

LA BÉATITUDE

Introduction

Depuis que l'homme existe, qu'il en ait conscience ou non, nous pouvons dire qu'il cherche le bonheur. Il cherche à être heureux et parfois ce 'être heureux' semble se confondre avec 'ne pas souffrir'. De nombreuses écoles ont vu le jour au fil de l'histoire pour tenter de répondre à cette quête de la félicité. Certaines ont cherché la félicité absolue, d'autres ont voulu se préserver du mal, d'autres l'ont fui ou l'on refusé. Ainsi l'épicurisme véritable – non l'épicurisme dévié de l'époque moderne – mais celui d'Épicure ou de Lucrèce, a cherché à vivre des plaisirs justes et équilibrés, à se satisfaire des plaisirs réels. Le stoïcisme, dans une forme d'ascèse, a voulu se préserver du mal en se fortifiant face à lui, tandis que l'hédonisme a fait du plaisir sa forme normative de la félicité. Le bouddhisme pour sa part offre par une sorte d'abstraction des plaisirs du monde, une solution par le sevrage, pour ne pas souffrir d'un manque inévitable de biens. D'autres faisant de l'opium leur dérivatif, ont voulu fuir le mal en l'oubliant, le cachant. Certains encore le repoussent dans l'au-delà, tandis que d'autres, tombant dans l'absurde ou le nihilisme, le nient. Alors qu'en est-il vraiment ? Cette quête du bonheur par l'homme est-elle réellement sans fin, sans but ? Est-elle une utopie, un rêve, un dérivatif ? En fin de compte, est-il possible à l'homme d'être heureux ?

Répondre à cette question suppose, au préalable, bien d'autres réponses ! Car finalement que sous-tend cette question ? Possible ? La question du possible est celle de l'existence d'un pont, d'un lien entre deux termes : homme et heureux. Ces deux termes, homme et heureux, peuvent-ils se décliner ensemble ? Peut-on dire homme heureux ? Ou est-ce un oxymore, un contresens ? Cela suppose donc de savoir ce que veut dire heureux et de savoir ce qu'est un homme, afin de connaître s'il y a compatibilité ou incompatibilité entre les deux termes. C'est à cette question que nous allons tenter de répondre à l'aide d'Aristote et de saint Thomas. Pourquoi ces deux auteurs ? Simplement parce qu'ils entrent dans ce courant qui nous paraît le plus juste, celui du réalisme et que précisément, parce que réalistes, ils partent de l'homme et non d'autres présupposés, et d'autre part parce qu'ils tiennent toujours comme principe la non contradiction ; principe qui nous paraît, par excellence, un gage de vérité. En outre, parmi de nombreux autres auteurs, ils se sont penchés sur cette question du Bonheur. Certes leurs objectifs sont différents. Lorsque Aristote aborde la question de la félicité, dans *l'Éthique à Nicomaque*, particulièrement dans le livre I¹, son optique est l'action politique, tandis que saint Thomas, essentiellement dans la *Prima Pars* de la *Somme Théologique* (questions 1 à 5)², lui, cherche Dieu. Toutefois, les deux hommes à plus de seize siècles d'intervalle et dans un contexte radicalement différent, avec des outils intellectuels différents, se rejoignent d'une

¹ Toutes nos références sont prises dans Aristote, *Éthique à Nicomaque*, traduit par J. Tricot, Paris, Vrin, 1990. Les références sont citées par leur chiffre linéaire, sans précision du livre et du chapitre, sauf s'il ne s'agit pas du Livre I.

² Toutes nos références sont prises (y compris les autres passages de la *Somme*) dans Saint Thomas d'Aquin, *Somme Théologique*, Paris, Cerf, 1999.

façon surprenante. Mais alors qu'Aristote semble devant une impasse quant à la réalité concrète du bonheur humain en cette vie, l'Aquinate transcende cette difficulté et va bien au-delà du Philosophe, ouvrant alors des perspectives incroyablement optimistes, là où justement Aristote se trouve contraint à un certain repli.

Ainsi pour répondre avec eux à notre question, un bonheur est-il possible pour l'homme, nous commencerons par examiner les deux termes de notre question. Dans une première partie nous tenterons de voir ce que recouvrent ces deux réalités que sont le bonheur et l'homme. Ainsi dans un second temps nous verrons ce que peut vouloir dire bonheur pour l'homme. Fort de quoi nous tenterons une réponse : **ce** bonheur est-il possible pour l'homme ? Et enfin dans un ultime déploiement, nous nous essaierons à voir comment ce bonheur est possible.

Disons enfin pour clarifier notre méthode, que nous nous plaçons dans une optique strictement philosophique et pour cette raison nous n'emploierons les argumentations théologiques que lorsque la raison philosophique est à même de les assumer, ou à l'extrême fin de notre développement pour donner une vision plus complète de la pensée thomiste. Ajoutons également que, sauf nécessité intrinsèque à la démonstration, nous considérons comme sous-entendu tout ce qui relève de l'anthropologie réaliste. Enfin, conscients que chaque angle d'approche d'un thème peut parfois donner l'impression d'absolutiser cet angle de vue, nous précisons ici que notre visée est de parler de la béatitude en elle-même. Aussi, bien des aspects corrélatifs, comme les vertus, ou la grâce, ou la psychologie, ne sont pas pris en compte en eux-mêmes, mais seulement pour l'apport qu'ils constituent pour notre sujet.

I/ Pourquoi l'homme cherche-t-il le bonheur ?

Il semble évident que l'homme est en quête. C'est du reste, nous le verrons, le principe de son mouvement, de son activité. L'homme cherche. Si l'homme cherche c'est qu'il n'a pas en lui-même trouvé l'objet de sa quête. L'homme cherche quelque chose qu'il n'a donc pas. Ce qui veut dire que le principe de sa quête est une béance, un manque, un vide. Si l'homme ne ressentait pas ce vide, il ne serait pas en quête. Ce qui signifie que ce vide que cherche à combler cette quête passe par la conscience d'un manque. Ce qui ne veut pas dire que cette conscience d'un manque soit claire quant à l'objet manquant. Mais ce qui est certain c'est que l'homme cherche à combler ce manque. Nous pouvons donc en déduire que ce manque est aussi une gêne chez l'homme car si ce manque lui était indifférent, il ne chercherait pas à le combler. Il semble donc qu'il y ait un lien entre manque, gêne et quête, finalement entre désir, souffrance et objet comblant. Le manque génère le désir de la chose manquante ; le manque provoque une souffrance relative au désir inassouvi. Et le désir provoque la recherche de la chose manquante. L'homme semble donc se trouver dans une tension entre la privation d'un bien et le désir de ce bien. Cette tension le met en mouvement pour passer de l'absence du bien désiré à la possession du bien désiré ; possession qui doit, en résolvant le manque, résoudre la souffrance causée par la privation et ainsi donc le conduire à la joie.

Avant d'aller plus avant, il peut être intéressant de clarifier certains termes.

A/ Définitions : bonheur, désir, plaisir

1/ Le bien- la finalité- fin ultime

Nous venons de situer la dynamique de la quête de l'homme entre deux aspects du bien : l'un sous forme de privation, d'absence, l'autre sous forme de réalité désirée d'abord, puis de réalité possédée ensuite. Mais pouvons-nous parler réellement de bien lorsqu'il s'agit d'une privation ?

Aristote nous dit : « Le bien s'affirme d'autant de façons que l'être ³ ». Il précise quelques lignes plus haut : « Le bien s'affirme et dans l'essence et dans la qualité et dans la relation ⁴ ». Cette double ouverture aristotélicienne est capitale pour appréhender ce que peut être le bien. Elle constitue déjà une réponse à notre question. Si le bien est une affirmation de l'être, bien plus encore, si le bien s'affirme dans l'essence, alors il ne peut y avoir de bien sans essence, sans être. Il est en effet capital de comprendre que le bien est. Capital, car en tant qu'objet de la quête de l'homme, nous pouvons comprendre que ce que cherche l'homme, quelle que soit la réalité concrète de cette quête, c'est un être. La quête de l'homme est orientée vers l'être, vers un être, avons-nous dit, qu'il n'a pas. Ce qui signifie que cette privation dont souffre l'homme en quête est d'abord une privation réelle d'un bien qui est. Ce qui signifie qu'il y a en l'homme qui cherche une carence d'être, entendons par là que l'homme qui cherche, cherche d'abord et avant tout un accroissement dans l'ordre de l'être, précisément parce qu'il ressent comme un manque cette privation d'être. Ainsi nous pouvons affiner notre définition et dire que la quête de l'homme se trouve entre la privation et la possession d'un même bien, entre le non-être et l'être. Il ne saurait s'agir de passer d'un bien à un autre bien, ni même d'un bien au même bien. L'homme cherche ce qu'il n'a pas et qu'il considère comme son bien, ou pour le moins dont il ressent la privation comme douloureuse. La question est alors de savoir si ce bien que l'homme cherche à posséder, cette absence d'être, est une carence de son propre être, ce qui signifierait que l'acquisition de bien manquant serait un développement de l'homme ; ou alors s'agit-il d'une simple possession extérieure à l'homme. Nous répondrons plus loin à cette question.

Pour l'heure revenons au bien lui-même. Aristote affirme également, parlant du bien, que « les hommes paraissent concevoir le bien d'après la vie qu'ils mènent⁵ ». Ajoutant plus loin : « Le bien est quelque chose de personnel à chacun et qu'on peut difficilement nous ravir ⁶ ». Le bien serait-il quelque chose de subjectif et de relatif? Nous avons établi plus haut que le bien est identifiable à l'être. En cela nous pouvons dire que le bien est une réalité objective. D'où nous pouvons affirmer que même si le bien est subjectif, il porte toujours sur une réalité objective que l'homme voit comme comblant la privation qui le meut. Mais il est en effet évident que l'homme est le sujet d'une action dont finalement il est aussi l'objet, car c'est lui le destinataire ultime de ce bien désiré. Il y a donc objectivité et subjectivité dans l'appréhension du bien : celui-ci est à la fois objectivement un être potentiellement comblant, mais il est également cet être que l'homme pense comblant pour sa propre privation. Il y a donc une réelle relation personnelle entre l'objet désiré et le sujet

³ VI, 1096a.

⁴ *Ibid.*

⁵ II, 1095b.

⁶ *Ibid.*

désirant et cette relation s'exprime précisément dans cette particularité qui fait de l'homme le sujet de son action et en même temps l'objet final de son action. Car ce bien, *in fine*, est voulu pour la satisfaction de celui qui désire. Ce qui veut dire que le bien réellement recherché, n'est pas seulement l'objet désiré, mais bel et bien sa possession. Nous voyons donc déjà apparaître une certaine complexité de la quête. Elle pousse l'homme à chercher hors de lui ce qui ne s'y trouve pas, mais en vue de le rapporter à l'intérieur de lui-même. Ce qui signifie donc qu'il y a là deux réalités distinctes : la finalité ultime de la quête qui est de combler cette privation et le bien qui comble cette privation. Deux biens donc pour une même fin, deux biens apparemment inséparables, car sans le bien comblant, il n'y a pas de privation comblée. Et sans privation à résoudre, il n'y a pas besoin de bien comblant. En d'autres termes, ce bien est comblant parce qu'il y a quelque chose à combler. Ce qui fait que ce bien objectif est subjectivement bien pour le sujet qui désire, et la privation de ce bien dans le sujet. Ainsi donc le bien est réellement ce que dit Aristote, quelque chose de personnel à chacun. Mais surtout ce bien là est le moyen d'obtenir le bien ultime recherché, ce qui fait dire à Aristote : « le bien est ce à quoi toutes choses tendent⁷ », à savoir, la résolution de la privation, tout autant que le bien intermédiaire nécessaire à la réduction de la privation, puisque nous avons vu que les deux sont essentiellement liés.

Ainsi pouvons-nous faire un pas de plus dans notre cheminement. Le bien par l'intermédiaire du désir qu'il suscite produit un mouvement de la part du sujet désirant vers le bien lui-même. Nous pouvons dire que le bien est la finalité d'un mouvement qui vise à le saisir. Mais cette finalité n'est pourtant qu'intermédiaire car elle vise une fin plus haute encore, la jouissance du bien saisi qui est donc la fin ultime qui réellement se trouve être le moteur que nous pourrions appeler avec Aristote la cause finale. Ainsi donc le bien ultime de cette quête de l'homme est la cause finale qui est à la source de tout l'agir de l'homme dans cette quête. Et saint Augustin (cité par saint Thomas) d'affirmer : « Notre bien suprême est celui par lequel tout le reste est aimé, tandis que lui est aimé pour lui-même ». Saint Thomas surenchérit : « Tout ce que l'homme désire, il le désire comme un bien et si ce n'est comme le bien parfait qui est sa fin ultime, il faut que ce soit comme tendant vers ce bien parfait, car toujours le commencement d'une chose incline vers son achèvement⁸ ». Retenons de cela pour l'instant qu'il y a donc une hiérarchie des biens, selon leurs relations au bien ultime recherché pour lui-même, les autres étant en vue du bien ultime. L'une des grandes difficultés dans la quête de l'homme sera précisément cette distinction entre biens intermédiaires et bien ultime.

2/ Bonheur

Dans la citation que nous venons de donner, saint Thomas parle de 'bien parfait'. Cela suppose donc qu'il y ait des biens imparfaits. Qu'entend-on par 'bien parfait' ? Aristote encore nous éclaire : « Le bien parfait semble, en effet, se suffire à lui-même⁹ ». Et il s'explique : « En ce qui concerne le fait de se suffire à soi-même voici quelle est notre position : c'est ce qui, pris à part de tout le reste, rend la vie désirable et n'ayant besoin de rien d'autre », et il conclut : « tel est à notre sentiment

⁷ I, 1094a.

⁸ *ST*, I II q1 a6.

⁹ V, 1097b

le caractère du bonheur. Nous ajouterons aussi que le bonheur est la chose la plus désirable de toute, tout en ne figurant pas cependant au nombre des biens, puisque s'il en faisait partie, il est clair qu'il serait encore plus désirable pour l'addition fut-ce du moins infime des biens : en effet, cela produirait une somme de biens plus élevée et de deux biens le plus grand est toujours le plus désirable. On voit donc que le bonheur est quelque chose de parfait et qui se suffit à soi-même et il est la fin de nos actions¹⁰».

Le bonheur, cette quête ultime de l'homme, est donc le bien parfait. « Nous appelons parfait au sens absolu ce qui est toujours désirable en soi-même¹¹. » La quête du bien parfait qu'Aristote appelle encore bien suprême est un élément capital pour résoudre la difficulté que nous soulevions plus haut quant à la distinction entre biens intermédiaires et bien ultime. Car nous savons à présent que ce bien est absolu et que rien ne peut lui être ajouté. Il est absolument comblant. Il est comblant et parfait, mais visiblement, s'il est ultime, il n'est pas immédiat. Nous avons vu du reste qu'il est le terme d'un mouvement, donc d'une activité qui vise à le posséder, mais aussi à le conserver. En effet, nous parlons du bien parfait, or une perfection, nous dit saint Thomas¹², ne peut être qu'en acte et non en puissance, ce qui signifie que le bonheur, bien parfait dans l'homme, est nécessairement un acte. Aussi, le bonheur est-il le terme d'une activité quant à l'acte de prendre possession du bien parfait et une activité permanente quant à l'acte de le conserver. Ce qui fait donc dire à Aristote : « la félicité est une activité procédant d'une vertu parfaite¹³ ». Nous reviendrons plus loin sur cette idée que résume d'une façon a priori surprenante, cette affirmation : « L'homme heureux est celui qui vit bien¹⁴ ». D'où la question que soulève le Philosophe : « Le bonheur est-il une chose qui peut s'apprendre ou qui s'acquiert par l'habitude ou quelque autre exercice, ou si enfin il nous échoit en partie par une certaine faveur divine ou même le hasard ?¹⁵ ». Nous répondrons plus profondément avec Aristote et saint Thomas lorsque nous traiterons des vertus. Retenons pour l'heure que le bonheur est une activité, comme nous l'avons démontré plus haut.

Toutefois, saint Thomas parle également de « repos dans la fin ultime¹⁶ ». Une contradiction semble naître entre les deux hommes et à l'intérieur même de la pensée de saint Thomas. Comment être en acte et au repos ? Comme nous le verrons plus loin ce mouvement et ce repos correspondent aux deux facultés de l'âme en jeu dans la félicité que sont l'intelligence et la volonté. L'intelligence se trouvant en acte et la volonté au repos dans la délectation. Mais avant d'approfondir ce point arrêtons-nous sur cette ultime notion que nous venons d'évoquer, la délectation.

À la notion de bonheur, est attachée communément la notion de plaisir. Or selon Aristote, le plaisir n'est qu'apparent¹⁷. Il est même assez dur avec la foule : « La foule et les gens grossiers disent que c'est le plaisir : c'est la raison pour

¹⁰ V, 1097b.

¹¹ V, 1097a.

¹² *ST*, I II Q 3 a 2.

¹³ XIII, 1102 a.

¹⁴ VIII, 1098b.

¹⁵ X, 1099b.

¹⁶ *ST*, I II Q 1 a5.

¹⁷ II, 1095a.

laquelle ils ont une préférence pour la vie de débauche¹⁸». Pour lui, le plaisir est un sentiment qui rentre dans les états d'âme et n'est qu'un surcroît postiche¹⁹.

Peut-être faut-il alors rétablir une distinction de vocabulaire. Attachant au bonheur le terme de plaisir, le langage commun tente de rendre maladroitement la notion de délectation. Or pour saint Thomas²⁰, la délectation est concomitante à la béatitude. « En effet, la délectation a pour cause le repos de l'appétit dans le bien une fois acquis. Comme la béatitude n'est autre chose que l'acquisition du souverain bien, elle ne saurait subsister sans délectation concomitante²¹. »

Ces définitions étant posées, il nous reste à présent à les appliquer à l'homme. Que la béatitude soit une activité et la fin ultime, en tant que bien parfait de l'homme, ne nous dit pas encore quelle est la béatitude de l'homme. Pour ce faire, il nous faut contempler un moment l'homme.

B/ L'homme corps et âme

Si nous voulons en effet savoir quel peut être le type de bien (au singulier ou au pluriel) susceptible de combler l'homme, il nous faut d'abord savoir qui est l'homme. Il n'est pas dans notre intention de faire ici une étude anthropologique. Nous tenterons de comprendre seulement les éléments en rapport avec ce que nous venons de dire du bonheur, à savoir qu'il s'agit d'un bien parfait, parfaitement comblant qui est également une activité et dans la délectation, un repos. Un bien, en outre qui suscite un désir et comble une absence de bien ressentie comme un manque, un besoin. Or, l'homme est à la fois corps et âme. Il est donc intéressant pour nous de définir rapidement ces deux aspects, afin de voir de quel type de bien l'homme peut avoir besoin.

Aristote à ce sujet divise les biens en trois classes. Les biens extérieurs, les biens qui se rapportent à l'âme et au corps et les biens qui se rapportent à l'âme et qui sont selon lui les biens au sens strict ou par excellence²². Nous tenterons de voir en quoi.

Pour comprendre cela considérons avec le Philosophe que « le simple fait de vivre, est, de toute évidence, une chose que l'homme partage en commun, même avec les végétaux. Or ce que nous recherchons c'est ce qui est propre à l'homme²³ ». Et en ce sens nous pourrions faire la distinction entre ce qui est propre à l'homme et ce que l'homme partage en commun avec les autres êtres et parmi eux, les autres êtres animés. Ainsi « nous devons laisser de côté la vie de nutrition, la vie de croissance. Viendrait ensuite la vie sensitive, mais celle-là apparaît comme commune à tous les animaux²⁴ ». Par là Aristote souligne que tous les plaisirs qui peuvent être liés à ces aspects de la vie humaine, ne sont pas spécifiquement humains. Ce qui veut dire que si l'homme se limite à la satisfaction de ces désirs là, une partie de lui-même reste insatisfaite ; une partie qui est précisément celle qui devrait le constituer en tant qu'homme. C'est pourquoi saint Thomas ajoute cette précision « parmi les actions accomplies par l'homme, celles-là seules sont appelées

¹⁸ III, 1095b.

¹⁹ IX, 1098b.

²⁰ I II Q2 a6.

²¹ ST I II Q 4 a 1.

²² 1098b.

²³ 1097b.

²⁴ 1098a.

proprement humaines qui appartiennent en propre à l'homme selon qu'il est homme²⁵». Nous introduisons immédiatement la notion d'action, car nous avons vu que le bonheur est une activité. C'est donc aux activités de l'homme qu'il convient de nous intéresser à présent, or poursuit l'Aquinat : « L'homme diffère des créatures privées de raison en ce qu'il est maître de ses actes. D'où il suit qu'il faut appeler proprement humaines, les seules actions dont l'homme est le maître. Mais c'est par sa raison et sa volonté que l'homme est le maître de ses actes, ce qui fait que le libre arbitre est appelé 'faculté de la volonté et de la raison'. Il n'y a donc de proprement humain que les actions qui procèdent d'une volonté délibérée. S'il est d'autres actions qui conviennent à l'homme on pourra les appeler 'des actions des hommes'²⁶». Nous avons vu également que l'action se faisait en vue d'une fin, ou précisément que la fin motivait l'action. Dans notre recherche de la spécificité du bonheur humain, notons encore cette précision avec saint Thomas : « Si un agent n'était pas déterminé à quelque effet, il ne réaliserait pas plus ceci que cela ; pour qu'il produise un effet déterminé, il est nécessaire qu'il soit lui-même déterminé à quelque chose de fixe qui a raison de fin. Cette détermination qui, chez les natures raisonnables se fait par l'appétit rationnel appelé volonté, se produit chez les autres créatures par une inclination naturelle qu'on appelle un appétit de nature. Il faut cependant remarquer qu'une chose dans son action ou son mouvement tend vers une fin de deux manières : ou bien comme en se mouvant soi-même vers sa fin et c'est le cas de l'homme, ou bien par une impulsion étrangère. Les êtres doués de raison se meuvent eux-mêmes vers la fin puisqu'ils gouvernent leurs actes par le libre arbitre, 'faculté de volonté et de raison'²⁷». Il apparaît donc désormais clairement que la volonté et la raison entrent en jeu dans l'action qui conduit au et constitue le bonheur. Ce qui fait conclure Aristote : « C'est à juste titre que nous n'appelons heureux ni un bœuf, ni un cheval²⁸». Le bonheur parce qu'il est lié à la volonté et à la raison est donc le propre de l'homme. Renversons la proposition, le bonheur de l'homme est nécessairement lié à la volonté et à la raison.

Après avoir montré ce que l'homme avait en commun avec les animaux, Aristote poursuit : « Reste une certaine vie pratique de la partie rationnelle de l'âme, partie qui peut être envisagée, d'une part au sens même ou elle est soumise à la raison et d'autre part au sens où elle possède la raison et l'exercice de la pensée. L'expression vie rationnelle étant ainsi prise en double sens, nous devons établir qu'il s'agit ici de la vie selon le point de vue de l'exercice, car c'est cette vie-là qui paraît bien donner au terme son sens le plus plein. Or s'il y a une fonction de l'homme consistant dans une activité de l'âme conforme à la raison, ou qui n'existe pas sans la raison, et si nous disons que cette fonction est génériquement la même dans un individu quelconque et dans un individu de mérite (ainsi dans un cithariste et dans un bon cithariste), nous posons que la fonction de l'homme consiste dans un genre de vie, c'est-à-dire une activité de l'âme et dans des actions accompagnées de la raison». Voici donc définie la spécificité de l'homme : agir par le biais de la raison. Si donc telle est la différence spécifique entre l'homme et l'animal, le bonheur de l'homme se trouvera à ce niveau précis de spécification à savoir, comme poursuit Aristote, « le bien de l'homme consiste dans une activité de l'âme en accord avec les vertus et, au cas de pluralité de vertus, en accord avec la plus excellente et la plus

²⁵ II II Q1 a1.

²⁶ *Ibid.*

²⁷ II II Q 1 a2.

²⁸ 1099b.

parfaite d'entre elles²⁹». Nous reviendrons plus loin sur cette notion de vertu. Retenons pour l'heure que l'homme qui est un être rationnel trouve sa félicité dans une activité de l'âme. Reste alors à savoir quelle est cette activité. Les facultés de l'âme sont au nombre de deux, l'intelligence et la volonté, nous l'avons vu. Ainsi la félicité de l'homme se trouvera nécessairement dans l'activité de l'une ou l'autre ou de ces deux facultés. L'intelligence et la volonté agissant ensemble diffèrent pourtant quant à leur activité, mais pas quant à leur objet. La volonté désire l'objet que l'intelligence lui présente ou la volonté rejette l'objet que l'intelligence lui présente. Tandis que l'intelligence s'attache à connaître l'objet, la volonté s'attache à le saisir, par son inclination naturelle à désirer le bien. La volonté est essentiellement cet appétit tourné vers le bien, tendant vers le bien désiré. Elle est le principe moteur, par le désir. Ainsi c'est la volonté qui désire un bien qu'elle ressent comme manquant, mais seule l'intelligence est à même de comprendre qu'il s'agit là d'un bien et par là même de le présenter à la volonté comme objet de désir ; et la volonté n'a de repos que lorsqu'elle a atteint le terme de son action de saisie du bien. Dans ce terme, elle se repose, c'est ce que nous avons appelé plus haut la délectation qui est un repos de la volonté dans l'objet aimé. Mais dans le même temps, l'intelligence ne cesse de connaître ce bien désormais possédé et de le contempler. Ainsi, l'activité de l'intelligence qui contemple procure à la volonté la délectation qui est son repos.

Le bonheur est donc bel et bien une activité propre à l'homme, une activité conjointe de l'intelligence et de la volonté. Mais il manque encore une chose pour définir le bonheur de l'homme. Nous avons vu en effet que l'activité permet à la fois l'acquisition et la jouissance du bien désiré et cela est constitutif du bonheur, mais il faut également à cette activité un objet. Sans cette activité, il ne peut y avoir de félicité nous l'avons vu et c'est pourquoi il faut tenir que le bonheur est une activité, mais il faut à l'activité une finalité, un objet. La question qui suit donc logiquement notre développement est : quel est l'objet de cette activité bienheureuse ? Et par suite, l'activité est-elle unique et a-t-elle un objet unique ?

II/ Que peut être ce bonheur ?

« Sur son nom [le bien suprême], la plupart des hommes sont pratiquement d'accord : c'est le bonheur, aux dires de la foule aussi bien que des gens cultivés. (...) Par contre en ce qui concerne la nature du bonheur on ne s'entend plus et les réponses de la foule ne ressemblent pas à celles des sages. Les uns en effet identifient le bonheur à quelque chose d'apparent et de visible, comme le plaisir, la richesse ou l'honneur ; pour les uns c'est une chose, pour les autres une autre ; souvent le même homme change d'avis à son sujet : malade, il place le bonheur dans la santé, et pauvre dans la richesse³⁰.» Prolongeant Aristote, saint Thomas précise qu' « à titre de raison commune de béatitude (c'est-à-dire le bien parfait), il est nécessaire que tout homme veuille la béatitude. (Ce désir est inscrit dans la nature humaine) Mais en raison de sa raison spéciale (c'est-à-dire de sa réalité propre), tous ne connaissent pas la béatitude, parce qu'ils ne savent pas à quelle

²⁹ 1098a.

³⁰ 1095a.

réalité s'applique la raison générale qu'ils en ont. Ainsi donc tous ne désirent pas la béatitude³¹ ».

Il semble donc qu'il soit bien difficile de connaître l'objet du bonheur. Nous avons vu qu'il est en partie une activité, tentons, avec Aristote et saint Thomas, de voir à présent ce que peut être cet objet si délicat à saisir. Pour ce faire, empruntons leur chemin et commençons par voir ce que la *vox populi* dit du bonheur.

A/ Ce qu'il n'est pas ou partiellement

Aristote nous dit : «Tous (la foule comme les gens cultivés) assimilent le fait de bien vivre et de réussir au fait d'être heureux³²». La question est alors qu'est-ce que bien vivre et réussir quoi ? On pourrait se dire, par exemple, que bien vivre c'est avoir richesse et puissance et que cette richesse et cette puissance seraient un signe de cette réussite. Ce qu'Aristote constate être la conception de certains, lorsqu'il dit : « Les uns en effet identifient le bonheur à quelque chose d'apparent et de visible, comme le plaisir, la richesse ou l'honneur³³ ». Mais le Philosophe répond assez rapidement à cela : « La vie de l'homme d'affaire, c'est une vie de contrainte et la richesse n'est évidemment pas le bien que nous cherchons : c'est seulement une chose utile, un moyen en vue d'une autre chose. Aussi vaudrait-il mieux prendre pour fin celles dont nous avons parlé précédemment, puisqu'elles sont aimées pour elles-mêmes³⁴ ». En effet, si nous recherchons la richesse ou la puissance ce n'est que parce qu'elles permettent d'atteindre une autre fin qui peut être le besoin de possession, la sécurité. Or saint Thomas rappelle à cet endroit : « Le bien de l'homme doit consister à conserver la béatitude plutôt qu'à la laisser échapper. Or Boèce dit 'les richesses brillent davantage à se répandre qu'à s'entasser, car l'avarice rend les riches odieux et la générosité les rend illustres'³⁵ ». Ici saint Thomas, reprenant Aristote, introduit une nuance qui nous sera utile plus loin dans le développement de notre propos. « Le Philosophe distingue deux sortes de richesses : naturelles et artificielles. Les premières servent à l'homme pour subvenir aux besoins de sa nature ; pour les secondes telles les monnaies, la nature ne reçoit directement aucun secours ; mais l'ingéniosité humaine les a créées pour la facilité des échanges. Or il est manifeste que les richesses naturelles ne sauraient constituer la béatitude de l'homme, car elles ne sont recherchées que pour le soutien de la nature et ne peuvent donc prétendre être sa fin ultime. Bien plutôt, ce sont-elles qui sont ordonnées à l'homme, comme à leur propre fin. Aussi, dans la nature, tous les biens de ce genre sont-ils au dessous de l'homme et créés pour lui. Quant aux richesses artificielles, on ne les recherche qu'en vue des richesses naturelles³⁶. » Il est donc clair que si les richesses ont un rôle à jouer dans le bonheur ce n'est qu'à titre d'instrument. L'homme qui mettrait sa fin ultime dans les richesses, en resterait donc aux instruments sans jamais rejoindre de fin ultime. Au demeurant, ces richesses, comme saint Thomas vient de nous le rappeler, étant inférieures à

³¹ I II Q5 a 8.

³² II, 1095a.

³³ *Ibid.*

³⁴ 1096a

³⁵ I II Q2 a1.

³⁶ *Ibid.*

l'homme, il s'en suivrait que l'homme chercherait son bonheur plus bas que lui. Ce qui est contraire à sa dignité propre et ne peut donc combler la partie la plus haute de son être. Ainsi, celui qui a pour objet de son bonheur la richesse se condamne à renoncer au bonheur vrai.

En ce qui concerne la puissance, saint Thomas cite de nouveau Boèce : « La puissance humaine ne peut éviter ni la morsure des soucis, ni l'aiguillon des craintes (...). Le trouves-tu puissant, celui qui s'entoure de gardes et qui, devant les gens qu'il terrifie, est apeuré plus qu'eux ?³⁷ ». Or l'Aquinat rappelle, ce que nous avons défini plus haut : le bonheur est un bien parfait, alors que la puissance est souverainement imparfaite. En outre saint Thomas ajoute avec Aristote : « La puissance a raison de principe et la béatitude a raison de fin³⁸ ». En effet, la puissance est ce qui permet l'action, tandis que la béatitude est le terme de l'action. Et il ajoute que « la puissance se rapporte indifféremment au bien et au mal, alors que la béatitude est un bien propre et parfait de l'homme³⁹ ». Vient alors une question : « La béatitude pourrait consister dans le bon usage de la puissance qui est l'effet de la vertu plutôt que dans la vertu elle-même ?⁴⁰ » Nous y répondrons dans un instant quand nous aborderons la vertu.

Souvent considéré comme lié à la puissance, l'honneur fait également partie des biens que l'homme considère comme objet du bonheur, pourtant Aristote, est sans nuance quand il le considère comme un bien apparent⁴¹. Toutefois, cette conception du bonheur, même apparente, lui paraît supérieure à celle de la foule qui se suffit des plaisirs bestiaux. En effet « les gens cultivés et qui aiment la vie active, préfèrent l'honneur, car c'est là, à tout prendre, la fin de la vie politique. Mais l'honneur apparaît comme une chose trop superficielle pour être l'objet cherché car, de l'avis général, il dépend plutôt de ceux qui honorent que de celui qui est honoré. Or nous savons d'instinct que le bien est quelque chose de personnel qu'on peut difficilement nous enlever. En outre, il semble que l'on puisse poursuivre l'honneur en vue seulement de se persuader de ses propres mérites (...) Il est clair, dans ces conditions, au moins aux yeux de ceux qui agissent ainsi, que la vertu l'emporte sur l'honneur⁴² ». Ainsi donc l'honneur se révèle être ou un autre instrument pour atteindre une fin plus haute, ou dépendre non pas de l'activité propre de la personne, mais d'une considération externe à la personne honorée. Or comme nous l'avons vu et comme saint Thomas le rappelle « la béatitude est dans le bienheureux⁴³ ».

Considérons enfin ce bien que nous avons indiqué comme supérieur, la vertu. Aristote répond immédiatement en constatant : « La vertu apparaît bien elle aussi, insuffisante, car il peut se faire, semble-t-il que possédant la vertu, on passe sa vie entière à dormir ou à ne rien faire, ou même bien plus à supporter les plus grands maux et les pires infortunes. Or nul ne saurait déclarer heureux l'homme qui vit ainsi⁴⁴ ». En effet « la disposition peut très bien exister sans produire aucun bien, comme dans le cas de l'homme en train de dormir⁴⁵ ». Toutefois, pour Aristote, c'est clairement un bien de haute importance, car si on place le souverain bien dans

³⁷ Boèce cité par S Thomas I II Q2 a4.

³⁸ *Ibid. resp.*

³⁹ *Ibid.*

⁴⁰ *Ibid.*

⁴¹ II, 1095 a.

⁴² III, 1095b.

⁴³ I II Q2 a2.

⁴⁴ III, 1096a.

⁴⁵ IX, 1098a.

l'usage, dans une disposition ou dans une activité, alors la vertu est un bien qui peut être choisi pour lui-même. Car les actions conformes à la vertu sont des plaisirs à la fois pour ceux qui les accomplissent et en elle-même. « Dès lors la vie des gens de bien n'a nullement besoin que le plaisir vienne se surajouter comme un surcroît postiche, mais elle a son plaisir en elle-même. Ajoutons qu'on n'est pas un véritable homme de bien quand on n'éprouve aucun plaisir dans la pratique des bonnes actions⁴⁶. » Nous verrons plus loin ce qu'est la vertu. Pour l'heure il nous suffit de comprendre qu'elle n'est pas l'objet du bonheur quoiqu'elle puisse se suffire à elle-même, dans l'ordre de l'agir et de la disposition agissante. Mais, rappelle Aristote, nous choisissons les vertus également en vue du bonheur, car c'est par leur intermédiaire que nous pensons devenir heureux. Par contre nous ne choisissons pas le bonheur en vue des vertus, ni d'aucun autre bien⁴⁷. La vertu est donc un bien, d'un haut degré, mais qui n'est pas le souverain bien.

Et saint Thomas de conclure : « En généralisant, on peut avancer quatre raisons pour lesquelles la béatitude ne peut consister en aucun des biens extérieurs mis en cause jusqu'ici. 1 La béatitude, souverain bien de l'homme ne souffre le mélange d'aucun mal. Or ces biens peuvent se rencontrer chez les hommes bons et chez les hommes mauvais. 2 La béatitude ayant pour caractère essentiel d'être un bien suffisant par soi-même, il est nécessaire, une fois la béatitude possédée que l'homme ne manque d'aucun bien nécessaire. Or qu'on obtienne les biens mentionnés, beaucoup d'autres biens nécessaires peuvent encore manquer. 3 La béatitude étant un bien parfait ne peut être pour personne la cause d'un mal (alors que la vertu peut conduire à endurer la souffrance). 4 L'homme doit être dirigé vers la béatitude par des principes inhérents à sa nature, puisque c'est naturellement qu'il s'y oriente. Or tous ces biens sont l'effet de causes externes⁴⁸. »

Ainsi donc, aucun des biens tenus pourtant en haute estime par la plupart des hommes ne peut en effet combler l'homme, car tous sont imparfaits, intermédiaires voire complémentaires. La somme de tous ces biens pourrait être alors l'objet de la béatitude. Mais cela signifierait que la béatitude requiert une multitude d'actions et d'objets. Or parmi ces actions et ces objets se trouve, nous l'avons entr'aperçu, une hiérarchie qui fait qu'ils sont plus ou moins ordonnés entre eux. Nous reviendrons plus loin sur cet aspect. Reste alors une dernière question. La béatitude consiste-t-elle dans les biens du corps ?

Nous avons vu l'estime relative qu'Aristote porte à ces 'plaisirs bestiaux'⁴⁹. Saint Thomas répond d'une manière plus concise : « Quant à la béatitude, l'homme est supérieur à tous les animaux (cf. plus haut). Mais quant aux biens du corps, il est dépassé par beaucoup d'entre eux⁵⁰ ». Qui plus est, nous l'avons également dit en ouverture de notre étude, si l'homme est en quête c'est qu'il ressent un manque. Il ne peut donc trouver en lui-même ce qui lui fait défaut. En outre le corps est fait pour l'âme. Tous les biens du corps ont pour fin les biens de l'âme. La béatitude ne peut donc se trouver dans les biens du corps⁵¹. Sans entrer dans une étude

⁴⁶ IX, 1098a.

⁴⁷ 1097 b.

⁴⁸ I II Q2 a4.

⁴⁹ 1095b.

⁵⁰ I II Q2 a5.

⁵¹ *Ibid.*

anthropologique, nous aurons l'occasion de comprendre cette vérité au cours de la troisième partie de notre travail.

Arriver au terme de ces considérations, le vertige pourrait nous prendre, considérant peut être une sorte d'impasse. Le bonheur de l'homme ne se trouve dans rien de ce vers quoi spontanément l'homme semble tendre ordinairement. Et il semble bien que nous ayons fait le tour des biens issus de l'activité humaine y compris les plus hautement spirituels, issus des vertus et la vertu elle-même. En réalité, nous nous sommes pour l'heure bornés à la vie proprement active et essentiellement transitive, sans considérer un autre aspect important de la vie humaine, celui qui entre tous pourtant le spécifie : la vie contemplative.

B/ La béatitude de l'homme/ La vie contemplative

Nous avons dit plus haut que le bonheur est propre à l'homme, aussi convient-il de chercher le bonheur de l'homme dans ce qui est propre à l'homme. Or la spécification de l'homme réside dans sa capacité rationnelle. Nous avons vu plus haut cette distinction importante de l'âme humaine, entre volonté et intelligence. Nous avons établi que c'est la volonté qui meut tout l'être humain vers l'objet de son désir. Nous avons également démontré, comment il y a dans la béatitude à la fois activité et repos. Activité de la volonté qui cherche à saisir l'objet de son plaisir et repos de la volonté dans la délectation de l'objet désiré. Nous avons également vu que l'intelligence, est en activité permanente de connaître l'objet du repos de la volonté. Le bonheur de l'homme réside donc clairement dans un objet propre de l'intelligence et donc également dans l'acte de connaissance, comme nous l'avons établi. Reste alors à déterminer quel est l'objet de la connaissance capable de combler l'homme et comment un objet de connaissance peut rendre l'homme heureux.

Pour ce faire considérons d'abord avec saint Thomas que « l'activité intellectuelle peut avoir pour fin soit la connaissance même de la vérité et c'est l'affaire de l'intellect contemplatif, soit quelque action extérieure et cela regarde l'intellect pratique⁵² ». Au terme de notre argumentation, il nous reste à présent à déterminer si la béatitude de l'homme réside dans ces deux vies (contemplative ou active) ou dans l'une plus ou plutôt qu'une autre. Aristote répond sans détour que la vie contemplative est de loin la meilleure. « Pour l'être vivant, une fois qu'on lui a ôté l'action et à plus forte raison la production que lui reste-t-il que la contemplation ? (...) Le bonheur est donc coextensif à la contemplation et plus on possède la faculté de contempler, plus aussi on est heureux, heureux non par accident, mais en vertu de la contemplation même, car cette dernière est pour elle-même d'un grand prix. Il en résulte que le bonheur ne saurait être qu'une forme de contemplation⁵³. » Mais il nous faut encore recourir à saint Thomas pour mieux percevoir cette prééminence. Le dominicain précise d'abord que « rien n'empêche qu'une chose soit en elle-même

⁵² II II q179 a2.

⁵³ 1178b.

de plus haut prix qu'une autre, tout en étant à tel point de vue particulier surpassée par cette autre. C'est le cas de la vie contemplative, dont il faut dire qu'elle est absolument parlant supérieure à la vie active. Ce dont Aristote donne huit raisons. 1 La vie contemplative convient à l'homme selon ce qu'il y a de meilleur en lui qui est l'intelligence. La vie active, elle, est occupée de choses extérieures. 2 La vie contemplative peut durer plus longtemps. 3 Il y a plus de délectation dans la vie contemplative. 4 Dans la vie contemplative l'homme se suffit davantage à lui-même. 5 La vie contemplative est davantage aimée pour elle-même tandis que la vie active est ordonnée à autre chose. 6 La vie contemplative se présente comme un loisir et un repos. 7 La vie contemplative concerne le divin, la vie active l'humain. 8 La vie contemplative appartient à ce qu'il y a de proprement humain dans l'homme c'est-à-dire l'intelligence. Mais (ajoute saint Thomas) d'un point de vue particulier et dans un cas donné, à cause des nécessités de la vie présente, il arrive que la vie active doive être choisie de préférence.⁵⁴» Dire que la vie active est occupée à des choses extérieures qui ne comblent pas pleinement l'homme, parce que portant sur un objet imparfait, nous l'avons démontré dans la partie précédente. Toutefois, saint Grégoire, cité par Saint Thomas note que « la vie active a une priorité de temps sur la vie contemplative, car c'est à partir des bonnes œuvres que l'on tend à la contemplation⁵⁵». Nous y reviendrons plus loin. Notons donc avec l'Aquinat que si la vie active à une priorité de génération, la contemplation a une priorité de nature, en ce sens qu'elle est nous l'avons entendu, plus parfaite.

Alors arrêtons-nous un instant sur la vie contemplative puisqu'il semble que là puisse se trouver le bonheur de l'homme. Aristote nous rappelle au terme de notre réflexion sur la nature du bonheur, que la vie contemplative est « la plus haute, puisque l'intellect est la meilleure partie de nous-mêmes et qu'aussi les objets, sur lesquels porte l'intellect sont les plus hauts de tous les objets connaissables. Ensuite, elle est la plus continue, car nous sommes capables de nous livrer à la contemplation d'une manière plus continue qu'en accomplissant n'importe quel acte⁵⁶». Plus loin il ajoute : « Si d'autre part l'activité de l'intellect, activité contemplative, paraît bien à la fois l'emporter, sous le rapport du sérieux et n'aspirer à aucune autre fin qu'elle-même et posséder un plaisir achevé qui lui est propre (et qui accroît au surplus son activité) ; si enfin la pleine suffisance de la vie de loisir, l'absence de fatigue (dans les limites de la nature humaine) et tous les autres caractères qu'on attribue à l'homme jouissant de la félicité, sont les manifestations rattachées à cette activité, il en résulte que c'est cette dernière qui sera le parfait bonheur de l'homme quand elle est prolongée pendant une vie entière, puisque aucun des éléments du bonheur ne doit être inachevé (ou temporaire)⁵⁷». Le Philosophe conclut alors : « On peut penser que chaque homme s'identifie avec cette partie même puisqu'elle est la partie fondamentale de son être et la meilleure. Il serait alors étrange que l'homme accordât la préférence non pas à la vie qui lui est propre, mais à la vie de quelque chose d'autre que lui. Or ce qui est propre à chaque chose est par nature ce qu'il y a de plus excellent et de plus agréable pour cette chose. Et pour l'homme ce sera, par suite, la vie selon l'intellect, s'il est vrai que l'intellect est au plus haut degré l'homme lui-même. Cette vie là est donc aussi la plus heureuse⁵⁸». Il nous faut reprendre la densité de ce chapitre 7 du livre X de l'*Éthique à Nicomaque*, afin de mieux cerner ce

⁵⁴ II II Q 182 a 1

⁵⁵ II II Q 182 a4 sed contra

⁵⁶ 1177a

⁵⁷ 1177b

⁵⁸ 1178a

que peut être la vie contemplative. C'est une fois encore le docteur angélique qui va nous y aider.

« Nous avons dit plus haut qu'on appelait contemplative la vie dont l'intention primordiale est de contempler la vérité Or nous savons que l'intention est un acte de la volonté. Donc la vie contemplative qui relève de l'intelligence pour ce qui regarde son opération essentielle, fait appelle, pour ce qui regarde l'exercice de cette opération, à la volonté, dont c'est précisément le rôle de mouvoir vers leur acte toutes les autres facultés, y compris l'intelligence. Or la puissance appétitive meut aussi bien le sens que l'intellect à regarder quelque chose, parfois par amour de la réalité que nous regardons et parfois par amour de la connaissance même acquise par ce regard⁵⁹. » Nous affinons ainsi notre appréhension du bonheur qui se révèle donc être un acte de l'intelligence porté par un acte de la volonté, autrement dit poussé par un désir. Le but de la quête de l'homme est donc un objet aimé. Essentiellement ce qui rend l'homme heureux est de se délecter (nous avons vu que c'était le repos de la volonté) dans la jouissance de l'objet aimé. Essentiellement donc ce qui meut l'homme, l'action primordiale qui le met en mouvement est le désir amoureux de saisir l'objet de son amour et de se reposer (délecter) en sa présence. Mais l'objet peut être présent, si je ne le sais pas, si je ne le regarde pas, lorsque je dors par exemple, alors je n'en éprouve aucune joie. Le repos de la volonté, cette délectation est donc dans l'acte de se mouvoir vers l'objet désiré, car à mesure que je m'en approche je ressens déjà une partie de cette joie, mais aussi de ne jamais le perdre de vue pour jouir paisiblement de sa vision. Ainsi, le repos de la volonté, sa délectation, consiste bien en acte qui n'est autre que celui de contempler. Or nous avons vu que c'est l'acte de l'intelligence. Il me semble que toute personne qui a connu l'amour peut entrevoir la profondeur de cette vérité. Il suffit que l'être aimé soit là et de le regarder, le monde peut s'effondrer, peu importe, tout le bonheur est là et n'a besoin de rien autre que de cette contemplation amoureuse.

Reste à présent à trouver quel peut être l'objet tant recherché. Nous avons dit que la béatitude est un bien parfait capable d'apaiser entièrement le désir. Sans cela, il resterait encore quelque chose à désirer et cela signifierait qu'elle n'est pas la fin ultime. Or, poursuit le docteur angélique, « l'objet de la volonté, faculté du désir humain, est le bien universel, de même que l'objet de l'intellect est le vrai universel. D'où il est évident que rien ne peut apaiser la volonté humaine hors le bien universel⁶⁰ ». En effet, la volonté et l'intelligence ne sont pas prédéfinies ni limitées à un type de bien, mais au bien en soi. Ce qui peut se concevoir en regardant ce désir insatiable de connaître, de savoir de comprendre, d'aller encore et toujours plus loin dans le pourquoi. D'où il découle que ce bien universel, qui est à la fois le vrai universel ne se trouve qu'en Dieu seul, car, rappelle saint Thomas, « toute créature ne possède qu'une bonté participée. Ainsi Dieu seul peut combler la volonté de l'homme. C'est donc en Dieu seul que consiste la béatitude de l'homme⁶¹ ». À ce stade de la *Somme Théologique*, saint Thomas a déjà démontré ces vérités divines qu'il affirme. Il peut donc, en effet dire ici que Dieu est le bien et le vrai universels. Pour notre part, nous le considérons comme acquis, car développer ce point sortirait de notre sujet présent. Notons ici qu'Aristote arrivait à la même conclusion, lorsqu'il

⁵⁹II IIQ 180 a 1.

⁶⁰I II Q 2 a 8.

⁶¹*Ibid.*

dit que la vie contemplative concerne le divin⁶². Ainsi donc la félicité de l'homme ne peut être que dans la contemplation amoureuse de la vérité parfaite et infinie.

Toutefois, cela n'est pas sans nous poser un problème, car nous avons vu que la béatitude de l'homme est aussi une activité de l'homme. Or Dieu, bien parfait, n'est pas une activité de l'homme, car l'activité de l'homme crée une réalité qui ne préexiste pas à son activité or il est clair que Dieu préexiste à l'homme. C'est encore une fois saint Thomas qui nous livre la solution du dilemme en nous montrant ainsi en quelle double réalité consiste la béatitude. Ce qui nous ramène à la définition du bonheur que nous avons établie en commençant ce travail, à savoir, un composé d'objet et d'action intimement liés. « Le mot fin se prend en deux sens. L'objet même qu'on veut obtenir et l'atteinte ou la possession, l'usage ou la jouissance de l'objet désiré. Dans le premier sens la fin dernière de l'homme est un objet incréé, puisque c'est Dieu. (...) Dans le second sens, la béatitude de l'homme est quelque chose de créé qui existe en lui qui n'est autre chose que l'acquisition ou la jouissance de la fin ultime. Or c'est la fin ultime qui est appelé béatitude. Donc si la béatitude de l'homme est considérée dans sa cause ou son objet, elle est quelque chose d'incréé ; si au contraire on l'envisage quant à son essence même de béatitude, elle est quelque chose de créé⁶³».

Il y a donc un objet à la béatitude de l'homme et c'est objet unique est donc à présent clairement identifié comme étant Dieu. La nature de l'intelligence humaine est ainsi faite qu'elle est inclinée à la connaissance. Or cette inclination n'a pas de limite, ainsi donc l'intelligence ne peut être en repos tant qu'elle a quelque chose à connaître. D'un autre côté, le désir de la volonté ne peut être assouvi par un bien imparfait, donc limité, car son appétit est plus grand que tel bien déterminé. Ainsi, la volonté ne peut être en repos tant que l'intelligence n'a pas saisi l'objet parfait de la connaissance. « Donc si l'intellect humain, connaissant l'essence d'un effet créé ne connaît de Dieu rien d'autre que son existence, il n'est pas assez parfait pour atteindre véritablement à la cause première ; mais il garde le désir naturel de découvrir cette cause. Il est donc requis pour la parfaite béatitude que l'intellect atteigne à l'essence même de la cause première. Et ainsi il possédera la perfection en s'unissant à Dieu comme à son objet, en qui consiste la béatitude⁶⁴. » En d'autres termes, il ne suffit pas à l'intelligence de savoir que Dieu est pour être comblée, mais il lui faut aussi savoir qui il est et c'est précisément cela la béatitude. Ainsi, le bonheur de l'homme n'est autre que dans la connaissance intime de Dieu. De la même manière, deux amis ne sont pas heureux d'être amis parce qu'ils savent que l'autre existe, mais parce qu'ils se connaissent. Ce qui se comprend de deux amis aux contours limités, se comprend de la même manière avec le Dieu infini, objet d'une connaissance infinie et donc d'un bonheur sans fin.

Si c'est donc par la vie contemplative que l'homme construit sa béatitude, il convient de comprendre en quoi. Saint Thomas nous rappelle qu' «on peut dire d'une chose qu'elle est durable selon deux points de vue. Sa nature propre et son rapport à nous. Or, que la vie contemplative soit durable en elle-même, c'est évident pour deux raisons. 1 son objet est incorruptible et immuable (puisque c'est Dieu). 2 Il n'y a rien qui lui soit contraire. Mais par rapport à nous la vie contemplative aussi est durable. D'abord parce qu'elle l'œuvre de ce qu'il y a en nous d'incorruptible, c'est-à-dire l'intelligence ; il en résulte qu'elle peut se prolonger au-delà de la vie présente.

⁶² II II Q 182 a1.

⁶³ I II Q 3 a 1.

⁶⁴ I II Q 3 a 8.

Ensuite parce que les œuvres de la vie contemplative n'impliquent pas de labeur corporel ; ce qui fait que nous pouvons y persister plus longuement⁶⁵». En d'autres termes, l'incorruptibilité est gage de stabilité et de pérennité et par là même de sérénité, puisque le bien saisi ne peut se perdre, ce qui de soit est un élément de la félicité.

Voyons à présent, plus étroitement, le rapport entre volonté et intelligence. Nous avons clairement établi que la béatitude de l'homme consiste dans la connaissance de Dieu, qui est un acte intellectuel. Toutefois « deux choses sont requises pour la béatitude : l'une est son essence même, l'autre qui est en quelque sorte son accident propre : la délectation qui s'y ajoute. Je dis donc qu'en ce qui concerne, l'essence même de la béatitude, il est impossible qu'elle consiste en un acte de la volonté. Il est clair, en effet, d'après ce qui précède, que la béatitude est l'entrée en possession de notre fin ultime. Or l'entrée en possession de la fin ne consiste pas dans un acte de volonté. Car la volonté se porte vers la fin, soit absente lorsqu'elle la désire, soit présente lorsque s'y reposant elle y trouve son plaisir. Or, il est évident que le désir de la fin n'en est pas l'acquisition, c'est un mouvement vers la fin. Quant au plaisir, il échoit à la volonté lorsque la fin est présente ; mais on ne peut dire réciproquement que quelque chose soit rendu présent du fait que la volonté y prend plaisir. Il faut donc qu'il y ait quelque chose en dehors de l'acte de la volonté, par quoi la fin elle-même est rendue présente à la volonté. (...) Au départ nous voulons obtenir cette fin intelligible (Dieu), nous l'obtenons du fait qu'elle nous devient présente par un acte intellectuel, et alors notre volonté se repose avec plaisir dans la fin maintenant possédée. Ainsi donc, l'essence de la béatitude consiste en un acte intellectuel, mais la délectation consécutive à la béatitude appartient à la volonté, parce que la joie est la consommation de la béatitude⁶⁶». Nous avons déjà développé cette notion dans la première partie à propos du plaisir. Nous n'y reviendrons donc pas, si ce n'est pour dire qu'à présent nous pouvons mieux appréhender la place du plaisir dans le bonheur. Il est donc relativement clair que si la volonté recherche son repos, le plus important pour obtenir ce repos est la vision même de Dieu. Autrement dit entre le repos et l'activité, entre la délectation et la vision, le plus important est la vision, car sans elle, il n'est pas de repos possible⁶⁷. Question qu'Aristote avait laissée en suspens et à laquelle saint Thomas répond, comme nous venons de le faire.

Ainsi nous pouvons résumer que la béatitude en tant qu'activité humaine requiert simultanément, la vision (acte de l'intellect spéculatif), la compréhension (la présence effective de la finalité recherchée) et la délectation qui n'est autre que le repos de l'être aimant dans la possession de l'être aimé⁶⁸.

La perspective est heureuse, car finalement, la béatitude ne requiert rien de particulier si ce n'est le désir de voir Dieu et le fait de contempler Dieu dans sa vérité ! Oui mais... saint Grégoire nous rappelle à la dure réalité : « Aussi longtemps qu'il vit dans une chair mortelle, nul ne fait assez de progrès dans la contemplation pour qu'il puisse fixer le regard de son esprit sur le foyer même de la lumière sans borne⁶⁹». Outre le fait que nous apprenons que la contemplation n'est pas statique, puisqu'elle peut progresser (nous y reviendrons), nous percevons qu'il y a malgré

⁶⁵ II II Q 180 a8.

⁶⁶ I III Q 3 a 5.

⁶⁷ I II q4 2.

⁶⁸ Id a3.

⁶⁹ II II Q180 a 5.

tout un labeur et que la contemplation ne semble pas innée. Cela voudrait-il dire alors que le bonheur est un bien ardu ou encore qu'il ne peut véritablement exister pour l'homme. Entre cet idéal que nous venons de découvrir et la réalité de la condition humaine, y aurait-il, comme semble le suggérer Aristote, une impasse ? « Une vie de ce genre sera trop élevée pour la condition humaine : car ce n'est pas en tant qu'homme qu'on vivra de cette façon, mais en tant que quelque élément divin est présent en nous⁷⁰ ». C'est pourquoi, Aristote conclut : « La nature humaine ne se suffit pas à elle-même pour l'exercice de la contemplation, mais il faut aussi que le corps soit en bonne santé qu'il reçoive la nourriture et tous les autres soins⁷¹ ». Il semble donc impossible à l'homme d'être heureux sans le concours des biens extérieurs, ce qui vient ruiner l'ensemble de notre démonstration.

La vision du bonheur que propose Aristote, sans qu'il la remette en cause un instant⁷², le laisse pourtant dans une impasse ; impasse que saint Thomas dépassera précisément par la nature de l'objet contemplé.

III/ Est-il possible pour l'homme d'être heureux ?

Demeure qu'à ce stade, il est juste de se demander, si l'homme peut être heureux pleinement ou partiellement ou encore artificiellement.

« Irons nous jusqu'à dire qu'on est heureux qu'une fois mort ? N'est ce pas une chose absurde, surtout de notre part à nous qui prétendons que le bonheur consiste dans une certaine activité ?⁷³ » Le problème qui se pose à Aristote est de constater que le malheur est toujours possible⁷⁴. Or la félicité est un bien stable ! Même pour l'homme heureux et vertueux, l'adversité peut se rencontrer, en raison des caprices de la fortune⁷⁵. En outre, il semble bien que le bonheur nécessite des biens accidentels. « En effet, dans un grand nombre de nos actions nous faisons intervenir à titre d'instruments, les amis ou la richesse et d'autre part, l'absence de certains avantages gâte la félicité. Ainsi, il semble que le bonheur ait besoin, comme condition supplémentaire, d'une prospérité de ce genre⁷⁶. » En outre, même l'homme vertueux, qu'Aristote place parmi les bienheureux, a besoin pour l'exercice de sa vertu de biens ou de personnes extérieures. « Les actes justes, en effet, ou courageux et tous les autres actes de vertu, nous les pratiquons dans nos relations les uns avec les autres⁷⁷. » Mais cet homme parfaitement vertueux, heureux selon la vision aristotélicienne, aura aussi un autre besoin essentiel : les amis. Nous ne pouvons pas ici citer tout le très beau chapitre IX du livre 9 de l'*Éthique*, mais il peut

⁷⁰ 1178b.

⁷¹ 1179a.

⁷² 1177b.

⁷³ 1100a.

⁷⁴ 1100a.

⁷⁵ 1100b.

⁷⁶ 1098b.

⁷⁷ 1178a.

se résumer, pour notre propos, par cette simple référence : « Si l'homme vertueux est envers son ami comme il est envers lui-même (son ami étant un autre lui-même), dans ces conditions, de même que pour chacun de nous, sa propre existence est une chose désirable, de même est désirable pour lui au même degré, l'existence de son ami⁷⁸ ». Le long développement sur l'aide apporté par l'ami dans la contemplation, sur la contemplation réciproque des amis connaturels, viennent nourrir cette impasse : pour être heureux, l'homme ne peut se contenter de la simple activité de contemplation, précisément parce qu'il est corps et âme et que le corps doit également être intégré dans ce bonheur. Toutefois, alors qu'Aristote a considérablement développé, par l'hylémorphisme, l'union intrinsèque de l'âme et du corps, il semble que là cette union soit plutôt un obstacle pour l'épanouissement de l'âme. D'où cette impasse que, il faut bien le dire, Aristote résout mal, en juxtaposant un certain nombre de biens en lesquels justement ne peut consister la béatitude parfaite.

Le problème est que nous sommes à présent devant une multiplicité de fins, qui même si elles peuvent en partie être ordonnées à la contemplation, l'entravent. Car lorsque je dors (nécessité corporelle) je ne contemple pas. En effet, saint Thomas nous rappelle qu'il est impossible que la volonté d'un même homme se dirige en même temps vers divers objets, comme vers des fins ultimes et il donne à cela trois raisons. « 1 La première est que chaque être tendant à son propre accomplissement, un homme doit prendre pour fin dernière ce qu'il désire au titre de bien parfait et d'achèvement de son être (entendons le but que l'homme entend rejoindre, la perfection qu'il souhaite acquérir pour son accomplissement, parce qu'il estime que là est son bonheur). Il faut donc que la fin dernière comble tellement le désir de l'homme qu'elle ne laisse rien à désirer en dehors d'elle. Ce qui est impossible si quelque chose d'étranger est encore requis à sa perfection. Il est par conséquent impossible que le désir se porte à la fois vers deux choses, comme si l'une et l'autre étaient son bien parfait. 2 Dans la démarche de la raison, le principe est un objet naturellement connu ; ainsi dans la démarche de l'appétit rationnel (volonté), le principe doit être ce qui est naturellement désiré. Mais cela ne peut être qu'un ; car la nature ne tend qu'à l'un. Et puisque le principe, dans la démarche de l'appétit rationnel est la fin dernière, il faut que l'objet adopté par la volonté, comme fin dernière soit quelque chose d'un. 3 Les actions volontaires prennent leur espèce de la fin. Donc de la fin ultime qui est commune, elles doivent prendre leur genre, de même que les choses naturelles sont classées dans leur genre, par l'élément de définition qu'elles ont en commun. Donc, puisque tout ce que désire la volonté, pris comme tel appartient au même genre, il faut que la fin ultime soit une, surtout si l'on considère qu'en chaque genre de choses il y a toujours un unique principe premier et que c'est la fin qui joue le rôle de principe premier. D'autre part, le rapport est le même, de la fin dernière de l'homme, en général à tout le genre humain et de la fin dernière de tel homme à l'égard de cet homme. Ainsi, la nature donnant à l'ensemble des hommes une unique fin ultime, il faut que la volonté de tel homme en particulier s'établisse aussi en une fin dernière unique⁷⁹. » Cela ne résout pas pour autant notre problème de fins diverses qu'Aristote constate dans l'impasse où il semble se trouver. En fait, saint Augustin nous offre peut être un début de réponse. « Notre bien suprême est celui par lequel tout le reste est aimé, tandis que lui est aimé pour lui-

⁷⁸ 1170b.

⁷⁹ I II Q 1 a 5.

même⁸⁰». Je peux ainsi chercher le repos de mon corps pour pouvoir mieux contempler ensuite. Demeure que la contemplation reste discontinue, alors que la félicité est un bien stable. Nous percevons qu'il y a là une certaine nécessité du corps dans la béatitude, car un corps fatigué, en mauvaise santé n'est pas apte à la contemplation. Mais nous pouvons encore aller plus loin. Notre âme ne peut rien sans les sens. Rien de ce qui lui est nécessaire pour son opération intellectuelle, ne peut être acheminé sans les sens. La vue qui voit, l'odorat qui sent. Tout cela entre dans l'âme grâce au corps. Ce qui veut dire clairement que la béatitude à laquelle l'homme est appelé ici bas est nécessairement imparfaite. Non seulement le corps, mais, nous le voyons, un certain nombre de biens extérieurs sont nécessaires à la contemplation et à la vie même du corps qui ne peut dépérir sans nuire à la vie contemplative. C'est un fait, l'homme est corps et âme et bien que sa béatitude se trouve au plus haut niveau dans l'opération de la vie contemplative, le corps ne peut être exclu de la béatitude.

C'est pourquoi saint Thomas, allant plus loin qu'Aristote affirme avec lui qu'une certaine participation de la béatitude peut être obtenue en cette vie, mais non pas la Béatitude vraie et parfaite qui consiste en un bien absolu, stable parfait, unique et absolument comblant en un seul acte⁸¹. Si pour Aristote, l'homme peut acquérir une certaine félicité temporaire et toujours remise en cause, cette félicité est un composé de plusieurs biens, ordonnés à la fin ultime certes, mais un composé. Pour saint Thomas, en revanche, c'est une participation de la béatitude. Ce qui signifie que pour le docteur angélique la béatitude est une réalité, unique certes, mais dont la vie ici-bas est une participation, et cela tient au fait que l'objet de la béatitude est Dieu. Or si l'homme ne peut voir Dieu en cette vie, il peut du moins s'en approcher et commencer à le saisir ; c'est précisément là qu'est la participation. Saint Thomas nous dit, en effet : « Notre connaissance naturelle peut s'étendre aussi loin que les objets sensibles, notre intellect ne peut parvenir jusqu'à voir l'essence divine, car les créatures sensibles sont des effets de Dieu qui n'égalent pas la vertu de leur cause. Toutefois, puisque les effets dépendent de la cause, nous pouvons être conduits par eux à connaître ici, de Dieu qu'il est et à connaître les attributs qui lui conviennent, comme à la cause première universelle, transcendant tous ces effets. Donc, nous connaissons sa relation aux créatures, à savoir qu'il est cause de toutes⁸²». Cette recherche est proprement celle de la *Prima Pars* de la *Somme Théologique* de saint Thomas, car il est vrai qu'un homme purement homme ne peut voir Dieu (donc l'objet de sa béatitude) par son essence, à moins de quitter cette vie mortelle. Et le dominicain d'expliquer : « La raison en est que le mode de connaître dépend du connaissant. Or notre âme tant que nous vivons en cette vie a l'être d'une manière corporelle. Plus notre âme s'abstrait des choses corporelles, plus elle devient capable de connaître les choses intelligibles, abstraites de la matière⁸³». Ainsi donc nous ne pouvons connaître, et donc saisir pleinement notre félicité en cette vie, parce que nous sommes limités par notre mode de saisie, de connaissance qui dépend des sens extérieurs. Or Dieu n'est pas directement accessible aux sens. Nous pouvons, par le moyen des choses créées, dire des choses sur Dieu, nous approcher de lui, mais non pas le saisir. Il en résulte donc que la béatitude de l'homme en cette vie est nécessairement imparfaite, en ce sens que l'objet de la

⁸⁰ Id a6.

⁸¹ I II q5 a 3.

⁸² I Q 12 a 12.

⁸³ Id a 11.

béatitude n'est pas possédé pleinement ni directement. La béatitude parfaite requérant, nous l'avons dit, une saisie plénière de la Vérité.

Ainsi en cette vie, l'homme peut s'approcher de sa félicité parfaite, par une participation à cette félicité, selon le mode de connaissance de la vie contemplative qui lui est propre en cette vie et donc dépendante de la corporéité. Ce qui suppose que pour une vie contemplative optimale, les besoins du corps soient satisfaits et ce, selon les modes qui lui sont propres, des besoins vitaux, aux besoins de l'âme, comme les amis, ou aux besoins intermédiaires de la vertu, comme la charité. Ces fins intermédiaires qui comportent leur propre finalité et leur propre délectation, sont ensemble nécessaires pour la félicité de l'homme, tant dans l'exercice de la vie contemplative, que du fait de l'imperfection de la béatitude en cette vie. C'est en ce sens, entre autres, qu'Aristote nous dit que « la félicité et le bonheur ne sont pas l'œuvre d'une seule journée⁸⁴ ».

Nous avons rapidement entendu saint Thomas dire plus haut : « Plus notre âme s'abstrait des choses corporelles, plus elle devient capable de connaître les choses intelligibles, abstraites de la matière⁸⁵ ». Ce qui nous ramène à l'autre aspect de la béatitude qui n'est pas seulement l'objet mais l'activité propre que nous avons déterminée avec Aristote comme étant « une activité de l'âme en accord avec les vertus et, au cas de pluralité de vertus, en accord avec la plus excellente et la plus parfaite d'entre elles⁸⁶ ». Nous voyons déjà avec saint Thomas que cette activité vise à aider l'âme à s'abstraire des choses corporelles, afin de mieux connaître les choses intelligibles. Ceci en vue de connaître la plus intelligible et la plus parfaite de toutes, Dieu. Notons toutefois, immédiatement, avec saint Grégoire qu'il ne s'agit pas d'une dualité âme corps, pour un combat à l'issue duquel l'âme devrait être libérée de la pesanteur de ce corps. Au contraire, « ceux qui veulent occuper la citadelle de la contemplation doivent s'éprouver au préalable sur le champ de bataille de l'action. » Mais saint Thomas, ajoute une précision, pour ne pas mal interpréter les dires de saint Grégoire : « La vie active peut être envisagée sous un double aspect. D'abord quant au goût et à la pratique des actions extérieures. En ce sens, il est évident que la vie active empêche la vie contemplative. Il est impossible de s'acheminer simultanément à l'activité extérieure et à la contemplation divine. Mais on peut envisager la vie active en tant qu'elle discipline les passions intérieures de l'âme et les soumet à l'ordre de la raison. Prise en ce sens, la vie active représente un secours pour la contemplation, à laquelle fait obstacle le dérèglement des passions de l'âme⁸⁷ ».

Ainsi donc, en cette vie, il peut y avoir une sorte de dualisme entre la vie active et la vie contemplative, mais il y a également un lien intrinsèque et nécessaire qui est proprement cette activité vertueuse sur laquelle nous reviendrons.

Pour l'heure revenons sur cette distinction entre béatitude imparfaite et parfaite. Nous avons défini les deux, il n'est donc pas besoin de s'y attarder, si ce n'est pour ajouter que la béatitude parfaite, celle du ciel, ne peut se perdre, car en soi elle est un bien parfait et d'autre part parce que « l'homme désire naturellement retenir le bien qu'il possède et se sentir assuré de le retenir, sans ça, il est fatal que la crainte de perdre ce bien et plus encore la douloureuse certitude de le perdre, le jette dans la tristesse. D'où la véritable béatitude exige que l'homme ait la conviction ferme de ne perdre jamais le bien qu'il possède. Si cette conviction est vraie, il s'en

⁸⁴ 1098a.

⁸⁵ I Q 12 a 11.

⁸⁶ 1098a.

⁸⁷ II II Q 182 a 3.

suivra qu'il ne perdra jamais la béatitude. Et si cette conviction est fausse c'est déjà un mal que d'avoir une fausse conviction. Car dit Aristote, le faux est le mal de l'intelligence autant que le vrai son bien. (VI *Éthique* II, 3). En outre, la vision de l'essence divine comble l'âme de tous les biens en l'unissant à la source de toute bonté. D'où il s'en suit que le bienheureux, ne peut de sa propre volonté renoncer à la béatitude⁸⁸». En revanche, en cette vie, il est évident que la béatitude imparfaite peut se perdre. Ainsi la félicité de la vie contemplative ici bas n'étant pas continue, l'homme perd sa félicité lorsqu'il est tenu de faire d'autres activités, comme dormir, par exemple.

IV/ Comment l'homme peut il être heureux ?

Après avoir longuement parler de la béatitude, de son double aspect d'objet et d'activité, il nous faut à présent nous arrêter sur les conditions réelles de cette activité. En d'autres termes, comment l'homme peut-il rejoindre cette félicité à laquelle il aspire. Ce n'est autre que la question d'Aristote : « Le bonheur est-il une chose qui peut s'apprendre ou faveur divine?⁸⁹ ». Précisons qu'il n'est pas ici dans notre intention de faire une étude sur le comment en lui-même, à savoir sur ce qu'est cette activité vertueuse qui ouvre la félicité. Nous n'aborderons ici que les aspects qui nous permettent d'affiner encore notre étude sur la béatitude elle-même. Ainsi nous laisserons de côté de nombreux aspects que nous considérerons comme sous entendus.

La première de toutes les questions, relatives à ce comment, est pourquoi la Béatitude est réellement accessible à l'homme ? Saint Thomas répond en reprenant ce que nous avons dit jusque-là, mais qu'il est bon d'avoir à l'esprit à présent : « Le mot béatitude désigne la possession du bien parfait. Quiconque est donc capable du bien parfait peut parvenir à la béatitude. Or qu'un homme soit capable du bien parfait, on le voit à ce que son intellect peut embrasser le bien universel et parfait et sa volonté le désirer. C'est pourquoi l'homme peut obtenir la béatitude⁹⁰». L'homme par nature est capable donc de ce bonheur, par le fait des deux facultés de son âme que sont l'intelligence et la volonté.

Seconde question introductive, mais fondamentale pour mieux appréhender le comment, peut-on quantifier la béatitude ? En d'autres termes peut-on être plus ou moins heureux ? Nous savons à présent que la béatitude a deux aspects. Selon l'objet, qui est Dieu, il est relativement clair qu'il ne peut y avoir plus ou moins de Béatitude. En revanche, selon l'activité, il est clair également que plus on jouit de ce bien plus on est heureux. Or saint Thomas précise et explicite déjà l'idée d'activité vertueuse d'Aristote : « Il arrive qu'un homme jouisse plus profondément de Dieu qu'un autre parce qu'il est mieux disposé ou mieux ordonné à cette jouissance. Et c'est ainsi que l'on peut avoir plus ou moins de béatitude qu'un autre⁹¹ ». Nous ne parlons pas là des dispositions corporelles que nous avons déjà vues comme étant

⁸⁸ I II Q 5 a 4.

⁸⁹ X, 1099b.

⁹⁰ I II Q5 a 1.

⁹¹ I II Q 5 a 2.

des conditions nécessaires, du fait de la corporéités de la nature humaine. Ce degré de béatitude et cette prédisposition supposent donc que l'homme exerce une activité qui le dispose à jouir de la béatitude. Toutefois, saint Thomas introduit une nuance : « La béatitude que l'on peut avoir ici bas peut être acquise par l'homme avec ses seules forces naturelles, de la même manière que la vertu, dont l'opération constitue celle de la béatitude. Mais la béatitude parfaite consiste dans la vision de l'essence divine. Or voir Dieu dans son essence dépasse non seulement la nature de l'homme, mais celle de toute créature⁹² ».

C'est cette affirmation de l'Aquinat que nous allons déployer dans cette ultime partie, afin de mieux appréhender encore ce double aspect de la béatitude et ce double degré de béatitude imparfaite et parfaite ; double degré d'une même béatitude et donc d'une même fin.

A/ La nécessaire volonté droite : connaturalité

Il semble donc que pour obtenir la béatitude il faut y être disposé. En effet, nous avons dit à plusieurs reprises dans ce développement que la béatitude étant la fin ultime elle est le terme d'une action. Nous avons également dit que c'est la volonté, par le désir de l'objet aimé qui met en action l'intégralité de la personne et ordonne toute la personne humaine, son agir vers cette fin ultime. Le problème est donc dans l'adéquation de la volonté avec la fin ultime, ou encore dans l'objet de la volonté. Nous avons vu et démontré, par la simple argumentation philosophique, que la fin ultime de l'homme, la seule vraie béatitude est Dieu lui-même. C'est en ce sens que saint Thomas dit qu'à titre de raison commune de béatitude, il est nécessaire que tout homme veuille la béatitude. Mais en raison de sa raison spéciale, tous ne connaissent pas la béatitude, parce qu'ils ne savent pas à quelle réalité s'applique la raison générale qu'ils en ont. Et ceci explique que si tous désirent être heureux, tous ne désirent pas la béatitude⁹³. Ou, comme le dit Aristote, si tous sont d'accord pour dire ce qu'est le bonheur, tous ne sont pas d'accord sur sa réalité⁹⁴. Ainsi l'homme peut-il désirer être heureux, parce que cela est inscrit dans sa nature, mais se tromper sur l'objet de son désir, parce que sa volonté est orientée vers un autre objet. Voilà pourquoi saint Thomas pose, comme préambule nécessaire à la béatitude et à toute vie morale, que la rectitude de la volonté est requise. Et ce à double titre d'antécédent et par concomitance. « Antécédent car ce qui rend droite la volonté c'est son juste rapport à la fin ultime⁹⁵. » Ainsi en effet, si l'homme ne désire pas Dieu, si l'objet de ses désirs, de sa volonté n'est pas Dieu, il ne peut donc se tourner vers Dieu, ni avancer vers Lui. « Concomitance car la suprême béatitude consiste dans la vision de l'essence divine, qui est l'essence même du Bien. Et ainsi la volonté de celui qui voit Dieu par essence aime nécessairement par référence à Dieu tout ce qu'elle aime. Ainsi, la volonté de celui qui ne voit pas l'essence divine aime nécessairement tout ce qu'elle aime sous la raison générale du bien qu'elle connaît. Or c'est cela même qui rend une volonté droite. Il est évident que la

⁹² Id a 5.

⁹³ I II Q 4 a8.

⁹⁴ 1095 a.

⁹⁵ I II Q 4 a 4.

béatitude ne peut exister sans la droite volonté ⁹⁶». En d'autres termes, celui dont la volonté est droitement ordonnée à Dieu voit Dieu. Celui dont la volonté est ordonnée à un autre objet ne voit pas Dieu mais cet autre objet. Et ainsi nous pouvons relire ce que nous disions sur l'intensité du bonheur. Plus le désir est fort, plus l'orientation de la volonté est droite et plus la vision divine est grande et plus grande est la félicité.

En fait pour aimer Dieu il faut simplement en avoir envie ! Ce que résume saint Thomas en disant : « La rectitude de la volonté est requise à la béatitude puisqu'elle est une juste disposition de la volonté dirigée vers la fin⁹⁷ ». En effet, posséder la fin ultime sans aucun mouvement appartient à celui qui la possède par nature. Or cela n'est le fait que de Dieu seul et non de l'homme. Aussi, pour l'homme, convient-il de se mouvoir en direction de cette béatitude pour l'obtenir. Or ce mouvement ne peut être impulsé que par la volonté, ce qui signifie qu'il faut préalablement orienter la volonté vers la fin ultime seule capable de combler l'homme. Cette volonté ordonnée à cette fin ultime seule véritable est proprement la volonté droite. Or nous avons vu que l'acte de contemplation n'est pas l'acte de la volonté, mais de l'intelligence. Toutefois, l'intelligence ne sera à même de saisir que ce que la volonté désire. Il convient donc, pour que l'homme atteigne la béatitude que la volonté désire ce que la volonté requiert pour la contemplation. Or, nous avons vu plus haut comment « l'acte de contempler se heurte à un double obstacle : à la violence des passions qui détournent l'intention de l'âme vers le sensible et aux agitations extérieures⁹⁸ ». Aussi, pour que la volonté puisse être orientée vers ce bien ultime qui est Dieu, pour que la vie contemplative ne soit pas détournée de son objet, ni entraver, il convient d'orienter l'ensemble des passions de l'âme (qui appartiennent donc à la volonté) vers l'objet désiré. Or cette orientation qui vise à rendre la volonté connaturelle au bien ultime, est précisément l'activité dont Aristote nous parle depuis le début, à savoir l'activité vertueuse. Car « les vertus morales réfrèment les violences des passions et apaisent les agitations qui proviennent des occupations extérieures. C'est pourquoi, les vertus morales se rattachent à la vie contemplative à titre de disposition⁹⁹ ».

B/ Les vertus comme agent de connaturalité

Il est très intéressant de noter qu'Aristote comme saint Thomas placent l'étude des vertus à la fin de leur développement sur la Béatitude. Ceci a le double avantage d'une part de ne pas confondre fins et moyens, car les vertus, comme nous l'avons dit, ne sont que des moyens, et d'autre part de mieux mettre en évidence le rôle réel des vertus qui ne visent pas d'abord à faire le bien ou éviter le mal, à obtenir des mérites payables dans l'au-delà, mais d'abord à rendre notre volonté connaturelle à la béatitude. Pour cela nous pouvons dire des vertus qu'elles sont agents de connaturalité. Elles n'ont pas d'autres sens, car la béatitude ne consiste pas en une simple récompense de bonne conduite, mais en une délectation amoureuse. Aussi ce qui importante c'est le désir de cette délectation amoureuse, car si nous n'en avons pas le désir, alors cela ne nous rendra heureux en rien. Voilà pourquoi, il est

⁹⁶ *Ibid.*

⁹⁷ I II Q 5 a 7.

⁹⁸ II II Q 180 a 2.

⁹⁹ *Ibid.*

important à cet ultime moment de notre étude de définir la morale non par les actes vertueux, ou un ensemble de permis et d'interdits et pas davantage comme un jugement de valeur, mais bel et bien comme un agent de connaturalité, c'est-à-dire comme l'ensemble de ce qui est nécessaire, ou simplement utile pour orienter notre volonté vers Dieu. En d'autres termes pour accroître notre désir de Dieu à tel point qu'il n'y ait rien de notre volonté qui ne soit orienté vers cette fin là. Tant que la volonté a d'autres objets, alors elle n'est pas pleinement droite. Ainsi, les normes morales et les vertus ne sont-elles autre chose que des éléments d'orientation de notre désir vers Dieu ; encore une fois des agents de connaturalité. Cette connaturalité, Aristote l'exprime ainsi : « Les hommes paraissent concevoir le bien d'après la vie qu'ils mènent¹⁰⁰ ». Notre vie est déjà orientée dans une direction, nous sommes déjà connaturels avec un certain nombre de réalités, parce que là est notre cœur, là est notre formation, là sont nos habitudes, là sont nos habitudes. Ce qui fait dire encore au Philosophe : « L'homme heureux est celui qui vit bien¹⁰¹ ». Mais qui vit bien non pas d'une vie facile faites de richesses, mais des vertus justement, car « on n'est pas un homme de bien quand on n'éprouve pas de plaisir dans les bonnes actions¹⁰² ». Ces bonnes actions étant précisément celles qui nous permettent de nous rendre connaturels au bien, ce qui suppose de l'aimer. Et ainsi Aristote, fort de l'aspect activité de la béatitude, peut conclure : « Le bonheur c'est la vertu¹⁰³ ». Non en elle-même nous l'avons vu, mais en ce qu'elle accroît en nous la disposition au bien ; non seulement à faire le bien, mais à l'aimer. Et en ce sens, Aristote peut parler de récompense des vertus¹⁰⁴. Car celui qui se rend connaturel au bien, le désirant davantage est comblé davantage par la béatitude même que procure non pas la vertu, mais la béatitude elle-même. Telle est la finalité des vertus.

Alors pour mieux comprendre comment les vertus peuvent orienter notre volonté et ainsi la rendre connaturelle au bien ultime et ainsi le rendre absolument désirable, il faut à présent nous arrêter sur les vertus elles mêmes. Encore une fois, nous ne nous intéresserons ici qu'à ce qui nous permet de clarifier encore davantage la béatitude. Aristote constate dans l'âme humaine deux parties. La partie rationnelle propre à l'homme et la partie irrationnelle commune à tous les vivants. Cette partie irrationnelle est double, l'une végétative et l'autre appétitive. Or cette dernière participe au principe raisonnable¹⁰⁵. Et c'est précisément là que les vertus vont intervenir. Nous n'entrerons pas ici dans la description des passions de l'âme. Nous reprendrons juste pour situer notre propos la définition de saint Thomas¹⁰⁶. Les passions sont des mouvements de l'appétit sensitif. L'irascible et le concupiscible sont deux puissances qui se partagent cet appétit sensitif (qui appartient donc à la volonté, faculté appétitive). Les passions de ces deux puissances se réfèrent à des objets divers. L'objet de la puissance concupiscible est le bien ou le mal sensible qu'il soit agréable ou douloureux (joie, tristesse, amour, haine...). Mais ce bien ou ce mal en tant qu'il présente un caractère ardu ou difficile constitue l'objet de l'irascible (crainte, audace, espérance). (C'est la difficulté à atteindre l'objet du concupiscible qui est l'objet de l'irascible). Mais ces passions sont des puissances qui peuvent être activées, ce sont des potentialités qui deviennent des actes en présence d'un objet

¹⁰⁰ 1095 b.

¹⁰¹ 1098b.

¹⁰² 1098b.

¹⁰³ *Ibid.*

¹⁰⁴ 1009b.

¹⁰⁵ 1102 a.

¹⁰⁶ I II q 23.

considéré comme désirable ou répulsif par la volonté. Tout objet présent à la volonté peut susciter la réaction d'une passion : le désir, la peur, la colère, la tristesse. Ces passions sont naturellement indéterminées. Ainsi, si dans l'absolu la volonté est faite pour le bien absolu, la perception de ce bien absolu passe par la médiation de ces passions de l'âme qui aiment ou non ce bien absolu, qui le désirent ou non, qui ont l'audace de l'approcher ou qui en ont peur, qui ont la force de braver les obstacles ou qui se découragent face à l'adversité. Ce sont précisément ces passions qu'il convient d'éduquer, de maîtriser et donc *in fine* d'orienter vers le bien suprême. « Au final, la vertu tend à la mise en ordre de l'amour. C'est par elle que l'amour trouve en nous son ordre¹⁰⁷. » En quel sens ? En ce sens qu'elles sont un habitus bon. Qu'entendons-nous par habitus ? Une qualité stable, c'est-à-dire, pour ce qui nous concerne, une disposition à l'action stable et non sujette à changement. C'est agir d'une certaine façon non par réflexion, analyse ou déduction, mais parce que cela est ainsi ancré en nous, tellement nous sommes habitués à le faire. En ce sens l'habitus est comme une seconde nature. Le vice est l'habitus mauvais, en ce sens qu'il nous éloigne de la fin ultime, la vertu est l'habitus bon en ce sens qu'elle agit en vue du bien comme par nature. Ainsi l'homme vertueux s'est rendu connaturel au bien. Mais les habitus, donc les vertus, sont les dispositions qui ordonnent, de façon habituelle et comme une seconde nature, les passions de l'âme. Ainsi les vertus orientent la volonté, par le biais de ses passions, au bien et rendent la volonté connaturelle au bien. Nous pouvons en dire autant des vertus intellectuelles qui rendent cette fois-ci l'intelligence connaturelle au bien intelligible¹⁰⁸.

Ainsi donc les vertus sont-elles absolument nécessaires pour l'obtention de la béatitude, en ce sens qu'elle prédisposent l'âme et particulièrement la volonté à aimer, désirer et par la suite choisir ce bien. Mais, et cette nuance est importante, « la félicité et le bonheur ne sont pas l'œuvre d'une seule journée¹⁰⁹ ». Et ce précisément parce que la vertu est un habitus et non une disposition prédéterminée. C'est du reste là que réside la liberté. Si la vertu était une prédisposition native de l'homme, alors l'homme serait prédéterminé au bien et n'aurait pas le choix de sa fin ultime. Il n'y aurait donc pas d'amour dans sa démarche, dans sa quête, mais nécessité, au même titre que les animaux. Or saint Thomas, nous rappelle que « l'acte de la vertu n'est pas autre chose que le bon usage du libre arbitre¹¹⁰ », libre arbitre qui est le propre de l'homme, seul capable du bonheur. En outre, la vertu n'étant pas une disposition native de l'homme, elle doit s'acquérir. Ainsi, pour que la volonté soit rendue connaturelle au bien ultime, il faut qu'elle soit préalablement rendue droite, c'est-à-dire orientée vers ce bien ultime et ce par le biais des vertus qu'il faut au préalable acquérir. L'acquisition de la vertu est simple « quand les actes se répètent l'habitus se développe¹¹¹ ». Et inversement. Ainsi ce n'est pas en effet en une seule journée que le bonheur s'acquiert puisqu'il faut au préalable acquérir la vertu qui s'acquiert seulement par répétition de l'acte vertueux. Et c'est bien en ce sens qu'elles rendent connaturel à la béatitude, puisque par la répétition des actes, elles conforment la volonté à l'objet même de la béatitude qui est en soi le bien.

Et ainsi nous avons répondu à la première remarque de saint Thomas : « La béatitude que l'on peut avoir ici bas peut être acquise par l'homme avec ses seules

¹⁰⁷ I II q 55 a 1.

¹⁰⁸ I Q 12 a 6.

¹⁰⁹ 1098a .

¹¹⁰ I II q 55 a1.

¹¹¹ I II Q 52 a 3.

forces naturelles, de la même manière que la vertu, dont l'opération constitue celle de la béatitude. » Reste à présent à considérer, pour terminer, la seconde : « Mais, la béatitude parfaite consiste dans la vision de l'essence divine. Or voir Dieu dans son essence dépasse non seulement la nature de l'homme, mais celle de toute créature¹¹² ». Car si l'homme peut rendre connaturelle sa volonté au point de désirer Dieu de façon absolue, il ne peut saisir une chose qui le dépasse. Ce qui nous ramène à l'impasse d'Aristote. Impasse que seule la théologie chrétienne peut transcender. Notons que jusque-ici nous n'avons utilisé que les arguments de la raison naturelle, mais aller plus loin et exprimer pleinement la pensée thomiste nous ferait sortir du cadre de la philosophie. En effet, l'objet de la béatitude est quelque chose qui dépasse la nature, dans la mesure où l'essence divine ne peut être vue par les yeux du corps, car c'est là une faculté de la partie sensible¹¹³. Aussi *in fine* l'acte qui permet l'obtention de la béatitude (après la connaturalité) est nécessairement un acte de Dieu, si nous parlons de la béatitude parfaite, puisque nous avons vu qu'en ce qui concerne la béatitude imparfaite, il en est d'elle comme de la vertu dont l'acte constitue la béatitude¹¹⁴.

CONCLUSION

Ainsi, au terme de notre étude, nous pouvons considérer le bonheur, la béatitude selon saint Thomas, la félicité selon Aristote, sous trois rapports distincts, mais essentiellement unis. Premièrement la béatitude comprend un double aspect, que nous avons identifié comme étant une activité et un objet ; objet parfaitement comblant et stable qui se trouve être Dieu ; activité de la volonté qui meut l'ensemble de l'agir vers le bien désiré et qui se repose ensuite dans sa délectation ; activité de l'intelligence qui saisit sans fin la Vérité du bien absolu qu'elle contemple. Second rapport, celui de la participation. La béatitude ici bas est nécessairement imparfaite, pour l'ensemble des raisons que nous avons dites, mais elle est, et ceci est l'apport primordial de saint Thomas par rapport à Aristote, une participation de la béatitude parfaite qui attend l'homme, par la vision béatifique. Enfin, troisième rapport, précisément parce que l'objet de la vision béatifique dépasse l'homme, il convient à l'homme d'être l'objet d'une intervention divine pour obtenir la béatitude parfaite. Néanmoins cette intervention doit être préparée par l'homme, par une activité préalable qui est la vie vertueuse, laquelle doit rendre droite la volonté, pour la rendre connaturelle au bien suprême de l'homme qui est Dieu.

Ainsi donc la béatitude est bien à la fois une activité, une réalité, une participation et une espérance. L'homme prend une part active à la construction de son bonheur, sans toutefois pouvoir y parvenir entièrement seul, car cette béatitude faite pour le combler le dépasse. Et c'est du reste pour cela qu'elle peut le combler.

Cette longue étude pourrait laisser croire que l'homme doit se débrouiller seul et que par ses propres forces il peut obtenir la béatitude ou du moins y avoir un accès automatique dès l'instant que sa raison est rendue droite. Mais, cette étude n'avait pas pour but les conditions exactes de l'obtention, mais la réalité même de la béatitude. Les conditions de l'obtention, si elles sont assez simples dans leur

¹¹² Id a 5.

¹¹³ I Q 12 a 3.

¹¹⁴ I II Q 5 a 6.

perfection, le sont bien évidemment moins dans leur réalité pratique qui suppose de prendre en compte l'histoire de l'homme et de chaque homme. Du péché originel au péché particulier, des dépendances psychologiques ou physiologiques au conditionnement de la société, de la famille, de chaque histoire particulière, il y a là un vaste champ qui sort de notre étude, mais qui est proprement le lieu de la vie vertueuse, mais aussi de la grâce et de la construction progressive d'un rapport personnel avec la fin ultime. Nous avons voulu ici simplement prendre en considération la béatitude en elle-même afin de comprendre ce qui peut rendre l'homme heureux et quel en est le chemin. Mais fort de cela, il convient bien sûr préalablement de se rendre sur ce chemin, de s'y maintenir et enfin d'y grandir, afin, avec saint François de Sales, de « ne rien faire par force, mais tout par amour » et avec saint Ignace de « tout faire comme si tout dépendait de nous et tout attendre de Dieu. »