

Laval théologique et philosophique



Félicien ROUSSEAU, *C'est la misère qui juge le monde*. Québec, Les Presses de l'Université Laval, 2001, XIV-462 p.

Pierre Gaudette

Volume 60, Number 1, février 2004

Walter Kasper, théologien en dialogue

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/009486ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/009486ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

ISSN

0023-9054 (print)

1703-8804 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this review

Gaudette, P. (2004). Review of [Félicien ROUSSEAU, *C'est la misère qui juge le monde*. Québec, Les Presses de l'Université Laval, 2001, XIV-462 p.] *Laval théologique et philosophique*, 60(1), 187–189. <https://doi.org/10.7202/009486ar>

ouvrage (Thierry Scaillet et Baudouin Groessens). Avec une telle relève, l'histoire religieuse a de belles années devant elle en Belgique francophone.

Gilles ROUTHIER
Université Laval, Québec

Félicien ROUSSEAU, **C'est la misère qui juge le monde**. Québec, Les Presses de l'Université Laval, 2001, XIV-462 p.

Le présent volume marque la cinquième étape d'une vaste recherche menée par l'auteur avec une ténacité exemplaire : elle vise à mieux cerner les traits du droit naturel tel que le conçoit Thomas d'Aquin en mettant en perspective toute la richesse de sa réflexion morale¹. Rousseau est ici au cœur de sa démarche puisqu'il aborde la vertu morale de justice et son objet, le droit. Dans un premier temps, il entreprend une présentation minutieuse du droit naturel classique tel qu'il apparaît dans les écrits de saint Thomas : des pages fort intéressantes marquent le rapport de Thomas à Aristote (chapitre VI). Une deuxième partie aborde le droit naturel moderne qui trouve son aboutissement dans le rationalisme juridique de la Modernité. La table est alors mise pour étudier la vertu morale de justice et marquer son rôle dans la construction d'une liberté authentique, véritablement « humaine ».

Une thèse fort importante circule à travers cet ouvrage comme à travers toute la recherche de l'auteur : à la suite de Thomas, il faut valoriser ce qu'il y a de plus fondamental et de plus humble dans l'être humain, à savoir ce qui le rattache plus directement à la nature et constitue la matière du droit naturel au sens le plus strict. Ce faisant, Thomas s'élevait contre le triomphalisme chrétien du Moyen Âge préoccupé essentiellement de la relation théologale avec Dieu et peu ouvert à la consistance des réalités terrestres. Ce triomphalisme, largement décrit dans le volume précédent, continue de se manifester aujourd'hui dans certains courants de théologie morale et dans certains textes du Magistère. Mais cette valorisation de ce qu'il y a de plus humble et de plus « naturel » dans la personne se situe aussi à l'opposé du triomphalisme des Modernes qui se font une gloire d'arracher l'être humain à la Nature et de le définir uniquement par sa raison, une raison « technicienne » par laquelle il maîtrise cette même Nature et la transforme à son gré. C'est en ayant en tête cette entreprise de revalorisation de ce qui est humble et sans défense qu'on comprendra le titre énigmatique — et un peu racoleur — donné au volume : *C'est la misère qui juge le monde*.

Mais l'auteur ne se contente pas de dénoncer. Se nourrissant des textes fondamentaux de saint Thomas qu'il rumine et rappelle fréquemment au lecteur, il entreprend une œuvre de reconstruction, ou mieux, de « réconciliation » : il essaie en effet de dépasser des oppositions devenues traditionnelles et de réconcilier l'être humain avec lui-même, refaisant l'unité entre la nature et la liberté, les droits socio-économiques et les droits rationnels, la connaissance et l'affectivité.

Pour ce qui est du rapport nature et liberté, Rousseau réagit contre une conception qui fait de la nature un bloc insécable que la liberté doit dominer par l'art et la technique, conception typique de la modernité comme le montrent à l'envi plusieurs citations de Descartes, Kant, Renaut et Ferry parmi d'autres. L'auteur nous introduit dans l'approche subtile de Thomas qui nous montre comment la *determinatio ad unum*, typique de la nature, s'infiltré dans les facultés humaines et devient

1. Voir Félicien ROUSSEAU, *La croissance solidaire des droits de l'homme*, Montréal, Bellarmin ; Paris et Tournay, Desclée, 1982 ; *Courage ou résignation et violence*, Montréal, Bellarmin ; Paris, Cerf, 1985 ; *Modération ou manipulation et violence*, Montréal, Bellarmin ; Paris, Cerf, 1990 ; *L'avenir des droits humains*, Québec, PUL et Anne Sigier, 1996.

la terre nourricière de la liberté. Au point de départ, c'est le désir du bonheur à propos duquel Pieper a cette phrase magnifique qui va revenir comme un refrain tout au long de l'ouvrage : « L'homme, comme être raisonnable, désire son bonheur exactement comme la pierre qui tombe cherche son lieu, comme la fleur se tourne vers le soleil, comme l'animal cherche sa proie » (p. 74). Mais de façon plus immédiate, ce sont aussi les inclinations naturelles de l'intelligence et de la volonté qui, pour déterminées qu'elles soient, ouvrent à l'aventure de l'histoire et de la culture : « Aucune des déterminations qui affectent la nature humaine, la volonté et la raison, ne les enferme dans les déterminismes des lois naturelles qui imprègnent les êtres inanimés, ni non plus, à ce compte-là, sous le joug de l'instinct animal. Au contraire, elles travaillent toutes à fonder la liberté humaine sur des bases solides, indestructibles » (p. 107).

Nombreux, même parmi les théologiens thomistes, ceux qui ont critiqué Thomas d'avoir repris la définition d'Ulpian et d'avoir défini le droit naturel au sens le plus strict comme étant « ce que la nature enseigne à tous les animaux ». Rousseau proteste vivement contre une telle attitude. Et il renvoie au fameux article de la Somme Théologique où saint Thomas distingue chez l'être humain « une inclination à rechercher le bien correspondant à sa nature, en quoi il est semblable à toutes les substances [autoconservation] ; en second lieu, une inclination à rechercher certains biens plus spéciaux, conformes à la nature qui lui est commune avec les autres animaux [procréation] ; en troisième lieu, ajoute-t-il, on trouve dans l'homme un attrait vers le bien conforme à sa nature d'être raisonnable, qui lui est propre [connaissance de Dieu et vie en société] » (I-II, qu.94, a.2). La prise de conscience de cette dernière inclination et du lien qu'elle a avec la dignité de la personne a fait émerger — dans un contexte conceptuel différent — les grandes déclarations sur les droits de la personne des révolutions française et américaine : ce que l'on appellera par la suite, les droits et libertés, ou les droits rationnels. Il faudra les bouleversements du XIX^e siècle et les avancées du marxisme pour faire prendre conscience à l'humanité que ces droits avaient une livrée bourgeoise dans la mesure où ils ignoraient des droits plus fondamentaux — les droits socio-économiques — dont était privée la masse populaire : droit à la vie, à la conservation dans l'existence, à la perpétuation de l'espèce. L'auteur s'exprime ici avec vigueur : « Le droit, tel qu'il se déploie dans les inclinations religieuse et politique ou spécifiquement humaines, n'est authentique que s'il se bâtit dans l'interdépendance ou la solidarité avec les droits dont le contenu rejoint les inclinations communes à la personne humaine et aux autres êtres » (p. 153). Chacun a son importance : l'un en raison de son excellence, l'autre parce qu'il est fondamental. Comme le dit Thomas qui donne ici une clé d'interprétation à l'auteur, « une réalité peut l'emporter sur une autre pour l'un des deux motifs suivants : ou parce qu'elle est plus essentielle ou parce qu'elle est plus excellente » (*Suppl.*, qu.49, a.3, c). On ne peut promouvoir les droits « rationnels » si on n'a pas le souci de promouvoir en même temps les droits fondamentaux comme le droit à la vie et à la subsistance.

Enfin, autre effort de « réconciliation », l'auteur a à cœur de réintroduire la dimension affective et même la sensibilité dans l'élaboration des principes moraux et la mise en place des droits humains. Il le fait à un moment où le monde prend conscience de l'inanité des grandes déclarations de droits humains si elles ne s'accompagnent pas d'un effort pour en préciser les implications et pour inscrire dans les libertés un vouloir efficace de les mettre en pratique. Et pour cela, c'est l'être humain tout entier qui doit être mis à contribution, y compris son affectivité. Il n'est pas suffisant que les droits humains soient connus. « Ce qui importe, écrit Rousseau, c'est qu'ils soient aimés, c'est-à-dire possédés par l'affectivité de la personne humaine grâce à la vertu de justice » (p. 323). Cela n'est pas dans la ligne d'une Modernité qui voulant arracher la liberté humaine à la Nature, a voulu « purger » la morale de l'affectivité et de la sensibilité. L'auteur indique les méfaits d'une telle entreprise. Et il montre le rôle essentiel des vertus morales dans la structuration d'une liberté authentique ouverte aux droits humains.

Nous avons devant nous un livre impressionnant. Il nous aide à saisir toute la richesse de la tradition morale thomiste dont l'équilibre des articulations peut apporter énormément à une réflexion morale qui veut sortir des impasses de la Modernité et reconstruire l'unité d'une humanité désarticulée. Nous n'en avons évoqué que quelques aspects ci-dessus. Mais pour trouver l'amande sous l'écorce, le lecteur doit s'armer de patience, surtout s'il n'est pas rompu au langage scolastique. Car sous la plume de l'auteur, on décèle la méthode du professeur qui ne craint pas de reprendre à maintes reprises ses explications, de revenir aux textes essentiels par des biais différents, afin que les idées majeures soient bien retenues. Et parfois, on sent la passion du disciple qui réagit avec humeur devant certaines incompréhensions ou réductions de la pensée thomiste et entreprend de longs développements qui s'intègrent difficilement au déroulement linéaire de la pensée (cf. p. ex., p. 365-414, à partir d'un article de Fortin sur *Rerum Novarum* et même la conclusion, p. 445 et suiv., qui a l'allure d'un appendice).

Même si ce volume se veut une présentation de la pensée de saint Thomas, il ne fait pas œuvre d'archéologie ou d'histoire. Il se veut une réflexion pour aujourd'hui. Il ouvre des avenues que l'on aurait tort de ne pas explorer.

L'auteur annonce deux autres volumes, un sur la connaissance éthique et l'autre sur la morale chrétienne. Il est à souhaiter qu'il puisse réaliser les objectifs de sa recherche. On pourrait espérer alors que son parcours qui atteint plusieurs milliers de pages soit repris dans une synthèse plus accessible afin qu'un plus grand nombre de lecteurs puissent en bénéficier.

Pierre GAUDETTE
Université Laval, Québec

Claire WOLFTEICH, **American Catholics through the Twentieth Century. Spirituality, Lay Experience and Public Life.** New York, The Crossroad Publishing Company, 2001, 224 p.

Il m'a fallu d'abord surmonter deux difficultés avant d'entrer de plain-pied dans la lecture de cet ouvrage. D'une part, ceux que l'on désigne comme « catholiques », dans cet ouvrage, sont tous « laïcs » et ceux que l'on nomme « Américains » ne sont en fait que les « États-Uniens ». On a donc affaire à deux réductions et, si le titre annonce qu'il sera question des « catholiques américains », il ne faut pas s'attendre à ce que l'on ne parle que des laïcs catholiques des États-Unis. Une fois surmontée cette double réduction, le lecteur peut entrer dans l'ouvrage et en tirer profit.

Le propos est certainement original. À travers quelques figures de proue de laïcs fort connus — Dorothy Day, John F. Kennedy, Mario Cuomo, Geraldine Ferraro — ou de mouvements — *Commonweal*, *The Catholic Worker*, *The Grail Movement*, les mouvements familiaux, *United Farm Workers*, *The Civil Rights Movement*, etc. — l'A. tente de rendre compte du combat de laïcs catholiques qui ont tenté de définir une spiritualité et une position catholique originale dans la culture et dans la société états-unienne contemporaine. Le défi, en effet, pour ces hommes et ces femmes, a été d'arriver à se poser comme catholique et comme laïques, dans la vie publique, de relever le défi que représente la construction d'une vie chrétienne authentique et d'une spiritualité spécifiquement laicale sans renoncer à ce que suppose l'inscription dans la vie publique de son pays, de ce que signifie accepter le caractère pluraliste de l'espace public et sans renoncer non plus à une vie chrétienne dans la condition laicale (travail, famille, etc.).

L'ensemble du parcours (1930-2000) se déploie en quatre étapes. La première, qui met en avant de la scène Dorothy Day, *The Catholic Workers* et *The Family Life Movement* et la revue *Commonweal* (la section sur l'*Opus Dei* ne se rattachant pas réellement à une expérience états-