient les mots « par rapport à autrui » ; l'utilisation de la méthode des contraires par Thomas d'Aquin, qui apparaît pour la première fois dans le cours de notre recherche, rappelle la paire des contraires injustice-justice par laquelle Aristote commence l'analyse de la justice au début du livre V.

Thomas d'Aquin soutient cependant que « la justice est toute vertu » (*iustitia est omnis virtus*) ; c'est là, référence directe à Aristote, la phrase même de la source A (*EN* 1129b30). La *réponse* qui suit repose sur l'analyse de cette phrase. Thomas d'Aquin commence sa *réponse* en disant que, puisque la justice vise les relations

entre les personnes, la notion d'altérité est considérée de deux façons, au niveau individuel et au niveau social, c'est-à-dire soit vis-à-vis autrui, soit comme membre de la société. D'après lui, s'agissant de tous ceux qui vivent dans une société, la relation qui les régit, eux-mêmes et la société, est une relation similaire à celle des parties à un tout (*sicut partes ad totum*). Chaque partie constitue ainsi quelque chose du tout ; d'une certaine manière, chaque partie porte le tout. C'est pourquoi le bien de la partie est subordonné au bien du tout. Cela entraîne que, puisque l'individu vise son propre bien, ce bien est nécessairement subordonné au bien du tout, c'est-à-dire de l'ensemble social, l'individu étant un membre de la société.

Concernant le bien commun, nous avons déjà mentionné plus haut (p. 18) que, chez Aristote, le bien commun consiste dans le bien de la Cité. Aristote reconnaît l'existence d'un bien individuel, mais, parce qu'il considère le bien de la Cité comme supérieur au bien individuel, le bien individuel s'identifie pour lui au bien de la Cité. Pour sa part, en soutenant que la relation entre l'altérité et la justice peut être considérée sous deux angles, à savoir individuellement et socialement, Thomas d'Aquin, contrairement à Aristote, considère que le bien individuel constitue le but de la justice. Thomas d'Aquin semble suivre en cela une approche platonicienne. En effet, pour Platon, la justice inclut la justice individuelle et la justice de la Cité, toutes deux nécessaires en vue de la bonté de la Cité. (voir ci-haut, pp. 35-36)

Concernant le bien commun comme bien suprême selon Aristote, nous avons dit qu'il correspond au bonheur ; le bonheur est atteint au moyen de la réalisation d'actions vertueuses. Par conséquent, par leurs actions vertueuses, les citoyens contribuent au bonheur de la Cité et deviennent ainsi bienheureux. Pour Aristote, le bonheur se limite aux frontières de la Cité, celle-ci comprenant non seulement l'agglomération, mais aussi la communauté, ainsi qu'on l'a écrit plus haut (p. 19). Par Cité, nous entendons la communauté politique qui se compose de citoyens masculins ayant le

droit de voter (pp. 19-20). Selon cette logique, les actes vertueux s'adressent donc aux citoyens masculins adultes, responsables du bonheur de la Cité.

Pour Thomas d'Aquin, cependant, le bien commun n'est pas le privilège des hommes. Puisque l'homme et la femme sont créés à l'image de Dieu, tous les deux ont le même droit au bonheur ou au salut (Porter, 2016, p. 123). La pratique des vertus concerne les deux sexes, parce que, ensemble, l'homme et la femme constituent l'humain. Agent rationnel, l'humain est responsable de ses actions au niveau individuel et au niveau social ; sa relation à Dieu est individuelle, car chaque personne doit mener sa propre lutte pour son salut, mais cette relation est aussi une relation sociale impliquant ses relations avec les autres personnes dans le cadre de la communauté chrétienne au sens plus large du terme. Par conséquent, la société thomiste ne se limite pas à la Cité aristotélicienne ; elle a des frontières différentes, parce qu'il s'agit maintenant de la communauté de Dieu, c'est-à-dire la communauté chrétienne.

Il faut noter que, selon Thomas d'Aquin, le bien commun humain est atteint au moyen de la justice, parce que, comme vertu générale, la justice est responsable d'orienter les autres vertus vers l'obtention du bien commun qui est le bien social. Dans ce mouvement, les hommes et les femmes sont, ensemble, responsables de leurs actions. Les vertus ne s'adressent donc pas seulement aux hommes, mais aussi aux femmes. Toute la nature humaine est incluse dans l'éthique thomiste, contrairement à l'éthique aristotélicienne, qui est « étroite » en s'adressant aux seuls hommes de la Cité qui ont le droit de voter.

Cela signifie donc que les vertus qui sont responsables de l'épanouissement personnel ou des relations avec les autres personnes doivent essentiellement aboutir au bien commun auquel la vertu de justice les ordonne. En ce sens, il faut que tous les actes

vertueux incluent la vertu de justice, puisque c'est elle qui est responsable du bien commun. Thomas d'Aquin conclut que la justice générale s'identifie à la justice légale, car c'est la loi qui nous oriente vers le bien commun.

La justice générale vise donc le bien commun et, puisque les lois prescrivent des actes vertueux, la justice générale s'identifie à la justice légale. C'est de cette manière que Thomas d'Aquin interprète l'affirmation aristotélicienne selon laquelle toutes les vertus se trouvent dans la justice, la justice existant d'une certaine façon dans chaque vertu (*EN 1129b30*). Cette position conduit à la question de l'article 6 (*Comme vertu générale, la justice se confond-elle avec les autres vertus ?*), où l'on se demande si la justice se confond avec les autres vertus, de telle sorte qu'elle ne pourrait pas exister par elle-même.

Dans l'*objection 1*, se référant directement à Aristote, Thomas d'Aquin remarque que la vertu et la justice légale s'identifient à toutes les vertus en ce qui concerne leur essence, mais qu'elles en diffèrent par la façon dont elles existent (*Dicit enim Philosophus, in V Ethic., quod virtus et iustitia legalis est eadem omni virtuti, esse autem non est idem*). Par conséquent, il ne s'agit pas d'une différence d'essence entre vertu et justice légale, mais d'une différence de raison (*Sed illa quae differunt solum secundum esse, vel secundum rationem, non differunt secundum essentiam*). Cela signifie pratiquement qu'une personne courageuse est en même temps juste et qu'une personne magnanime doit aussi être considérée comme juste. Cependant, on ne peut pas dire que le courageux s'identifie au magnanime ou que le magnanime s'identifie au courageux, parce que la force et la magnanimité ont une essence différente. Mais nous pouvons dire que le courageux et le magnanime sont aussi justes, car l'essence de la justice et des autres vertus est identique (*Ergo iustitia est idem per essentiam cum omni virtute*).

Dans l'*objection 2*, Thomas d'Aquin mentionne qu'une vertu qui ne diffère pas essentiellement d'une autre vertu constitue une partie de cette autre vertu. Citant directement Aristote, il écrit ensuite que, selon le Philosophe, la justice ne constitue pas « une partie de vertu, mais toute la vertu » (*Sed iustitia praedicta, ut ibidem Philosophus dicit, non est pars virtutis, sed tota virtus*). Il s'agit d'une référence directe de Thomas d'Aquin à ce qui se trouve après la source A dans le livre V de l'*Éthique à Nicomaque* (1130a9-10) :

La justice, au sens où nous l'avons définie, n'est pas une partie de la vertu, mais bien la vertu dans son intégrité. De même, l'injustice qui s'y oppose n'est pas une partie du vice, mais le vice dans son intégrité. (*EN*, trad. 1958, pp. 124-125)

Il y a tout de même un lien conceptuel entre la dernière phrase de la source A (*EN* 1129b30) et la phrase « dans la justice se trouve en résumé toute vertu ». Nous remarquons aussi que c'est dans le passage de l'*Éthique à Nicomaque* cité ci-dessus que l'on trouve l'analyse d'Aristote sur la phrase discutée de la source A.

Dans l'*objection 3*, Thomas d'Aquin mentionne que, si une vertu est ordonnée à une fin qui est plus haute par rapport à sa propre fin, l'habitus reste le même (*non diversificatur secundum essentiam habitus*). Ce que Thomas d'Aquin veut dire, c'est que les actes d'une vertu, même s'ils sont dirigés vers un but général dont une autre vertu est responsable, ne cessent pas d'être des actions de la vertu particulière. Alors, comme la justice légale ordonne les actes de toutes les vertus au bien commun qui est supérieur en valeur au bien individuel, il faut reconnaître que la justice légale se confond essentiellement avec toute autre vertu (*Ergo iustitia est idem per essentiam cum omni virtute*).

Dans l'*objection 4*, Thomas d'Aquin mentionne qu'il faut qu'une vertu aboutisse au bien commun pour que ses actes soient utiles et intentionnels (*unde si non ordinetur in illud, videtur esse vanum et frustra*) ; par conséquent, toutes les vertus incluent la justice légale. Thomas d'Aquin clôt son *objection* en écrivant encore une fois que « la justice se confond essentiellement avec toute autre vertu » (*Ergo iustitia est idem per essentiam cum omni virtute*). Nous voyons donc qu'il y a quatre occurrences de la phrase citée ci-dessus, que nous considérons comme une variante de la phrase « dans la justice se trouve en résumé toute vertu » de la source A.

Avant de procéder à la *réponse*, Thomas d'Aquin se réfère encore une fois à un extrait de l'*Éthique à Nicomaque* (1129b30-34), de même que, à la fin de ses *objections* (*sed contra*), à un extrait de la *Politique*. Il rappelle que, selon Aristote, beaucoup de gens savent comment exercer la vertu pour les biens privés, mais ne peuvent pas l'exercer pour le bien d'autrui (*Sed contra est quod Philosophus dicit, in V Ethic., quod multi in propriis quidem possunt virtute uti, in his autem quae alterum non possunt*). Et il ajoute que « la vertu d'un homme bon n'est pas purement et simplement la vertu du bon citoyen » (*Et in III Polit, dicit quod non est simpliciter eadem virtus boni viri et boni civis*). Il semble donc que la justice générale existe en elle-même sans se confondre avec les autres vertus.

Dans sa *réponse*, Thomas d'Aquin explique l'utilisation du terme « général » (*generale*), qui s'entend de deux manières. Premièrement, sous forme d'attribution, comme le mot animal (genre) attribué à l'humain et à tous les êtres semblables (espèces) ; on parle alors du genre qui est identifié à ses espèces. Deuxièmement, au point de vue de sa puissance, un être peut être appelé général par rapport à tous ses effets, tel le soleil qui illumine ou transforme tous les corps par sa puissance, ainsi que le suggère Thomas d'Aquin. Dans cette perspective, la puissance générale ne

s'identifie pas aux êtres auxquels elle s'étend ; la cause et ses effets n'ont pas la même essence (*quia non est eadem essentia causae et effectus*).

Nous estimons utile de nous référer ici à la théorie thomiste des vertus générales commentée par Hause (2013). Avant de commencer son exposé des points mal interprétés par Thomas d'Aquin, Hause (2013, p. 149) se réfère à la définition de la vertu générale donnée par Thomas d'Aquin dans les *Sentences*. Il souligne que, selon Thomas d'Aquin, pour qu'on puisse la considérer comme générale, il faut qu'une vertu remplisse les critères selon lesquels les vertus générales se distinguent en quatre types de vertus générales. Premièrement, une vertu s'appelle générale quand elle se trouve dans d'autres vertus, telle la justice légale (type-1); deuxièmement, une vertu est générale quand les autres vertus sont dépendantes de son activité, telle la prudence (type-2); troisièmement, une vertu est générale quand son activité concerne les actes de toutes les vertus, de façon à ce que ces vertus soient subordonnées à son essence, telle la magnanimité (type-3); quatrièmement, une vertu est dite générale quand elle agit avec les autres vertus, parce que son activité demande l'activité des autres vertus, comme c'est le cas pour la magnanimité (type-4) (Hause, 2013, pp. 149-150).

Thomas d'Aquin classe la justice légale dans le premier type du schéma des vertus générales. Cependant, Hause (2013, p. 150) mentionne que, pendant l'écriture de la deuxième partie de la *Somme Théologique*, qui est ultérieure aux *Sentences*, Thomas d'Aquin a supprimé la magnanimité comme vertu générale et a inclus la justice et la charité dans le troisième type du schéma. Selon Hause (2013, p. 151), la raison pour laquelle il a décidé de faire ce changement tiendrait au fait que la justice dirige toutes les autres vertus vers le bien commun et que la charité les dirige vers le bien divin. Revenant à la *réponse*, Thomas d'Aquin se base sur la théorie de la causalité pour soutenir que la justice et la charité ont leurs propres biens, qui se distinguent de ceux

d'autres vertus ; elles existent dans les autres vertus de façon secondaire, comme agents d'exécution (*in subditis autem secundario et quasi ministrative*).

Thomas d'Aquin remarque ensuite que toutes les vertus peuvent être appelées justice légale, laquelle est à la fois spéciale par son essence et générale par sa puissance motrice (*speciali quidem in essentia, generali autem secundum virtutem*). Il n'y aurait donc, entre les vertus et la justice légale, qu'une différence de raison. Thomas d'Aquin termine sa réponse en disant que « Et c'est ainsi que parle Aristote. » (*Et hoc modo loquitor Philosophus*). Nous lisons dans l'*Éthique à Nicomaque* (1130a20-24) :

En quoi se distinguent la vertu et la justice ainsi comprises ? Cela saute aux yeux après ce que nous avons dit : elles sont concrètement identiques, mais leur essence n'est pas la même. Si l'on envisage le fait qu'il y a rapport à autrui, il y a justice ; si l'on envisage qu'il y a tel état du caractère, purement et simplement, il y a vertu. (*EN*, trad. 1958, p.125)

Dans le livre V de l'*Éthique à Nicomaque*, Aristote amorce son traitement de la justice avec la notion de légalité pour démontrer que, selon l'opinion courante, le légal est aussi juste ; cela serait même déjà communément accepté. Quant à la justice légale, elle est générale, parce qu'elle inclut toutes les vertus dont les actes sont prescrits par la loi. Jusqu'ici, Hausse reconnaît les éléments de la doctrine aristotélicienne que Thomas d'Aquin aurait mal interprétés. Néanmoins, lui-même suggère que l'Aquinat conclut que la justice légale ou générale est une vertu particulière avec un but universel, ce qu'Aristote ne propose pas.

3.4 L'importance de la justice parmi les vertus morales.

Dans l'*objection 1* de l'article 12 (*La justice est-elle la plus grande des vertus morales ?*), Thomas d'Aquin soutient que la justice ne semble pas être la vertu morale la plus importante, car il est plus vertueux de donner quelque chose à quelqu'un par libéralité que par obligation. Dans l'*objection 2*, Thomas d'Aquin, en suivant et en mentionnant Aristote de façon directe, déclare que la vertu de magnanimité semble être la plus noble, car, au moyen de celle-ci, les autres vertus maximisent leur potentiel ; c'est dans ce sens qu'Aristote a attribué le trait d' « ornement » à cette vertu. À l'*objection 3*, Thomas d'Aquin remarque que la notion de vertu est liée à ce qui est difficile et bon (*virtus est circa difficile et bonum*), comme le mentionne Aristote. Mais il ajoute que, selon Aristote, la vertu de force concerne les actes difficiles, à savoir les actes contre le péril de mort ; la force serait donc plus grande que la justice.

Bien que, dans les *objections 2* et *3*, il fasse référence à Aristote et aux passages correspondants de l'*Éthique à Nicomaque* – autres que la source A, évidemment –, Thomas d'Aquin souligne par la suite que, *en sens contraire*, Cicéron soutient que « c'est dans la justice que la vertu brille de son plus vif éclat ; car c'est à cause d'elle que les hommes sont appelés bons » (*In iustitia virtutis splendor est maximus, ex qua boni viri nominantur*). Nous avons rencontré la même référence dans l'article 3 « La justice, est-elle une vertu ? » (voir ci-haut, pp. 61-62). La phrase latine se lit comme suit : *Et ut Tullius dicit, in I de Offic., ex iustitia praecipue viri boni nominantur. Unde, sicut ibidem dicit, in ea virtutis splendor est maximus.* (ST, IIa-IIae, Q.58, a.3, r.). De même, la phrase de la source A en grec ancien est la suivante : « καὶ διὰ τοῦτο πολλάκις κρατίστη τῶν ἀρετῶν εἶναι δοκεῖ ἡ δικαιοσύνη, καὶ οὐθ' ἔσπερος οὐθ' ἐῴος οὐτῶ θαυμαστός: καὶ παροιμαζόμενοι φαμεν » (EN, 1129b25).

Nous trouvons ensuite la même phrase dans la *réponse*, après que Thomas d'Aquin eut déclaré, en s'appuyant sur la source A, que la justice légale dépasse en valeur toutes les autres vertus morales, parce que le bien commun est supérieur au bien individuel. Plus précisément, il remarque que c'est en ce sens qu'Aristote dit que « la plus éclatante des vertus paraît être la justice, et que ni l'étoile du soir, ni celle du matin ne sont aussi admirables » (*praeclarissima virtutum videtur esse iustitia, et neque est Hesperus neque Lucifer ita admirabilis*). Nous remarquons donc qu'il s'agit de la traduction exacte de la phrase de la source A, accompagnée d'une référence directe à Aristote et à la source A.

Ensuite, en se référant à la justice particulière, c'est-à-dire à la justice légale ou générale, Thomas d'Aquin considère qu'elle est supérieure aux autres vertus morales. Et cela, pour deux raisons. La première tient à ce que la justice particulière a son siège dans la volonté ou, autrement dit, dans l'appétit intellectuel, la partie la plus noble de l'âme, alors que les autres vertus morales ont pour siège l'appétit sensible. Nous verrons, dans les chapitres suivants, que la relation entre la justice et la volonté constitue l'élément le plus souligné par Thomas d'Aquin. Cet élément n'est pas analysé de la même façon chez Aristote ; il y est même très peu pris en compte. Si Aristote fait une certaine référence à la volonté, cela arrive d'une façon secondaire et dans un autre contexte, par le biais de la définition de la vertu. À ce sujet, il faut rappeler les lignes 1129a6-8 du début du livre V de l'*Éthique à Nicomaque*, où Aristote fournit une première définition approximative de la justice (voir ci-haut, pp. 56-57).

Dans l'exposé de la seconde raison, Thomas d'Aquin se réfère clairement à Aristote et au passage de l'*Éthique à Nicomaque* situé juste après la source A ; il mentionne que la justice particulière est la plus grande des vertus morales, parce qu'elle ne s'occupe pas seulement de l'épanouissement personnel, mais est reliée au bien que la

personne vertueuse réalise dans sa relation avec autrui (*Justitia autem laudatur secundum quod virtuosus ad alium bene se habet*). Pour exposer l'excellence de la justice particulière, Thomas d'Aquin utilise donc un passage aristotélicien qui se situe justement dans la section de la justice légale ou générale. Les passages correspondants de l'*Éthique à Nicomaque* (1130a3-4, 9-10) se lisent ainsi :

C'est encore pour cette raison – à savoir qu'elle s'exerce à l'égard d'autrui, – que dans l'opinion courante la justice, seule de toutes vertus, est considérée comme un bien appartenant à autrui. [...] La justice, au sens où nous l'avons définie, n'est pas une partie de la vertu, mais bien la vertu dans son intégrité. (*EN*, trad. 1958, p. 124)

Nous remarquons que la plus grande partie de l'article 12 – sinon l'article entier – se compose des passages de l'*Éthique à Nicomaque* situés dans le livre V qui incluent la source A ; en fait, il s'agit d'un article où la source A se retrouve presque entière.

3.5 Conclusion

Dans ce chapitre, nous nous sommes demandée si certains articles de la Question 58 de la IIa-IIae de la *Somme Théologique* répètent en partie ou en totalité le passage aristotélicien de l'*Éthique à Nicomaque* (1129b25-30) que nous avons nommé source A, et si cela est fait directement ou indirectement par référence à l'*Éthique à Nicomaque* ou au nom d'Aristote. Nous avons remarqué que, en effet, la théorie aristotélicienne de l'éthique des vertus est bien présente dans les textes thomistes.

Plus précisément, en ce qui concerne l'article 1, Thomas d'Aquin, s'appuyant sur la définition de la justice donnée par les juristes, selon laquelle la justice constitue une

volonté constante et perpétuelle d'attribuer à autrui ce que lui est dû, conclut en recourant à la théorie aristotélicienne. Ainsi, Thomas d'Aquin essaie de combiner la considération aristotélicienne de la justice comme habitus et la considération juridique de la justice qui consiste dans l'acte d'attribuer son droit à chacun. Nous avons établi que Thomas d'Aquin a conclu avec une définition de la justice qui n'a pas de relation textuelle avec la source A. Néanmoins, il y a bien une parenté philosophique, à savoir la relation entre la vertu de justice et les notions d'habitus et d'altérité.

Concernant l'article 3, Thomas d'Aquin montre que la justice constitue une vertu au moyen de la théorie générale des vertus : une vertu rend les actions humaines bonnes. D'après cette théorie, la justice constitue une vertu, car sa tâche est de rectifier les opérations humaines et, ainsi, de rendre bonnes les actions humaines. Il y a donc une certaine relation avec la source A, qui se trouve dans la phrase « La justice [...] est donc bien vertu (parfaite), [...] » (*EN* 1129b25-26), mais sans aucune référence directe à Aristote ou à la source A. De plus, nous avons trouvé la dernière phrase de la source A – « ni l'astre du ciel ni l'astre du matin ne brille de si merveilleux éclat » (*EN* 1129b28-29) – sous le nom de Cicéron : « c'est en elle (la justice) qu'éclate souverainement la splendeur de la vertu ».

En ce qui concerne les articles 5 et 6, nous avons repéré une référence à la notion d'altérité et, par elle, une relation conceptuelle avec la source A : « par rapport à autrui ». Cela signifie donc que les vertus qui sont responsables de l'épanouissement personnel ou des relations avec les autres personnes doivent aboutir au bien commun, vers lequel la vertu de justice les ordonne. Dans ce sens, il faut que tous les actes vertueux incluent la vertu de justice, puisque c'est elle qui est responsable du bien commun. Thomas d'Aquin conclut donc que la justice générale s'identifie à la justice

légale, car c'est la loi qui nous oriente vers le bien commun. Il s'agit bien d'une interprétation thomiste de cette phrase particulière de la source A.

La justice et la charité sont des vertus particulières visant des buts universels, c'est-à-dire qu'elles existent secondairement dans d'autres vertus, tels des agents d'exécution. La justice légale ou générale est finalement une justice particulière ayant un but universel. Il s'agit là d'une interprétation thomiste de la phrase d'Aristote : « la vertu et la justice légale s'identifient avec n'importe quelle vertu en ce qui concerne leur essence, mais elles en diffèrent à la façon dont elles existent ». (EN 1130a20-24) Nous remarquons qu'il s'agit même de la traduction exacte de cette phrase spécifique de la source A, accompagnée d'une référence directe à Aristote et à la source A. Nous notons aussi que l'article 12 se compose presque entièrement des citations ou passages de l'*Éthique à Nicomaque* situés dans le livre V, incluant la source A ; en fait, il s'agit d'un article où nous trouvons la source A presque entière.

CHAPITRE IV

LES DIMENSIONS DE LA JUSTICE

4.0 Introduction

Jusqu'ici, nous avons examiné la première partie de la définition thomiste de la justice – « la justice est l'habitus par lequel on donne, d'une perpétuelle et constante volonté, à chacun son droit ». Il s'agissait de cerner la vision thomiste de la justice comme vertu éthique à la lumière de la source A. Ayant établi l'aspect éthique de la vertu de justice, qui est la plus grande des vertus éthiques, nous procéderons maintenant à l'examen des autres aspects de cette définition, à savoir les notions d'altérité, de volonté et de dette. À cette fin, nous avons choisi d'examiner les articles de la Question 58 de la IIa-IIae de la *Somme Théologique*, qui traitent exclusivement de ces notions.

Dans la section 4.1, nous examinerons l'article 2 de la Question 58 (*La justice s'exerce-t-elle toujours envers autrui ?*), pour saisir la façon dont l'altérité est considérée en relation avec la justice. Ensuite, dans la section 4.2, nous nous référerons à l'article 4 (*La justice a-t-elle son siège dans la volonté ?*), pour saisir l'importance de la notion de volonté dans la définition de la justice. Enfin, dans l'article 11 (*L'acte de la justice consiste-t-il à rendre à chacun son dû ?*), nous chercherons à déterminer si la tâche de la justice consiste à rendre notre dette envers autrui. Notre recherche porte toujours sur la relation textuelle et conceptuelle entre les articles thomistes choisis et la source A.

4.1 La justice et l'altérité.

Dans l'article 2 (*La justice s'exerce-t-elle toujours envers autrui ?*), Thomas d'Aquin explore la relation entre la définition de la justice et la notion d'altérité ; dans ses *objections*, il se réfère aux cas dans lesquels la justice est définie en excluant le rapport à une deuxième personne. L'Aquinate rassemble des références bibliques et patristiques qui proposent de considérer la justice par rapport à Dieu (*objections 1 et 3*) ou encore en relation avec soi-même (*objections 2 et 4*).

Dans l'*objection 1*, la justice comme foi en Dieu n'inclurait pas l'altérité et, dans l'*objection 3*, l'Aquinate mentionne que, étant divine, la justice ne peut pas se lier à l'altérité puisque Dieu est unique. Dans les *objections 2 et 4*, il souligne que l'absolu de la relation entre la justice et l'altérité serait relativisé par l'insertion de la notion d'identité¹⁷. L'Aquinate affirme que, selon saint Augustin, la tâche de la justice est de dominer ses propres désirs : il y a donc une justice qui réfère à soi-même. Selon Pr 11,5a, « la justice de l'homme intègre rend droit son chemin », c'est-à-dire qu'il faut qu'une personne soit juste pour agir justement.

Nous remarquons qu'il n'y a aucune référence à Aristote dans les *objections*, bien que, dans son commentaire sur l'*Éthique à Nicomaque* (n. 908), Thomas d'Aquin ait déjà mentionné que la justice générale ou légale est une vertu parfaite « parce qu'elle s'adresse à autrui et non seulement à soi-même » (*potest uti virtute ad alterum, et non solum ad seipsum*). En effet, dans le livre V de l'*Éthique à Nicomaque* (1129b25-27), Aristote, ayant défini la justice générale comme étant la vertu la plus parfaite en raison de sa relation avec autrui, poursuit en expliquant que la justice est une vertu

¹⁷ Nous considérons que l'identité est le contraire de l'altérité.

parfaite parce que nous pouvons la pratiquer envers une autre personne et non seulement en vue de notre épanouissement personnel (*EN* 1129b30-35) :

La justice est vertu parfaite, parce qu'elle est la mise en œuvre parfaite de la vertu. Elle est parfaite parce que celui qui la possède peut user de la vertu même envers autrui au lieu d'en user seulement en ce qui concerne lui-même : car bien des gens savent user de la vertu quand il s'agit de leurs propres affaires, mais ils sont incapables en ce qui concerne autrui. (*EN*, trad. 1958, p. 124)

Nous comprenons qu'Aristote se réfère ici à la théorie générale des vertus éthiques, selon laquelle les vertus éthiques visent l'épanouissement personnel. Mais la perfection de la vertu n'inclut pas seulement la considération de la personne comme individualité ; elle concerne aussi la personne dans sa socialité, c'est-à-dire dans ses relations avec d'autres personnes. Cette perfection de la vertu se réalise dans la vertu de justice.

Dans sa *réponse*, Thomas d'Aquin se réfère d'abord à un article précédent, où il a lié la notion de justice à la notion d'égalité. Il s'agit de l'article 1 de la Question 57, dans lequel il souligne la relation étymologique entre justice et égalité : « en effet, elle implique une certaine égalité, comme son nom lui-même l'indique : ce qui s'égale, s'ajuste, dit-on communément. » (*ST*, IIa-IIae, Q.57, a. 1, r.). En ce sens, la justice en tant qu'égalité inclut la relation du rapport avec les autres. C'est qu'on n'est jamais égal à soi-même, mais bien en relation avec quelqu'un d'autre (*aequalitas autem ad alterum est*) : en tant qu'égalité, la justice exigerait, pour Thomas d'Aquin, une élaboration exceptionnelle du schéma tripartite de l'altérité – altérité-égalité-justice – qui ne se trouve pas comme telle dans l'œuvre aristotélicienne, même si la considération de la justice en lien avec l'égalité constitue un élément des positions aristotéliciennes.

Selon ce schéma tripartite, nous pourrions aussi suggérer que, sans altérité, il n'y a pas d'égalité, car l'égalité exige la variété des sujets et, par conséquent, pas davantage de justice, puisque celle-ci implique l'égalité. Il faut donc l'altérité pour que la justice existe : une personne peut être considérée juste seulement en relation avec une autre personne. Alors, une personne peut-elle être considérée comme juste sans le rapport à autrui ? Telle est la question posée par Thomas d'Aquin au début de son article. Si l'on considère qu'une personne peut être juste sans référence à une autre personne, le facteur altérité est retiré et le schéma tripartite de Thomas d'Aquin ne peut pas tenir. La question devient alors la suivante : comment peut-on garantir l'altérité dans l'identité ?

Thomas d'Aquin suggère qu'on pourrait, « par métaphore », considérer qu'il y a, dans une même personne, divers principes d'action, à savoir la raison, l'irascible et le concupiscible. La raison commanderait et les deux autres parties de l'âme lui obéiraient. Le résultat de cette subordination serait l'unité des parties de l'âme, qui fonctionnent comme un ensemble harmonieux. C'est pourquoi on peut considérer la justice dans une seule et même personne sans nécessairement considérer cette personne en relation avec autrui. Nous remarquons ainsi que, en transformant « métaphoriquement » l'identité en une altérité portée par les parties de l'âme qui coopèrent harmonieusement par la subordination de l'irascible et du concupiscible à la raison, Thomas d'Aquin établit sa position, selon laquelle, de façon absolue, la justice est définie en relation avec l'altérité.

L'expression « par métaphore » que Thomas d'Aquin utilise ne constitue pas une originalité. Comme cela est mentionné dans la *réponse*, Aristote utilise déjà la notion de métaphore pour considérer la justice à l'intérieur de la personne. Et, même s'il y a une référence claire à Aristote dans le texte de Thomas d'Aquin, il ne s'agit pas de la source A. En fait, dans le livre V de l'*Éthique à Nicomaque* (1138a26-b7), Aristote

utilise la notion de « métaphore » lorsqu'il se demande si on peut commettre l'injustice envers soi-même. En utilisant la théorie des contraires, Aristote répond que, au moyen de la ressemblance – ou métaphore –, on peut suggérer qu'il y a une sorte de justice entre les différentes parties de l'âme. Cette relation correspondrait à cette sorte de justice qu'on observe entre le maître et les esclaves ou entre le chef de la famille et les autres gens de la maison : le premier ordonne et les autres obéissent (*EN* 1138b5-13). Il s'agit donc de la subordination des parties irrationnelles de l'âme à la raison. Si cette sorte de subordination se produit, on considère qu'une personne est juste intérieurement.

La question concernant la relation entre la justice et l'altérité conclut ainsi à l'existence d'une justice intérieure, qui se base sur l'approche platonicienne de la division tripartite de l'âme. Tout en suivant la théorie aristotélicienne exposée dans l'*Éthique à Nicomaque*, Thomas d'Aquin propose l'existence d'une justice intérieure en plus d'une justice extérieure. Il n'est cependant pas clair si, pour Aristote, la justice intérieure précède la justice extérieure. Dans la tradition patristique, on soutient aussi l'existence d'une justice extérieure et d'une justice intérieure, mais celle-ci constitue une nécessité pour qu'existe la justice extérieure. Autrement dit, il faut qu'une personne soit juste à l'intérieur pour pouvoir se comporter d'une façon juste envers les autres. S'agissant de la justice intérieure, Thomas d'Aquin s'emploie ici à combiner la théorie aristotélicienne et la tradition patristique.

4.2 La volonté comme siège de la justice.

Avant de commencer le traitement de l'article 4 (*La justice a-t-elle son siège dans la volonté ?*), il est nécessaire de préciser que notre analyse sera conduite un peu

différemment des analyses précédentes, dans lesquelles l'étude des *objections* précédait l'étude de la *réponse*. Nous pensons qu'il est préférable de commencer ici par l'examen des deux premières *objections*, qui correspondent conceptuellement à la première partie de la *réponse*, et de procéder ensuite à l'analyse de la troisième *objection* et du reste de la *réponse*. Nous nous en expliquerons plus loin.

Dans l'*objection 1*, Thomas d'Aquin observe que la justice ne peut pas avoir son siège dans la volonté, car elle s'identifie parfois à la vérité (*Iustitia enim quandoque veritas dicitur*). Du fait que la vérité est liée à l'intelligence et non à la volonté, la justice ne pourrait donc pas avoir son siège dans la volonté. Dans l'*objection 2*, l'Aquinate, référant à la relation entre la justice et l'altérité, affirme que, puisque les relations interpersonnelles sont réglées par l'intelligence et non par la volonté, il faut que la justice soit une vertu intellectuelle plutôt qu'une vertu morale.

Dès le début de sa *réponse*, Thomas d'Aquin explique que la justice ne peut jamais constituer une vertu intellectuelle, parce que, comme vertu, elle ne vise pas l'exécution réussie d'un quelconque acte de connaissance ; autrement dit, on ne devient pas juste quand on connaît quelque chose avec exactitude (*non enim dicimur iusti ex hoc quod recte aliquid cognoscimus*). En suivant la théorie générale des vertus, selon laquelle les vertus ont leur siège dans ces puissances qui aboutissent à l'exécution de l'action, Thomas d'Aquin conclut que la justice n'a pas son siège dans l'intelligence, qui est une faculté de connaissance.

Dans l'*objection 3*, Thomas d'Aquin déclare que, puisqu'il n'y a pas de relation explicite entre la justice et la connaissance, la justice ne peut pas être une vertu intellectuelle. Il y a ici un paradoxe : dans les *objections 1 et 2*, Thomas d'Aquin expose des objections selon lesquelles la justice pourrait être une vertu intellectuelle ; dans l'*objection 3*, il propose plutôt que la justice ne pourrait pas être une vertu

intellectuelle, parce qu'il n'y a pas de relation claire entre la justice et la connaissance – une position qui se trouve dans la première partie de la *réponse*, comme nous l'avons montré ci-dessus. Ensuite, Thomas d'Aquin dit que, si elle n'est pas une vertu intellectuelle, la justice est une vertu morale. Et il ajoute que, selon Aristote, les vertus morales ont leur siège dans les parties irrationnelles de l'âme – le concupiscible et l'irascible – qui participent à sa partie rationnelle. La justice ne pourrait donc pas avoir son siège dans la volonté (*Ergo iustitia non est in voluntate sicut in subiecto, sed magis in irascibili et concupiscibili*).

Il est clair qu'il n'y a aucune relation philosophique entre cette partie du texte thomiste et la source A. De plus, Thomas d'Aquin se réfère à une autre partie de l'*Éthique à Nicomaque*, spécifiquement au livre I, lignes 1102a24-b33, où Aristote, avant de commencer le traitement des vertus, se réfère très brièvement à sa propre théorie sur l'âme : l'âme a deux parties, la partie rationnelle et la partie irrationnelle. La partie irrationnelle se divise en deux : la partie végétative, qui est commune à tous les êtres vivants, et la partie désirante, que possèdent les animaux. Cependant, même si elle est irrationnelle, la partie désirante participe à la raison quand il s'agit de l'être humain, parce que celui-ci est le seul animal à posséder la raison ou la partie rationnelle de l'âme (*EN 1102b28*) :

Il saute donc aux yeux que la partie sans règle est elle-même double ; la partie végétative n'a rien de commun avec la règle, tandis que la partie concupiscible, et, pour parler plus généralement, la partie désirante y participe en quelque manière, dans la mesure où elle lui est soumise et obéissante. (*EN*, trad. 1958, p. 31)

Nous remarquons aussi que, en se basant sur cette théorie, Aristote poursuit avec une distinction entre vertus intellectuelles et vertus morales, où les premières ont leur

siège dans la raison et les autres, dans la partie désirante de l'âme qui participe de la raison en lui obéissant.

D'après la *réponse*, si elle n'a pas son siège dans une puissance rationnelle, la vertu de justice l'aura nécessairement dans une puissance appétitive. Par puissance appétitive, ou plus simplement appétit, Thomas d'Aquin désigne deux réalités : la volonté et l'appétit sensitif. La volonté s'appelle aussi appétit rationnel ou intellectif (Trudel, s.d., p. 157) à cause de sa relation avec la raison ; l'appétit sensitif se divise en concupiscible et en irascible (*scilicet voluntas, quae est in ratione; et appetitus sensitivus consequens apprehensionem sensus, qui dividitur per irascibilem et concupiscibilem*). En prenant en considération la théorie aristotélicienne exposée dans l'*objection 3*, Thomas d'Aquin conclut alors que, selon Aristote, la vertu de justice a son siège dans l'appétit sensitif et non dans la volonté.

Thomas d'Aquin mentionne ensuite la deuxième partie de la définition de la justice présentée dans l'article 1 de la Question 58, c'est-à-dire « attribuer à autrui ce qui lui est dû », pour suggérer que la justice ne peut pas avoir son siège dans l'appétit sensitif. L'appétit sensitif est lié à nos sens et à notre perception ; sa fonction se limite ainsi au rapport d'une chose à une autre. Mais la justice ne se limite pas à la perception d'un rapport entre deux personnes. Elle va plus loin : « rendre à autrui ce qui lui est dû ». Nous pouvons donc comprendre que la notion de volonté est essentielle dans le traitement thomiste de la justice, parce que, pour pouvoir surpasser nos limites, il faut qu'existe une puissance appétitive qui nous meuve en direction d'autrui, en dehors de nous-mêmes.

Thomas d'Aquin conclut sa *réponse* en disant que c'est de cette façon qu'Aristote, dans l'*Éthique à Nicomaque* (1129a6-9), saisit la volonté, comme cela a été montré dans l'article 1 :

Faisons donc remarquer que ce que l'on entend communément par ce terme de justice, c'est cet état du caractère qui nous met en mesure d'accomplir les choses justes, grâce auquel nous agissons justement et nous souhaitons ce qui est juste. (*EN*, trad. 1958, p. 120)

Dans l'article 1 de la Question 58, nous avons vu que, selon Aristote, une action est considérée comme vertueuse quand la personne qui la réalise sait ce qu'elle fait et le fait volontairement. En conséquence, une personne qui fait des actions justes démontre qu'elle les connaît et qu'elle les fait intentionnellement. Ce qu'Aristote veut souligner par là est le caractère volontaire de l'action ; sinon, le caractère vertueux de l'action serait compromis. Nous notons bien qu'Aristote ne parle pas de volonté, mais de désir (Keys, 2006, p. 182) et que, de plus, la notion de volonté ou de désir ne figure pas dans la définition de la justice exposée dans la source A.¹⁸

Nous estimons donc que l'article 4 a un caractère plutôt thomiste ; nous y voyons aussi un Aristote « thomiste ». Les notions de volonté et de raison régissent l'éthique des vertus de Thomas d'Aquin. Selon l'éthique thomiste, la volonté humaine, qui est nécessairement inclinée vers le bien, a deux parties : celle qui concerne la fin et celle qui concerne les moyens. Par fin, on entend le bien suprême, à savoir la béatitude. Dans la deuxième partie de la volonté, qui est le libre arbitre, il s'agit de choisir les moyens pour accomplir la fin. La volonté de la personne est mue par Dieu – par la grâce de Dieu – sans que son libre arbitre ne soit violé, car la volonté tend à désirer le bien suprême, qui est Dieu (Trudel, s.d., pp. 157-158). En situant la justice dans la volonté, Thomas d'Aquin établit la définition de la justice sur une base ontologique approfondie et montre ainsi l'importance de cette vertu dans la vie de la personne.¹⁹

¹⁸ « Aquinas does not hesitate to use the non-Aristotelian term 'will' for this power of soul by which we not only desire but also, properly speaking, wish, choose, and act » (Keys, 2006, p. 182)

¹⁹ Il s'agit de la justice infuse, pour laquelle il n'y a aucune référence de la part de Thomas d'Aquin.

4.3 La justice et la notion de dette.

Dans l'article 11 (*L'acte de la justice consiste-t-il à rendre à chacun son dû ?*), Thomas d'Aquin examine la dernière partie de la définition de la justice proposée dans l'article 1, selon laquelle « la justice est l'habitus par lequel on donne, d'une perpétuelle et constante volonté, à chacun son droit » (voir ci-haut, p. 59). Dans l'exposé de l'*objection 1*, il souligne que, selon saint Augustin, la justice est synonyme de secours aux malheureux (*subvenire miseris*). Par conséquent, si nous aidons autrui, nous ne lui donnons pas ce que lui est dû, mais quelque chose qui est à nous. L'acte de justice ne consisterait donc pas à rendre à chacun son dû (*Ergo iustitiae actus non est tribuere unicuique quod suum est*). Dans l'*objection 2*, se référant à Cicéron, Thomas d'Aquin écrit que la bienfaisance, qui s'appelle aussi libéralité ou bénignité, appartient à la justice. Cependant, comme la libéralité consiste à donner à autrui son propre bien et non ce qui lui appartient, l'acte de justice ne consisterait pas à rendre à chacun son dû (*Ergo iustitiae actus non est tribuere unicuique quod suum est*).

Nous constatons donc que, dans les deux premières *objections*, Thomas d'Aquin se réfère à Augustin et à Cicéron pour attribuer à la vertu de justice d'autres sortes de vertus, telles la miséricorde, la libéralité ou la bénignité, qui sont considérées comme des vertus secondaires. Dans les solutions correspondantes, il explique que, même si des vertus secondaires sont rattachées à la justice, la tâche de la justice n'est pas de rendre à chacun son dû. Il faut donc voir ici une approche plutôt thomiste de la vertu de justice, qui sera renversée dans l'*objection* suivante.

Selon l'*objection 3*, parce que la justice n'est pas seulement responsable de la distribution de ressources, mais aussi de la prévention ou de la correction des actes

injustes, tels l'homicide ou l'adultère, il n'est pas totalement exact de dire que la tâche de la justice est de rendre à chacun son dû. On revient donc à la théorie aristotélicienne de la justice particulière et de ses deux espèces : la justice distributive et la justice corrective. Cependant, on ne trouve ici aucune référence à Aristote.

Rappelons que, s'agissant de la justice distributive, Aristote soutient que l'égalité existe si chacun prend ce qui est proportionnel à son degré de mérite. Chez Aristote, les êtres, hiérarchisés par nature, ne peuvent pas avoir le même mérite (Saint-Arnaud, 1984, pp. 165-167). Par conséquent, les individus de même mérite, qui possèdent une vertu morale au même degré, seront traités de façon égale, alors que ceux qui ne l'ont pas au même degré seront traités proportionnellement à leur degré de mérite. Par exemple, les citoyens qui ont prouvé leur force dans une bataille pour défendre leur cité recevront des biens et des honneurs, mais les citoyens qui ne l'ont pas défendue de la même façon, parce qu'ils ne sont pas aussi forts de caractère, recevront des biens et des honneurs proportionnels à leur degré de mérite. Il est donc évident que la distribution des biens et des honneurs n'est pas égalitaire, mais proportionnelle au mérite de chacun.

Dans sa *réponse*, courte au demeurant, Thomas d'Aquin, en se référant aux articles précédents de la Question 58, mentionne que la matière de la justice particulière se compose d'actions ou d'activités proportionnelles à la personne avec laquelle on est en relation – c'est l'égalité de proportion. En fait, l'objet de la justice particulière, écrit-il dans l'article 8 de la Question 58, est d'ordonner les relations avec autrui. Par conséquent, la justice particulière n'inclut pas toute la matière de la vertu morale – les passions intérieures de l'âme, les actions extérieures et les biens extérieurs –, mais seulement les actions liées aux relations interpersonnelles. De plus, dans l'article 10 de la même question, Thomas d'Aquin mentionne que l'activité extérieure de la justice particulière exige une juste proportion avec autrui afin de garantir l'égalité

entre les personnes impliquées. Pour cette raison, l'égalité de proportion constitue le juste milieu de la justice particulière. En prenant en considération les propos précédents, Thomas d'Aquin conclut, dans l'article 11, que l'acte propre de la justice consiste à rendre à chacun son dû (*Et ideo propius actus iustitiae nihil est aliud quam reddere unicuique quod suum est*).

Nous remarquons l'évidente parenté philosophique entre la position thomiste et la position aristotélicienne, mais sans références à Aristote ou à l'*Éthique à Nicomaque*, et même s'il y a chez Thomas d'Aquin des notions bien aristotéliciennes. Le syntagme « à chacun son dû » de la définition thomiste de la justice est également lié à la notion d'équité, comme le signale Jocelyne Saint-Arnaud (1984, p. 161), qui rattache cette notion d'équité aux définitions traditionnelles de la justice naturelle. Dans le livre V de l'*Éthique à Nicomaque* (1137a31-b13), ayant commencé avec la justice générale ou légale, Aristote poursuit avec la justice particulière et finit avec la notion de l'« épikie » (ἐπιείκεια), qui est traduite par *aequitas* en latin. La vertu de l'épikie se manifeste comme une forme supérieure de justice, nécessaire dans ces cas spéciaux où, en raison de sa généralité, la loi ne peut pas s'appliquer.

Thomas d'Aquin ne suit pas l'ordre aristotélicien. Il choisit d'analyser l'épikie dans la Question 120, qui se compose de deux articles. Dans la *réponse* de l'article 1, où il se demande si l'épikie constitue une vertu, Thomas d'Aquin mentionne que les lois, à cause de leur caractère universel, ne peuvent pas s'appliquer dans tous les cas. Il y a des cas où l'observance des lois conduirait à des actes injustes contre l'égalité des individus et contre le bien commun visé par la loi. C'est en ce sens que la vertu d'épikie est utile pour une considération critique de la loi et de son application, car le plus important est la préservation du bien commun. De plus, dans la *réponse* de l'article 2, Thomas d'Aquin considère que l'épikie est une partie subjective de la

justice et qu'elle constitue l'essence de la justice ; elle est donc supérieure à la justice légale.

Une observation s'impose au sujet de l'étymologie du mot épikie proposée dans l'*objection 2* de l'article 2 de la Question 120. Thomas d'Aquin y déclare que l'épikie, comme son nom le suggère, semble être au-dessus de la justice : *épi* = au-dessus, et *dikaion* = ce qui est juste. Cette étymologie ne correspond pourtant pas à la véritable étymologie du mot. Le terme « *ἐπιείκεια* » vient de « *ἐπί* », qui signifie au-dessus, et de « *εἰκός* » dérivant du verbe *ἔοικα*, qui veut dire ressembler (Babinotis, 2002, p. 556). Sur le plan sémantique, l'épikie grecque est liée à la notion de justice, mais dans un sens plus large que l'équité latine. L'épikie désigne la disposition d'accueil et de compréhension d'autrui et, par conséquent, l'attitude d'humanité dans les jugements et les comportements, par opposition à l'équité, qui a un caractère plus juridique (*Somme Théologique*, trad. 1999, p. 717, note infrapaginale 1).

Ainsi donc, la justice particulière est liée à la notion d'égalité, qui est une égalité proportionnelle selon la *réponse* de Thomas d'Aquin, qui suit en cela la théorie aristotélicienne ; la portion de phrase « à chacun son dû » est aussi liée à la notion d'épikie ou d'équité, qui constitue une vertu supérieure à la justice générale ou légale. Le rôle préventif de l'épikie consiste à protéger le bien commun contre les jugements injustes qui pourraient découler d'une observance stricte de la loi. Aristote place l'épikie à la fin de son traitement sur la justice dans le livre V de l'*Éthique à Nicomaque*, tandis que Thomas d'Aquin préfère l'analyser plus tard, dans la Question 120. Il y a un accord philosophique entre les deux auteurs, mais il faut tenir compte de la différence de contexte entre l'épikie grecque et l'équité latine.

4.4 Conclusion

Par rapport à la conclusion du chapitre 3, où nous avons constaté la diffusion de la théorie aristotélicienne dans les articles 1, 3, 5 et 6 et la présence de presque toute la source A dans l'article 12, nous remarquons que les choses ne se présentent pas de la même façon dans le chapitre 4. Il y a un caractère plus thomiste dans les articles 2, 4 et 11, que nous avons examinés dans les sections 4.1, 4.2 et 4.3 respectivement.

En ce qui concerne la notion d'altérité, nous avons constaté, dans la section 4.1, que la justice, vue comme égalité par Thomas d'Aquin dans l'article 1 de la Question 57, inclut nécessairement la relation à autrui. Par rapport à la notion d'égalité, nous avons noté que Thomas d'Aquin ne se réfère pas à Aristote, ce qui est paradoxal selon nous, car il s'agit là d'une contribution originale d'Aristote à la définition de la justice. Thomas d'Aquin a tout de même consenti à considérer la justice dans une seule et même personne, sans nécessairement considérer cette personne en relation avec autrui. Et il a trouvé la solution dans l'expression aristotélicienne « par métaphore ». Sans aucune référence à la source A, mais en mentionnant le nom d'Aristote de façon claire dans la *réponse* de l'article 2, Thomas d'Aquin dit qu'Aristote utilise cette notion pour décrire la justice intérieure qui advient par la subordination des parties irrationnelles de l'âme, soit le concupiscible et l'irascible, à la partie rationnelle. Il s'agit là d'une approche platonicienne, qui fut adoptée par la tradition patristique. Thomas d'Aquin accepte ainsi l'existence d'une justice intérieure préalable à une justice extérieure, ce qui résulte dans la présentation d'un Aristote « thomiste ».

Nous avons également repéré une interprétation thomiste du texte aristotélicien en ce qui concerne la notion de volonté, que nous avons examinée dans la section 4.2. Dans l'article 4 de la Question 58, en se référant encore une fois aux parties de l'âme,

Thomas d'Aquin soutient que, selon Aristote, les vertus morales ont leur siège dans la partie désirante de l'âme – le concupiscible et l'irascible –, qui participe à la partie rationnelle. Chez Thomas d'Aquin, la puissance appétitive comprend l'appétit intellectif ou la volonté et l'appétit sensitif, qui comprend le concupiscible et l'irascible. Bien que, selon la théorie aristotélicienne, les vertus morales aient leur siège dans l'appétit sensitif, Thomas d'Aquin explique dans sa *réponse* qu'il n'en est pas ainsi dans le cas de la justice, parce que l'appétit sensitif ne suffit pas comme siège de la justice. C'est pour cette raison qu'il estime qu'Aristote relie finalement la justice à la volonté. Il s'agit donc d'une lecture thomiste de la théorie aristotélicienne, puisque la notion de volonté n'apparaît pas comme telle dans la position aristotélicienne. Il est clair qu'il n'y a aucune relation entre ce texte thomiste et la source A. Thomas d'Aquin soutient que la justice a son siège dans la volonté, parce qu'elle ne constitue pas une vertu intellectuelle, les vertus morales ayant leur siège dans la volonté. De plus, Thomas d'Aquin établit la justice sur une base ontologique approfondie en considérant que, en raison de la connexion entre la volonté et la grâce de Dieu, c'est la volonté qui est son siège : au moyen de la grâce de Dieu, l'être humain s'oriente vers la béatitude, c'est-à-dire Dieu, et sans que son libre arbitre ne soit altéré.

S'agissant de la notion de dette examinée dans la section 4.3, nous avons constaté qu'il n'y a aucune référence à Aristote, alors que, dans l'*objection* 3, Thomas d'Aquin suit pourtant clairement la théorie aristotélicienne au sujet de la justice particulière et de sa relation avec l'égalité proportionnelle. Nous avons vu que la *réponse* conclut que, en raison de cette théorie, la tâche de la justice est de rendre à chacun son dû conformément à la théorie aristotélicienne. Enfin, nous avons remarqué que l'expression « à chacun son dû » est liée à la notion d'épikie ou d'équité, que ne mentionne pas l'article 11 de la Question 58. Aristote place l'épikie à la fin de son traitement sur la justice dans le livre V de *l'Éthique à Nicomaque* ;

Thomas d'Aquin, lui, l'analyse dans la Question 120 de la IIa-IIae de la *Somme Théologique*. Nous avons constaté un accord philosophique entre les deux auteurs, à l'effet que la vertu d'épikie est une forme supérieure de la justice, nécessaire à ces cas spéciaux où la loi ne peut pas s'appliquer à cause de sa généralité. Nous avons également considéré la différence du contexte entre l'épikie grecque et l'équité latine : l'épikie signifie la compréhension et l'acceptation générales des actions d'autrui, tandis que l'équité souligne le caractère plus juridique du jugement des actions d'autrui.

CHAPITRE V

LA RELIGION COMME VERTU ANNEXE DE LA JUSTICE

5.0 Introduction

Ayant terminé le traitement de la Question 58, dans laquelle nous avons analysé la justice comme vertu morale, nous explorerons maintenant sa dimension religieuse. Nous considérons que l'examen de la religion comme vertu annexe de la justice est l'élément qui complète ce que nous avons vu dans les chapitres précédents pour établir notre hypothèse. En effet, si la définition thomiste de la justice n'est pas complète sans la notion de religion, c'est qu'elle constitue une théorie « originale » de la justice et qu'elle n'est donc pas une répétition de la définition aristotélicienne.

Dans le chapitre 5, nous traiterons de la Question 80 (*Est-il à propos de désigner des vertus rattachées à la justice ?*), dans laquelle Thomas d'Aquin étudie les vertus potentielles de la justice. Nous passerons ensuite à l'article 1 (*La religion concerne-t-elle seulement nos rapports avec Dieu ?*) et à l'article 2 (*La religion est-elle une vertu ?*) de la Question 81, où nous examinerons la définition de la religion et sa considération comme vertu. Nous analyserons les articles thomistes choisis en cherchant de nouveau la source A, bien que nous ne nous attendions pas vraiment à en trouver des citations, car la notion de religion comme telle n'existe pas dans le contexte aristotélicien. Cela étant, cette absence de la source A sert même le but de notre recherche, puisqu'elle contribue à mettre en lumière l'originalité de la définition thomiste de la justice.

Pour l'analyse de l'article unique de la Question 80 qui sera faite dans la section 5.1 et de l'article 1 de la Question 81 dont il sera fait état dans la section 5.2, nous avons estimé nécessaire d'examiner également les *solutions*, afin de donner une image plus complète de la théorie thomiste exposée dans les *objections* et les *réponses*. Dans la section 5.3, nous analyserons principalement l'article 2 de la Question 81 – incluant des références aux *solutions* – et nous nous référerons brièvement à d'autres articles de la même question (article 3 : *La religion est-elle une vertu unique ?*, article 4 : *La religion est-elle une vertu spéciale ?*, article 5 : *La religion est-elle une vertu théologale ?*, article 6 : *La religion est-elle supérieure aux autres vertus morales ?*), car nous souhaitons conclure notre recherche en examinant la notion de religion comme vertu morale dans un sens plus général et plus complet.

5.1 Les parties potentielles de la justice.

Avant de procéder à l'analyse de l'article unique de la Question 80 (*Est-il à propos de désigner des vertus rattachées à la justice ?*), nous tenons à mentionner quelques éléments susceptibles de faciliter la compréhension de notre démarche d'analyse et d'en établir la cohérence. Ces éléments tiennent essentiellement au plan général du traitement de la justice dans la IIa-IIae de la *Somme Théologique*²⁰.

Dans la Question 80 qui nous occupe ici, Thomas d'Aquin traite des parties potentielles de la justice. En aval, il avait commencé sa démonstration en traitant du droit (Q.57), de la justice en général (Q.58), de l'injustice (Q.59) et du jugement (Q. 60). Il s'était ensuite intéressé aux parties subjectives de la justice, à savoir la justice

²⁰ Voir aussi le plan proposé dans la thèse de Markus Christoph (2011, p. 402): « Justice as an infused Virtue in the Secunda Secundae and its simplifications for our understanding of the Moral Life ».

commutative et la justice distributive (Q. 61). Il avait poursuivi avec l'étude de la restitution (Q. 62), des vices opposés aux parties subjectives de la justice (Q. 63-64) et des divers péchés d'injustice (Q. 65-78), pour ensuite se pencher sur les parties intégrantes de la justice, c'est-à-dire la capacité de faire le bien et d'éviter le mal et ses vices (Q. 79). C'est ainsi qu'il en arrive à l'étude des parties potentielles de la justice. La question en discussion ici – la Question 80 – comprend un article unique, dans lequel Thomas d'Aquin examine les parties potentielles ou annexes de la justice.

Dans les *objections 1-4*, apparaissent des listes de vertus rattachées à la justice : la liste de Cicéron, qui inclut la religion, la piété, la gratitude, la vindicte (au sens de punition des crimes, selon Larousse), l'observance et la vérité (*obj. 1*) ; la liste de Macrobe, qui comprend sept vertus : l'innocence, l'amitié, la concorde, la piété, la religion, l'affection et l'humanité (*obj. 2*) ; celle de Guillaume de Paris²¹, qui mentionne l'obéissance, la discipline, l'égalité, la vérité et la foi (*obj. 3*) ; celle du péripatéticien Andronicus, qui en contient neuf, à savoir la libéralité, la bénignité, la vindicte, l'eugnômosynē (gratitude), l'eusebeia (piété), l'eucharistia (bonne grâce), les bons échanges et la législative (le pouvoir législatif) (*obj. 4*). Cependant, dans l'*objection 5*, Thomas d'Aquin note qu'Aristote rattache à la justice l'épikie, qui n'est pas incluse dans les listes précédentes.

Au début de sa *réponse*, Thomas d'Aquin fournit le cadre théorique des vertus potentielles. Il soutient que, pour être en mesure d'étudier les vertus rattachées à une vertu principale, il faut tenir compte de deux principes. Selon le premier principe, les vertus annexes coïncident partiellement avec la vertu principale (*virtutes illae in aliquo cum principali virtute convenient*) : elles ne peuvent pas s'identifier à la vertu

²¹ Voir note infrapaginale 3 de la *Somme Théologique* (trad. 1999, p. 502) : « Selon les habitudes de l'époque, les auteurs récents ou contemporains sont cités ordinairement d'une façon anonyme (ici, il s'agit de Guillaume de Paris, dans son traité sur *Les vertus*, ch. 12) ».

principale à laquelle elles se rattachent parce qu'il leur manque certaines caractéristiques de cette vertu.

Ainsi, à cause de la relation qui existe entre la justice et l'altérité, chaque vertu qui implique un rapport à autrui peut se rattacher à la vertu de la justice. Mais Thomas d'Aquin dit ensuite que la vertu de justice implique qu'on rende à autrui ce qui lui est dû dans le cadre d'une relation d'égalité. Par conséquent, une vertu ne peut pas être une vertu potentielle de la justice s'il n'y a pas de relation d'égalité et s'il n'y a pas de dette (*inquantum deficit a ratione aequalis, inquantum deficit a ratione debiti*).

Pour la description des vertus qui ne satisfont pas à la condition d'égalité, Thomas d'Aquin applique un schème qu'on peut décrire comme étant le schème « Aristote-Cicéron-citation de Cicéron » (ACcC). Sauf dans le cas de la première référence à la religion comme première vertu potentielle de la justice, toutes les vertus potentielles sont présentées selon le schème ACcC. Ainsi, selon Thomas d'Aquin, il y a des vertus qui ne peuvent pas permettre de rendre l'équivalent d'une dette ; c'est le cas de la dette envers Dieu. Citant le Psaume 116, 3 dans la réponse de la Question 80 (*ST* IIa-IIae), Thomas d'Aquin suggère que l'homme ne peut pas rendre à Dieu ce qu'il lui doit (*non tamen potest esse aequale, ut scilicet tantum ei homo reddat quantum debet*) ; c'est dans cette même perspective que Cicéron définit la religion comme une vertu selon laquelle nous rendons nos devoirs à la nature divine au moyen d'un culte sacré (*ST* IIa-IIae, Q. 80, r.).

Thomas d'Aquin poursuit avec des références à Aristote et à l'*Éthique à Nicomaque*, soulignant que, selon Aristote, il nous est impossible de rendre à nos parents ce que nous leur devons ; il se réfère alors au livre VIII de l'*Éthique à Nicomaque* (1163b7), qui traite de l'amitié. Dans ce cas, la vertu potentielle correspondante est la piété, que Cicéron rattache à l'acte de rendre sa dette « aux alliés par le sang et aux bienfaiteurs

de la patrie » (*ST* IIa-IIae, Q. 80, r.). Mais, comme le précise Aristote lorsqu'il traite de la magnanimité dans le livre IV de l'*Éthique à Nicomaque* (1124a1-3), il n'y a pas de prix qui puisse être égal au mérite de la vertu, car rien ne peut équivaloir à la valeur des actes vertueux. C'est pourquoi la vertu d'observance (le respect des règles religieuses) se présente comme la vertu au moyen de laquelle on s'acquitte d'une dette envers les hommes vertueux ; comme Cicéron le soutient également, « l'honorabilité voit reconnaître ses droits aux hommages et au respect » (*ST* IIa-IIae, Q. 80, r.).

Concernant les vertus potentielles qui ne satisfont pas à la condition de dette, Thomas d'Aquin, en se référant à Aristote, souligne la double dimension de la notion de dette, celle qui appartient au droit légal et celle qui renvoie au droit moral. En fait, dans le livre VIII de l'*Éthique à Nicomaque* (1162b20-23) où il traite de la vertu d'amitié, Aristote rappelle qu'il y a deux sortes de droits, l'un qui n'est pas écrit et l'autre qui est légal.²² Thomas d'Aquin souligne que la loi oblige à acquitter la dette légale, alors que la dette morale est basée sur la seule exigence d'être moralement bon.

La dette morale doit elle-même être considérée sous deux angles : par rapport à soi-même et par rapport aux relations avec autrui. Dans le premier cas, on a l'obligation morale de montrer aux autres ses vraies intentions au moyen de ses paroles et de ses actes. C'est dans cette perspective que la vertu de vérité prend son sens, car, comme l'enseigne Cicéron, c'est grâce à la vérité que l'homme peut exprimer son vrai moi (*ST* IIa-IIae, Q. 80, r.). Vis-à-vis des personnes envers lesquelles on a des devoirs, la dette morale varie en fonction du type de traitement que l'on a reçu. Nous exercerons donc la vertu de gratitude envers les personnes qui nous ont fait du bien parce que, comme le remarque Cicéron, on montre ainsi de la reconnaissance pour leurs bonnes

²²« οἱ δ' εὖ ποιῶντες οὐ δύνανται ἐπαρκεῖν τοσαῦτα ὅσων οἱ πάσχοντες δέονται. ἔοικε δέ, καθάπερ τὸ δίκαιόν ἐστι διττόν, τὸ μὲν ἄγραφον τὸ δὲ κατὰ νόμον, καὶ τῆς κατὰ τὸ χρήσιμον φιλίας ἢ μὲν ἠθικῆ ἢ δὲ νομικῆ εἶναι. » (*EN* 1162b20-24).

actions. Cicéron estime par ailleurs que, pour des personnes qui nous ont fait du mal, il faut user de la vertu de vindicte, c'est-à-dire recourir à des actes de défense ou de punition afin de rectifier le mal et de rétablir la justice.

Thomas d'Aquin soutient qu'il y a encore une autre sorte de dette mais, à strictement parler, elle ne peut pas être considérée comme telle. Il s'agit d'une dette morale plus grande ou d'une dette d'honneur, à laquelle correspondent les vertus de libéralité, d'amitié ou d'affabilité et d'autres vertus semblables dont Cicéron ne parle pas, parce que, comme l'explique Thomas d'Aquin, il n'y trouve aucunement la notion de dette. La libéralité est une vertu annexe de la justice à cause de sa relation avec autrui et des biens extérieurs. Dans la Question 117, Thomas d'Aquin mentionne que la libéralité, dont la matière est l'argent ou les richesses, concerne surtout les dons. Les biens extérieurs ne sont donc pas distribués en fonction du niveau de la dette, comme dans les cas où la justice est en cause, mais en fonction du sentiment du donateur. (*ST IIa-IIae*, Q.117, a. 2, s. 1.)

L'amitié, elle, coïncide avec la justice quant à la relation avec autrui ; elle est responsable de l'harmonie dans les relations sociales. (*ST IIa-IIae*, Q.114, a.1, r.) Néanmoins, dans la Question 114, là où il se réfère à l'amitié, Thomas d'Aquin explique que la seule dette qui existe entre des amis est la dette d'honneur, qui advient naturellement à l'homme à travers ses actes aimables. (*ST IIa-IIae*, Q.114, a. 2, r. et s.) Les degrés de la dette morale décrits par Thomas d'Aquin peuvent se décliner comme dans le tableau suivant :

Tableau 1 : Degrés de la dette morale en relation avec les vertus annexes de la justice.

Dette envers autrui	Envers Dieu : religion Envers les parents et la patrie : piété Envers les hommes vertueux : observance
Dette morale (par opposition à la dette légale)	Par rapport à soi-même : vérité Par rapport à autrui : gratitude ou vindicte, selon le cas
Dette morale ou d'honneur	Les richesses, les biens matériels, les relations sociales : libéralité, amitié ou affabilité

Dans cet article unique de la Question 80, nous trouvons 14 fois le nom de Cicéron (*Tullius*), tandis que le nom d'Aristote (*Aristoteles, Philosophus*) est mentionné seulement 6 fois dans l'ensemble de l'article, y compris dans les *objections*, dans la *réponse* et dans les *solutions*. En consultant le Tableau 2 (voir p. 99)²³, nous remarquons que la liste des vertus annexes à la justice de Thomas d'Aquin inclut, mais sans s'y limiter, la religion (C, M), la piété (C, M), la gratitude (C), la vindicte (C, An), l'observance (C), la vérité (C, G), l'amitié ou affabilité (M), la libéralité (An) et l'épikie (A).

Il s'agit donc clairement de la liste de Cicéron, à laquelle on a ajouté l'amitié de Macrobe, la libéralité d'Andronicus et l'épikie d'Aristote. Nous notons aussi que, par rapport à l'amitié, il y a deux références à Aristote. La première, comme nous l'avons vu dans la *réponse*, concerne un extrait du livre VIII de l'*Éthique à Nicomaque* sur l'amitié ; l'autre se trouve dans la *solution 2*, là où Thomas d'Aquin mentionne qu'Aristote parle de l'amitié dans le cadre des rapports extérieurs. En ce qui concerne la vertu d'épikie, elle est mentionnée trois fois par Thomas d'Aquin, dans l'*objection*

²³ C = Cicéron, M = Macrobe, T = Thomas d'Aquin, G = Guillaume de Paris, An = Andronicus, A = Aristote.

5 et dans les *solutions* 3 et 5 ; dans la dernière *solution*, l'Aquinate précise qu'il s'agit d'une vertu potentielle de la justice légale et non de la justice particulière.

En raison de l'importance accordée dans cet article à une source autre qu'Aristote, à savoir Cicéron, nous sommes d'avis que Thomas d'Aquin prépare le terrain en vue d'un traitement différent des vertus potentielles de la justice, surtout de la vertu de religion. Ce qui nous intéresse surtout dans cet article, c'est cette première vraie distanciation entre la justice thomiste et la justice aristotélicienne. De la référence qui est faite à la définition cicéronienne de la religion, nous comprenons que Thomas d'Aquin inscrit la relation de dette non seulement entre les personnes, mais aussi entre la personne et Dieu. De cette façon, il introduit la notion de religion dans la considération de la justice. Par la religion, la justice transcende donc les limites des relations humaines et se déploie jusque dans la relation entre la personne et Dieu.

Tableau 2 : Liste de vertus annexes de la justice analysées dans la Q. 80 (ST II-IIae)

Vertus annexes	Citations des sources	Vertus principales	Vertus affiliées
religion	C, M, T	partie intégrante de la justice : faire du bien	
piété	C, M, T	partie intégrante de la justice : faire du bien	
gratitude	C, T		
vindictive	C, An, T	justice commutative justice	
observance	C, T		obéissance
vérité	C, G, T		bonne foi
innocence	M	partie intégrante de la justice : se détourner du mal	
amitié	M, T	partie intégrante de la justice : faire du bien	Bienveillance ou affection, concorde, Bienfaisance (humanité), équité
concorde	M	partie intégrante de la justice : faire du bien	
affection	M	partie intégrante de la justice : faire du bien	
humanité	M	partie intégrante de la justice : faire du bien	discipline
obéissance	G		
discipline	G		vérité
égalité	G		
foi	G		
libéralité	An, T		humanité
bénignité (I)	An		affection (M)
Eugnômosynē (gratitude)	An	justice légale, prudence	bonne gnâmē (la bonne opinion/ option)
Eusebia	An		religion, sainteté
Eucharistia	An		vindictive (C)
bons échanges	An	justice particulière	
législative	An	justice légale	
épikie	A, T	justice légale	eugnômosynē

5.2 La religion et l'altérité.

Dans l'article 1 de la Question 81 (*La religion concerne-t-elle seulement nos rapports avec Dieu ?*), Thomas d'Aquin se demande si la religion est, de façon absolue, liée à nos relations avec Dieu. Pour traiter de cette question, il examine des définitions de la religion principalement trouvées dans les Écritures, chez saint Augustin et chez Cicéron ; nous ne nous attendions pas à voir des références à Aristote. Dans l'*objection 1*, Thomas d'Aquin mentionne que, selon l'épître de Jacques, la tâche de la religion pure consiste à prendre soin des veuves et des orphelins et à se tenir soi-même loin du péché. Thomas d'Aquin observe que la religion ne se limite donc pas à nos rapports avec Dieu, car elle concerne aussi nos relations avec les autres et avec nous-mêmes.

Dans l'*objection 2*, citant un extrait de *La Cité de Dieu* de saint Augustin, Thomas d'Aquin relève l'ambiguïté de la notion de religion, car le terme *religion* est aussi utilisé pour exprimer le respect des personnes envers lesquelles nous avons une certaine obligation ; par conséquent, le terme *religion* n'est pas lié au seul culte de Dieu. Ensuite, dans l'*objection 3*, suivant en cela saint Augustin, Thomas d'Aquin écrit que le culte de latrie appartient à la religion, *latrie* signifiant servitude. La religion implique cependant davantage nos rapports avec autrui et non seulement nos rapports avec Dieu, ainsi que le suggère l'épître aux Galates : « Par la charité, mettez-vous au service les uns des autres. ». Dans l'*objection 4*, Thomas d'Aquin dit que le culte s'identifie à la religion, mais qu'il n'est pas toujours lié à Dieu. Le culte est aussi lié à d'autres personnes, comme le suggère le mot de Caton : « Rends un culte à tes parents ». *Religion* signifie donc honneur ou respect. Enfin, selon l'*objection 5*, le terme *religieux* désigne celui qui montre du respect et de l'obéissance envers d'autres personnes : la notion de religion n'est pas liée exclusivement à Dieu.

Dans les objections, nous constatons que les termes *religion*, *culte*, *latrerie* ou *culte de latrerie* sont utilisés pour signifier le respect envers autrui et, pour cette raison, ne peuvent pas être utilisés pour désigner exclusivement les relations entre les personnes et Dieu. Comme il s'agit d'un éventail de définitions et de termes, nous croyons nécessaire de les examiner en conjonction avec saint Augustin. Plus particulièrement, avant d'étudier la réponse, nous examinerons les définitions de la religion mentionnées par Thomas d'Aquin dans les *objections* et dans les *solutions* à la lumière de la théorie de saint Augustin exposée dans le premier chapitre du livre X de *La Cité de Dieu*. Dans ce chapitre, saint Augustin examine la pertinence des termes latins *cultus*, *religio* et *pietas* pour désigner le *culte de Dieu*. Par rapport à la pertinence du terme *cultus*, il précise que, en raison de l'absence d'un terme latin particulier pour exprimer l'adoration de Dieu, il utilisera le terme grec *λατρεία*, qui est traduit en latin par *servitus*.

En fait, bien que le terme grec *λατρεία*, qui vient du verbe *λατρεύω*, signifiait initialement « offrir un service payant », il est, après la traduction de la Septante, utilisé pour signifier « offrir ses services à Dieu » (Babiniotis, 2002, pp. 993-994). Par conséquent, saint Augustin considère que le terme latin *cultus* n'est pas pertinent pour traduire le terme grec *λατρεία* désignant le respect envers d'autres personnes. Dans cette logique, saint Augustin soutient qu'il ne serait pas indiqué d'attribuer le terme *cultus* exclusivement au *culte de Dieu*. Pour sa part, en se référant à la notion de servitude dans la *solution 3*, Thomas d'Aquin observe que cette notion implique l'existence d'un maître auquel, pour une raison spéciale, on offre un service. Du fait que Dieu est le Créateur et, donc, le Dominant absolu, le culte qu'on Lui rend acquiert un caractère ontologique. À la suite de saint Augustin, Thomas d'Aquin écrit que ce culte rendu à Dieu, nommé *λατρεία* par les Grecs, appartient à la religion.

Poursuivant son traitement du terme *religio*, saint Augustin soutient que ce terme semble s'approcher conceptuellement du *culte de Dieu* et que c'est la raison pour laquelle les Latins utilisent le terme *religio* pour traduire le terme grec *θρησκεία* – du verbe *θρησκέω*, qui veut dire « offrir un service sacré », « offrir le culte à une divinité » (Babiniotis, 2002, p. 759) Cependant, ce terme est utilisé pour exprimer principalement les liens humains et, par conséquent, son utilisation pour désigner exclusivement le *culte de Dieu* le mettrait en contradiction avec l'usage populaire. En citant saint Augustin dans la *solution 2*, Thomas d'Aquin suggère que le terme *religio*, malgré son usage populaire, pourrait aussi être utilisé pour désigner le *culte de Dieu*.

S'agissant du terme *piété*, saint Augustin souligne qu'il traduit le terme grec *ευσέβεια*. Mais ce terme est aussi utilisé dans deux sens différents : pour signifier l'expression du respect envers les parents et pour exprimer les actes de charité, qui sont plus agréables à Dieu que les actes de sacrifice. À cause du caractère général qu'il a chez les Grecs anciens, les Écritures lui préfèrent le terme *θεοσέβεια*, qui désigne spécifiquement le *culte de Dieu*. Dans la *solution 4*, Thomas d'Aquin dit que le culte spécial qu'on doit à Dieu s'appelle en grec *ευσέβεια* ou *θεοσέβεια*, comme l'enseigne saint Augustin.²⁴

Les termes *religion*, *latrie*, *service* et *culte de Dieu* sont considérés comme synonymes, parce qu'ils sont utilisés pour désigner le respect ou l'obligation envers d'autres personnes. La confusion qui frappe ces termes vient de leur utilisation dans le sens du respect des autres, mais aussi dans le sens de notre révérence à Dieu. Ce que

²⁴ « Précisons que ce qui se dit en grec *latreia* se traduit en latin par *servitus*, mais service d'hommage à Dieu ; ce qui se dit en grec *thrēskeia* se traduit en latin par *religio*, mais religion qui nous attache à Dieu. Ce qu'on appelle *theosebeia* et que nous pouvons, faute d'un mot unique, appeler culte de Dieu, c'est ce que nous réservons exclusivement à Dieu, au vrai Dieu, et qui fait des dieux de ceux qui lui rendent ce culte. » (*La Cité de Dieu*, trad. 1946, p. 379)

nous observons en comparant les deux concepts, c'est que la confusion provient de la manière dont autrui est considéré : non seulement une personne différente de nous, mais une « personne » ontologiquement différente de nous. Si, par définition, la justice a déjà établi notre rapport à l'altérité, la religion vient établir la relation avec une nature ontologiquement différente. Par conséquent, Thomas d'Aquin ne cherche pas de relation quelconque avec Dieu ; il cherche la relation ontologique entre la personne et Dieu, qui s'exprime à travers la religion.

À la fin de ses *objections* (*en sens contraire*), Thomas d'Aquin cite la définition de la religion donnée par Cicéron, selon laquelle la religion désigne l'offrande de soins et de cérémonies à la nature divine (*religio est quad superioris naturae, quam divinam vocant, curam caeremoniamque affert*) et n'implique donc pas des rapports avec d'autres personnes ou avec soi-même, comme l'avancent les définitions de la religion citées dans les *objections*. Dans sa *réponse*, il dit qu'Isidore, empruntant sa définition à Cicéron, estime que l'homme religieux est celui qui rassemble tout ce qui concerne le culte divin. La première étymologie du mot *religio* découlerait donc du verbe *relegere* (relire) – il faut lire de nouveau les Écritures pour revenir à Dieu. La deuxième étymologie voudrait que le mot *religio* vienne plutôt de *reeligere* (réélire), comme le suggère saint Augustin dans *La Cité de Dieu*, car, par la religion, nous réélisons Dieu en tant que bien suprême. Enfin, selon la troisième étymologie proposée par saint Augustin, le mot *religio* dériverait du verbe *religare* (relier), la religion nous reliant à Dieu.

Quoi qu'il en soit de cette triple étymologie du mot *religio* – lecture renouvelée, choix réitéré de Dieu, restauration du lien entre la personne et Dieu –, la religion implique notre relation à Dieu (*religio proprie importat ordinem ad Deum*). En conséquence, chaque personne a le devoir de se lier à Dieu ; la relation entre la personne et Dieu est une relation personnelle. La religion se présente donc d'abord

dans la perspective des rapports personnels avec la nature divine. Malgré la différence ontologique entre la personne et Dieu, la personne participerait à la création, parce que Dieu est le Créateur ou le premier principe ; il s'agit d'une relation avec l'altérité transcendante à qui on doit sa propre vie. Nous observons que, si la justice est la vertu qui implique par définition une relation avec l'altérité terrestre, la religion comme vertu annexe de la justice implique par définition une relation avec l'altérité divine.

Thomas d'Aquin mentionne aussi qu'il faut toujours chercher le but ultime, qui est Dieu. Dieu est le bien suprême, la béatitude parfaite vers laquelle on s'oriente au moyen de la religion. Il s'agit de la perspective philosophico-éthique de la religion, et plus particulièrement, de la religion chrétienne, car Thomas d'Aquin identifie le but ultime de la personne au Dieu des Écritures. Il y a ainsi connexion entre la vertu de religion et la béatitude thomiste. On voit dès lors l'importance de la religion pour la personne en quête de béatitude parfaite.

Nous remarquons aussi que l'identification du but suprême au Dieu chrétien vient de saint Augustin. Dans le chapitre 3 du livre X de *La Cité de Dieu*, que Thomas d'Aquin cite aussi dans sa *réponse*, saint Augustin déclare que le bonheur véritable est réalisable par notre rattachement à Dieu, que nous avons perdu à cause du péché. Cette restauration ontologique entre la personne et Dieu est devenue possible par la foi au Dieu unique. Il s'agit donc ici de la perspective chrétienne-théologique de la religion, par laquelle les liens entre la personne et Dieu sont restaurés. La religion semble désigner ici la foi en Dieu.

5.3 La religion comme vertu.

Dans l'article 2 de la Question 81 (*La religion est-elle une vertu ?*), qui constitue le dernier article considéré dans notre recherche, Thomas d'Aquin examine la religion comme vertu. Il s'agit d'un article court, que nous analyserons de la même manière que les articles précédents. Cependant, parvenue à la fin de notre recherche, nous jugeons nécessaire de nous référer brièvement à d'autres articles de la même question, afin d'explicitier l'environnement théorique plus général de la vertu de religion.

Dans l'*objection 1*, Thomas d'Aquin dit que, à cause de sa relation avec la révérence, qui est un acte de crainte, la religion n'est pas une vertu. Cependant, la crainte étant un don du Saint-Esprit, il semble que la religion soit un don du Saint-Esprit plutôt qu'une vertu. Il s'agit de la théorie des dons du Saint-Esprit, que Thomas d'Aquin analyse dans la Question 68 de Ia-IIae de la *Somme Théologique*. Thomas d'Aquin y considère les dons du Saint-Esprit comme des habitus infusés par Dieu et dès lors supérieurs aux habitus qui se trouvent en l'homme par nature (*ST Ia-IIae, Q.68, a. 1, r.*). Il s'ensuit que les dons sont toujours supérieurs aux vertus, à l'exception des vertus théologiques qui sont infusées par Dieu. Dans le cas de la religion, Thomas d'Aquin écrit, dans la *solution* correspondante (*ST IIa-IIae, Q. 81, a.2, s.1.*), que, même si elle est liée aux actes qui sont faits par révérence à Dieu, la religion ne peut pas s'identifier au don de crainte, parce qu'elle est une vertu morale.

À l'opposé de l'*objection 1*, Thomas d'Aquin suit, dans les *objections 2* et *3*, le processus que nous avons déjà vu, à savoir la théorie philosophico-éthique traditionnelle. Dans l'*objection 2*, mentionnant Aristote, il reprend la théorie des vertus selon laquelle chaque vertu réside dans un habitus électif ; il faut qu'on

choisisse de faire ce que la vertu indique (voir ci-haut, p. 29). Renvoyant à l'article précédent (*ST* IIa-IIae, Q.81, a.1), Thomas d'Aquin remarque que la vertu de *latrie* implique une certaine servitude, c'est-à-dire une certaine subordination à un maître à qui l'on offre un service. Du fait que la latrie se rattache à la religion, celle-ci ne constituerait pas une vertu, cette relation de subordination supprimant l'élément de volonté ou de libre arbitre.

Dans l'*objection 3*, Thomas d'Aquin mentionne encore une fois Aristote pour proposer que l'aptitude à la vertu se trouve en nous par nature, les vertus étant réglées par la raison naturelle. Cependant, comme cela s'est produit pour l'article 1 de la même question, la religion est liée au culte qui est exprimé à travers les cérémonies offertes à la nature divine. Étant donné qu'elles ne se rapportent pas à la raison, les cérémonies ne constitueraient pas des actions rationnelles (*ST* Ia-IIae, Q.99, a.3, s.2). Par conséquent, la religion ne serait pas une vertu.

Dans sa *réponse*, Thomas d'Aquin, référant à la théorie des vertus, rappelle que la vertu rend bon celui qui la possède et rend donc son œuvre bonne. Nous avons déjà vu cela dans la section 3.2 de ce mémoire, où nous avons suivi Thomas d'Aquin dans son examen de la justice comme vertu. Dans l'article alors étudié, la vertu est identifiée comme responsable de la bonté des actions ; et, parce que l'objet de la justice consiste dans la correction des actes dans le but de les rendre bons, la justice doit être considérée comme une vertu. Néanmoins, dans le présent article, nous constatons que Thomas d'Aquin démontre autrement que la religion est une vertu : donner à autrui ce qui lui est dû est un acte raisonnable et, parce que raisonnable, c'est aussi un acte bon. Il s'appuie donc sur la relation entre la religion et l'altérité. C'est une relation à travers laquelle on donne à Dieu ce qu'on lui doit, à savoir sa vie; et, parce qu'il est raisonnable de donner à autrui ce qui lui est dû, la religion est vertu.

Il est donc clair que, par définition, la vertu de religion est liée à la notion d'altérité, entendant ici par altérité la relation entre la personne et Dieu exclusivement. Quant aux autres articles de la Question 81, Thomas d'Aquin suit presque le même processus que celui du traitement de la justice comme vertu. Ainsi, dans l'article 3, il mentionne que la religion est une vertu unique, parce que son contenu concerne la vénération de Dieu qui est le Créateur. Dans l'article 4, il dit que la religion est une vertu spéciale, parce qu'on attribue l'hommage à la nature divine. Dans l'article 5, se demandant si la religion est une vertu théologique, l'Aquinate soutient qu'il ne s'agit pas d'une vertu théologique, parce Dieu n'est pas son objet, mais sa fin.

Il est évident que, même si elle n'est pas une vertu théologique, la vertu de religion est, à cause de sa relation avec Dieu, la vertu morale la plus proche des vertus théologiques. Pour cette raison, Thomas d'Aquin suggère, dans l'article 6, que la religion est la plus grande vertu morale. Ce que nous comprenons de cette suggestion, c'est que la religion surpasse la justice. Thomas d'Aquin ne le dit pas de façon tout-à-fait claire, car il ne compare pas la justice à la religion exclusivement. Mais, puisqu'il accepte que la religion soit la vertu la plus grande, nous pouvons supposer que, en raison de sa relation avec Dieu, la religion est plus grande que la justice. Il s'agit donc là d'une véritable prise de distance de Thomas d'Aquin par rapport à la théorie éthique aristotélicienne, selon laquelle la justice est la vertu la plus parfaite parmi les vertus morales.

La relation entre la personne et Dieu est ici d'une importance vitale, car la dette humaine envers Dieu a une signification proprement ontologique. Toute dette entre des personnes est, comme nous l'avons déjà vu, soit de nature juridique, soit exprimée à travers les concepts d'égalité. En examinant la justice de façon morale-philosophique et en poursuivant ainsi l'œuvre de ses prédécesseurs, Thomas d'Aquin ajoute une dimension nouvelle, à savoir que la vertu de religion exalte la justice et

même la transcende. Si la vertu de justice est responsable de mettre en forme le caractère éthique des citoyens en s'appuyant sur leurs rapports légaux et égaux, la vertu de religion se définit comme cette vertu morale qui est responsable de façonner le caractère religieux de la personne à travers les actes religieux, intérieurs et extérieurs.

5.4 Conclusion

Dans la Question 80, Thomas d'Aquin considère que les vertus potentielles de la justice correspondent aux vertus auxquelles manque la notion d'égalité ou la notion de dette. En pratique, les vertus potentielles de la justice ne seraient pas fondamentalement différentes de la justice, si ne leur manquait aucune des notions de base de la définition de la justice.

En ce qui concerne les vertus auxquelles manque la notion d'égalité, Thomas d'Aquin soutient qu'elles ne peuvent pas concerner la remise de la dette encourue, comme c'est le cas avec la dette envers Dieu, la dette envers les parents et la patrie, et la dette envers les hommes vertueux, car il s'agit de parties inégales. Quant aux vertus auxquelles manque la notion de dette, Thomas d'Aquin, en suivant Aristote, dit que la dette se distingue en dette morale et en dette légale. Dans ce cas, la dette morale qui nous intéresse se rapporte à nous-mêmes et à nos relations avec les autres et, par conséquent, il lui manque la dimension légale et universelle de la vertu de justice. Enfin, il y a une autre sorte de dette, plus importante que la dette d'honneur, à laquelle correspondent les vertus de libéralité, d'amitié et d'affabilité.

Avec l'article 1 de la Question 81, nous avons étudié les définitions de la religion disponibles à l'époque. En se référant principalement à l'œuvre de saint Augustin, Thomas d'Aquin y recense, dans ses *objections* et ses *solutions*, divers termes qui pourraient servir à désigner le culte de Dieu. Le problème qui surgit concerne l'usage populaire du terme *culte*, qui désigne le respect des parents ou de la patrie et ne peut pas donc désigner le culte de Dieu de façon absolue. Néanmoins, mentionnant la triple étymologie du mot religion – lecture renouvelée, choix réitéré de Dieu, restauration du lien entre la personne et Dieu –, Thomas d'Aquin conclut que, par le terme *religio*, nous désignons toujours notre relation à Dieu.

Dans la section 5.3, où nous avons examiné la religion comme vertu et mentionné brièvement d'autres articles de la Question 81, nous avons remarqué que, suivant la théorie classique de la vertu, Thomas d'Aquin soutient que la religion est une vertu, car elle rend les actions bonnes et, dans ce cas, l'adoration de Dieu rend l'homme bon. La religion est une vertu morale et non une vertu théologique, parce que Dieu n'est pas son but, mais son objet. Par conséquent, selon Thomas d'Aquin, la religion est la plus grande des vertus morales en raison de sa relation étroite avec Dieu. Nous en sommes alors venue à la conclusion que la religion, bien que vertu potentielle de la justice, dépasse cette dernière en raison de sa relation avec l'Altérité absolue.

L'élément d'altérité est donc la clé qui permet d'établir l'hypothèse de notre recherche. Selon la théorie thomiste, l'élément commun entre la vertu de justice et la vertu de religion, c'est la notion d'altérité. Ces deux vertus ne peuvent pas être conçues sans la notion d'altérité. Nous concluons donc que la définition de la justice, inextricablement liée à l'altérité, ne peut pas être comprise sans le concept de religion, puisque la religion est la relation entre l'homme et l'Altérité absolue, Dieu. Ainsi, nous estimons avoir démontré que la justice de Thomas d'Aquin n'est pas un

calque de la justice aristotélicienne, malgré les nombreuses références à Aristote et les citations de son œuvre, mais qu'elle constitue une justice « originale ».

CONCLUSION GÉNÉRALE

Le but général de notre recherche était de cerner dans quelle mesure les textes thomistes sélectionnés reprennent la théorie morale aristotélicienne, particulièrement les formulations de la source A, dans laquelle Aristote donne une brève définition de la vertu morale de justice. Pour procéder de la meilleure façon possible, nous avons divisé notre recherche en cinq étapes, qui correspondent aux cinq chapitres de ce mémoire.

Dans le premier chapitre, nous avons présenté la construction progressive de notre cadre théorique : nous nous sommes situés dans les perspectives d'une théorie des vertus et avons inventorié les concepts clefs de bonheur et de vertu. La méthodologie suivie a surtout visé la relation entre Aristote et Thomas d'Aquin. Après avoir exposé la théorie aristotélicienne pertinente, nous avons procédé à l'exposé des résultats d'autres chercheurs qui ont étudié la façon dont la théorie thomiste de la béatitude et de la vertu est influencée par les textes aristotéliciens.

Dans la section 1.1, nous avons vu qu'Aristote considère le bonheur comme le but ultime du citoyen et l'identifie à une vie vertueuse. D'après lui, la béatitude est réalisable par des actions humaines ; le bonheur n'est donc possible que lorsqu'on est vivant. La description du bonheur aristotélicien comme bonheur imparfait constitue une initiative thomiste, car Aristote ne fait jamais de distinction entre bonheur parfait et bonheur imparfait (Celano, 1987, p. 216). Dans la phrase de l'*Éthique à Nicomaque* « bienheureux comme des hommes », Thomas d'Aquin a perçu la nature imparfaite du bonheur humain ; il a donc proposé que la béatitude parfaite ne soit

possible qu'avec la vision de Dieu et, donc, après la mort. Pour cette raison, le bonheur thomiste constitue une modification réelle du bonheur aristotélicien (Celano, 1987, p. 224).

Dans la section 1.2, nous avons noté les lacunes de la théorie aristotélicienne des vertus. Aristote distingue les vertus intellectuelles et les vertus éthiques, mais sans procéder à une analyse plus détaillée. Thomas d'Aquin réussit à compléter la théorie aristotélicienne des vertus en fournissant des réponses sur la nature, le nombre, la division et les relations possibles entre les vertus (Pakaluk, 2013, p. 33). En se basant sur le schème quadripartite des vertus – la prudence, la tempérance, le courage et la justice –, Thomas d'Aquin a classifié toutes les vertus intellectuelles et éthiques.

Nous avons clos le premier chapitre avec une analyse générale de la vertu de justice présentée dans le texte aristotélicien et de la façon dont la justice est considérée dans l'œuvre morale de Thomas d'Aquin. La contribution d'Aristote se base sur deux notions principales, la légalité et l'égalité (Saint-Arnaud, 1984, p. 161). La justice générale s'identifie à l'ensemble des vertus ; elle donc est liée à la légalité. La justice générale ou légale se réalise dans des actes vertueux pour produire et conserver le bonheur de la communauté politique. La justice particulière constitue une vertu comme toutes les autres, tels la magnanimité, le courage, etc. Selon la tradition scolastique, la justice particulière d'Aristote comprend la justice distributive, la justice directive et la justice réciproque. Pour Thomas d'Aquin, la justice légale constitue une vertu particulière visant un but universel ; la justice réciproque et la justice corrective constituent des espèces de la justice commutative (Hause, 2013, p. 151, 160).

Nous avons ensuite, dans le deuxième chapitre, examiné la notion de religion en relation avec l'éthique des vertus. Plus précisément, à la recherche d'un fondement

métaphysique possible de la théorie éthique aristotélicienne, nous avons étudié la relation entre la théologie d'Aristote et son éthique des vertus. Dans la *Métaphysique*, Aristote démontre la nécessité de l'existence d'un dieu unique, qui est le premier moteur immobile d'où vient le mouvement des cieux et de la nature. Le dieu aristotélicien n'intervient pas dans le monde, mais le monde est conçu comme une expression du désir envers lui. C'est la vie contemplative, décrite dans le livre X de l'*Éthique à Nicomaque*, qui mène l'homme à la contemplation des essences ou de la substance première, à savoir la contemplation du dieu (Lear, 1988, p. 297). Il s'agit du bonheur parfait que seuls les philosophes sont en position d'atteindre, car ils sont les seuls dans la Cité à mener une vie contemplative. Bien qu'il y ait un fondement métaphysique aux notions de l'éthique aristotélicienne des vertus (bonheur, prudence, sagesse), nous avons constaté que l'éthique aristotélicienne demeure une éthique rationnelle, en ce sens qu'il n'y a pas de lien entre les actions humaines et l'intervention divine. Dieu et l'homme vivent dans des mondes parallèles.

La théorie éthique de Thomas d'Aquin, elle, bien que caractérisée par sa rationalité, est liée au Dieu chrétien. Inspiré par la théorie aristotélicienne du premier principe immobile, Thomas d'Aquin considère que l'homme a le désir naturel de retourner à Dieu. D'après les enseignements chrétiens, Dieu est le Créateur et l'homme est sa créature. Cependant, malgré cette différence ontologique, la raison humaine est en mesure de saisir Dieu avec l'aide de la grâce et de la providence divines : les vertus théologales de foi, d'espérance et de charité orientent l'homme vers Dieu, le bonheur parfait. En plus des vertus théologales, la vertu éthique de religion oriente l'homme dans cette même direction. La religion thomiste est la vertu morale par laquelle on rend à Dieu le culte qui lui est dû. En intégrant les notions de culte et de croyance, la religion thomiste donne à la théorie éthique de Thomas d'Aquin un caractère plus universel ; elle constitue ainsi une ébauche de philosophie de la religion (Van Riet, 1963, p. 63).

Ayant ainsi établi notre cadre théorique dans les deux premiers chapitres, en étudiant les concepts de base d'une éthique des vertus et leur rapport à la religion à la lumière de la relation entre Aristote et Thomas d'Aquin, nous avons, à la lumière de cette même relation, procédé à l'exploration de la dimension éthique et religieuse de la vertu de justice. Dans les troisième, quatrième et cinquième chapitres, en suivant la méthode propre à l'analyse intertextuelle, nous avons examiné concrètement la mesure dans laquelle la définition aristotélicienne de la justice comme vertu morale est présente dans les textes thomistes.

Dans le troisième chapitre, nous avons montré que, par rapport à la considération de la justice comme vertu, Thomas d'Aquin, bien qu'il soit évidemment influencé par la théorie éthique aristotélicienne, ajoute ses propres éléments qui sont liés à ses conceptions chrétiennes. Nous avons rappelé, dans la section 3.1, que Thomas d'Aquin définit la justice comme cet « habitus par lequel on donne, d'une perpétuelle et constante volonté, à chacun son droit » (*iustitia est habitus secundum quem aliquis constati et perpetua voluntate ius suum unicuique tribuit*) et qu'il considère que c'est presque la définition qu'en donne Aristote. Puis, dans la section 3.2, nous avons montré que, afin d'établir que la justice est une vertu, Thomas d'Aquin utilise la règle générale de la vertu : la vertu humaine est comprise comme la transformation des actions humaines en bonnes actions et, dès lors, comme la transformation de la personne en bonne personne.

Ensuite, dans la section 3.3, nous avons vu que, en s'appuyant sur la phrase de la source A « la justice est toute la vertu », Thomas d'Aquin soutient que la justice est vraiment une vertu générale, tout en pouvant être de niveau individuel et de niveau social. Il s'agit là d'une approche plutôt platonicienne de la justice, étant donné que, pour Aristote, le bien individuel est identique au bien de la Cité et que la justice concerne le niveau social et se situe donc dans les limites prescrites de la Cité. La

justice générale de Thomas d'Aquin, elle, concerne toutes les personnes, parce que l'homme et la femme sont créés à l'image de Dieu et qu'ils sont tous deux responsables de leurs propres actes envers autrui et envers Dieu. Suivant en cela Aristote, Thomas d'Aquin explique que la justice générale qui vise le bien commun s'identifie à la justice légale. C'est là que nous avons constaté la différence, déjà mentionnée par Hause (2013, p. 151), entre la justice aristotélicienne et la justice thomiste : la justice légale et la charité sont des vertus particulières ayant des buts universels et elles existent dans les autres vertus de façon secondaire, comme agents d'exécution.

Dans la section 3.4, nous avons concentré notre analyse sur l'article 12 de la Question 58, où l'on se demande si la justice constitue la plus grande des vertus. Nous avons remarqué que Thomas d'Aquin y cite la source A presque en entier. Dans sa *réponse*, il fait une distinction entre la justice générale ou légale et la justice particulière, affirmant que toutes les deux sont les vertus les plus grandes, mais sous des aspects différents : la justice légale est la plus grande en raison de sa relation avec le bien commun, et la justice particulière l'est aussi en raison de sa relation à la volonté et à l'altérité. Ce que Thomas d'Aquin retient, c'est que, dans la source A, qui contient la définition de la justice générale ou légale, la notion d'altérité correspond à la justice particulière, qui est elle-même liée à la notion d'égalité.

Si donc nous avons noté une première différenciation entre la théorie aristotélicienne et la théorie thomiste de la vertu de justice, nous considérons que cette différenciation est rendue encore plus évidente par notre analyse des notions essentielles de la définition de la justice, soit l'altérité, la volonté et la dette. Dans la section 4.1 du quatrième chapitre, nous avons montré que, selon Thomas d'Aquin, les notions de justice et d'altérité sont liées de manière absolue. Beaucoup mieux qu'Aristote, Thomas d'Aquin établit la façon dont une personne peut être considérée comme juste,

notamment en relation avec soi-même. Il y parvient en considérant qu'il y a, en plus d'une justice extérieure, une justice intérieure, qui advient par la subordination de la partie irrationnelle de l'âme – le concupiscible et l'irascible – à la raison.

Dans la section 4.2, nous avons montré que le lien de la justice et de la volonté constitue le point le plus important de la théorie thomiste de la justice, car c'est en cela que Thomas d'Aquin prend ses distances par rapport à la justice aristotélicienne. D'après lui, pour pouvoir mettre en pratique la vertu de justice, il faut qu'une puissance appétitive existe, qui permette de se mouvoir dans la direction d'autrui, en dehors de soi-même. La notion thomiste de volonté n'existe pas comme telle dans le contexte aristotélicien. Thomas d'Aquin relie la volonté à Dieu en établissant une base ontologique pour la définition de la justice : l'appétit rationnel de la personne est mû par la grâce de Dieu, de sorte que la personne réalise la vraie béatitude auprès de Dieu, et sans que son libre arbitre ne soit violé.

Après la notion d'altérité et de volonté, la notion de dette constitue la dernière partie de la définition de la justice que Thomas d'Aquin examine : « la justice est l'habitus par lequel on donne, d'une perpétuelle et constante volonté, à chacun son droit ». La phrase « à chacun son dû » (Saint-Arnaud, 1984, p.161) constitue l'essence de la justice, puisqu'elle inclut les cas particuliers qui échappent à la règle générale. Nous avons vu, dans la section 4.3, qu'elle est liée à la notion grecque d'épikie et à la notion latine d'équité, une vertu supérieure à la justice générale ou légale.

En ce qui concerne le cinquième chapitre, nous estimons qu'il met en lumière une différenciation essentielle, voire une rupture définitive, entre la théorie thomiste et la théorie aristotélicienne de la justice et que cette différenciation tient à la considération de la religion comme vertu annexe de la justice. Dans la section 5.1, nous avons étudié l'article unique de la Question 80 de la IIa-IIae de la *Somme Théologique*, dans

laquelle l'Aquinate examine les vertus potentielles de la justice. Nous y avons relevé un grand nombre de vertus et, pour cette raison, nous avons considéré nécessaire, pour élucider la théorie thomiste, de les classer à l'aide d'un tableau. Nous avons constaté que la liste thomiste des vertus potentielles de la justice dérive principalement de la liste de Cicéron, à laquelle s'ajoutent l'amitié de Macrobe, la libéralité d'Andronicus et l'épikie d'Aristote. La première vertu de la liste de Cicéron se réfère à la religion, que Thomas d'Aquin analyse à la Question 81, ce dont nous avons traité dans la section 5.2. Par rapport à la définition de la religion, Thomas d'Aquin rappelle les définitions du mot *religio* proposées dans la tradition latine : lecture renouvelée des Écritures, choix réitéré de Dieu, restauration de la relation entre la personne et Dieu. Il propose que les trois définitions, qui dérivent respectivement des verbes latins *relegere*, *reeligere* et *religare*, désignent toutes notre relation avec Dieu. Le rôle de la religion est donc d'établir la relation de la nature humaine avec une nature ontologiquement différente.

En ce qui concerne la religion considérée comme vertu, nous avons montré, dans la section 5.3, que Thomas d'Aquin lie de façon absolue la religion à l'Altérité, c'est-à-dire à Dieu. La relation entre la personne et Dieu est d'une importance vitale, car la dette humaine envers Dieu revêt un caractère ontologique. Dieu constitue le but final de la religion et non son objet ; selon Thomas d'Aquin, la religion n'est donc pas une vertu théologique, mais une vertu morale. Cependant, c'est la plus grande des vertus morales ; nous supposons même qu'elle est plus grande que la justice, parce qu'elle concerne Dieu, le bien suprême, le bonheur parfait. Elle complète donc le travail des vertus théologiques de foi, d'espérance et de charité, qui, elles, se rapportent à Dieu. La béatitude parfaite ne serait donc pas possible sans la contribution de la vertu de religion.

Pour répondre à la question initiale de notre recherche – « la définition de la justice proposée par Thomas d'Aquin dans la *Somme Théologique* est-elle une notion aristotélicienne renouvelée ou bien constitue-t-elle une conception thomiste originale? » –, nous comprenons de ce qui précède que la justice est impensable sans la notion de religion. La composante commune de la justice et de la religion comme vertus repose sur leur relation à l'altérité : ni l'une ni l'autre n'a de sens sans la notion d'altérité. Leur différence repose sur la considération de l'altérité : pour la justice, c'est l'autre personne, celle que l'on rencontre dans les relations interpersonnelles ; pour la religion, c'est Dieu, qui est ontologiquement différent de la nature humaine. L'originalité de la justice thomiste, c'est donc son lien avec la religion, vertu qui ne concerne que la relation avec Dieu. La religion situe ainsi la justice dans une perspective religieuse.

Il s'agit ici de la relation qui est la plus importante dans la vie d'une personne, parce qu'il s'agit d'une relation ontologique. Ainsi, la justice religieuse, c'est-à-dire la religion, dépasse finalement la justice éthique. Bien que Thomas d'Aquin ait cité Aristote dans la plus grande partie de son œuvre, l'œuvre thomiste n'est donc pas une reprise de celle d'Aristote. Thomas d'Aquin perpétue plutôt une tradition fondée sur différentes théories morales-philosophiques de son époque et lui donne une marque personnelle quand il démontre que la religion est une vertu annexe de la justice.

Pour répondre à notre question de recherche, nous avons évidemment convenu de limiter la taille du corpus étudié et l'ampleur des perspectives théoriques mobilisées. Ainsi, sur le plan de la méthodologie, nous nous sommes principalement appuyée sur l'étude des *objections* et des *réponses* des articles thomistes choisis, et sélectivement sur certaines *solutions*. Sur le plan du contenu, nous n'avons pas parlé en détail de la justice infuse et de la justice comme vertu cardinale, car Thomas d'Aquin y fait référence de manière fragmentaire et indirecte dans les articles choisis. Enfin, en ce

qui concerne les influences arabes de Thomas d'Aquin, bien que nous les ayons prises en compte, nous avons estimé que, en raison du contexte des textes choisis, nous n'avions pas à les développer davantage. Nous pensons que ces limites n'affectent pas la solidité de notre démonstration.

Tout compte fait et en guise d'épilogue, nous tenons à évoquer l'idée que l'intégration de la notion de religion à une éthique des vertus, telle celle de la théorie morale-philosophique de Thomas d'Aquin, pourrait être bénéfique pour l'élaboration d'une philosophie de la religion. En nous inspirant des perspectives d'Anscombe (1958, p. 1), nous pensons que la théorie morale-philosophique de la justice de Thomas d'Aquin pourrait constituer une ébauche de philosophie ou de psychologie de l'éthique de la religion. Si la vertu de justice vise à mettre en forme une éthique basée sur des rapports légaux et égaux entre les citoyens, la vertu de religion, quant à elle, se définit comme cette vertu qui est responsable de façonner le caractère religieux de la personne à travers les actes religieux, intérieurs et extérieurs.

BIBLIOGRAPHIE

Aristote

Aristotelis Ethica Nicomachea (1903). Regognovit Franciscus Susemihl / Editio tertia curavit Otto Apelt. Lipsiae : in Aedibus B.G. Teubneri pour D.N-Papadimas Athenis.

Aristote. (1958). *L'éthique à Nicomaque*. Traduction et commentaires par J.Y.T. Jolif et R.A.T. Gauthier. Louvain : Publications Universitaires.

Aristotle's *Ethica Nicomachea*. (1894.) Ed. J. Bywater. Oxford : Clarendon Press.
Récupéré de *Perseus Digital Library* :
<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.01.0053>

Études sur Aristote:

Agacinski, D. (2008). *Sur la justice. Éthique à Nicomaque, livre V*. Traduction par R. Bodéüs (2004). Paris : GF Flammarion.

Aubenque, P., Brunswig, J., Décarie, V., De Muralt, A., Mansion, A., Moreau, J. (1985). *Études aristotéliennes : métaphysique et théologie*. Paris : Librairie philosophique J. Vrin.

Aubenque, P. (2009). *La prudence chez Aristote ; avec un appendice sur La prudence chez Kant*. (5^e éd. Quadrige éd.). Paris : Presses universitaires de France.

Bodéüs, R. (1997). *Aristote, la justice et la cité*. Paris : PUF.

Bonelli, M. (éd.) (2012). *Physique et métaphysique chez Aristote*. Paris : Librairie philosophique J. Vrin.

Camus, X. (2008). *La conception du bonheur chez Aristote. Essai sur la hiérarchie des biens dans l'Éthique à Nicomaque*. [Mémoire de maîtrise en philosophie].

Montréal : Université du Québec à Montréal. M10345. Récupéré d'*Archipel, Archives des publications électroniques de l'UQAM* : <http://www.archipel.uqam.ca/98>

Cohen, S. M. (2000). « Aristotle's Metaphysics ». [Ressource en ligne]. Dans E. N. Zalta (dir.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (éd. 2015). s.l.: Metaphysics Research Lab, Stanford University. Récupéré de <http://plato.stanford.edu/archives/fall2015/entries/aristotle-metaphysics>

De Koninck, T. et Planty-Bonjour, G. (1991). *La Question de Dieu selon Aristote et Hegel*. Paris : Presses universitaires de France.

Frappier, G. (1990). *La voie de la sagesse selon Aristote*. Sainte-Foy, Québec : Le Griffon d'argile.

Gauthier, R.-A. (1973). *La morale d'Aristote*. (3e éd.). Paris : Presses Universitaires de France.

Gobry, I. (1995). *La philosophie pratique d'Aristote*. Lyon : Presses universitaires de Lyon.

Lear, J. (1988). *Aristotle the desire to understand*. Cambridge: Cambridge University Press.

Menn, S. (2012). « Aristotle's theology ». Dans C.J. Shields (dir.), *The Oxford handbook of Aristotle* (pp. 422-464). Oxford: Oxford University Press.

Ross, W.D. (2004). *Aristotle*. London: Routledge. Récupéré de la *Bibliothèque numérique de l'UQAM* : http://openurl.quebec.ca:9003/uqam?url_ver=Z39.882004&url_ctx_fmt=info:ofi/fmt:kev:mtx:ctx&ctx_enc=info:ofi/enc:UTF8&ctx_ver=Z39.882004&rft_id=info:sid/sfxit.com:azlist&sfx.ignore_date_threshold=1&rft.isbn=9786610057498

Shields, C.J. (2012). « Aristotle's Philosophical Life and Writings ». Dans C.J. Shields (dir.), *The Oxford handbook of Aristotle* (pp. 3-16). Oxford: Oxford University Press.

Thomas d'Aquin:

Thomas d'Aquin (2003). *Somme Théologique*, Tome 2, (I-II). Paris : Cerf.

Thomas d'Aquin (1999). *Somme Théologique*, Tome 3, (II-II). Paris : Cerf.

Sancti Thomae Aquinatis. (1882). *Opera omnia*, jussu impensaue Leonis XIII P.M. edita. Romae: Typographia Polyglotta. Digitizing sponsor: University of Toronto.

Saint Thomas d'Aquin. (1948). *Somme Théologique. La justice*. Traduction française par M.S. Gillet. Notes et appendices par J.Th. Delos. (2^e éd.). Paris : Desclée & Cie ; Éditions de la Revue des Jeunes.

Saint Thomas d'Aquin. (1953). *Somme Théologique. La religion*. Traduction française par I. Mennessier. Paris : Desclée & Cie ; Éditions du Cerf.

Saint Thomas d'Aquin. (s.d.). *Commentaire de l'Éthique à Nicomaque d'Aristote*. Traduction par Germain Dandenault (1950/incomplet) et Yvan Pelletier (1999/complet). Édition numérique. Récupéré de http://docteurangelique.free.fr/livresformatweb/philosophie/commentaireethiquenicomaque.htm#_Toc198465541

St. Thomas Aquinas. (1993). *Commentary on Aristotle's Nicomachean Ethics*. Traduction par C.J. Litzinger. Notre Dame, Indiana : Dumb Ox Books.

Études sur Thomas d'Aquin et sur sa relation avec Aristote

Celano, A.J. (1987). « The Concept of Wordly Beatitude in the Writings of Thomas Aquinas », *Journal of the History of Philosophy*, 25(2), p. 215-226. DOI: <https://doi.org/10.1353/hph.1987.0025>

Christoph, M. (2011). *Justice as an infused Virtue in the Secunda Secundae and its simplifications for our understanding of the Moral Life*. [Thèse de Doctorat]. University of Fribourg. Récupéré de Réseau des Bibliothèques de Suisse occidentale : <https://doc.rero.ch/record/27156/files/ChristophM.pdf>

Dodaro, R. (2004). *Christ and the just society in the thought of Augustine*. Cambridge: Cambridge University. Récupéré de la *Bibliothèque numérique de l'UQAM* : http://virtuolien.uqam.ca/tout/UQAM_BIB000031228

Donato, A. (2006), « Aquinas' Theory of Happiness and its Greek, Byzantine, Latin and Arabic Sources », *Al-Masaq: Journal of the Medieval Mediterranean*, 18(2), pp. 161-189. DOI : <https://doi.org/10.1080/09503110600838650>

Elders, L. (2006). *L'éthique de saint Thomas d'Aquin : une lecture de la Secunda pars de la Somme de théologie*. (1^{re} éd.). Paris: Presses universitaires de l'IPC; L'Harmattan.

Fuchs, M. (2013). « Philia and Caritas: Some aspects of Aquinas's reception of Aristotle's theory of friendship ». Dans T. Hoffmann, J. Müller, et M. Perkams (dir.), *Aquinas and the Nicomachean ethics* (pp. 203-219). New York : Cambridge University Press.

Giguère, H. (1962). *La religion partie potentielle de la justice*. [Thèse de Licence en Théologie]. Québec : Université Laval

Gilson, É. (1997). *Le thomisme. Introduction à la philosophie de Saint Thomas d'Aquin*. (6^e éd.) Paris : Librairie Philosophique J. Vrin

Hause, J. (2013). « Aquinas on Aristotelian justice. Defender, destroyer, subverter, or surveyor? » Dans T. Hoffmann, J. Müller, et M. Perkams (dir.), *Aquinas and the Nicomachean ethics* (pp. 146-164). New York: Cambridge University Press.

Jaffa, H.V. (1979). *Thomism and Aristotelianism: a study of the commentary by Thomas Aquinas on the Nicomachean ethics*. Westport, Conn. : Greenwood Press.

Keys, M.M. (2006). *Aquinas, Aristotle, and the promise of the common good*. [Ressource en ligne] Cambridge : Cambridge University Press. Récupéré de la *Bibliothèque numérique de l'UQAM* : http://openurl.quebec.ca:9003/uqam?url_ver=Z39.88-2004&url_ctx_fmt=info:ofi/fmt:kev:mtx:ctx&ctx_enc=info:ofi/enc:UTF-8&ctx_ver=Z39.88-2004&rft_id=info:sid/sfxit.com:azlist&sfx.ignore_date_threshold=1&rft.isbn=9786610709823

König-Pralong, C. (2005). *Avènement de l'aristotélisme en terre chrétienne*. Paris : Librairie Philosophique J. Vrin.

Lindsay, J. (1904). « La philosophie de saint Thomas ». *Revue néo-scolastique*, 11^e année, 41, pp. 58-69. DOI: <https://doi.org/10.3406/phlou.1904.1825>

Pakaluk, M. (2013). « Structure and method in Aquinas' appropriation of Aristotelian ethical theory. » Dans T. Hoffmann, J. Müller, et M. Perkams (dir.), *Aquinas and the Nicomachean ethics* (pp. 33-51). New York: Cambridge University press.

Pomerleau, W.P. (s.d.). « Western Theories of Justice », *Internet Encyclopedia of philosophy* (s.p.). Récupéré le 2 octobre 2015 de <http://www.iep.utm.edu/>
Porter, J. (2016). *Justice as a virtue. A Thomistic Perspective*. Michigan : William B. Eerdmans Publishing Company.

Saint-Arnaud, J. (1984). « Les définitions aristotéliennes de la justice : leurs rapports à la notion d'égalité », *Philosophiques*, 11(1), pp. 157-173. DOI : <https://doi.org/10.7202/203247ar>

Staudt, R.J. (2009). *Religion as a virtue: Thomas Aquinas on worship through justice, law, and charity*. [Thèse de Doctorat]. Ave Maria University. Récupéré de *ProQuest Dissertations & Theses Global*. 3685466.

Trudel, M. (s.d.) « *Questions sur la liberté abordée selon la théorie de la volonté chez Thomas d'Aquin* », pp. 153-170. Récupéré le 27 août 2017 de *Bibliothèque et Archives nationales du Québec Collections* : <http://collections.banq.qc.ca/ark:/52327/bs2749588>

Van Riet, G. (1963). « Y a-t-il chez Thomas une philosophie de la religion? », *Revue Philosophique de Louvain*, série 3, 61(69), pp. 44-81. DOI : <https://doi.org/10.3406/phlou.1963.5194>

Bibliographie générale

Allen, G. (2002). *Intertextuality*. London and New York: Routledge.

Anscombe, G.E.M. (1958). « Modern Moral Philosophy », *Philosophy*, 33(124), Cambridge: Cambridge University Press, pp. 1-19.

Arnal, W.E. (2000). *Definition*. Dans Braun, W. et McCutcheon, R.T. (dir.). *Guide to the study of religion* (pp. 21-34). London: Cassell.

Athanassoulis, N. (s.d.). « Virtue Ethics », *The Internet Encyclopedia of Philosophy*, (s.p.). Récupéré de <http://www.iep.utm.edu/virtue/>

Augustin (1946). *La cité de Dieu*. Traduction par J. Perret, Tome 2. Paris : Garnier.

Babinotis, G. (2002). Μπαμπινιώτης, Γ. *Λεξικό της Νέας Ελληνικής γλώσσας*. (2^η έκδ.). Αθήνα: Κέντρο Λεξικολογίας. (*Dictionnaire de la langue grecque*. 2^e éd. Athènes: Centre de lexicologie)

Berelson, B. (1971). *Content Analysis in communication research*. New York : Hafner.

Büchler, K. (2014). « Qu'est-ce que l'éthique des vertus? ». Récupéré du *Centre pour la Communication Scientifique Directe*, HAL : <https://hal.archives-ouvertes.fr/hal-00994574>

Commission de l'éthique en science et en technologie (2013), « Quelle est la différence entre éthique et morale? », Gouvernement du Québec. Récupéré de: <http://www.ethique.gouv.qc.ca/fr/ethique/quest-ce-que-lethique/quelle-est-la-difference-entre-ethique-et-morale.html>

Elkad- Lehman, I. et Greensfeld, H. (2011). « Intertextuality as an interpretative method in qualitative research. », *Narrative Inquiry*, 21(2), pp. 258-275. DOI: <https://doi.org/10.1075/ni.21.2.05elk>

Gilson, É. (2011). *La philosophie au Moyen Âge : des origines patristiques à la fin du XIVe siècle*. (2e éd.). Paris : Payot.

Kostas, G. (2003). Κωσταράς, Γ. *Φιλοσοφική Προπαιδεία*. (8^η έκδ.). Αθήνα: Αθήνα. [*Propédeutique philosophique*. (8^e éd.). Athènes: Athènes.]

Hansen, M.H. (2006). *Polis: An Introduction to the Ancient Greek City-State*. Oxford University Press. (Service en ligne). Récupéré de la *Bibliothèque numérique de l'UQAM* : <http://www.myilibrary.com.proxy.bibliotheques.uqam.ca:2048?ID=116055>

Mucchielli, R. (1974). *L'analyse de contenu des documents et des communications*. Issy-les-Moulineaux : éditions ESF.

Pelegrinis, Th.N. (2009). Πελεγγρίνης, Θ.Ν. *Ηθική Φιλοσοφία*. Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα [*Philosophie éthique*. Athènes : Lettres grecques.]

Piret, P. (1991). *La destinée de l'homme : la Cité de Dieu. Un commentaire du "De civitate Dei" d'Augustin*. Bruxelles: Institut d'études théologiques.

Robert, P., Rey, A. et Rey-Debove, J. (2011). *Le Petit Robert. Dictionnaire analogique et alphabétique de la langue française : version numérique*. Paris : Dictionnaires Le Robert/SEJER. Récupéré de la *Bibliothèque numérique de l'UQAM* : <http://metarecherche.uqam.ca/V?func=native-link&resource=UDQ27099>

Santas, G. (2010). « What is a Just Society? Plato's own Social Idea ». Dans *Understanding Plato's Republic* (pp. 55-75). Récupéré de *Wiley Online Library*: <https://onlinelibrary-wiley-com.proxy.bibliotheques.uqam.ca:2443/doi/pdf/10.1002/9781444320138>

Traore, F.B. (2006). « Autorité des méthodes d'analyse de textes de la « nouvelle critique » et état actuel de la critique littéraire », *Revue du Cames- Nouvelle Série B*, 007(2), pp. 146-147.