

SERVAIS-THÉODORE PINCKAERS O.P.

Un chemin vers le bonheur

**Les béatitudes évangéliques et la béatitude comme
la vision de Dieu**

Texte Inédit

Préface et édition critique du texte inédit par Luc-Thomas Somme O.P.



Etudes d'éthique chrétienne, NS



Academic Press
FRIBOURG FREIBURG

Un chemin vers le bonheur

Collection du Département de Théologie morale et d'Éthique de
l'Université de Fribourg (Suisse)

Sous la direction de

Luc-Thomas Somme O.P.
Didier Caenepeel O.P.

NS 14

UN CHEMIN VERS LE BONHEUR

LES BÉATITUDES ÉVANGÉLIQUES ET LA BÉATITUDE COMME LA VISION DE DIEU

Servais-Théodore Pinckaers O.P.

Texte inédit

Préface et édition critique du texte inédit par
Luc-Thomas Somme O.P.

© 2025 Academic Press
Chiron Media Sàrl
Avenue de Tivoli 3
1700 Fribourg-Freiburg
Suisse

www.academicpress.ch
Service éditorial : editorial@academicpress.ch
Service diffusion et commandes : distribution@academicpress.ch

DOI : 10.55132/cbed143

Lien DOI : <https://doi.org/10.55132/cbed143>

ISBN du livre en version pdf : 978-2-88981-062-8

ISBN du livre broché : 978-2-88981-061-1

Publié avec le soutien du Fonds national suisse de la recherche scientifique.

Ce livre est sous licence :



Cette licence permet à d'autres de remanier, d'adapter et de s'appuyer sur ce travail à des fins non commerciales. Bien que leurs nouvelles œuvres doivent également faire référence à ce travail et être non commerciales, ils ne sont pas tenus d'accorder une licence à leurs œuvres dérivées selon les mêmes conditions.

Image de couverture : Jean-Baptiste de Champaigne, *Le Sermon sur la montagne*, XVII^e siècle, huile sur toile, © Musée national Magnin

Préface

Magistral. Humblement magistral. L'ouvrage posthume proposé au lecteur est celui d'un maître, d'un des meilleurs théologiens moralistes de la deuxième moitié du vingtième siècle. Il est le fruit ultime de l'enseignement du P. Servais Pinckaers (1925-2008) à la faculté de théologie de l'Université de Fribourg (Suisse), où il fut titulaire de la chaire francophone de théologie morale fondamentale de 1975 à 1997.

Il s'agit donc d'un ouvrage de maturité, rédigé au soir de la vie de son auteur, et mené quasiment à terme au moment d'entrer personnellement et existentiellement dans cette béatitude dont elle est le thème.

Cet ouvrage lui tenait à cœur et c'est un devoir et un plaisir de l'éditer aujourd'hui, le temps trop long pour le faire n'ayant pu que le bonifier comme les vins de grand cru.

Magistral, disions-nous, mais en quel sens ? Certainement pas au titre de cette posture affectée de savant où la micropsychie se dissimule derrière l'académisme. Magistral au sens où la mystique rhéno-flamande faisait la promotion de *Lesemeister* qui fussent non moins des *Lebemeister* : des maîtres de doctrine et, tout ensemble, des maîtres de vie. C'est la grande force de cet ouvrage, à placer au rang de son œuvre phare que fut *les Sources de la morale chrétienne*¹. Il en est en quelque sorte la suite et en épouse les qualités de profondeur et de limpidité. La langue y est simple, sans lourdeur mais sans apprêt inutile : on ne le lit pas : on l'entend, comme un conférencier dont le texte savamment documenté dépouille à l'oral l'apparat technique pour l'agrément de son auditoire. Des mandarins chagrins regretteront la rareté des notes. L'auteur n'exhibe pas son érudition mais elle se devine pourtant aux réflexions critiques qui jalonnent le texte. L'auteur en effet ne prétend nullement faire *tabula rasa* en matière de morale : il appartient à une tradition, spirituelle et doctrinale, dominicaine et thomiste. Mais il a grand souci de s'adosser également et même prioritairement à l'Écriture et aux Pères : Thomas donc, mais aussi Aristote, Augustin, et tant d'autres comme Kant, Bergson et des théologiens contemporains avec lesquels il a été en débat. Que les auteurs convoqués lui soient plus éloignés, comme Occam ou Kant, ou plus proches, comme Aristote, Augustin, Thomas, Servais Pinckaers se situe en bienveillance vigilante : attentif à souscrire à tout ce qui est en cohérence à sa vision de la morale, soucieux aussi de discerner et donc d'écarter ce qui dans la morale catholique des derniers siècles, y compris dans l'École (entendons : thomiste par antonomase), a fourvoyé l'éthique dans le devoir et

¹ Pinckaers, Servais, *Les sources de la morale chrétienne. Sa méthode, son contenu, son histoire*, Fribourg, Éditions Universitaires, 1985.

l'obligation au lieu du bonheur et de la vertu. Il est donc clair que l'auteur n'est pas un répétiteur : s'il présente la doctrine de Thomas d'Aquin, c'est avec le propos rigoureux d'en dissocier les interprétations excessivement rationnelles et d'en mettre en valeur la sève évangélique. Le lecteur objectera peut-être que l'un n'exclut pas l'autre, que la raison ne préjudicie pas à la foi. Il reste que c'est bien Servais Pinckaers et non son préfacier qui blâme ainsi l'excès d'abstraction et de rationalité comme un biais d'interprétation de l'Aquinate. Cette remarque récurrente n'a rien de fortuit car Servais Pinckaers a commencé son enseignement, au studium dominicain de la Sartre dans sa Belgique natale, *more scolastico*, non sans talent d'ailleurs, de manière quelque peu comparable à celle de son frère en religion dominicaine et en théologie morale, Marie-Michel Labourdette. S'il emprunte une voie plus moderne, c'est non seulement à l'invitation faite par le Concile Vatican II, de mieux marquer les connexions entre la théologie morale et l'Écriture et les Pères, mais aussi par une profonde conviction personnelle, qui lui rend en quelque sorte comme connaturelle cette docilité au Magistère.

Magistrale donc sa capacité à assimiler en profondeur, et en relief, la matière qu'il expose comme un objet de sa méditation. Le même adjectif latin, *altus*, signifie à la fois profond et élevé. Cette « altitude » du présent ouvrage revêt bien ces deux dimensions : élevé, comme cette béatitude dont il parle et où il va, et profond, comme l'intériorité du cœur où se joue l'option pour la vie véritable ; élevé, comme une sagesse, où le surnaturel et le naturel cohabitent en harmonie ordonnée, et profond, comme un apophtegme qui déroute pour remettre sur la voie droite. Élevé et profond, n'est-ce pas en fait la double caractéristique des béatitudes évangéliques, que Servais Pinckaers, à la suite d'Augustin et de Thomas, voit comme le chemin paradoxal, de Jésus et en Jésus, vers la béatitude ?

Magistral, donc, mais redisons-le : humblement magistral. La pauvreté, l'humilité de cœur, à laquelle est promise la vision de Dieu, n'est pas simplement imprimée dans ce beau livre ; elle en est le parfum et comme les lunettes nécessaires. Le maître parle en pauvre de cœur. Le maître ne s'adresse qu'à des lecteurs pauvres de cœur. Pour les autres, ce sera peut-être trop ceci et surtout pas assez cela. Oui, pas assez : trop pauvre. Malheur aux riches ! D'ailleurs, il en ira de la lecture de ce livre comme de l'Évangile : c'est le cœur, l'expérience, notamment spirituelle, qui permettront de le faire résonner en d'en tirer profit.

Treize chapitres jalonnent le parcours proposé par l'ouvrage. Le premier va droit au but : « la question du bonheur dans les béatitudes évangéliques », les béatitudes donc comme voie vers la béatitude. Cette option est décisive car elle met l'Écriture, et nommément le Sermon sur la montagne, au premier plan. Elle a aussi le mérite d'affronter le côté complexe et paradoxal d'un thème que l'eudémonisme naïf rend trop lisse. Car

la souffrance n'est pas à penser simplement comme opposée au bonheur : les béatitudes, explique Servais Pinckaers, sont composées de trois lignes : le désir du bonheur, les promesses, l'épreuve. Nous sommes bien loin de l'impassibilité, de l'ataraxie stoïciennes. L'épreuve est une composante nécessaire de la béatitude, non pas de la béatitude ultime qu'est la vision de Dieu, mais des béatitudes évangéliques comme le chemin de Jésus. Car, là aussi se découvre un apport majeur de cette approche : « la foi au Christ, clef du « mystère » des béatitudes ». Les béatitudes évangéliques dessinent les traits du Crucifié-Ressuscité, les traits du chrétien, autre Christ.

Un deuxième chapitre applique en quelque sorte le thème des béatitudes évangéliques à l'œuvre de Thomas d'Aquin, ou pour mieux dire explore comment le Docteur dominicain appréhende lui-même les béatitudes, en mettant notamment à profit le commentaire d'Augustin sur le Sermon sur la montagne. Une idée magnifique de ces théologiens est d'associer les septénaires des vertus (théologiques et cardinales), des béatitudes évangéliques selon Mt 5, des dons du Saint-Esprit selon Is 11, et même des demandes du Notre Père. Il en résulte notamment la ruine de cette délétère conception des dons du Saint-Esprit comme d'un apanage de quelques âmes d'élite, mystiques patentées. Ce qui du reste rend incompréhensible qu'ils puissent être donnés à la confirmation, laquelle n'a jamais passé pour une légion d'honneur spirituelle. Non, les dons sont tout simplement, si l'on peut dire, liés à la grâce et à la charité, et donc non moins nécessaires au salut qu'elles.

Un troisième chapitre regarde « le bonheur d'après Aristote ». Il s'agit de tirer le meilleur parti possible de la sagesse naturelle du Philosophe, ainsi que s'est efforcé de le faire Thomas, c'est-à-dire de faire « une lecture chrétienne de l'éthique d'Aristote ». Que le lecteur ne se méprenne donc pas : il ne s'agit pas d'une étude d'experte érudition de l'*Éthique à Nicomaque* ; il s'agit de comprendre en quoi l'éthique philosophique d'Aristote peut servir le dessein théologique de Thomas. En faire le reproche à Servais Pinckaers l'honorerait car ce serait le rendre solidaire d'un blâme éculé adressé à Thomas, dont les siècles ont su faire justice. C'est l'occasion de considérer, dans le progrès vers le bonheur, les rôles des vertus, de la contemplation, de la sagesse, de l'amitié, que déclinent Aristote philosophiquement et naturellement et Thomas théologiquement et surnaturellement. La réflexion aboutit alors à la relation entre la béatitude imparfaite d'ici bas et la béatitude parfaite de l'au-delà, la première pouvant être regardée à la fois comme insuffisante et comme préparatoire à la seconde.

Le quatrième chapitre livre une réflexion plus critique sur une question délicate : « la question de l'eudémonisme en morale chrétienne ». Servais Pinckaers, ardent militant d'une morale du bonheur et des vertus, y prend en compte les objections de Guillaume d'Occam puis d'Emmanuel

Kant par rapport à la naturalité du désir de bonheur et par rapport à la suspicion d'égoïsme subreptice au sein de ce même désir. Cela conduit notre auteur à distinguer plusieurs formes d'eudémonisme, interdisant ainsi une réponse trop simpliste à cette question. Du reste, il avait déjà posé les bases d'une réponse dans son étude des béatitudes évangéliques, qui s'appuient sur une promesse de bonheur – ce qui plaide en faveur de l'eudémonisme – et qui persuadent d'emprunter le chemin paradoxal de la Croix – ce qui semble le démentir. Mais il y a plus : Servais Pinckaers aime à mettre à profit les observations de Bergson sur la distinction entre deux notions souvent confondues : le plaisir et la joie. L'eudémonisme peut en effet tendre vers l'hédonisme valorisant le plaisir, et la morale chrétienne ne l'accrédite pas, ou promouvoir la vraie joie et, moyennant les réserves précitées, la bonne nouvelle du salut que proclame le christianisme pourra être regardée comme une forme atypique d'eudémonisme.

Le chapitre suivant concerne « la finalité morale ». Servais Pinckaers avait déjà labouré ce champ, notamment dans *Le renouveau de la morale*² et dans ses notes au traité thomasienn de la béatitude dans l'édition dite de la Revue des Jeunes³. Dans le sillage d'Aristote et de Thomas d'Aquin il montre la prédominance de la finalité en morale. Mais aussitôt il signale la spécificité de cette fin, si différente de celle des techniques modernes. Pareille mise au point vaut aussi pour le terme de « moyen », qui traduit de manière maladroite l'expression thomasienn *ea quae sunt ad finem* – les réalités qui sont ordonnées à la fin. Il relève aussi l'accentuation proprement chrétienne du caractère objectif de la finalité. Une réflexion de fond, mieux développée ailleurs, compare les morales dites téléologiques (de *telos*, la fin) et les morales dites déontologiques (de *dein*, falloir, devoir). Il note que l'opposition n'est pas si frontale, la séparation si étanche, qu'elles peuvent paraître. On peut regretter ici que Servais Pinckaers méconnaisse sur ce point l'importante réflexion de Paul Ricoeur, lequel est soucieux d'harmoniser les héritages d'Aristote et de Kant. Notre auteur achève son chapitre par des remarques nuancées sur une question contemporaine, mise au point de façon plus tranchée par l'encyclique *Veritatis Splendor*, à savoir l'option fondamentale.

C'est au septième chapitre que Servais Pinckaers aborde « la voie spirituelle du bonheur selon saint Thomas ». Il envisage les différentes étapes de l'élaboration de la pensée de l'Aquinate en cette matière : *Commentaire des Sentences de Pierre Lombard*, *Somme contre les Gentils*, *Somme de théologie*, mais aussi « le Christ des béatitudes comme Maître de sagesse,

² Pinckaers, Servais, *Le renouveau de la morale. Études pour une morale fidèle à ses sources et à sa mission présente*, préface par M.D. Chenu, Tournai, Casterman, 1964, II, chapitre III, pp. 114-143.

³ Saint Thomas d'Aquin, *Somme théologique, La béatitude*, par S. Pinckaers, o.p., Paris, Cerf, 2001, Appendice II, V, pp. 333-343.

dans le *Commentaire sur saint Matthieu* » ou « la prédominance de la foi au Christ sur la sagesse des philosophes, selon le *Commentaire de la 1^{ère} épître aux Corinthiens* ».

Servais Pinckaers continue son parcours en empruntant le chemin ascendant du traité thomasien, depuis les faux-semblants les plus apparemment jusqu'à la détermination ultime du vrai bonheur constitué par la vision de Dieu. Sont ainsi passés en revue « les richesses et le bonheur » (chapitre VIII), « les honneurs, la gloire et le pouvoir » (chapitre IX), « les biens du corps » (chapitre X), puis, de nouveau « le plaisir et la joie » (chapitre XI), les biens de l'âme (chapitre XII). Dans ce douzième chapitre Servais Pinckaers évoque, de manière nécessairement succincte et peut-être quelque peu schématique, une pléiade de philosophes et de théologiens : Aristote, les stoïciens, saint Augustin, Plotin, Descartes, Spinoza, Kant, Hegel, A. Comte, Marx, Schopenhauer, Nietzsche, Kierkegaard, Bergson, Blondel... Plus originale est la réflexion terminale sur les deux dimensions, objective et subjective, du bonheur.

Un treizième chapitre conclut l'ouvrage par la mise en relation entre « la béatitude et l'amitié », relation émanant déjà de *l'Éthique à Nicomaque* d'Aristote, mais portée à un niveau d'incandescence par Thomas d'Aquin, qui voit dans la charité et donc dans l'union à Dieu une amitié avec Celui-ci. Jésus veut la joie parfaite pour ceux qu'il n'appelle plus serviteurs mais amis (Jn 15, 11. 15). D'autres approches pourraient être envisagées du point de vue de l'Écriture, auxquelles l'héritage d'Aristote ne conduit pas : notre participation à la filiation divine du Christ, qui nous constitue héritiers de la vie éternelle (Rm 8, 14-17 ; Ga 4, 4-6).

Le lecteur observera que Servais Pinckaers ne propose pas un commentaire pas à pas du traité thomasien de la béatitude. Certes il en suit l'ordre des cinq questions (I-II, q. 1-5), en autant de chapitres de son ouvrage, mais il ne le fait pas à ras le texte, de manière détaillée : son propos est plutôt de se saisir de l'orientation imprimée par Thomas et de la repenser personnellement dans la perspective de l'époque contemporaine. Ainsi, considérer les biens du corps, dans le sillage d'Aristote et de Thomas, le conduit à méditer sur « une extension extraordinaire de la pratique des sports ». D'autres auteurs, tels que Ramírez ou Labourdette, procurent un commentaire plus littéral du traité thomasien. L'intérêt de l'ouvrage de Servais Pinckaers est ailleurs : dans l'amplitude de la contextualisation (Écriture, Pères, Aristote et autres philosophes), l'actualisation au regard de la contemporanéité et une finesse de discernement critique à l'égard de l'ensemble des héritages et des interprétations. Un grand mérite de ce livre consiste dans la pluralité des niveaux de lecture qu'il offre : accessible dès l'entrée dans les études universitaires, il ne cessera pas d'être une mine précieuse pour les plus avancés dans les études théologiques. Il est l'ultime tribut d'un sage, d'un pédagogue, d'un chrétien, d'un religieux, d'un

dominicain livrant à tout un chacun ce qu'il a contemplé, ce qu'il a déjà commencé à expérimenter.

Prof. Luc-Thomas Somme op.
Université de Fribourg (Suisse)

CHAPITRE I

La question du bonheur dans les béatitudes évangéliques

Il existe de multiples façons d'envisager la question du bonheur. On peut l'étudier à partir de l'idée spontanée que nous nous en faisons, des représentations les plus courantes chez nos contemporains ou parmi les philosophes. Nous pouvons essayer d'analyser le désir incoercible qui nous porte vers le bonheur avec toutes les formes qu'il peut prendre et les contrariétés qu'il rencontre. De toute façon, chaque homme, un jour ou l'autre, parfois très tôt, voit surgir devant lui la question du bonheur dans l'expérience inévitable de la souffrance qui contredit son désir et jette le doute sur la possibilité même d'atteindre le bonheur. Nous avons préféré, pour notre part, entrer dans cette vaste matière par la porte des béatitudes évangéliques. C'est un choix de croyant et de théologien sans doute, mais nous sommes certains de ne rien perdre de ce que la question peut avoir d'humain, de réaliste et même de dramatique souvent. Les béatitudes ont toujours été, d'ailleurs, une source principale de la réflexion chrétienne sur le bonheur et la souffrance, un texte qui parle avec beaucoup de résonance à tout chrétien, et même à tout homme qui les écoute avec un peu d'attention. Nous méditerons donc les béatitudes dans l'exposé de saint Matthieu pour nous entraîner, en quelque sorte, à la réflexion sur ce sujet. Nous demanderons ensuite l'aide de saint Thomas dans l'interprétation qu'il en a proposée, à la suite des Pères, et qui est devenue classique en théologie.

Les béatitudes considérées comme ensemble

Nous aborderons les béatitudes en théologien, en moraliste. Nous adopterons donc une méthode différente de l'exégèse positive, tout en profitant de ses apports. Notre perspective principale sera synthétique : nous considérons avant tout les béatitudes de saint Matthieu comme un ensemble faisant partie intégrante de plusieurs autres ensembles : le Sermon sur la montagne, l'Évangile se présentant lui-même comme le sommet et l'accomplissement de l'Écriture entière. Telle fut, d'ailleurs, la lecture des béatitudes par les premiers chrétiens, destinataires des Évangiles, et par les Pères qui y ont puisé la matière de la liturgie et de leurs synthèses théologiques. Cette méthode n'empêche nullement le travail précis de l'analyse, elle le réclame même ; mais elle permet seule d'en rassembler les résultats et d'accéder, au-delà de l'écorce des mots et des idées, jusqu'à la réalité profonde et nourrissante que le texte veut nous communiquer,

lorsqu'il devient pour nous une Parole de vie, si féconde qu'aucune interprétation ne l'épuise. C'est cette Parole des béatitudes qui nous introduira aussi dans cet ensemble vivant que constitue l'Église, comme la réalisation présente ou l'ébauche déjà du Royaume des cieux, et comme le lieu adéquat de la lecture des Évangiles⁴.

Pour base de notre étude, nous prendrons le texte de saint Matthieu qui forme un ensemble plus complet que celui de saint Luc et auquel la tradition a donné la préférence. Nous considérerons ces deux versions des béatitudes dans leur convergence plutôt que dans leurs différences.

Les béatitudes dans l'Écriture

Les béatitudes ne forment pas un texte isolé ; il est très important de s'en rendre compte. Elles font partie du Sermon sur la montagne, le premier des sept discours de l'Évangile de saint Matthieu, lequel a des racines et entretient des liens avec l'Écriture entière. Nous indiquerons brièvement ces relations qui donnent aux béatitudes toute leur dimension.

Les béatitudes évangéliques sont un point d'aboutissement et d'accomplissement des béatitudes - des makarismes, comme disent les exégètes, - et des promesses de l'Ancien Testament. Le psautier, considéré par la tradition comme le résumé de la Bible, commence par une béatitude dont la portée s'étend à l'ensemble de ce livre : « Heureux est l'homme qui n'entre pas au conseil des méchants [...], mais se plaît dans la loi du Seigneur [...] Il est comme un arbre planté près d'un ruisseau, qui donne

⁴ À ce propos, cf. dans *Les Sources de la morale chrétienne*, notre exposé sur la distinction entre la morale et les sciences humaines par leurs méthodes, au chapitre III (p. 60-67) et les pages consacrées aux relations entre l'Écriture et la morale après le Concile, au chapitre XIII, concernant une lecture « réelle » (p. 324-332).

Citons à ce propos une réflexion méthodologique que Bergson emprunte à Ravaisson :

« Reprenant et élargissant l'idée maîtresse de son "Essai", il distinguait deux manières de philosopher. La première procède par analyse ; elle résout les choses en leurs éléments inertes ; de simplification en simplification elle va à ce qu'il y a de plus abstrait et de plus vide. Peu importe d'ailleurs que ce travail d'abstraction soit effectué par un physicien qu'on appellera mécaniste ou par un logicien qui se dira idéaliste : dans les deux cas, c'est du matérialisme. L'autre méthode ne tient pas seulement compte des éléments, mais de leur ordre, de leur entente entre eux et de leur direction commune. Elle n'explique plus le vivant par le mort, mais, voyant partout la vie, c'est par leur aspiration à une forme de vie plus haute qu'elle définit les formes les plus élémentaires. Elle ne ramène plus le supérieur à l'inférieur, mais, au contraire, l'inférieur au supérieur. C'est, au sens propre du mot, le spiritualisme » (Henri BERGSON, *La pensée et le mouvement*, p. 273 in *CŒuvres*, Paris, Edition du Centenaire, PUF, 1959 (1970), p. 1466).

du fruit en son temps, [...] » (Ps 1, 1-3)⁵. Les « béatitudes » sont nombreuses dans les Psaumes et dans le reste de la Bible, spécialement dans les livres sapientiaux. Citons simplement : « Heureux qui craint le Seigneur, qui aime entièrement sa volonté ! Sa lignée sera puissante sur la terre [...] » (Ps 112, 1). Le Psaume 84 contient trois béatitudes : « Heureux les habitants de ta maison : ils pourront te chanter encore [...] Heureux les hommes dont tu es la force : des chemins s'ouvrent dans leur cœur [...] Seigneur, Dieu de l'univers, heureux qui espère en toi ! » (cf. aussi Ps 2, 12 ; 41, 2 ; 65, 5 ; 119, 1-2 ; 128, 1 ; 146, 5). Citons encore un proverbe : « Heureux l'homme qui a trouvé la sagesse, l'homme qui acquiert l'intelligence ! ... » (Pr 3, 13). Outre les makarismes proprement dits, il faudrait ajouter les nombreuses invitations à bénir le Seigneur, à rendre grâce, à crier de joie pour lui (Ps 95, 1), qui disent avec des expressions variées le bonheur causé par l'action et la présence bienfaisante de Dieu.

Dans le Nouveau Testament, les proclamations de bonheur sont également nombreuses. Simon-Pierre est heureux parce que le Père lui a révélé en Jésus le Christ, le Fils du Dieu vivant (Mt 16, 17). Jésus proclame heureux les yeux qui le voient, les oreilles qui entendent et comprennent sa Parole (Mt 13, 16), heureux aussi le serviteur que le Maître, à son retour, trouvera vigilant et fidèle (24, 46). Marie est déclarée heureuse d'avoir cru à la parole de l'ange (Lc 1, 45 et 48).

Cependant nulle part dans la Bible nous ne rencontrons une série de béatitudes comparable au début du Sermon. Chacune d'entre elles a sans doute son enracinement et peut trouver des correspondances dans l'Ancien Testament, mais, réunies, elles forment un ensemble unique avec une configuration propre. On peut considérer les béatitudes de saint Matthieu comme un point de concentration et un sommet de toutes les béatitudes bibliques. Aussi convient-il de les étudier dans leur ensemble, telles que saint Matthieu les a ordonnées, au-delà des analyses de détail, si utiles soient-elles, qui les séparent. Ce ne sont pas des morceaux rassemblés par hasard, mais véritablement comme les membres d'un corps vivant et organisé.

⁵ Les citations des psaumes ont été uniformisées pour correspondre au *Psautier*. Version œcuménique – texte liturgique, 117^e, Cerf, Paris, 2015, en gardant la numérotation hébraïque ; tandis que les citations des autres livres bibliques proviennent de la *Bible de Jérusalem*, 3^e édition, Cerf, Paris, 2007 (N.D.E.).

L'accomplissement des promesses

Par ailleurs, si nous les considérons dans leur contenu, derrière les mots, nous voyons les béatitudes évangéliques prendre place dans la droite ligne des grandes promesses qui entretenaient l'espérance d'Israël, et qui étaient toutes, à leur façon, des promesses de bonheur : la promesse donnée à Abraham qu'il aurait un fils, malgré sa vieillesse, qu'il deviendrait le père d'un peuple innombrable, qu'en lui seraient bénies toutes les nations de la terre (Gn 12, 2-3 ; 18, 9-11 ; 22, 16-18). Cette espérance correspondait bien à son désir naturel de paternité, à une certaine idée humaine du bonheur, mais elle l'élargissait et lui conférait comme un halo d'infini, à la mesure de l'action et des desseins de Dieu.

Viennent ensuite les promesses faites à David qu'il serait roi, qu'il aurait une descendance royale (2 S 7, 8-17). Au-delà de Salomon, la prophétie de Nathan fait entrevoir un descendant privilégié en qui Dieu se complaira, et constitue le premier chaînon des prophéties sur le Messie, fils de David. Ces promesses trouvent leur réalisation en Jésus selon les évangélistes. Saint Luc les mentionne explicitement dans le récit de l'Annonciation : « Il sera grand, et sera appelé Fils du Très-Haut. Le Seigneur Dieu lui donnera le trône de David, son père ; il régnera sur la maison de Jacob pour les siècles et son règne n'aura pas de fin » (Lc 1, 32-33). Saint Matthieu les évoque dans sa généalogie construite à partir d'Abraham et de David pour aboutir, après l'épreuve de Babylone, à Joseph, l'époux de Marie. Nous les retrouvons dans les paroles de l'ange à Joseph expliquant la conception de Jésus comme la réalisation de la prophétie d'Isaïe concernant la descendance davidique.

Toutes ces promesses aboutissent, dans les béatitudes, à la prédication du Royaume des cieux où elles se réalisent d'une façon nouvelle, au-delà des vues humaines et des réalisations terrestres qui avaient jalonné l'Ancien Testament et qui soutiennent, aujourd'hui encore, l'espérance du peuple juif.

Les béatitudes évangéliques assument donc toutes les promesses de l'Ancien Testament et avec elles la puissante espérance qu'elles ont suscitée et entretenue ; elles les intègrent au sein d'un Évangile qui les concentre sur la personne de Jésus, comme sur le Messie promis qui va les accomplir par son action salvatrice.

Les béatitudes dans l'Évangile

Regardons maintenant les béatitudes dans le cadre de l'Évangile de saint Matthieu. On sait que celui-ci est composé de cinq livrets formés de cinq grands discours précédés chacun d'une partie narrative qui les prépare. Ce sont le Sermon sur la montagne (ch. 5-7), le Discours de mission

(ch. 10), le Discours des paraboles du Royaume (ch. 13), le Discours communautaire ou ecclésiastique (ch. 18), le Discours eschatologique (ch. 24-25). Ces cinq parties sont introduites par les récits de l'enfance de Jésus et aboutissent à la narration de la Passion et de la Résurrection qui constituent le sommet de l'Évangile. Ainsi divisé, l'Évangile de saint Matthieu forme un ensemble harmonieux, qu'on peut appeler « un drame en sept actes sur la venue du Royaume des cieux⁶ ».

Il est important de garder toujours devant les yeux cette vue globale de l'Évangile pour en interpréter les parties, car celles-ci entretiennent entre elles des liens qu'on peut appeler vitaux, qui leur donnent une homogénéité de fond. Un même Esprit, une même dynamique les relie et les anime d'un bout à l'autre de l'Évangile : la première prédication du Royaume des cieux par Jésus, déjà annoncée dans les récits de l'enfance, se réalise pleinement dans sa Passion et sa Résurrection en passant par les étapes décrites par chacun des autres récits et discours. Ainsi, par exemple, peut-on légitimement voir dans la Passion du Seigneur la réalisation plénière des béatitudes du Sermon. Nous insistons sur ce point parce que nous n'avons que trop tendance à découper l'Évangile en petits morceaux, notamment à cause de l'étroitesse de notre regard sur les réalités dont il traite. Nous sommes toujours tentés de réduire l'Écriture à la mesure de nos petites idées et de nos sentiments, ce qui nous condamne, quelle que soit l'ampleur de nos connaissances, à rester à la superficie des textes, sans pouvoir vraiment les comprendre dans leur richesse et leur densité.

Les béatitudes en tête du Sermon sur la montagne

Considérons donc les béatitudes dans le cadre de l'Évangile et du Sermon dont elles font partie. Le Sermon sur la montagne est l'explicitation de la prédication de Jésus résumée dans la formule : « Repentez-vous, car le Royaume des Cieux est tout proche » (Mt 4, 17). Les béatitudes reprennent directement cette annonce du Royaume et sont toutes dirigées vers elle : le Royaume est promis aux pauvres dans la première béatitude et aux persécutés dans la dernière, ce qui s'applique, sous des formes diverses, à chacune d'entre elles, selon la forme littéraire de l'inclusion. Ainsi les béatitudes communiquent-elles à l'ensemble du Sermon son orientation vers le Royaume des cieux, en relation avec les différentes mentions qui en seront faites dans la suite de ce discours, comme le principe qui commande l'exposé de la Loi évangélique : « si votre justice ne surpasse pas celle des scribes et des Pharisiens, vous n'entrerez pas dans le Royaume des Cieux » (Mt 5, 20).

⁶ Nous reprenons ici l'interprétation de la *Bible de Jérusalem* dans son introduction aux Évangiles synoptiques.

Cependant il convient d'élargir ici notre regard en nous servant du parallélisme entre la Loi de Moïse et la Loi évangélique établi dans le Sermon même, à la suite des béatitudes. De même que Moïse a rassemblé les Hébreux dans le désert pour leur donner le Décalogue, qui formerait de lui un peuple avec une constitution propre et le dirigerait dans sa marche vers la Terre Promise, ainsi Jésus a-t-il réuni autour de lui ses disciples sur le Mont des béatitudes pour former avec eux un peuple nouveau par le moyen de la Loi évangélique exposée dans son premier grand discours. Il leur montre ainsi les voies qui les achemineront vers la Terre nouvelle, vers le Royaume des cieux, lequel adviendra par l'épreuve de sa Passion et par la puissance de sa Résurrection. Saint Matthieu a effectivement conçu le Sermon comme le condensé de la doctrine de Jésus sur la manière de vivre de ses disciples, sur la justice supérieure. C'est ce qu'on a appelé un discours - programme, qui est plus exactement une loi fondamentale destinée à former la base de toute catéchèse morale se réclamant de l'Évangile.

Or dans le Sermon, les béatitudes jouent un rôle prépondérant, comme l'indique la place que leur accorde saint Matthieu, avant l'exposé des préceptes de la Loi évangélique. Ce procédé correspond aux récits bibliques des interventions divines. Les premières paroles de Dieu à Abraham furent des promesses qui seront ensuite scellées par une alliance et par la circoncision. L'histoire de Moïse débute par une révélation et par une promesse de délivrance en faveur des Israélites, qui fonde sa mission ; ce n'est qu'ensuite, après la libération d'Égypte à travers la Mer Rouge que Dieu donnera à Moïse la Loi du Sinaï qui formera la base de l'Alliance de Dieu avec son peuple et sera complétée ensuite par le Code de l'Alliance avec ses multiples prescriptions. On pourrait dire qu'en général, dans l'Écriture, quand Dieu s'adresse à l'homme il commence par lui faire des promesses de béatitude, à la fois très concrètes, comme un fils, la libération, une terre à conquérir, et très vastes dans l'espace comme dans le temps : ce sont des promesses pour toujours. C'est après la promesse, lorsqu'est née la foi en elle, qu'adviennent les prescriptions de la Loi qu'il faut comprendre, dès lors, comme la manifestation des voies qui conduisent vers la réalisation progressive des promesses, comme vers un but. La Loi mosaïque se place ainsi dans la grande perspective ouverte par les promesses faites à Abraham, à Moïse, à David ; sa pratique est inspirée par l'espérance qu'elles entretiennent.

Pareillement, les béatitudes décrivent le cadre où prend place l'ensemble du Sermon ; elles indiquent le but vers lequel tendent toutes les prescriptions qu'il rapporte. C'est l'espérance du Royaume des Cieux adressée aux pauvres de cœur qui soulève les disciples de Jésus et les fait s'élancer sur les voies de la justice nouvelle qui leur est proposée. La force et l'élan de la morale évangélique prennent leur source dans les promesses de Jésus.

Les trois lignes qui composent les béatitudes

Considérons maintenant les béatitudes en elles-mêmes, toujours dans une vue d'ensemble, en laissant à l'arrière-plan les divisions qu'on peut mettre entre elles, comme entre les béatitudes communes avec Luc ou propres à Matthieu. Nous rechercherons plutôt les lignes générales qui révèlent la dynamique des béatitudes.

Les trois grandes lignes qui composent les béatitudes apparaissent clairement dans la composition littéraire elle-même du texte grec⁷. La première ligne est tracée par le mot « heureux » (*makarioi*) huit fois répété : c'est la proclamation du bonheur. La seconde ligne est constituée, au terme de chaque béatitude, par les promesses placées au futur, avec l'assonance grecque en « *ontai* » et situées à l'intérieur de l'inclusion formée par la promesse du Royaume des cieux, à la première et à la dernière béatitude. La troisième ligne se place dans l'entre-deux et est indiquée par les articles « *hoi* » (les) et « *autoi* » (eux, ils). Toute la dynamique des béatitudes est déterminée par les relations entre ces trois lignes.

La ligne du désir de bonheur

Prenons d'abord les deux lignes extrêmes. Leur mouvement provient de la tension entre le présent et le futur. Le présent d'abord de la proclamation : « Heureux ! », qui n'est pas une simple constatation, laquelle, en l'occurrence, concernant les pauvres et les affligés, serait d'une cruelle ironie, mais plutôt une parole de révélation de la part du Christ : quelles que soient les apparences, le bonheur de Dieu est là pour vous, près de vous, si vous savez l'accueillir. La proclamation correspond exactement à l'annonce : le Royaume des Cieux est proche, il est là. Elle n'est pas une

⁷ Voici une traduction française qui rend le mot à mot grec et fait voir les lignes dont nous parlons :

Heureux les pauvres en esprit
car à eux est le Royaume des cieux.
Heureux les doux
parce que eux hériteront la terre.
Heureux les affligés
parce que eux consolés ils seront.
Heureux les ayant faim et soif de justice
parce que eux rassasiés ils seront.
Heureux les miséricordieux
parce que eux miséricorde ils obtiendront.
Heureux les purs de cœur
parce que eux Dieu ils verront.
Heureux les artisans de paix
parce que eux fils de Dieu appelés seront.
Heureux les persécutés pour la justice
parce que à eux est le Royaume des cieux.

affirmation neutre, mais une parole, établissant une relation personnelle entre celui qui la prononce et celui qui l'entend.

Les béatitudes s'ajustent au désir le plus naturel à l'homme, l'aspiration au bonheur ; elles l'éveillent et l'excitent avec d'autant plus de force qu'il est plus contrarié par les situations mentionnées, par la pauvreté, le deuil, la faim. Elles apportent l'espérance à ceux qui ont quasiment perdu l'espoir. Elles pénètrent ainsi profondément dans le cœur de celui qui les écoute.

En touchant ainsi le désir primitif de l'homme, la parole de bonheur provoque son mouvement vers les promesses qui l'accompagnent et vers celui qui les apporte. Le présent de la proclamation est la cause de l'élan du désir vers le futur des promesses, vers l'avenir qu'elles ouvrent si largement et vers celui qui les offre d'une façon si inattendue.

La ligne des promesses

Les promesses qui forment la ligne terminale des béatitudes sont concentrées autour de l'annonce et du don du Royaume des Cieux. Cette promesse reprend évidemment la prédication de Jésus sur le Royaume proche, et est d'abord formulée au présent : le Royaume des Cieux est (« *est* ») à eux ; mais elle est explicitée par les autres béatitudes au futur : ils posséderont, ils seront consolés, etc. Le Royaume est à la fois présent et futur, ce qui donne une grande vigueur à l'espérance qu'il suscite et à la promesse qui manifeste le dessein de Dieu. Le Royaume est là et il adviendra par la puissance de Dieu.

Les béatitudes intermédiaires décrivent chacune une face du Royaume qui vient, en liaison avec le désir. Le Royaume est possession de la terre promise, consolation, rassasiement, miséricorde, vue de Dieu, filiation divine, ce qui laisse entendre, dans le langage discret des Juifs, qu'elles sont toutes l'œuvre de Dieu : c'est lui qui console, rassasie, fait miséricorde, et révèle sa face à ses enfants. En un mot, c'est lui seul qui donne le Royaume. Ces différentes promesses peuvent être considérées successivement et on peut distinguer un certain ordre entre elles ; mais on ne peut pas les séparer, car elles s'appellent et se complètent l'une l'autre comme les multiples aspects d'une unique réalité, ou les traits qui composent un visage et révèlent une personne. Chaque béatitude montre à qui sait voir quelle est la Bonté unique et surabondante de Dieu, lorsqu'elle s'approche de l'homme pour lui parler au cœur.

Dans la promesse du Royaume est indiqué, en outre, un dépassement de l'espérance juive qui est d'une importance décisive, et cause même une rupture. Les promesses du Sermon ne portent plus sur la terre bien concrète d'Israël, objet direct de l'espérance ancienne et si vivace, ni sur la restauration de la royauté davidique, mais sur le Royaume des Cieux, un règne situé au-delà de cette terre, dans une région que Dieu seul

connaît, où lui seul peut construire. Ce dépassement des espérances juives, ainsi que des aspirations simplement humaines, provoque un écart extrême entre le présent de la proclamation de bonheur, dans la première ligne, et le futur des promesses placé au-delà de ce qui est tangible et accessible, à vue d'homme. Mais loin de diminuer la force du désir, cet écartement des lignes qu'il suit en accroît l'intensité et la porte à son plus haut point, provoquant un élan sans pareil, suscitant une espérance nouvelle, qui reste cependant enracinée dans l'espérance ancienne, dont elle emprunte les formes et le langage. Ce dépassement s'accomplit dans chaque béatitude, même s'il n'y est pas explicité, car qui peut comme Dieu consoler, rassasier, faire miséricorde, donner la paix et la joie ? Il correspond à ce qu'on peut nommer le halo d'infini qui entoure les promesses à Abraham. Le reste du Sermon l'exprimera d'ailleurs avec force dans la prédication de la justice évangélique, avec la formule : « On vous a dit [...], et moi, je vous dis [...] ».

La ligne de l'épreuve

La troisième ligne des béatitudes réunit les deux autres, et forme le passage nécessaire entre les extrémités, entre le désir et la promesse. C'est la ligne de l'épreuve.

Il convient, en effet, à notre avis, d'interpréter les béatitudes en conformité avec les promesses de l'Ancien Testament qu'elles accomplissent et qui comportent toujours une épreuve au centre de leur histoire. Le modèle nous est donné dans l'épreuve d'Abraham, qui reçut les promesses initiales. « Après ces événements, il arriva que Dieu éprouva Abraham et lui dit [...] : "Prends ton fils, ton unique, que tu chéris, Isaac, et va-t'en au pays de Moriyya, et là tu l'offriras en holocauste sur une montagne que je t'indiquerai" » (Gn 22, 1-2). La mission confiée à Moïse en faveur du peuple hébreu se réalise également à travers l'épreuve, dans le passage de la Mer Rouge et le long séjour au désert qui devient le lieu typique de l'épreuve et de la tentation. « Souviens-toi de tout le chemin que le Seigneur ton Dieu t'a fait faire pendant quarante ans dans le désert, afin de t'humilier, de t'éprouver et de connaître le fond de ton cœur : allais-tu ou non garder ses commandements ? » (Dt 8, 2). Mentionnons aussi l'histoire de Joseph, si profondément significative : les belles promesses des songes le conduisent à l'esclavage, l'exil et la prison, où sa foi et sa droiture sont mises à rude épreuve. Cependant il ne se scandalisa pas, mais sut attendre dans la foi et la patience la réalisation des desseins de Dieu⁸. Il y aura plus

⁸ Voir, à ce sujet, le très beau *Sermon 10* sur la Providence de saint Jean CHRYSOSTOME expliquant la patience de la foi mise à l'épreuve par les lenteurs de la réalisation des promesses et les contrariétés qu'elle rencontre, qui pourraient scandaliser, dans les cas d'Abraham, de Joseph et de David (Cf. Sources Chrétiennes, t. 79).

tard la figure de Job devenu le type même du juste soumis à la tentation avec la permission de Dieu.

Remarquons, à propos de ces différentes épreuves qui accompagnent les promesses de Dieu, qu'elles ne nous sont pas seulement proposées comme des exemples, mais entretiennent entre elles des liens profonds grâce à la conception biblique de l'histoire : l'épreuve d'Abraham, le passage de la Mer Rouge, tous les principaux événements de l'histoire du salut n'appartiennent pas au passé révolu, comme les voit notre regard historique moderne. Étant l'œuvre de Dieu, ils possèdent une force durable ; ils se renouvellent à travers des formes et des circonstances variables et se réactualisent à chaque époque de l'histoire du peuple élu, comme dans la vie de chaque croyant. Les chrétiens comprendront cette permanence active comme une orientation, une ascension progressive vers « les temps » du Christ, vers son enseignement et son histoire. C'est dans la tentation au désert, puis dans la Passion du Christ que se concentrera et culminera toute épreuve, avant le don de la Promesse en plénitude.

Dans le récit des relations entre Dieu et son peuple, amorcées par les promesses, l'épreuve forme donc l'articulation entre le désir et la promesse par le moyen d'une contrariété qui engendre une véritable dialectique. Dans l'épreuve d'Abraham, l'ordre de sacrifier Isaac contredit explicitement son amour pour son fils unique, qui est l'enfant de la promesse, né contre toute espérance. Il semble ainsi que deux paroles divines se heurtent, que Dieu prenne plaisir à se contredire. Or l'épreuve avait pour but d'éprouver Abraham, de purifier son cœur, pour y former une foi inébranlable en la Parole de Dieu, en sa fidélité, en sa bonté, pour toujours, jusqu'au Christ. L'épître aux Hébreux interprétera ainsi la foi d'Abraham : « Dieu, pensait-il, est capable même de ressusciter les morts ; c'est pour cela qu'il retrouva son fils, et ce fut un signe » (He 11, 19). C'est une purification de l'amour, en même temps, qui le fixe sur Dieu par-dessus ses dons les meilleurs, y compris le fils de la promesse, afin de rendre le cœur d'Abraham capable de recevoir la plénitude de la promesse en préfiguration du Christ. C'est dans une telle perspective biblique que nous nous proposons d'interpréter la ligne centrale des béatitudes.

Les épreuves et la contradiction

Nous relirons les béatitudes sous cette lumière. Chacune d'entre elles indique, à sa manière, directe ou indirecte, une épreuve qui nous affecte profondément en contredisant, dans la réalité de l'expérience, notre sentiment naturel et nos idées spontanées, jusqu'à mettre en question la vérité des promesses divines que nous propose l'Évangile.

La pauvreté, surtout quand elle se prolonge, est une des plus dures épreuves et peut même en être considérée comme le type même. À

l'expérience et dans le sens biblique, la pauvreté entraîne l'humiliation, la faiblesse, le mépris des hommes. Elle contrarie notre désir naturel des biens nécessaires à la satisfaction de nos besoins, et notre instinct de propriété si puissant. Notre imagination n'associe-t-elle pas étroitement la richesse au bonheur ? Comment alors croire que les pauvres sont favorisés et qu'ils seront les propriétaires du Royaume ? La pauvreté est une expérience humaine fondamentale qui peut prendre des formes multiples, comme la maladie ou la solitude affective. La question de la béatitude peut ainsi rejoindre tout homme, au-delà des idées et des représentations, dans la réalité nue de la vie.

L'épreuve de la pauvreté prend une acuité particulière, plus directement biblique, quand elle est provoquée par la fidélité même aux promesses de Dieu, comme ce fut le cas déjà pour Joseph dépouillé par ses frères à cause de leur jalousie due à ses songes ; pour Job attaqué par Satan et livré par Dieu, précisément parce qu'il était juste. Ce fut, en somme, aussi le cas d'Abraham que Dieu n'eût pas éprouvé s'il n'avait pas cru en ses promesses.

L'addition de saint Matthieu sur les pauvres « en esprit » ne diminue aucunement la force de l'épreuve. Notre esprit analytique sépare trop les choses. La pauvreté « en esprit » procède de la pauvreté matérielle, qui, par sa dureté et son caractère concret, fournit le type de la pauvreté réelle. Elle l'inclut donc et lui donne toute sa dimension : elle est la pauvreté qui a pénétré jusque dans l'esprit et le met lui-même à l'épreuve. Tel est le sommet de l'épreuve, quand l'homme expérimente sa pauvreté, son néant devant Dieu, dans l'obscurité et la solitude, comme d'esprit à esprit.

La béatitude des doux semble être plus paisible, mais elle se détache, elle aussi, sur un fond d'épreuve, comme le montre le verset du Psaume 37 qui l'inspire : la douceur y est recommandée et le renoncement à la colère prescrit face à « l'homme qui use d'intrigues » pour renverser le pauvre et le petit, car Dieu se charge de la cause de ceux-ci : « Encore un peu de temps : plus d'impie ; tu pénétreras chez lui : il n'y est plus. Les doux posséderont la terre et jouiront d'une abondante paix » (Ps 37, 7-11).

La douceur a donc, elle aussi, son épreuve : l'expérience de la violence, soit extérieure du fait de manœuvres ou d'actions injustes de la part d'autrui, soit intérieure, procédant de la colère comme d'une source de violence cachée dans notre cœur. La seconde béatitude évoque de la sorte le problème de la violence, toujours actuel, et le place sous un éclairage religieux. Elle aussi repose sur une apparente contradiction : qui peut acquérir une terre et posséder un pays sans se servir de la force et exercer la violence ? Les doux ne sont-ils pas partout des victimes assurées ? C'est là précisément que nous attend la promesse du Christ : oserons-nous croire que la douceur et non la force conduit au bonheur de Dieu ?

La béatitude des affligés, ou mieux, des endeuillés, pousse à fond le côté paradoxal des béatitudes en promettant le bonheur à ceux qui subissent l'épreuve la plus caractéristique de la condition humaine : la souffrance qui atteint son sommet dans la confrontation avec la mort. Existe-t-il une contradiction plus manifeste qu'entre la souffrance et le bonheur, comme une association plus assurée qu'entre la béatitude et la joie ? Quelles que soient nos idées, c'est ici l'expérience la plus réelle qui met en cause la Parole de Dieu : comment celle-ci peut-elle nous promettre le bonheur au milieu de la douleur, en face de la mort ? Quelle consolation peut-on espérer en cet endroit où toute illusion et tout espoir humain se brisent ?

Les béatitudes suivantes nous font pareillement affronter des épreuves contraires aux promesses qu'elles énoncent et aux aspirations qu'elles nourrissent.

La faim et la soif sont des expériences humaines et désignent des épreuves qu'on peut dire primitives. Leur relation à la justice, entendue au sens riche de la Bible, ne les atténue pas, mais les approfondit. Elles désignent la faim et la soif qui naissent de l'amour de la justice et de la Parole de Dieu, qui seule nourrit vraiment le cœur et engage l'homme jusqu'en son corps, comme le montre la pratique du jeûne et de l'ascèse chrétienne. Ici encore notre esprit analytique nous empêche d'apercevoir la continuité du corps à l'esprit dans l'Écriture comme dans l'expérience. La distance n'est pas si grande entre une certaine faim physique à la faim de Dieu. La quatrième béatitude en montre le chemin.

La béatitude des miséricordieux, qui paraît si bonne et consolante, recouvre cependant l'épreuve de l'injustice subie et la difficulté du pardon, si fortement exigé dans la suite du Sermon. La miséricorde est ainsi le fruit d'une dure victoire sur l'instinct de vengeance et le ressentiment. Sa douceur provient étonnamment de l'acceptation de la souffrance au fond du cœur.

La béatitude des cœurs purs nous place devant le combat contre l'impureté dont les sources se cachent dans le cœur de l'homme : « Du cœur en effet procèdent mauvais desseins, meurtres, adultères, débauches, vols, faux témoignages, diffamations. Voilà les choses qui souillent l'homme » (Mt 15, 19-20). Elle s'oppose à toutes les illusions des « paradis imaginaires » que construit notre imagination au service de ses désirs, et met notre cœur à l'épreuve de toutes manières pour le purifier.

Enfin la béatitude des pacifiques évoque l'épreuve de la guerre et de la paix qui naît de notre agressivité polymorphe confrontée avec celle des autres hommes. Dans ce monde dur, où l'homme est devenu un loup pour l'homme, selon une formule célèbre, comment croire qu'on puisse atteindre quelque bonheur et obtenir quelque succès si l'on ne sait mener le combat, se défendre et conquérir ? N'est-ce pas là une évidence, jusqu'à ce qu'une parole de paix nous révèle quelle violence belliqueuse et quelle

inquiétude dangereuse peut receler notre cœur à l'égard d'autrui et de Dieu même ?

Dimension personnelle et sociale

L'épreuve imposée par les béatitudes est d'abord personnelle. L'enseignement de Jésus nous oblige à regarder en face les principales expériences pénibles que chaque homme rencontre nécessairement dans sa vie, sous une forme ou sous une autre, et que nous fuyons d'habitude parce qu'elles nous font peur. Ainsi les béatitudes sont-elles foncièrement réalistes, alors que souvent notre pensée se meut à la superficie des choses, au niveau des impressions et des sentiments, dans le monde de l'imaginaire ou de la théorie. Les béatitudes nous apprennent le courage d'être et de vivre au milieu des choses qui passent et qui meurent.

L'épreuve a également une portée sociale. En effet, les béatitudes prennent chaque fois le contre-pied des idées les plus courantes dans la société des hommes, dans ce que l'Évangile appelle « le monde ». Ne pourrait-on pas formuler ainsi ce que « tout le monde » pense : heureux les riches, les millionnaires, heureux les forts, ceux qui rient et vivent dans le plaisir, ceux qui ne souffrent pas de la faim et possèdent le confort, heureux ceux qui savent se battre et se faire justice, heureux les habiles et les rusés ? Cependant les béatitudes sont d'une parfaite actualité, car on distingue aisément en les lisant les principaux problèmes qui tourmentent notre monde : la pauvreté, la faim, les victimes de la violence, de la torture, les réfugiés, le mensonge, les guerres.

L'épreuve de la persécution

Nous avons laissé à part la béatitude des persécutés. Elle reprend la promesse du Royaume et reçoit seule un commentaire chez saint Matthieu. Elle est peut-être, en effet, la plus importante, car elle exprime la situation précise où se trouvaient les chrétiens destinataires de l'Évangile : la persécution. Par là cette béatitude acquiert une valeur générale ; elle nous révèle la situation historique et certaines dimensions des autres béatitudes qu'elle rassemble. La persécution amène effectivement la pauvreté, l'affliction, la violence, les privations ; elle réclame la patience, le pardon, la droiture ; elle est une forme de guerre particulièrement insidieuse, car au-delà des biens matériels et de la réputation, elle attaque directement la foi au Christ. Cette béatitude donne ainsi une coloration particulière aux autres et révèle leur orientation christologique : celles-ci concernent avant tout les pauvres, ceux qui souffrent violence et sont dans l'affliction à cause du Christ, ceux qui font miséricorde, purifient leur cœur et recherchent la paix à l'égard de leurs persécuteurs, à la suite et au nom du Christ.

En même temps, la persécution constitue l'épreuve suprême de la foi pareille à celle de Pierre et des apôtres, au jour de la Passion : « Sim1on, Simon, voici que Satan vous a réclamés pour vous cribler comme le froment » (Lc 22, 31). C'est à cause de la foi que la persécution se déclenche ; c'est elle qu'elle vise principalement ; elle en est l'épreuve typique. Ainsi la dernière béatitude est-elle, parmi d'autres textes évangéliques, une des sources qui alimenteront la spiritualité du martyr pendant les trois premiers siècles de l'Église. La persécution unit intimement le chrétien à la Passion du Christ ; on peut même dire qu'elle en est la reproduction dans sa vie.

La question de la foi

Ainsi comprises, les béatitudes nous introduisent dans un mouvement dialectique à trois termes : le désir de bonheur, l'épreuve et la promesse. Par l'épreuve, elles nous posent une question qui pénètre dans les profondeurs de l'existence humaine, un peu à la manière de la charrue qui s'enfonce dans la terre, la partage et la retourne pour que le bon grain puisse s'y glisser, y mourir et y germer. La clef des béatitudes réside dans notre réponse à l'initiative divine de la promesse du Royaume et dans la foi au Christ : oserons-nous croire en la vérité de ces promesses surprenantes, non seulement en intention et en général, mais concrètement, au cœur de l'épreuve, concernant notre désir le plus essentiel, l'aspiration au salut et au bonheur ? Consentirons-nous à nous engager dans cette foi, de cœur et en actes, et à accepter ce qu'elle nous propose, la pauvreté et le reste, jusqu'à la persécution ?

Par le moyen des béatitudes s'établit un dialogue assez extraordinaire entre le Christ et ceux qu'il appelle à devenir ses disciples. L'enjeu porte sur la vie entière envisagée de la façon la plus réaliste et la plus forte. L'initiative appartient à la Parole du Christ, pareille à une graine introduite dans le cœur des auditeurs et fécondée par l'Esprit. En réponse, la foi nous donne le Christ comme maître de vie, et nous apprend à le suivre, jour après jour, dans les épreuves et dans les joies, dans la succession de la lumière et des ténèbres, par monts et par vaux, à la découverte du Royaume promis.

Deux types d'interprétation des béatitudes : morale et eschatologique

On peut distinguer dans les commentaires des béatitudes deux grandes lignes d'interprétation, supportant beaucoup de variété. L'interprétation classique héritée des Pères voit dans les béatitudes la prédication d'une série de vertus qui tracent dans le cœur de l'homme les chemins

intérieurs conduisant au Royaume des cieux : la pauvreté et l'humilité, la douceur, la pénitence, la justice et la miséricorde, la pureté et la paix. Ces vertus sont méritoires et nous valent les promesses correspondantes comme des récompenses. On a pu discerner une progression spirituelle dans la succession des béatitudes aboutissant à la pureté de cœur et à la volonté de paix, ou encore au témoignage du martyr, comme à leur sommet (voir les commentaires de saint Grégoire de Nysse, saint Ambroise et saint Augustin).

L'exégèse moderne préfère, en général, mettre l'accent sur la dimension eschatologique des béatitudes en conformité avec la prédication du Royaume proche, sur l'initiative divine qui dépasse toute attente humaine et tout mérite de l'homme, et se plaît même à favoriser les plus démunis.

Derrière ces deux types d'interprétations, on devine aisément la difficile question théologique des rapports de la liberté avec la grâce, ainsi que du mérite. Elle a divisé les catholiques et les protestants et continue à influencer l'exégèse comme la théologie actuelle. D'un côté, en insistant sur la vertu, on semble attribuer à l'effort humain le mérite de la possession du Royaume, au détriment de la gratuité du don divin. De l'autre, on met tellement en avant la réalisation eschatologique et la pure grâce s'adressant de préférence aux défavorisés qu'on ne voit plus bien la vérité ni l'apport de ces promesses de bonheur dans l'expérience humaine, ni les exigences morales de l'Évangile en vue du Royaume, comme les précisera la suite du Sermon. À quoi nous serviraient de telles promesses si elles ne sont pas mises en communication concrète avec l'aspiration au bonheur qui nous meut dans nos actes et nous soutient dans les épreuves ?

La foi au Christ, clef du « mystère » des béatitudes

À notre avis, le texte des béatitudes, avec les expériences qu'il évoque, nous invite à surmonter ces divergences théologiques et exégétiques en nous établissant par la foi à la source de la Parole de Dieu où nous pourrions apercevoir comment ces contrariétés apparentes peuvent parfaitement se résoudre dans une unité supérieure, moins au plan des idées toutefois, qu'au cœur de la vie.

La clef du « mystère » des béatitudes nous est livrée par la foi au Christ, à sa Parole et à sa personne. Par le oui de la foi accordé surtout au milieu de l'épreuve, nous ouvrons notre esprit et notre cœur à l'initiative divine toute gracieuse qui vient vers nous, et nous sommes introduits dans une histoire nouvelle qui se saisit de notre temps et oriente notre vie vers un Royaume qui n'est pas de cette terre : c'est la dimension eschatologique de la vie chrétienne. Mais les béatitudes ne sont pas seulement une belle promesse pour l'au-delà ; elles déposent en l'homme un germe de vie qui fait de lui une « créature nouvelle », comme dira saint Paul, et qui tend à

le transformer en un homme nouveau, par l'esprit et le cœur, jusque dans l'actualité de sa condition quotidienne. C'est ainsi que la foi engendrera les vertus, mais elle en modifiera la nature en leur donnant comme source première désormais la grâce du Christ et l'action de l'Esprit, avant tout effort humain⁹.

Selon les béatitudes, la foi forme d'abord en nous la pauvreté, le oui du détachement demandé qui libère le cœur pour suivre le Christ pauvre et qui deviendra l'amour même de la pauvreté. Ce sera aussi l'humilité qui est la face intérieure de la pauvreté et qui nous prépare à recevoir la grandeur de Dieu contenue dans la petitesse de Jésus enfant et dans l'humiliation de la croix. Puis vient la douceur, fruit surprenant de l'épreuve agréée dans l'obéissance, à l'image de l'étonnante douceur du Christ réalisant en silence la volonté du Père au cours de sa Passion. Dans l'affliction et devant la mort, il n'y a pas de courage, ni de consolation adéquats en dehors de la foi au Seigneur, mort pour nous et ressuscité pour nous, devenu proche dans la patience aimante qui supporte tout dans l'espérance. De là procèdent une faim et une soif nouvelles qui attirent en nous la justice du Christ puis sa miséricorde qui par nous doit passer jusqu'au prochain. La pureté du cœur et la paix fraternelle ne sont-elles pas les plus beaux fruits de l'Esprit Saint qui nous conforme au Christ par le travail des vertus et nous pousse à crier : « Abba, Père ! », par nos actes comme par nos prières ? Comme l'impureté du cœur est la racine des péchés, selon Jésus, ainsi la pureté reçoit-elle en son sein les semences des vertus qui grandiront jusqu'à la moisson. La béatitude des insultés et des persécutés enfin nous révèle dans le témoignage rendu au Christ au milieu des tourments mêmes, l'existence dans le cœur des croyants d'une source de joie et d'allégresse que rien ne pourra tarir et qui s'écoule, d'ailleurs, de chacune des béatitudes.

La foi au Christ est donc féconde. Elle est grosse de toutes les vertus, à commencer par l'espérance qui transforme le désir par le moyen des promesses et le fixe en Dieu, telle une ancre jetée dans les profondeurs de la mer, et par la charité qui rend la foi opérante, fructifiante pour le Royaume des cieux. Ces trois vertus, comme les trois visages ici-bas de l'unique grâce de l'Esprit Saint, sont les principales ouvrières en nous de la sanctification : « Soyez saints, soyez parfaits comme votre Père céleste est parfait ! ». Elles ont pour servantes les autres vertus qu'elles dirigent et façonnent intérieurement pour que nous puissions œuvrer, jour après jour, dans l'esprit des béatitudes avec le dévouement et la vigilance de ceux qui savent que leur Maître est proche.

⁹ Cf. John-Henry NEWMAN, *Parochial and Plain Sermons*, London, Gilbert and Rivington, 1840, vol. V, Sermon XIII, The State of Salvation, pp. 202-222.

Ainsi la grâce du Christ a-t-elle partout l'initiative, comme la source et la fin des vertus par le moyen de la foi ; mais cette grâce produisant les vertus comme l'arbre forme ses fruits, a, en quelque façon, besoin d'elles, comme l'ouvrier de ses instruments, pour réaliser en nous et avec nous son œuvre de salut et de sanctification. L'eschatologie et la morale se rejoignent par l'intermédiaire de la foi dans la substance vivante des béatitudes.

Comme on le voit, les béatitudes posent la question du bonheur d'une façon particulièrement riche et variée. Par la grandeur des promesses, elles éveillent en nous l'aspiration au bonheur avec une force qui l'emporte sur tous les espoirs humains et à une profondeur que Dieu seul peut atteindre, car, nous ayant faits à son image, il sait comment il convient de nous toucher et de nous mouvoir. Par les épreuves qu'elles évoquent, les béatitudes nous contraignent à regarder en face notre condition humaine dans sa réalité, souvent dure, et nous apprennent à l'assumer dans l'espérance. Par le contraste des promesses et des épreuves, les béatitudes font jaillir dans notre esprit, comme une étincelle brûlante, la question de la foi. Par les vertus qu'elles réclament, elles nous manifestent enfin les traits de la figure du Christ que l'Esprit veut reproduire dans notre cœur et dans notre vie.

Les béatitudes nous conduisent ainsi par la main vers le lieu de la rencontre, comme dans le désert, où l'initiative appartient à Dieu. Là, ce n'est plus nous qui le cherchons, mais lui qui nous interroge dans le secret, par le bonheur et par la souffrance, et nous invite à accueillir sa réponse, toute contenue dans la Parole et la personne de Jésus.

Les béatitudes et le mystère de la Passion / Résurrection

Remarquons enfin que les béatitudes, telles que nous les avons comprises, sont en accord profond avec l'ensemble de l'Évangile, qui a pour centre les récits de la Passion et de la Résurrection du Christ. Les trois lignes qui ont régi notre interprétation correspondent bien aux trois grandes étapes du mystère du salut. Les proclamations initiales, véritables invitations au bonheur, réalisent l'incarnation de la grâce de Dieu dans le désir de l'homme qu'elles provoquent, et peuvent prendre, sous le terme général de béatitude, des formes concrètes et personnelles, comme la promesse d'un fils pour Abraham, d'un successeur pour David, aboutissant finalement aux paroles de l'ange adressées à Marie concernant Jésus. La ligne centrale formée par l'épreuve, de la pauvreté à la persécution, trouve son accomplissement dans la Passion du Christ comme dans l'épreuve suprême, le combat décisif avec le péché, la souffrance et la mort. Les béatitudes révèlent aux disciples les modalités de leur participation à la Passion de Jésus. Enfin les promesses du Royaume sont, à leur manière, des

prophéties de l'œuvre que réalisera l'Esprit, à la suite de la Résurrection, comme source de toute grâce, en faveur de chaque croyant et de l'Église. Les béatitudes nous unissent donc au mystère du Christ dans ses principales étapes, tel qu'il s'accomplira ensuite et se renouvellera dans la vie de l'Église, au cours de son histoire.

L'union à la personne de Jésus

L'accord des béatitudes avec le reste de l'Évangile n'est pas seulement littéraire ou doctrinal. Il manifeste le caractère unique de leur réponse au problème du bonheur, de la souffrance et du mal. Les béatitudes ne nous apportent pas seulement des paroles et des idées, si belles et si élevées soient-elles. Elles nous établissent en communion avec la personne même de Jésus qui a désiré, qui a souffert comme nous et est ressuscité. Ayant pris sur lui toute la souffrance des hommes, il l'a, en quelque façon, retournée par la force de son amour, pour faire d'elle, par le moyen de la foi, la servante de l'œuvre du salut, de la rédemption et du bonheur promis. Désormais le Christ se tient mystérieusement, avec les béatitudes, auprès du pauvre, de celui qui pleure et subit violence, de ceux qu'on persécute à cause de son Nom. Il leur devient si proche qu'il souffre véritablement avec eux, renouvelant en eux sa Passion et leur découvrant les portes secrètes du Royaume, dont il leur procure déjà les prémices sûres : sa présence en leur cœur, sa consolation, sa miséricorde et sa paix, sa pureté et sa joie, avec les richesses de sa grâce.

La réponse des béatitudes au problème de la souffrance et du bonheur est, de la sorte, profondément réaliste et personnelle. Elle se concentre dans le dialogue de foi entre le Christ et son disciple, qui engage la parole et le cœur, la vie et l'être. C'est là que jaillit la source féconde de l'Esprit dont sortent les béatitudes comme autant de ruisseaux spirituels, selon l'image déjà proposée dans la béatitude du premier Psaume : Heureux est l'homme qui se plaît dans la Loi de Dieu ; il est comme un arbre planté près du cours des eaux, qui donne du fruit en son temps.

CHAPITRE II

Saint Thomas et les béatitudes évangéliques

La question du bonheur se tient au principe de la pensée morale de saint Thomas. Il y voit l'origine et le but de la vie morale, comme le montre la construction de la *Secunda Pars* où il aborde en premier lieu l'étude de la béatitude comme la fin ultime de l'agir humain. Il fera toujours référence ensuite au bonheur véritable comme à un critère suprême.

Les béatitudes au sommet de la morale de saint Thomas

La réflexion de saint Thomas sur le bonheur s'alimente à deux grandes sources qu'elle associe d'une façon profonde et originale. Le premier auteur auquel on pense est Aristote dont l'*Éthique à Nicomaque* commence par poser la question du bonheur dans le premier livre et s'achève, au dernier livre, en plaçant le bonheur dans la vie contemplative. Il faut ajouter saint Augustin pour qui la philosophie a comme point de départ cette même question du bonheur, et Boèce recherchant, dans ses malheurs, la consolation auprès de la Philosophie.

Étrangement, les commentateurs de la *Somme de théologie* songent beaucoup moins à la seconde source, qui s'impose cependant à un théologien soucieux de l'Écriture, comme était saint Thomas : les béatitudes évangéliques. Cette négligence s'explique, entre autres, par l'intervention subreptice, dans la lecture et l'interprétation des textes, de la division moderne entre la morale et la spiritualité, ou ascétique et mystique, comme on disait jadis.

On considère comme la partie solide de la morale de saint Thomas les études sur la fin ultime et le bonheur, sur les vertus, les péchés et les lois, et on regarde comme un ajout spirituel, d'importance secondaire, l'analyse des dons, des béatitudes et des fruits du Saint-Esprit qui achève l'étude des principes intérieurs et personnels des actes bons dans la *Prima Secundae*¹⁰.

¹⁰ Pour le lecteur qui n'est pas familiarisé avec la *Somme théologique* (= ST), voici en bref, le plan suivi dans la première partie de l'étude de la morale, concernant ses principes :

- I La fin ultime et la béatitude de l'homme : q. 1-5.
- II Les actes humains par lesquels nous accédons à la béatitude : q. 6-48.
- II Les principes intérieurs des actes humains :
 les habitus : q. 49-54.
 (1°) les vertus : q. 55-67.

Or si on suit le texte et le plan de saint Thomas attentivement, on s'aperçoit qu'il existe une parfaite continuité entre le traité du bonheur et l'étude des dons et des béatitudes reliés aux vertus, si bien que ces dernières questions constituent, en réalité, l'aboutissement et le sommet de la recherche. C'est par les dons et dans les béatitudes que l'agir humain atteint sa perfection et répond le mieux à l'aspiration au bonheur qui est au principe de la vie morale. Ce lien est fort, car il faut se souvenir que nous n'avons pas affaire, chez saint Thomas, à une morale de l'obligation, limitée au minimum légal, mais à une morale de l'attrait qu'anime l'aspiration vers la qualité et la perfection. Il existe donc une correspondance directe entre le traité du bonheur et l'étude des béatitudes dans la *Prima Secundae* ; elle est étroite et profonde, comme le révèle l'interprétation des béatitudes qui nous y est proposée. Telle est bien la seconde source du traité de la béatitude qui affleure à cet endroit. Comme nous le montrerons, il faut la considérer comme principale, car ce texte évangélique, placé au début du « Sermon du Seigneur », apporte à Thomas la réponse souveraine qui oriente l'ensemble de sa recherche sur le bonheur.

Cette vue se confirme à la lecture des écrits antérieurs. Saint Thomas analyse les béatitudes dès sa première œuvre, en 1255, au 3^e livre du *Commentaire des Sentences de Pierre Lombard*, en rapport avec les dons et les fruits du Saint-Esprit, comme une doctrine déjà classique. Il y revient plus en détail dans son *Commentaire de saint Matthieu*, comme maître en théologie, à Paris, en 1256-1259, et nous fournit une première version de son interprétation des béatitudes, très proche déjà de celle de la *Somme*.

On s'aperçoit, en outre, que saint Thomas ne pense pas en solitaire. Son commentaire des béatitudes est l'héritier d'une tradition d'interprétation déjà longue et riche : elle a pour initiateur saint Augustin dans son explication du Sermon sur la montagne, se prolonge à travers le Moyen Âge et aboutit, au XIII^e siècle, à la suite de Pierre Lombard¹¹, aux problèmes soulevés dans les écoles théologiques par la distinction et la coordination

les dons du Saint-Esprit : q. 68.

les béatitudes : q. 69.

les fruits du Saint-Esprit : q. 70.

(2^e) les vices et péchés : q. 71-89.

IV Les principes extérieurs de nos actes :

les lois : q. 90-108.

la grâce : q. 109-114.

¹¹ C'est principalement dans le cadre de la distinction 34 du livre III des *Sentences* que les théologiens de la première moitié du XIII^e siècle élaboreront, dans leurs commentaires, leur doctrine des vertus, des dons et des béatitudes, par exemple, saint Bonaventure, *Pars* 1, a. 1, q. 1, qui considère les béatitudes comme des habitus perfectionnant les vertus et les dons, ce que n'acceptera pas saint Thomas, qui y voit plutôt des actes capables de rendre heureux par leur perfection.

entre les vertus, les dons et les béatitudes principalement, lesquels serviront de base à l'organisation de la morale que choisira saint Thomas.

De fait, les questions 68 à 70 de la *Prima Secundae* consacrées aux dons, aux béatitudes et aux fruits de l'Esprit Saint, constituent une sorte de traité de la vie spirituelle dont la doctrine, puisée dans l'Évangile et largement élaborée par la tradition latine, est soumise par saint Thomas à un remarquable travail de classification et d'organisation. Cette lente construction de théologie évangélique mériterait une étude historique approfondie.

Deux remarques sur la supériorité des béatitudes

Avant d'entreprendre l'exposé de l'interprétation des béatitudes, nous voudrions attirer l'attention sur deux remarques de saint Thomas qui aident à situer son commentaire. En abordant le chapitre V de saint Matthieu, le Maître tient à faire cette précision : « Nous dirons beaucoup de choses sur les béatitudes ; mais jamais personne ne pourrait traiter des paroles du Seigneur avec assez de subtilité pour égaler son propos¹² ». Il a donc conscience de la richesse des béatitudes, telle qu'aucun commentaire ne sera jamais assez pénétrant pour en rendre parfaitement compte. Il laisse ainsi la porte ouverte à d'autres interprétations, légitimes et utiles, à cause de la supériorité de la Parole de Dieu. Il n'en est pas moins assuré de la qualité de celle qu'il propose, car elle se recommande d'une longue expérience chrétienne et d'une antique tradition.

La seconde remarque provient de la *Somme de théologie* : saint Thomas y montre comment toutes les « béatitudes » qu'on peut rencontrer dans l'Écriture se rapportent aux béatitudes évangéliques, comme la proclamation qui ouvre le psautier et vaut pour son ensemble : « Heureux l'homme qui ne va pas au conseil des impies », car on peut la rattacher à la pureté de cœur de la 6^e béatitude¹³. Cela signifie que pour le Docteur angélique, comme pour les Pères, les béatitudes du Sermon sont un sommet de l'Écriture et un point de convergence pour tous les textes semblables. Cette primauté découle de l'autorité du Seigneur. Il en ira de même du Notre Père selon saint Augustin, dans sa lettre à Proba, dont il a mis les demandes en rapport avec les béatitudes. Pour les Pères, l'Écriture n'est pas plate ni unie ; elle s'élève par de multiples routes vers le Christ comme vers son sommet. Or les béatitudes occupent la première place dans l'enseignement du Seigneur. Elles ne forment donc pas un mamelon adjacent, mais une cime supérieure dans le domaine de la morale évangélique.

¹² « Notandum quod hic ponuntur plura de beatitudinibus ; sed numquam aliquis in verbis Domini posset ita subtiliter loqui quod pertingeret ad propositum Domini » (In Matth., c. V, II, éd. Marietti, n° 404).

¹³ Cf. ST Ia IIae q. 69, a. 3 ad 4.

L'explication des béatitudes

Dès son commentaire sur saint Matthieu, saint Thomas place l'interprétation des béatitudes sous l'égide de cette idée générale, empruntée explicitement à saint Augustin : dans le Sermon du Seigneur est contenue toute la perfection de la vie chrétienne¹⁴. Ce n'est pas là une simple affirmation pieuse. L'idée est que le Sermon fournit toutes les règles de la vie chrétienne et contient donc la morale entière en ses éléments principaux. Saint Thomas va mettre en œuvre cette liaison entre le Sermon et la morale, spécialement dans le commentaire des béatitudes qui commande la suite, en faisant intervenir pour les expliquer les notions principales de sa morale : celle du bonheur comme fin ultime, la diversité des vertus, des dons, avec les péchés contraires, etc. C'est l'ensemble de la doctrine morale de saint Thomas qui entre dans son explication des béatitudes, comme nous le verrons. En sens inverse, l'enseignement des béatitudes évangéliques détermine, comme une source supérieure, la pensée de saint Thomas. Les béatitudes dominent pour lui la morale, comme fait la question du bonheur à laquelle elles apportent la réponse même du Seigneur. Dans cette perspective, l'interprétation thomiste des béatitudes évangéliques sera commandée par trois grandes idées. Tout d'abord, le Christ, comme maître de sagesse, nous expose dans les béatitudes sa réponse à la question du bonheur, si longuement et si diversement discutée par les philosophes. Ensuite, et c'est un autre trait dominant de la morale de saint Thomas, le chemin qui conduit vers la béatitude est formé par les vertus et les dons du Saint-Esprit. C'est enfin à l'action vertueuse inspirée par l'Esprit que seront attribuées sous forme de mérite les récompenses promises dans les béatitudes.

L'ensemble du commentaire est donc disposé selon trois lignes : d'abord, la réponse à la question du bonheur, puis l'explication des vertus et des dons qui y mènent, enfin l'examen des récompenses béatifiantes. Nous parcourrons chacune de ces lignes successivement.

Remarquons déjà que nous avons évidemment affaire à une interprétation théologique des béatitudes et non purement philologique. On peut l'appeler « réelle » parce que, au-delà des mots, elle procède d'une réflexion sur les réalités de vie que désignent les béatitudes, et présuppose une certaine expérience morale et spirituelle.

¹⁴ Cette citation commandera également, dans la *Somme* (Ia IIae q. 108, a. 3), l'interprétation du Sermon comme texte spécifique de la Loi évangélique.

I. La réponse à la question du bonheur

Parmi les interprétations patristiques et médiévales des béatitudes, celle de saint Thomas est certainement la plus rigoureusement centrée sur la question du bonheur.

Saint Augustin voyait dans les béatitudes la description, en sept étapes, du cheminement du chrétien vers le Royaume des Cieux, vers le bonheur de voir Dieu promis aux cœurs purs et aux pacifiques. Dans son *Commentaire sur saint Matthieu*, le Docteur angélique adopte une perspective différente, qui peut néanmoins se réclamer des textes d'Augustin plaçant le désir du bonheur à l'origine de la philosophie et des divisions des grandes écoles. Selon lui, passant en revue les principales opinions des philosophes sur le bonheur - bonheur dans les biens extérieurs, dans la volonté propre, dans la vie active, dans la vie contemplative ici-bas - le Christ écarte toutes ces réponses comme fausses, bien que de façons différentes, les unes étant perverses et les autres insuffisantes. C'est donc véritablement une nouvelle philosophie et un nouveau genre de vie qu'expose le Sermon. Ce commentaire est déjà directement parallèle à l'étude de la béatitude du début de la *Prima Secundae* : il en est une première esquisse¹⁵.

Dans l'explication des béatitudes de la *Somme*, saint Thomas sera plus nuancé. Pour partager les opinions, il fera intervenir la division aristotélicienne de la vie humaine selon les biens recherchés par priorité : la vie voluptueuse s'attache principalement aux biens extérieurs et aux plaisirs, la vie active privilégie l'activité sociale, la vie contemplative se consacre surtout à la recherche de la vérité. Il écartera les opinions qui portent à la vie voluptueuse, et préférera montrer comment les autres types de vie,

¹⁵ Voici une traduction du Commentaire sur saint Matthieu :

« Notons qu'on dit beaucoup de choses ici sur la béatitude mais personne ne pourrait parler des paroles du Seigneur avec assez de pénétration pour atteindre et égaler le propos du Seigneur. Sachons cependant que toute la béatitude est pleinement comprise dans ces paroles : tous les hommes désirent la béatitude, mais ils diffèrent par leur jugement à son sujet ; aussi les uns désirent-ils tel bien et d'autres un autre bien.

Nous trouvons quatre opinions concernant la béatitude. Certains croient qu'elle consiste seulement dans les biens extérieurs, dans l'abondance de ces biens temporels, selon le Ps 143, v. 15 : "Ils ont appelé heureux le peuple à qui sont ces biens". - D'autres croient que le bonheur réside dans la réalisation de sa volonté propre, comme il est dit : "Heureux qui vit comme il veut". Ecclésiaste 3, 12 : "Et j'ai connu qu'il n'y avait rien de mieux que de se réjouir, etc.". D'autres disent que le parfait bonheur réside dans les vertus de la vie active. D'autres, qu'il consiste dans les vertus de la vie contemplative, portant sur les choses divines et intelligibles, tel Aristote.

Or toutes ces opinions sont fausses, bien que de façons diverses. Ainsi le Seigneur les rejette-t-il toutes ».

sans constituer la béatitude plénière, peuvent néanmoins y contribuer par les vertus et les dons qu'elles mettent en œuvre. Nous voyons ici que la pensée de saint Thomas incline plus à montrer la concordance que la discordance : il montre de préférence comment la doctrine des philosophes peut s'accorder dans ce qu'elle a de meilleur avec celle du Christ et en être une préparation, plutôt que de mettre l'accent sur leur opposition et sur le côté dramatique qui résulte de la confrontation entre l'Évangile et la philosophie.

Il rejette l'opinion de ceux qui disent que la béatitude consiste dans l'abondance des biens extérieurs. Aussi dit-il : heureux les pauvres, c'est-à-dire, ceux qui ne sont pas heureux de l'abondance des biens.

Il rejette l'opinion de ceux qui plaçaient le bonheur dans la satisfaction des appétits en disant : heureux les miséricordieux. Il faut cependant savoir qu'il existe un triple appétit dans l'homme : l'irascible, qui fait désirer la vengeance à l'égard des ennemis ; c'est ce qu'il réprouve en disant : heureux les doux. Le concupiscible, qui porte à la joie et au plaisir, ce qu'il réprouve quand il dit : heureux ceux qui se lamentent. Quant à la volonté, appétit spirituel, elle est double d'après le double bien qu'elle recherche : premièrement, n'être contrainte par aucune loi supérieure ; deuxièmement, pouvoir s'imposer aux autres comme à des sujets. Aussi désire-t-elle prévaloir et n'être pas soumise. Le Seigneur nous enseigne le contraire : quant à la première forme de volonté, il dit : heureux ceux qui ont faim et soif de justice. À l'encontre de la seconde, il dit : heureux les miséricordieux. Ils sont donc dans l'erreur ceux qui mettent leur bonheur dans l'abondance extérieure et dans la satisfaction de leurs appétits.

Ceux qui placent la béatitude dans les actes de la vie active, c'est-à-dire dans les vertus morales, se trompent aussi, mais moins, parce qu'il y a là une voie vers la béatitude. Aussi le Seigneur ne réprouve-t-il pas cette opinion comme mauvaise, mais il montre comment l'ordonner à la béatitude. Les vertus morales sont, en effet, ordonnées ou à soi-même, comme la tempérance, entre autres, et leur fin est la pureté du cœur, ou à autrui, et leur fin est la paix notamment, car la paix est l'œuvre de la justice. Aussi ces vertus sont-elles des voies vers la béatitude, mais non la béatitude elle-même. Ce que signifie : heureux les cœurs purs, car ils verront Dieu. Il ne dit pas « ils voient », car ce serait la béatitude même. Et encore : heureux les pacifiques, non parce qu'ils sont tels, mais parce qu'ils tendent vers autre chose : parce qu'ils seront appelés fils de Dieu.

Quant à l'opinion de ceux qui disent que la béatitude consiste dans la contemplation des choses divines, le Seigneur la rejette pour ce qui est du temps (de sa réalisation), sinon elle serait vraie, car la félicité ultime consiste dans la vision de l'intelligible le meilleur, c'est-à-dire de Dieu. Aussi dit-il : ils verront (au futur et non au présent).

Il convient de noter que deux choses sont requises, selon le Philosophe, pour que les actes de la contemplation rendent heureux : l'une, substantiellement : que l'acte porte sur l'intelligible le plus élevé, qui est Dieu ; l'autre, formellement, et ce sont l'amour et la délectation. La délectation, en effet, accomplit la félicité, comme la beauté parfait la jeunesse. Aussi le Seigneur enseigne-t-il deux choses : ils verront Dieu, et ils seront appelés fils de Dieu, ce qui concerne l'union d'amour selon 1 Jn 3, 1 : « Voyez quelle manifestation d'amour le Père nous a donnée pour que nous soyons appelés enfants de Dieu. Et nous le sommes ! ».

Des béatitudes pour la vie

Soulignons, dans cette interprétation, les dimensions que saint Thomas attribue aux béatitudes, à la mesure de l'univers moral. Elles embrassent la vie entière du chrétien en l'ordonnant à la vision de Dieu et à la filiation divine dans le Royaume, à l'encontre de la vie voluptueuse, selon l'enseignement des épicuriens, à la différence de la vie active ou politique souvent prépondérante chez les anciens, au-delà de la vie contemplative, c'est-à-dire de la sagesse philosophique que l'esprit humain peut atteindre ici-bas, à l'école de Platon ou d'Aristote. Remarquons en passant qu'il n'est pas difficile pour nous d'actualiser ces questions dans nos sociétés de production - consommation où s'associe étroitement avec le travail l'attrait de la fortune et de la jouissance, où prédomine la dimension politique avec ses ambitions, où la science enfin, appuyée sur la technique, s'est substituée à la philosophie dans la quête de la vérité. Il en résulte différentes conceptions de la vie qui se répandent et qu'affrontent les béatitudes évangéliques.

Pour saint Thomas, en répondant à la question du bonheur, le Christ des béatitudes nous révèle à quelle fin supérieure à tous biens humains l'homme est appelé. L'ordonnance de la vie entière concernant les autres biens, avec ses règles et ses choix particuliers, c'est-à-dire toute la doctrine morale, dépendra de la détermination de cette fin ultime. Comme l'écrit saint Thomas, avec une concision presque excessive, en traçant le plan du Sermon¹⁶ : « Le discours prononcé par le Seigneur sur la montagne contient un enseignement complet de la vie chrétienne. Les mouvements intérieurs de l'âme s'y trouvent parfaitement réglés. En effet, après avoir montré le but que constitue la béatitude, etc. ». La manifestation de ce but supérieur est l'œuvre des béatitudes. La régulation des mouvements de l'esprit et du cœur se fera à partir d'elles et constituera la doctrine du Sermon. Ce sera l'œuvre des vertus, à commencer par la charité. Toute la *Secunda Pars*, toute la morale de saint Thomas est ici proposée dans sa source.

¹⁶ ST Ia IIae q. 108, a. 3.

Des béatitudes pour tout l'homme

Remarquons encore à quelle profondeur les béatitudes s'enracinent dans l'homme : elles font appel à toutes ses facultés. Saint Thomas le montre à travers la division des béatitudes selon les trois principaux genres de vie. La vie voluptueuse concerne, outre les richesses et les honneurs, les différentes passions de l'homme, principalement la colère et la crainte, qui relèvent de l'« irascible », de l'agressivité en lui, ainsi que la recherche du plaisir et la tristesse qui appartiennent au « concupiscible », de l'ordre de l'amour et du désir sensibles. Ces passions seront réglées par les béatitudes des doux et de ceux qui pleurent.

La vie active nous fait entrer en relation avec le prochain et met en œuvre notre volonté et notre raison, dont procèdent notre énergie et l'ordonnance de nos actes personnels. Elle se déploie de deux manières : dans des relations de justice que touche la quatrième béatitude et dans des relations de libéralité ou de générosité qu'évoque la béatitude des miséricordieux.

Enfin la vie contemplative engage notre intelligence dans sa recherche de la sagesse à partir de nos aspirations spirituelles : l'amour de la vérité et le désir du bien, qui sont les mieux accordés aux promesses des béatitudes : la vision de Dieu pour les cœurs purs et la filiation divine pour les pacifiques.

En lisant ces explications, on devine, malgré son extrême discrétion, que saint Thomas a vraiment lu les béatitudes avec toute son âme. Selon lui, elles touchent et meuvent toutes les facultés de l'homme, du niveau sensible jusqu'au spirituel ; elles atteignent et forment le cœur et l'esprit. Il faut en tenir compte quand on veut évaluer son interprétation. Elle n'est pas seulement intellectuelle, mais pénètre profondément dans la substance humaine. Nous n'avons pas affaire ici à un commentaire philologique ou historique, mais à une explication qui cherche ses liens et ses rapports principaux dans la substance des choses, au niveau des réalités spirituelles vécues et réfléchies qu'évoquent les textes.

Le rapport des béatitudes aux vertus

La relation établie avec les facultés de l'homme et leurs mouvements est théologiquement importante car elle permet d'établir la connexion entre les béatitudes et les principales vertus qui vont former l'armature de la morale. Saint Thomas se trouvait, en effet, devant un problème difficile qu'avait déjà rencontré saint Ambroise, quand il mettait en rapport les quatre béatitudes selon saint Luc avec les quatre vertus cardinales (cf. ST Ia IIae q. 69, a. 3 ad 4). C'était une question de morale fondamentale : en vue de construire une théologie qui fût à la fois évangélique et humaine,

comment accorder les quatre vertus principales, distinguées par les philosophes et reprises dans la Révélation par l'intermédiaire du livre de la Sagesse : prudence, justice, force, tempérance, avec l'enseignement du Nouveau Testament et, en particulier, avec le Sermon du Seigneur, qui ne comporte pas cette liste ? La difficulté était accrue par le développement de la morale au début du XIII^e siècle qui était en train de s'organiser autour des vertus théologiques et cardinales.

À la différence de l'école franciscaine qui privilégie les commandements du Décalogue, l'idée directrice de saint Thomas fut d'édifier la morale chrétienne sur la base des sept vertus principales et d'y intégrer l'apport de la Révélation, déjà présent par la foi, l'espérance et la charité, en se servant de la réflexion augustinienne sur les béatitudes et les dons exposée dans l'*Explication du Sermon du Seigneur* : à chaque vertu correspondraient un don et une béatitude.

Si on regarde les choses dans leur ensemble, la correspondance entre les vertus et les béatitudes peut s'établir en prenant pour base les facultés mises en œuvre dans les différentes formes de vie, avec leur matière propre : la vie voluptueuse engage la sensibilité concernant les biens matériels, avec les vertus de tempérance et de courage ; la vie active s'exerce, dans les relations avec autrui, par la justice que couronne la libéralité. La prudence, elle, dirige tout cet agir dans le concret. Quant à la vie contemplative, qui a pour matière des biens d'ordre spirituel, on peut lui attribuer les vertus théologiques puisqu'elles seules nous unissent à Dieu et peuvent nous obtenir la béatitude plénière qu'il promet.

D'autres critères interviendront pour expliquer en détail les relations entre les vertus et les béatitudes. Saint Thomas sera même parfois gêné dans sa fidélité aux explications de saint Augustin qui suit un point de vue plus psychologique que lui. L'important néanmoins est de comprendre et de maintenir cette liaison de fond entre les vertus et les béatitudes qui montre comment celles-ci introduisent la force et la lumière évangélique depuis le sommet de la morale chrétienne, avec la question du bonheur, jusqu'au détail des vertus et des actes, pour constituer une véritable morale de la béatitude.

II. Le chemin des vertus et des dons

Dans ses *Confessions*, saint Augustin raconte comment les philosophes néoplatoniciens lui firent connaître le vrai Dieu et son Verbe ; mais, à cause de leur orgueil, ils ne purent lui apprendre le chemin qui conduit à ce Bonheur : le Christ, le Verbe de Dieu descendu jusqu'à nous dans l'humilité de l'Incarnation et de la Croix.

Dans les béatitudes, le Christ lui-même nous parle. Il nous révèle le Bonheur auquel nous sommes conviés et nous montre quel en est le chemin, précisément à partir de l'humilité et de la pauvreté enseignées par la première béatitude. Dès lors, les béatitudes nous décrivent les sept étapes de l'itinéraire que doit suivre le chrétien en partant de l'humilité, dans la conversion et la foi, pour aboutir à la sagesse et à la paix dans l'union de cœur à Dieu. L'évêque d'Hippone propose ainsi aux fidèles qui l'écoutent ou le lisent une spiritualité de l'humilité et de la sagesse qui assurera le relais de la spiritualité du martyr, prépondérante pendant les premiers siècles de l'Église.

Pour prendre la juste mesure de l'interprétation de saint Thomas, il est nécessaire de tenir compte de ce fond augustinien qu'il connaissait bien, et plus précisément de l'idée originale proposée par Augustin : la relation mise entre les béatitudes de saint Matthieu et les dons du Saint-Esprit énumérés dans le chapitre 11 de Isaïe. L'idée est profondément évangélique, dans la droite ligne de saint Paul : on ne peut parcourir le chemin des béatitudes, c'est-à-dire pratiquer les vertus que chacune propose, sans l'aide de l'Esprit de Jésus, sans la grâce qu'il nous procure et que contribue à nous obtenir la Prière du Seigneur enseignée dans la suite du Sermon. Aux vertus, il faut donc associer les dons du Saint-Esprit avec la prière.

Comment les dons réalisent plus parfaitement les béatitudes

Saint Thomas reprend ces idées ; mais il va leur donner une forme nouvelle en accord avec la perspective qu'il a adoptée pour sa systématisation théologique.

Comme nous l'avons vu, dans le commentaire des béatitudes selon saint Matthieu, saint Thomas passe en revue et classe les principales réponses que les philosophes, et les hommes en général, donnent à la question du bonheur, et il montre comment elles sont toutes au moins insuffisantes en regard de la béatitude que le Christ nous propose. Dans l'explication de la *Somme*, il préfère décrire quel est le chemin des vertus selon les béatitudes, à travers les différents biens qui sont la matière de nos actes et de notre vie. Mais, reprenant à sa manière, l'idée d'Augustin, il va distinguer deux niveaux de réalisation, l'un selon les vertus et l'autre selon les dons, le propre de ceux-ci étant de nous disposer à agir d'une façon plus parfaite sous la motion de l'Esprit. Il va même dresser un tableau des béatitudes montrant comment chacune d'entre elles s'accomplit d'une façon supérieure grâce aux dons. Il s'efforce ainsi de décrire aussi exactement que possible, au moyen de la grille des béatitudes, des vertus et des dons, l'expérience chrétienne, telle qu'elle s'est manifestée dans les grands mouvements spirituels et dans la vie des saints, depuis les Évangiles jusqu'à saint Dominique et saint François.

L'interprétation des béatitudes dans la *Somme de théologie* est l'application de la doctrine sur la nature des dons et sur leurs rapports avec les vertus, remarquablement mise au point par saint Thomas. Les vertus nous donnent la capacité d'agir de façon personnelle selon la mesure de la raison, y compris au plan surnaturel, grâce à la foi qui éclaire notre raison. Les dons sont une disposition à recevoir les lumières de l'Esprit et à obéir à ses impulsions. Nous devenons alors capables d'accomplir des actions plus parfaites selon une mesure supérieure à celle de la raison habituelle, dans la ligne même des vertus. Les dons s'enracinent dans les vertus théologales et sont à leur service ; mais ils leur donnent de pouvoir faire une œuvre plus parfaite, une œuvre divine, autant qu'il se peut ici-bas. La comparaison avec le génie, l'aspiration artistique, est évoquée et est éclairante.

C'est cette doctrine que nous voyons appliquée aux béatitudes évangéliques. Par exemple, la première béatitude nous recommande la pauvreté dans l'usage des richesses. Ce détachement nécessaire pour tous, au niveau du cœur et de l'esprit, prend normalement la forme d'un usage modéré des biens matériels selon nos besoins. La béatitude s'oppose à l'amour et au service de l'argent, dont parle l'Évangile, qui peut devenir une idolâtrie, aux dires de saint Paul ; elle combat l'attrait de la richesse qui fait commettre tant d'excès contraires à la justice et à la charité. Le don, lui, nous inspire un mépris, un détachement complet des richesses, selon l'appel de l'Esprit Saint. L'idéal franciscain de la pauvreté en est un des plus puissants exemples. La première béatitude peut s'appliquer également à la recherche des honneurs, car l'humilité est la face intérieure de la pauvreté. L'humilité est requise de tout chrétien à l'égard des honneurs et de la réputation, mais elle peut être aimée au point d'accepter volontiers le mépris des hommes et la dernière place pour suivre le Christ humble et méconnu.

Pareillement, la seconde béatitude nous enseigne la vertu de courage, la maîtrise sur la colère et la peur, au milieu des dangers et des difficultés de la vie, selon la mesure de la raison, qui n'exclut pas les réactions humaines et les luttes intérieures. Le don peut nous conférer une tranquillité d'âme que rien n'ébranle, comme ce fut le cas de certains martyrs au milieu des tourments, selon les récits authentiques, telle la jeune Blandine parmi les martyrs de Lyon. Pareillement sera l'œuvre des dons dans le domaine de la justice, où ils inspirent une ferveur pour les droits d'autrui comparable à la faim et à la soif, et en ce qui concerne la générosité et la miséricorde, où, dépassant les considérations d'amitié, de parenté, de proximité, on ne considère plus que le besoin d'autrui, quel qu'il soit, comme nous le voyons faire, de nos jours, à une Mère Teresa et à bien d'autres.

La doctrine des vertus et des dons offre ainsi à saint Thomas le moyen d'exprimer théologiquement, dans le cadre des béatitudes, la vie spirituelle de son temps, marqué par la formation d'ordres religieux

nouveaux et qualifié même, par certains, d'ère de l'Esprit Saint. Les dons servent à expliquer ces inspirations évangéliques qui dépassent le commun, notamment dans la pratique de la pauvreté au sein d'une société qui voit la naissance d'une classe nouvelle, celle des riches marchands, la bourgeoisie.

TABLEAU DES BÉATITUDES (ST Ia IIae q. 69, a. 3)

VIES	MATIÈRES	VERTUS	DONS	BÉATITUDES
Vie voluptueuse (obstacle à écarter)	Affluence des biens extérieurs : richesses, honneurs	(Prudence) Usage modéré (tempérance, justice)	Mépris ou détachement complet	<i>Bienheureux les pauvres en esprit. Humilité</i>
	Suivre les passions de l'irascible (colère, domination)	Éviter l'excès selon la règle de la raison (courage)	Obtenir un calme intérieur parfait	<i>Bienheureux les doux</i>
	Suivre les passions du concupiscible (plaisir)	En user modérément (tempérance)	En cas de besoin, les rejeter entièrement, prenant le deuil (pénitence)	<i>Bienheureux ceux qui sont dans le deuil</i>
Vie active (surtout dans les relations avec le prochain)	Sous la forme d'un dû	Ne pas refuser aux autres ce que nous leur devons (justice)	Désir fervent d'accomplir les œuvres de la justice	<i>Bienheureux ceux qui ont faim et soif de la justice</i>
	Sous la forme du bienfait spontané	Donner à ceux auxquels la raison nous le dicte : amis, proches. (libéralité)	Ne considérer que le besoin de ceux auxquels on donne. (miséricorde)	<i>Bienheureux les miséricordieux</i>

Indication des effets de la vie active qui disposent l'homme à la vie contemplative

Vie contemplative (commencement de la vraie béatitude)	Perfection par les vertus et les dons : de l'homme en lui-même	Pureté de cœur	<i>Bienheureux les cœurs purs</i>
	De l'homme en relation au prochain	Paix	<i>Bienheureux les pacifiques</i>

N.B. La VIII^e béatitude est la manifestation et la confirmation de l'ensemble : si on est confirmé dans l'esprit de pauvreté, de douceur, etc., on résistera même à la persécution (ad 5).

Serait-ce l'amorce d'une double morale ?

Cependant on pourrait se demander, à ce propos, s'il n'y a pas un revers de la médaille, si la distinction d'un double niveau de réalisation des béatitudes, selon les vertus et selon les dons, n'instaure pas déjà une double morale, l'une pour le commun des chrétiens et l'autre pour les religieux, comme on a pu le reprocher à la théologie post-tridentine. L'objection n'est pas fondée, en l'occurrence, même si on a pu exploiter des textes de saint Thomas, plus tard, dans le sens d'une telle conception dualiste de la morale. En effet, nous avons affaire chez lui à une morale des vertus, consciente et organisée, peut-on dire. Or, le propre des vertus, qu'elles soient théologiques ou morales, est de tendre vers la perfection, de nous y pousser intérieurement, à la manière de la sève produisant la croissance, ce qui se réalise particulièrement par la charité qui est le nœud de la perfection, comme dit saint Paul. La capacité de faire œuvre plus parfaite grâce aux dons se place aussi dans la droite ligne des vertus elles-mêmes. On peut dire que la vertu tend vers l'œuvre du don comme vers son achèvement. On ne peut donc séparer la vertu et le don. Seulement dans le progrès de la vie vertueuse et dans ses réalisations, il existe des étapes et des degrés, comme dans la croissance et dans toute activité humaine. Le don permet à la vertu d'atteindre sa pleine maturité qui se manifeste par des œuvres dépassant la mesure et les procédés habituels de la raison à cause de l'intervention prépondérante de l'Esprit Saint en vue d'une fin, d'une béatitude qui l'emporte sur les vues et les espérances humaines. Cette doctrine est conforme à l'enseignement de saint Paul sur l'action de l'Esprit, dans les épîtres aux Romains et aux Corinthiens.

Les dons pour tous les chrétiens

Ajoutons deux précisions encore. Pour saint Thomas, comme pour saint Augustin, les vertus et les dons, avec les béatitudes, sont accordés à tous les chrétiens, sans distinction des religieux, comme le montre le plan même de la *Somme*, où les dons sont rattachés aux vertus dans l'exposé de la morale qui convient à tous. L'Esprit Saint agit donc par ses dons et ses inspirations dans tout le peuple chrétien, quelle que soit la diversité des vocations, des ministères et des charismes. Il n'y a pas trace ici de distinction entre une morale et une spiritualité, ni de réservation des dons pour une élite ou pour la classe des mystiques, comme on le fera plus tard. Toute vie chrétienne possède une dimension spirituelle parce qu'elle est travaillée dès son départ par la grâce de l'Esprit Saint, même si cette action intérieure ne se manifeste clairement qu'à certains stades de la vie, à la faveur d'une plus grande maturité et disponibilité. Il y a des saisons dans la vie chrétienne comme chez les plantes : on ne remarque pas l'action de la sève

en hiver comme au printemps, dans les jeunes pousses comme au temps des fruits.

La perfection des dons et l'orgueil

Remarquons ensuite que la qualification de « parfaits » concernant les actes réalisés sous l'inspiration des dons peut nous jouer un mauvais tour. La considération de la perfection de ces œuvres ne nous sera-t-elle pas une occasion d'orgueil ? Déjà on pouvait le craindre des actes vertueux, en général, *a fortiori* des dons à cause d'une perfection plus grande.

On peut tirer la réponse à cette objection de l'enseignement de la première béatitude et de la nature même des dons. La première œuvre des béatitudes et des dons n'est-elle pas précisément de vaincre l'orgueil et de fonder en nous l'humilité avec la conscience de notre pauvreté devant Dieu associée au don de crainte ? Telle est la base nécessaire de l'édifice spirituel, selon les Pères, la première étape de l'itinéraire du chrétien qui subsiste sous les autres. Déjà la raison éclairée par la foi, nous convainc de notre pauvreté devant Dieu, de notre condition de créature et de pécheur, de notre dette et de nos limites. Mais l'intervention de l'Esprit transporte cette humilité au cœur de nos actions les meilleures et avive notre conscience que tout ce que nous avons et faisons de bon, nous l'avons reçu, nous montrant aussi que « lorsque nous sommes faibles, c'est alors que nous sommes forts » parce que la grâce agit alors plus sûrement et plus clairement à travers nous, avec une perfection qui nous dépasse et que nous ne pouvons nous approprier. C'est ce qui ressort de la nature même des dons définis comme une capacité réceptive, – les spirituels diront même souvent passive, – une pleine disponibilité à l'action d'un autre, supérieur à nous dans ses desseins, ses voies et ses moyens. On ne peut correspondre à ces motions de l'Esprit sans une humilité profonde que lui-même entretient, mieux que nous ne le pourrions. L'œuvre du premier don de l'Esprit est donc de conduire la pauvreté vers sa perfection en formant en nous l'amour même de l'humilité dans la vérité. N'est-ce pas exactement la pauvreté en esprit ? L'Esprit réalise ainsi la destruction de l'orgueil jusqu'en ses racines en nous conformant à l'humilité du Christ. Mais il ne convient pas de parler trop de ces choses, car elles ne se comprennent bien que dans le secret de l'expérience et risquent de se dissiper quand on les met dans les idées et les paroles.

... du côté catholique

La position même du problème qui nous place devant le choix entre l'eschatologie et l'éthique, entre la pure initiative divine et l'effort humain vertueux, dans l'interprétation des béatitudes, dépend directement du contexte moderne des morales de l'obligation issues du nominalisme. À la

suite d'Occam, les relations entre l'homme et Dieu sont devenues oppositionnelles, comme entre deux libertés séparées, et s'établissent selon la formule disjonctive « ou bien - ou bien », ce qui appartient à l'un ne pouvant appartenir à l'autre. Ce sera dans l'ordre de l'agir : ou la grâce ou l'effort de l'homme, ce qui entraîne la séparation, plus ou moins prononcée, entre le domaine de la foi et celui de la morale, de l'éthique. On peut aisément vérifier ce phénomène dans les manuels modernes de morale qui mettent l'accent sur les œuvres bonnes dues à l'effort d'obéissance à la loi morale. Les vertus théologales, pas plus que les autres, n'obtiennent de place en morale fondamentale, et leur étude se réduit, en morale spéciale, à l'examen des obligations qu'elles comportent. Nous n'avons plus affaire à une morale des vertus, mais des obligations. S'il faut encore parler de la vertu, à cause de la tradition, on la concevra comme un effort répété de conformité à la loi devenant une habitude, à la peine. Le traité de la grâce est écarté de la morale, comme celui du bonheur. On ne s'intéressera donc plus aux béatitudes évangéliques. S'il faut toutefois les interpréter, dans le cadre spécial de l'exégèse ou de la spiritualité, on se servira de l'idée de vertu qui subsiste avec celle du mérite qui lui fait pendant : les récompenses évangéliques seront attribuées à l'observation de la loi morale revêtue du nom de vertu. On pourra y ajouter l'idée d'une vertu héroïque soutenue par des grâces spéciales, ce qui peut expliquer les paradoxes et les exigences des béatitudes qui dépassent la vertu ordinaire. Mais cette explication présente l'inconvénient de fonder la séparation, dont nous avons parlé plus haut, entre la vertu ordinaire, convenant à tous, et une vertu extraordinaire, réservée à une élite, qui pourrait seule vraiment atteindre le niveau des béatitudes. Or il est clair, si on les lit sans prévention, que les béatitudes s'adressent à tous quand elles prêchent la pauvreté, l'humilité, l'espérance jusque dans la souffrance. Mais cette difficulté ne dérange pas trop quand on a relégué les béatitudes, avec la question du bonheur, dans la marge de la morale. Quelques lignes, ou une note, au besoin, suffiront à en rendre compte.

... du côté protestant

La difficulté reparaît du côté protestant sous d'autres formes. Le primat de la foi s'affirme à l'encontre des œuvres qui procèdent de la liberté et de l'effort humain, et donc de tout ce qui a nom de vertu. Il en découle une séparation, et même une opposition entre le domaine de la foi et celui de la morale ou de l'éthique. Dans cette perspective, on ne peut qu'écarter l'interprétation moralisante des béatitudes, malgré l'autorité des Pères, car elle semble comporter nécessairement la prétention de conquérir le Royaume par l'effort humain sous l'apparence de la vertu et met en œuvre pour cela l'idée du mérite des œuvres qui est directement contraire à la thèse de la justification par la foi seule. Il faut donc interpréter les

béatitudes en les plaçant dans l'ordre de la foi, comme une grâce due à la pure initiative de Dieu accordée de préférence aux plus défavorisés : les pauvres, ceux qui ont faim et soif, ceux qui pleurent (mais est-ce le cas des doux, des miséricordieux, des cœurs purs, des pacifiques ?). De nouveau les béatitudes sont écartées de la morale avec le risque de ne plus pouvoir montrer comment elles se relient à nos actes et à nos désirs. On pourrait dire que du côté protestant, comme du côté catholique, nous avons perdu, avec la perception de ce qu'est vraiment la vertu, au sens chrétien du terme, une clef d'interprétation nécessaire pour la compréhension des béatitudes et de leur intérêt théologique.

Les vertus chrétiennes, œuvres de l'Esprit Saint, et les béatitudes

Nous ne pouvons évidemment pas traiter ici la question de la vertu dans son ampleur. Qu'il nous suffise de montrer combien différente était la conception de la vertu dont usaient les Pères et saint Thomas pour expliquer notamment les béatitudes.

Pour saint Thomas, le sommet de la morale générale ou fondamentale, qui traite notamment des sources de l'agir chrétien, réside dans l'exposé de la Loi évangélique, laquelle a précisément pour texte spécifique le Sermon sur la montagne. La définition de cette Loi est remarquable : elle consiste dans la grâce de l'Esprit Saint reçue par la foi au Christ opérant par la charité ; elle a comme instruments principaux l'Écriture évangélique et les sacrements (ST Ia IIae q. 106, a. 1 et 108, a. 1). La formule est extrêmement concise, mais elle exprime très exactement les éléments de ce qu'on peut nommer la tête de l'organisme de la morale composé par les vertus. Tout commence par l'œuvre de l'Esprit Saint communiquant la grâce par la foi au Christ, laquelle seule justifie (q. 106, a. 2). On ne peut pas être plus paulinien. En même temps, l'Esprit suscite en nous l'espérance par les promesses du Royaume concentrées dans les béatitudes, et il nous inspire la charité comme son don principal qui va animer toutes les autres vertus, ou en devenir la forme, selon le langage des théologiens. Voilà le sommet, la tête du corps de la morale chrétienne que décrit saint Thomas jusqu'au détail, dans la première partie de la *Secunda Secundae*. Il y montre comment les vertus théologales assument, inspirent et meuvent intérieurement les autres vertus, morales ou humaines : toute l'action part d'elles et revient vers elles sous la motion de la grâce. La chose apparaît clairement quand on jette un regard assez large sur cette partie de la *Somme de théologie* pour en saisir le plan et la structure, ses principes d'organisation et ses jointures.

Nous avons donc affaire ici à une conception de la morale où l'Esprit Saint, la grâce, la foi et la charité sont premiers, formant une unique source

spirituelle, avec l'espérance qui donne aux béatitudes une place de haut rang, car elles déterminent tout le mouvement par la fixation du désir de bonheur sur la promesse du Royaume.

Il est évident qu'à partir de ce commencement, l'idée de la vertu, empruntée aux philosophes et à l'expérience humaine, est profondément transformée. La vertu n'est plus simplement le résultat d'un effort prolongé de notre part ; elle devient un don de Dieu, une grâce pénétrant dans le croyant pour faire de lui, dans l'humilité de la foi et la ferveur de la charité, un collaborateur de l'Esprit Saint, un serviteur du Christ Jésus, selon la définition paulinienne de l'apôtre qu'on peut appliquer à tout chrétien.

Le changement est si manifeste que la théologie a dû inventer une nouvelle catégorie pour l'exprimer, celle de vertu infuse. Remarquons ce qualificatif. Il est choisi pour désigner le mode d'action de l'Esprit : par l'intérieur, par l'intériorité personnelle, en agissant dans la volonté libre par l'amour. Les vertus théologales, les vertus infuses, en général, les vertus chrétiennes, peut-on dire, ne s'ajoutent pas aux vertus acquises comme un étage à un autre dans une maison qu'on surélève, mais elles leur donnent de l'intérieur une lumière et une impulsion nouvelles, supérieures, un peu comme l'âme meut vitalement les membres du corps.

Dans ce cadre, il est tout à fait normal d'accorder une place importante aux dons du Saint-Esprit dont le rôle est de parachever l'action des vertus pour leur faire porter des fruits de pleine maturité. La doctrine des dons manifeste de surcroît la nouveauté de la vertu chrétienne, son affinement pour rendre compte du phénomène spirituel de la docilité à l'inspiration que saint Thomas a pu observer dans les grands modèles qu'il connaissait et qu'il a sans doute expérimentés lui-même. La complexité qui en résulte dans l'exposé de la morale ne fait que démontrer la richesse et la diversité, l'exigence et la qualité de l'œuvre spirituelle entreprise sous l'égide de la foi et de la charité. Malheureusement, de ces dons, si appréciés par la tradition, il ne sera plus du tout fait mention dans les livres de morale modernes. On les reléguera dans la mystique, toujours un peu suspecte. Ils n'entraient pas dans la logique d'un système centré sur la loi obligatoire.

On comprend dès lors quelle est l'importance des béatitudes évangéliques pour saint Thomas, combien direct et profond est le rapport de son interprétation avec sa systématisation de la morale chrétienne. Béatitudes et morale ont une matière commune : ce sont les vertus et les dons, comme les voies intérieures vers la béatitude enseignée par le Christ. On saisit également comment l'idée de la vertu peut être centrale pour lui dans le cadre de l'Évangile : la vertu est d'abord l'œuvre de la grâce du Christ en nous par la foi avant d'être le résultat de nos efforts. Les vertus infuses précèdent les vertus acquises dans l'inspiration de nos actes ; elles se

tiennent auprès de la source surnaturelle de notre énergie active et nous ouvrent à son action.

Tout ceci suppose évidemment une conception « conjonctive » des rapports entre la grâce et la liberté humaine, que nos actions puissent être et de Dieu, de l'Esprit, de la grâce, et de nous avec notre raison et notre effort. Cette association que révèle le mieux l'expérience de la vie de foi, cette constatation que plus nous nous livrons à la grâce et mieux nous devenons nous-mêmes, implique l'existence en nous de la liberté de qualité. Cette tendance à l'harmonie entre l'action de l'homme et de Dieu dans la foi et la charité n'empêche, d'ailleurs, nullement les situations et les tensions dramatiques dans leurs relations, à cause du péché et de la faiblesse humaine ; mais l'effort moral chrétien est désormais soutenu par la promesse de l'accord harmonieux exprimé, par exemple, dans la béatitude des pacifiques.

III. Le mérite et la récompense

La troisième ligne de l'interprétation des béatitudes par saint Thomas consiste dans l'examen des « récompenses », des « *praemia* », qui achèvent chacune des béatitudes et sont promises aux vertus et aux dons (ST Ia IIae q. 69, a. 4). Nous voyons ici rebondir le problème des vertus avec l'idée du mérite et de la récompense, qui a opposé si fortement les théologies catholiques et protestantes. En outre, l'idée de la récompense fait surgir la question de l'eudémonisme et du caractère désintéressé de la doctrine des béatitudes et du Sermon sur la montagne.

De nouveau, nous rencontrons dans l'explication des béatitudes une ligne de force de la morale chrétienne exposée par saint Thomas : la relation entre l'action vertueuse et le mérite, la récompense, les promesses de Dieu. Remarquons que l'interprétation des promesses dans les béatitudes comme des récompenses accordées à la vertu, est classique chez les Pères, par exemple chez saint Jean Chrysostome et saint Augustin. Saint Thomas est ici leur disciple, mais son commentaire est plus détaillé et systématisé, en relation étroite avec sa synthèse morale.

La question est donc la suivante : peut-on interpréter les béatitudes à l'aide des catégories du mérite et de la récompense ? Les auteurs protestants refusent le mérite comme ils refusent la vertu, au nom du primat absolu de la grâce et de la foi. Les théologiens catholiques ont soutenu, au contraire, à la suite du Concile de Trente, la réalité du mérite devant Dieu ; mais on a souvent trop lié la vertu à l'effort humain, à l'obéissance légale. Il nous faudra donc, ici encore, préciser les catégories dont use saint

Thomas pour saisir convenablement son interprétation des béatitudes et celle des Pères avant lui.

Remarquons d'abord la portée des récompenses promises dans les béatitudes. Elles ont, selon le Docteur angélique, la même ampleur que la question du bonheur et concernent les trois genres de vie que celle-ci détermine : les trois premières béatitudes se rapportent à la vie voluptueuse et promettent des récompenses spirituelles que beaucoup recherchent dans les biens matériels : le règne avec l'abondance des biens, la sécurité dans la possession de la terre, la consolation. Les deux béatitudes suivantes sur la justice et la miséricorde concernent les œuvres de la vie active et promettent des biens que désirent et échouent à obtenir ceux qu'inspire un amour excessif de leur bien propre : le rassasiement et la miséricorde. Les deux dernières béatitudes enfin promettent des récompenses convenant à la vie contemplative : la vision et l'union à Dieu par la sagesse comme ses fils. Les récompenses promises concernent donc la vie entière et, par suite, la morale chrétienne dans son ensemble¹⁷.

Venons-en au problème central, celui du mérite à l'égard de la récompense. Disons d'abord que l'usage de la récompense met en œuvre une sorte de sens naturel de la justice au sein de toute société, à commencer par la famille. L'emploi de la récompense envers les actes bons est une méthode fondamentale en pédagogie et s'applique couramment dans toute société. Saint Thomas commencera par étudier le mérite, en bien ou en mal, comme une catégorie générale, comme un effet de l'acte humain dans la relation aux autres au sein de la société. Le mérite est la récompense de l'acte bon, de son apport bénéfique à la société ou à l'un de ses membres ; il est un certain dû en justice, aussi naturel que la louange, par exemple. La considération avait d'autant plus de force pour lui qu'il admettait, avec tous les anciens, le caractère naturel de la société, ce qui offrait une base solide aux relations de justice entre les hommes. Dans cette vue le mérite procédait spontanément de l'action bonne. On comprend dès lors que les Pères n'aient guère éprouvé de difficulté à appliquer l'idée du mérite et de la récompense aux textes évangéliques, qui paraissent, d'ailleurs, les appeler. L'idée de la récompense interviendra explicitement dans la suite du Sermon à propos de l'aumône, de la prière et du jeûne.

La perspective changera beaucoup à la suite du nominalisme qui conçoit toute chose à partir de l'individu, et rompt les liens naturels de la société, faisant de celle-ci une création artificielle. Le mérite devient une revendication individuelle dans le cadre d'une justice légale. Sa notion se rétrécit et se durcit. C'est ainsi qu'elle se transmettra aux théologiens modernes et entrera dans leur problématique. À l'encontre, saint Thomas peut nous aider à retrouver ce qu'on pourrait appeler le sentiment naturel du

¹⁷ ST Ia IIae q. 69, a. 4.

mérite, nécessaire, à ce qu'il nous semble, pour rejoindre les textes évangéliques. Il est clair cependant que la notion commune du mérite ne suffit pas pour rendre compte des relations nouvelles qu'instaurent entre Dieu et l'homme la foi et la grâce, avec les promesses du Royaume des cieux ; saint Thomas le montre fort bien (ST Ia IIae, q. 114, a. 2). Nous n'avons plus affaire ici à des rapports de justice stricte comme dans la société humaine, car Dieu dépasse l'homme infiniment, et la vie éternelle promise dépasse tout à fait les forces actives et l'intelligence même de l'homme, comme le dit saint Paul : « Ce que l'œil n'a pas vu, ce que l'oreille n'a pas entendu, ce qui n'est pas monté au cœur de l'homme... ». Telle est la sagesse nouvelle, supérieure à toute créature, proprement surnaturelle, que Dieu a révélée par l'Esprit (cf. 1 Co 2, 10). Même sans faire intervenir le péché, il ne peut être question ici de mérite proprement dit.

Le mérite ne peut intervenir dans le cadre de l'Évangile et de la théologie chrétienne que si Dieu établit entre l'homme et lui de nouveaux rapports, supérieurs à ceux de la nature, et plus précisément avec l'intervention en nous de la grâce du Saint-Esprit : « Si nous parlons de l'œuvre méritoire en tant qu'elle procède de la grâce du Saint-Esprit, alors c'est de plein droit (*ex condigno*) qu'elle est méritoire de la vie éternelle. En ce sens en effet, la valeur du mérite se mesure à la vertu de l'Esprit Saint qui nous meut vers la vie éternelle, selon cette parole de saint Jean (4, 4) : "Il y aura en lui une source jaillissant en vie éternelle." » (ST Ia IIae q. 114, a. 3), ce qui concorde bien avec la doctrine de l'Épître aux Romains sur notre adoption filiale : fait participant de la nature divine, l'homme est adopté par Dieu comme fils, à qui est dû l'héritage par le droit de l'adoption, selon cette parole de saint Paul : « Si nous sommes fils, nous sommes aussi héritiers » (Rm 8, 17).

La doctrine chrétienne du mérite s'alimente donc, pour saint Thomas, aux sources les plus autorisées et les plus élevées de la Révélation. Sans celle-ci l'homme n'aurait pas pu imaginer un mérite de cet ordre pas plus que l'adoption filiale qui la fonde.

Saint Thomas complète sa doctrine en montrant comment le mérite procède essentiellement du principal don de l'Esprit, la charité qui nous fait aimer Dieu avec toutes nos facultés et nous fait agir pour lui avec une volonté et une liberté entière (q. 114, a. 4).

Cette liaison nécessaire du mérite chrétien avec la charité et avec l'Esprit Saint nous transporte loin d'une morale légaliste et juridique. Elle nous introduit au cœur de l'Évangile et peut donc parfaitement servir pour interpréter les béatitudes qui promettent aux pacifiques le titre de fils de Dieu. Ainsi les béatitudes décrivent-elles, comme l'ensemble du Sermon, l'œuvre que l'Esprit Saint veut accomplir en nous par la foi au Christ et la charité. Les récompenses indiquées sont les promesses auxquelles lui-même nous conduit par le moyen des vertus, de l'humilité à la sagesse.

Remarquons enfin que cette façon de comprendre le mérite correspond très exactement à la doctrine sur les vertus s'originant à la grâce du Saint-Esprit que nous avons exposée plus haut. Les textes de saint Thomas se répondent étonnamment, d'une partie à l'autre de son œuvre, et rendent un son parfaitement évangélique quand on les écoute avec une oreille un peu formée.

Le caractère désintéressé des béatitudes

Il nous reste à dire un mot du caractère désintéressé des béatitudes dans une interprétation qui se base sur l'idée de la récompense comme le terme promis à la vertu.

Remarquons d'abord que la catégorie de la récompense est présente dans tout le Nouveau Testament, spécialement chez saint Matthieu. On ne peut l'éviter, comme il arrive dans certains vocabulaires bibliques. Mais peut-on en faire un emploi général dans le cadre des béatitudes ? C'est, en fait, le problème de l'eudémonisme que nous rencontrons ici. Si la recherche de la récompense, comme le désir du bonheur, est nécessairement intéressée, égoïste, ce sont des pages entières de l'Évangile qu'il faut réviser, sinon supprimer.

La difficulté s'évanouit cependant comme un mauvais mirage, quand on médite les textes avec un peu d'expérience spirituelle. Pour nous en tenir aux béatitudes, l'explication que nous propose saint Thomas comporte l'indication d'une purification progressive du désir grâce à une série de détachements qui atteignent l'égoïsme jusqu'en son fond, dans le cœur de l'homme. Nous y rencontrons trois étapes selon les trois genres de vie : détachement de la vie « voluptueuse », à l'égard des biens extérieurs, richesses et honneurs, et des plaisirs ; dépassement des vertus actives et des satisfactions qu'elles peuvent nous procurer dans la société ; surpassement même du contentement intérieur causé par la vie contemplative - par le sentiment de la vertu propre, par la jouissance de la sagesse et de la science, - en mettant son bonheur par l'amour dans un autre que soi, auquel on n'accède que par la foi et l'espérance en sa Parole. Ainsi de la première à la dernière béatitude, la croix du Christ est réellement présente par les renoncements exigés, qui atteignent chaque fois le cœur lorsqu'il s'attache en de vains amours, comme à de fausses idoles. Le détachement le plus décisif nous est suggéré par la béatitude des cœurs purs où on peut voir le renoncement à la volonté propre, à la possession morale de soi qui se rencontre dans le sentiment du devoir accompli par la volonté personnelle, lequel peut devenir l'aliment le plus subtil de l'orgueil.

Cette purification qui commence par la pauvreté matérielle et aboutit au détachement du cœur et de l'esprit est une véritable voie de libération qui nous conduit à la découverte d'une liberté nouvelle grâce à un

genre de vertus d'un type nouveau, les vertus infuses et les dons, qui nous adviennent de plus haut que nous et se nouent dans un amour supérieur. L'Esprit Saint sera l'artisan principal de la purification qui prépare cet amour. C'est donc à bon droit que saint Thomas, à la suite de saint Augustin, le fait intervenir par la doctrine des dons dans le travail des béatitudes jusque dans leur détail.

Les récompenses évangéliques seront donc attribuées essentiellement à la charité que servent à former les purifications du désir en liaison avec l'espérance théologale. C'est la thèse explicite de saint Thomas concernant le mérite, comme nous l'avons vu : la grâce est la source du mérite principalement par la charité qui meut et inspire toutes les autres vertus (ST Ia IIae q. 114, a. 4). Elle s'applique aussi au désir de la récompense qui couronne le mérite. Cependant il ne faut pas se cacher qu'ainsi entendue, la récompense recèle un paradoxe : elle est la récompense de ceux qui ont renoncé à toute récompense, c'est-à-dire à toute récompense à vue humaine et par les forces humaines, de l'ordre de la richesse, de la considération et du pouvoir, de la pensée et de la vertu propre. Mais enfin la récompense est là, promise en bonne et due forme par l'Évangile avec le détail qu'exposent les béatitudes, pour nous apprendre à la désirer et à la rechercher comme notre bonheur véritable.

Sur la base de ce progrès dans l'espérance et la charité, saint Thomas complétera son explication des béatitudes en montrant la progression dans l'énumération des récompenses successives : posséder la terre du Royaume dit plus que de l'avoir simplement ; la consolation et la satiété ajoutent des notes nouvelles que complète l'abondance de la miséricorde reçue ; enfin la filiation l'emporte sur la vision de Dieu dans la cour céleste (ST Ia IIae q. 69, a. 4 ad 3). Ainsi l'idée est-elle poussée jusqu'au bout : à la succession des réponses concernant la question du bonheur, à la suite des vertus à pratiquer et des purifications à consentir, correspond bien la série des récompenses qui culminent dans la grâce des fils de Dieu. Ainsi convergent les trois grandes lignes de l'explication des béatitudes en accord étroit avec la conception de la morale chrétienne dans son ensemble.

La liaison étroite entre les béatitudes et la morale

Nous terminerons cette étude par deux observations. Saint Thomas ne prétend pas, pensons-nous, avoir donné une interprétation définitive des béatitudes. Il connaît suffisamment les Pères pour savoir qu'il en est d'autres ; mais il a certainement voulu intégrer le plus possible dans son explication les richesses spirituelles qu'il avait rencontrées chez les Pères, en s'inspirant principalement des idées majeures du commentaire de saint Augustin. Ce qui fait la grande force de son commentaire, c'est sa cohésion avec sa synthèse morale exposée dans la *Somme*. L'idée que le Sermon sur

la montagne contient l'enseignement complet du Seigneur sur le mode de vie de ses disciples est fortement exprimée par saint Augustin ; mais saint Thomas l'a développée d'une façon incomparable. Effectivement quand on a discerné les ressorts vitaux de sa pensée, on s'aperçoit que, pour lui, les béatitudes évangéliques commandent toute la morale par l'intermédiaire du traité de la béatitude, et que, en retour, sa conception de la morale, axée sur l'aspiration au bonheur et sur la vertu, est déjà tout entière présente dans son explication des béatitudes. Poussée à ce point, la liaison est un cas unique et constitue une caractéristique de l'œuvre morale de saint Thomas. C'est la meilleure réponse au reproche fait à celui-ci d'avoir construit une morale trop aristotélicienne et trop philosophique, en un mot, trop peu évangélique.

La mise en relation des béatitudes avec la théologie morale explique aussi l'apparente complexité de l'interprétation de saint Thomas. Il ne pouvait pas montrer toute la dimension morale des béatitudes sans faire intervenir dans son explication les principales articulations de sa synthèse. Il y introduisait en même temps les richesses multiples de l'expérience chrétienne sous une forme rigoureusement ordonnée. Il en résultait l'avantage d'offrir aux lecteurs des béatitudes un condensé de la théologie morale facilement accessible et placé directement sous la lumière de la Parole du Seigneur. C'est ce qu'avait déjà essayé de faire saint Augustin dans son commentaire du Sermon sur le mode de la prédication.

Une interprétation artificielle ?

Enfin il convient de dire un mot en réponse à une objection qui hante inévitablement l'esprit du lecteur moderne : est-ce que saint Matthieu a pensé à tout cela ? Est-ce que cette explication est conforme au sens littéral du texte évangélique ? L'explication de saint Thomas n'est-elle pas une pure construction théologique sans appui suffisant dans le sens textuel que dégage l'exégèse historique moderne ?

À vue courte, à fleur de texte, il est assez évident que le commentaire de saint Thomas ajoute beaucoup de choses qui n'apparaissent pas, à première vue, dans les béatitudes littéralement prises. Il en va de même, d'ailleurs, pour les commentaires des Pères, en général, entre autres quand ils entreprennent de montrer les liens et la progression entre les béatitudes.

En revanche, à vue profonde, quand on s'est laissé interroger personnellement par les béatitudes en se posant, dans l'expérience, la question de la vérité de leur enseignement, on découvre que la substance des béatitudes est formée par une réalité spirituelle et humaine riche et même inépuisable, comme est la réponse du Seigneur à la question du bonheur, de la souffrance et du salut. Quand on a ainsi pénétré au-delà de l'écorce des textes, on comprend qu'ils puissent supporter et engendrer de multiples

commentaires, plus ou moins approfondis et plus ou moins larges, parce qu'ils nous réfèrent à la réalité de Dieu et de l'homme mis en relation dans le Christ. Quant à la pensée de saint Matthieu, elle est celle d'un serviteur de la Parole de Dieu, plus chargée de sens que toute parole humaine par la puissance de l'Esprit. Nous risquons toujours de nous représenter les auteurs sacrés à notre image, comme des professeurs, des intellectuels et de leur prêter nos procédés de scrutateurs de mots et d'assembleurs de texte. Les évangélistes avaient, avec un grand respect des mots transmis et des doctrines reçues, une pensée ouverte sur la réalité vivante de Dieu et de l'Église où l'Esprit travaille, par ses dons de science, d'intelligence et de sagesse, entre autres. C'est cette réalité qu'ont voulu explorer, à la suite des auteurs sacrés, les grands théologiens qui ont commenté leurs œuvres. Il ne faut pas nous étonner que ceux-ci découvrent dans des textes comme les béatitudes plus que nous n'y voyons d'abord. Tel est précisément leur service ecclésial : nous aider à découvrir dans le champ de l'Écriture le trésor de l'Évangile et nous apprendre à en retirer, à notre tour, les choses anciennes et les choses nouvelles dont nous avons besoin pour nous diriger, nous sustenter dans notre marche vers le Royaume. Ce fut là le souci de saint Thomas à l'égard de ses étudiants en théologie quand il leur commentait les béatitudes. Au nom de quelle science pourrait-on le lui interdire ?

La question est finalement de savoir si les béatitudes sont un texte mort, enseveli dans la tombe du passé, ou un texte vivant, capable d'engendrer sans cesse des écrits qui expriment la vie sous sa lumière. Incontestablement le commentaire de saint Thomas sur les béatitudes est de cet ordre : un fruit vigoureux poussé sur l'arbre de l'Évangile de saint Matthieu dans la bonne terre du renouveau spirituel de son temps. Il est beau, il est savoureux à qui sait l'apprécier, dans sa rigueur et sa fermeté. Comme tel il peut nous aider à porter, nous aussi, des fruits aujourd'hui avec la semence de l'Évangile.

CHAPITRE III

Le bonheur d'après Aristote

Nous nous proposons dans ce chapitre de jeter un regard sur la pensée de l'Antiquité concernant le bonheur. Concevant la philosophie même comme une réponse à la question de la béatitude, les auteurs anciens avaient l'avantage sur nous de pouvoir aborder ce sujet d'une manière franche et directe, en suivant l'élan spontané qui meut tout homme vers le bonheur ; ils n'étaient pas arrêtés de prime abord par des théories contraires à la considération du bonheur qui ont eu pour effet de l'écarter du domaine de la morale.

Les philosophes anciens peuvent être pour nous de bons témoins de l'expérience humaine. Ils ont traité du bonheur avec tout le sérieux que le sujet mérite, étant confrontés comme nous à l'expérience de la souffrance et de la mort qui donnent son acuité à la question et en font un problème majeur de l'existence. C'est effectivement en cette qualité de témoins de l'humaine condition que les Pères de l'Église et les théologiens du Moyen Âge ont lu et exploité, parfois longuement, les philosophes de leur temps, leur empruntant ce qui leur paraissait être le meilleur dans leurs doctrines, quitte à les critiquer sur les points qui ne s'accordaient pas avec l'Évangile. La lecture de ces auteurs peut nous être profitable, à nous aussi, malgré la distance des siècles, en nous aidant à retrouver, comme dans un dialogue d'homme à homme, en dessous des idées et des catégories reçues, l'expérience humaine primitive au fond de nous, qui ressurgit le mieux au temps où l'épreuve nous atteint à notre tour. Comme chrétiens, nous n'avons pas à redouter la lecture de ces auteurs païens, pas plus que nos Pères dans la foi, si nous savons écouter en même temps la Parole de Dieu qui s'adresse en nous, elle aussi, à ce qu'on peut nommer l'homme profond, en sa réalité originelle, créée par Dieu, puis blessée par le péché. Il existe dans notre cœur des points de rencontre essentiels entre la lumière de l'Évangile et celle de la raison, entre la nature et la grâce.

Enfin, en lisant les Anciens, comme un homme écoute un autre homme, nous pourrions élargir notre horizon intérieur et sortir de l'étroitesse du présent, soumis aux fluctuations des modes d'idées où nous risquons de nous enfermer et où le sens même de l'humain est quelquefois gravement mis en péril. Telle page de Platon, d'Aristote ou de Sénèque, peut nous devenir plus parlante, plus actuelle et enrichissante que beaucoup de publications revêtues du fragile éclat de la nouveauté.

La littérature ancienne sur le bonheur est immense. Il ne peut être question pour nous de la parcourir ni d'en rendre compte. Un volume n'y

suffirait pas. Plutôt que de nous étendre et demeurer à la superficie des choses, nous préférons creuser en profondeur et nous attacher à la doctrine d'auteurs représentatifs, ayant exercé une influence marquante sur la théologie chrétienne. Le choix s'impose à nous, d'ailleurs. Nous prendrons Aristote, grand classique en la matière, qui fut la source philosophique principale de saint Thomas. Nous pourrions consulter aussi Cicéron, trop méconnu, qui a transmis la culture grecque aux Latins, notamment à saint Augustin, et qui nous fait assister aux débats des principales écoles de l'Antiquité concernant la question du bonheur. Notre but n'est pas tant de décrire les doctrines que de pénétrer nous-mêmes, avec l'aide d'un grand maître de la pensée, dans la substance d'un problème qui nous intéresse comme lui, mais vis-à-vis duquel nous sommes aujourd'hui assez démunis intellectuellement, car les théoriciens de la morale ne se soucient plus guère de répondre à la question du Psaume : « Beaucoup demandent : Qui nous fera voir le bonheur ? » (Ps 4, 7).

Aristote et la théologie

Pour aborder Aristote, nous adopterons un point de vue spécial, déterminé par notre visée théologique. On a beaucoup étudié Aristote, on a beaucoup discuté, entre autres, sur l'Aristote historique, sur l'exactitude de l'interprétation de saint Thomas. De telles recherches sont instructives et nécessaires ; mais si on en reste, sous prétexte de science, à une étude purement historique sur les documents et les idées, on risque de laisser de côté le cœur et la moelle de la doctrine, de ne pas apercevoir la puissance de vie d'une pensée, sa capacité d'engendrer et de nourrir d'autres pensées qui la transformeront, en toute légitimité, dans leur quête d'une vérité inépuisable. La fidélité aux textes est indispensable, et saint Thomas, notamment, s'y est efforcé remarquablement avec les moyens de son temps ; mais c'est cette fidélité même qui suscite en nous la vie et la créativité de la pensée en nous faisant communier à la vérité que les textes cherchent à transmettre.

Dans cette perspective, nous considérerons la doctrine d'Aristote sur le bonheur, non pas simplement pour elle-même, mais précisément comme source et aliment de la théologie chrétienne qui l'a assimilée. Nous nous demanderons : dans la doctrine d'Aristote sur le bonheur, qu'est-ce qui pouvait tellement intéresser un saint Thomas, par exemple, et se prêter particulièrement à l'intégration dans une synthèse nouvelle, dans une doctrine inspirée par la Révélation chrétienne ? Cette question en cache une autre qui nous concerne : qu'est-ce qu'Aristote peut encore nous apporter aujourd'hui, à nous qui nous débattons dans des problèmes d'éthique fondamentale et essayons de réintroduire la question du bonheur dans la morale chrétienne ? L'important pour nous est de recouvrer l'élan dans la

recherche du vrai bien qui animait un disciple d'Aristote comme saint Thomas, ou un lecteur de Cicéron comme saint Augustin, car on ne peut atteindre sans un certain enthousiasme le noyau de la vérité vivifiante que de pareils textes recèlent. Telle fut, d'ailleurs, l'intention principale des auteurs : nous faire communier à la lumière et au feu de la vérité. Mais que pourraient-ils nous donner, si nous restons à distance ? Aristote ou saint Thomas, saint Augustin ou l'Évangile même ne féconderont pas notre esprit sans notre agrément, si nous ne nous laissons pas toucher et entraîner, spécialement pour une question comme celle du bonheur.

Nous devons également nous dégager du découpage auquel nous sommes habitués entre la philosophie et la théologie, qui nous partage l'esprit et nous arrête continuellement, comme s'il existait un fossé infranchissable et même une opposition entre elles. Cette division, utile en son lieu, a cependant l'inconvénient de nous empêcher, ici, de suivre le désir du vrai bonheur jusqu'au bout et de percevoir la légitimité de la reprise d'une pensée philosophique au niveau de la théologie, ce qui tourne inévitablement au détriment de celle-ci. En un mot, il nous faut oser rétablir au centre de notre recherche le souci de la vérité des choses, l'intérêt pour le problème en sa substance ; la question nous concerne autant qu'Aristote et ses commentateurs chrétiens : « Qui nous fera voir le bonheur ? ».

Plaçons-nous donc franchement devant la question : quelle était la doctrine d'Aristote sur le bonheur ? Que présentait-elle de particulièrement intéressant pour l'élaboration d'une morale chrétienne, comme l'a conçue saint Thomas ?

Le dialogue entre Aristote et saint Thomas nous intéresse d'une façon particulière et nous offre des documents précis facilitant la comparaison. On pourrait faire le même travail pour la relation entre saint Augustin et ses sources cicéroniennes et néoplatoniciennes, ainsi que pour d'autres Pères de l'Église ; mais l'important est pour nous de pénétrer, par un chemin ou par un autre, jusqu'au cœur de ce dialogue entre de grands esprits et d'arriver à comprendre de l'intérieur la formation de leur doctrine sur le bonheur et sur la morale, afin d'élaborer nous-mêmes une réponse à cette question universelle.

I. Une lecture synthétique de l'*Éthique à Nicomaque*

Le plan de l'*Éthique* : une réponse à la question du bonheur

Nous jetterons d'abord un regard sur la structure de l'*Éthique à Nicomaque*¹⁸. Le plan de l'œuvre exprime à l'évidence que l'*Éthique* est tout entière une réponse à la question du bonheur. Le premier livre étudie la nature du bonheur et montre comment il est la fin des fins, le but suprême de tous les métiers, des activités et des œuvres de l'homme. Aristote rapporte l'éthique à la politique qui coordonne les activités des individus dans l'organisation de la cité, dont ils sont actuellement les membres et que régit la justice des lois. Ainsi l'éthique est-elle la science architectonique suprême. La recherche se poursuit d'une façon plus précise par l'étude des principales vertus, comme des qualités dynamiques de l'homme qui lui apprennent son « métier ». Elles l'habilitent à produire par lui-même des actions parfaites qui procurent la joie : ce sont le courage, la tempérance, la justice, la prudence et enfin l'amitié. Ces vertus sont comme des énergies de bonheur. Ainsi sommes-nous conduits au livre X, consacré à l'analyse de l'activité la plus haute de l'homme, où il s'accomplit le mieux en ce qu'il a de plus spécifique : la vie de l'esprit dans la contemplation de la vérité, autant qu'elle est accessible à la raison humaine. Là réside le bonheur de l'homme : tout en restant humain, il a quelque chose de divin.

Étude du bonheur et des vertus, puis retour au bonheur, l'*Éthique*, d'un bout à l'autre, est engagée dans la quête de la béatitude, comme une réponse à la question sur ce qui est bon, sur ce qui rend l'homme parfait et heureux. Il convient de remarquer qu'Aristote, avec sa finesse d'analyse, où il est passé maître, avec son esprit critique qui n'hésite pas à prendre à partie les belles Idées de Platon, ne songe jamais à mettre en question l'ordonnance de l'éthique au bonheur. Il constate d'ailleurs que tous les philosophes, et même pratiquement tout le monde, s'entendent pour identifier le bien vivre avec le bonheur. Les divergences commencent dès qu'il est question de déterminer en quel bien consiste le bonheur. « Sur son nom (du bien le plus haut), la plupart des hommes sont à peu près d'accord : c'est le bonheur, au dire de la foule aussi bien que des gens cultivés ; tous assimilent le bien vivre et le bien agir au fait d'être heureux » (EN I, 2, 1095a 17-20).

¹⁸ Les citations de l'*Éthique* proviennent de la traduction de J. TRICOT (ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque* [= EN], trad. J. Tricot, Paris, Vrin, 2007) (N.D.E.).

L'élan de la finalité

Comme on l'a dit, Aristote ne réfléchit pas avec la tête tournée vers le ciel, mais il fixe la terre des hommes pour observer d'une façon aussi exacte que possible et étudier en détail leurs mœurs et leurs activités, leurs opinions et leurs raisons. Son *Éthique* fourmille d'analyses précises qui deviendront classiques. Mais il a la sagesse de laisser du jeu à son étude, si minutieuse qu'elle puisse être, car, observe-t-il, on ne peut requérir dans la science morale la même exactitude et certitude que dans les sciences théoriques, dans les mathématiques par exemple, à cause de la complexité et du caractère contingent des actions humaines. Le discernement dans la construction et la régulation de nos actes requiert avec l'expérience la formation en l'homme de ces qualités globales que sont les vertus, qui lui confèrent la maîtrise sur lui-même et sur ses œuvres.

Il n'empêche que l'édifice moral, bien posé sur la terre ferme, va lentement s'élever sur ses bases et finir par pointer vers le ciel, vers le Bien divin, sans décoller du sol pour autant, ni prétendre dépasser ce qui est accessible à l'homme. Ce mouvement ascensionnel est déjà fermement marqué dans l'étude de la finalité qui forme comme la colonne vertébrale de la recherche du bonheur. Aristote distingue nettement les biens recherchés en vue d'une fin, simplement utiles, de ceux que nous désirons comme des fins, pour eux-mêmes, telles les vertus, les honneurs, le plaisir. Le bonheur est dans cette ligne, mais il faut le placer au-delà, car c'est à lui comme à une fin suprême, à la fin des fins, que nous rapportons tous ces biens, notamment les vertus. Aussi faut-il le situer en dehors de la série des biens, comme ce que nous désirons toujours en lui-même et jamais en vue d'autre chose (EN I, 5, 1097b).

Malgré l'inévitable stylisation et abstraction de la pensée en termes de finalité, on aperçoit clairement ici le puissant élan de la pensée d'Aristote, le mouvement interne qui relie entre eux les désirs et les activités des hommes pour s'élever progressivement vers la fin des fins, vers le bien le meilleur, hors catégorie, qu'on nomme le bonheur.

Aristote trace ainsi très finement le dessin, parfois complexe, du progrès de la vie morale, semblable au parcours de la sève dans l'arbre, montant des racines jusqu'aux dernières branches tournées vers la lumière du ciel.

La finalité de la vie

Il convient de remarquer néanmoins que la finalité dont parle Aristote est propre à la vie humaine : elle se concentre dans les qualités de l'homme, dans les vertus, et se déplace à partir d'elles. Aussi est-ce sur la base des vertus qu'il conviendra de définir le bonheur humain. Traduisons

littéralement : « Le bien humain réside dans une action (force en action, énergie) de l'âme selon la vertu, et s'il y a plusieurs vertus, selon la meilleure et la plus parfaite ; et cela dans une vie achevée » (EN I, 6, 1098a 15). C'est aussi sur le fondement des principales vertus que s'édifiera la morale animée par cette finalité interne. La finalité aristotélicienne est donc d'une tout autre nature qu'une finalité purement technique ou utilitariste. C'est comme un autre monde : la finalité de la vie humaine et non des choses, de l'œuvre volontaire et non du produit des machines.

Aristote prend en considération tous les biens humains, toutes les sources de bonheur que l'homme rencontre ou qu'il imagine, et ne recule pas devant le détail ; mais il a aussi le sens de la synthèse et sait réunir ce qui tombe sous son regard pour en former des ensembles à la dimension de la vie humaine. C'est ainsi qu'il distinguera trois espèces de vies selon la conception du bonheur que se forment les hommes, selon les biens auxquels ils accordent la préférence dans leurs désirs et leurs activités : la vie axée sur le plaisir et la jouissance, la vie politique ou active, la vie « théorique » ou contemplative, à laquelle Aristote consacrera la dernière partie de son œuvre. La réponse donnée à la question du bonheur fournit donc le critère déterminant pour caractériser le genre de vie des hommes. C'est bien là une question vitale.

Au centre, l'action selon la raison et les vertus

Le trait le plus caractéristique et le plus fondamental de l'éthique d'Aristote réside dans la place centrale donnée à l'action humaine et, par suite, aux qualités dynamiques de l'homme, ce qu'on peut appeler son énergie. La chose n'allait pas de soi dans une morale basée sur la quête du bonheur. La réponse la plus obvie et la plus répandue plaçait le bonheur dans le plaisir. Cette expérience naturelle et universelle nous maintient plutôt dans un état de passivité. La plupart mettront aussi leur bonheur dans la possession des biens extérieurs qui nous adviennent souvent et se perdent par le jeu du hasard, par la bonne ou mauvaise fortune. Le terme même de bonheur, en grec comme en français, ne suggère-t-il pas que le bonheur dépend plus des dieux ou du sort, sur lesquels nous n'avons pas de prise, que de nous ?

La force d'Aristote est d'avoir opéré, à partir d'une analyse de l'expérience même du plaisir, au début du livre X, une sorte de recueillement de l'homme en lui-même, vers le centre intime dont procèdent son énergie et ses qualités d'âme, et d'avoir montré que là, et nulle part ailleurs, résidait pour lui la source du bonheur comme de l'action. Le plaisir devient alors une efflorescence de l'action. Le bonheur de l'homme dépend donc en principal de ses œuvres et de ses vertus. L'éthique se constituera autour de l'acte humain et des vertus qui en assurent la qualité.

Encore faut-il faire la distinction entre les différentes activités de l'homme et discerner quelle est la meilleure, celle qui lui convient en ce qu'il a de plus humain.

Toute la recherche de l'*Éthique* est orientée vers la réponse à cette question. On pourrait l'exprimer en disant : quel est le métier ou l'art propre à l'homme, car Aristote prend en considération, au départ, toutes les activités qui produisent des œuvres de qualité. Il discerne à partir d'elles une ordonnance progressive dans les arts, les uns régissant les autres suivant leur finalité plus ou moins élevée, pour aboutir à un art supérieur qui les englobe et les commande, déterminant leur ordre. Il en sera de même dans les sciences placées sous l'égide de la sagesse philosophique. En éthique qui est l'art humain par excellence, puisqu'elle qualifie l'homme en tant qu'homme, la recherche porte directement sur les vertus qu'on pourrait nommer des qualifications, au sens où on parle d'un ouvrier qualifié.

Le foyer des vertus réside dans la raison qui définit l'homme, car elle le différencie des autres êtres, des animaux comme des dieux. Le labeur des vertus sera de soumettre toutes les parties et les facultés de l'homme au gouvernement de la raison dans sa quête de la vérité et du bien. Les vertus « rationalisent » l'homme et lui donnent le pouvoir de produire ses actes comme des fruits de raison parvenus à maturité. Les écrits d'Aristote peuvent servir d'exemples, à cet égard, comme des chefs-d'œuvre en leur domaine.

Il faut cependant observer que le terme de raison a une acception plus large chez Aristote que pour nous. Nous sommes habitués, depuis le Moyen Âge, à faire une distinction nette entre les facultés de l'homme : raison, volonté, liberté, appétit sensible, etc. Le nominalisme a même suscité une tension radicale entre la raison déterminante et la volonté libre. En outre, le rationalisme moderne a lié la raison à l'élaboration des sciences qui associent les mathématiques à l'expérimentation. La représentation de la raison a évolué avec l'idée de la science. Les mots ont subtilement changé de sens.

Pour Aristote, le terme de raison a une signification plus prégnante et plus indifférenciée, plus naturelle, peut-on dire, et proche de l'expérience humaine. La raison désigne la partie supérieure de l'homme, au-delà de son animalité ; formée de lumière et de désir communicatif, s'exprimant par la parole, par les sciences et les vertus, elle est destinée à régir toutes les composantes de l'homme. À la différence de Platon, Aristote ne sépare pas la raison de la sensibilité et du corps, mais il les associe par des vertus spécifiques. La raison d'Aristote, pour ainsi dire, fait corps avec tout l'homme, avec la société aussi et les êtres qui composent le monde de l'homme. Ce sera également une raison ouverte sur le divin, même si l'accès en est plus limité que chez Platon. Cette conception peut nous aider à

retrouver l'expérience primitive du labeur profond de la raison, avec sa richesse spirituelle.

La maîtrise des biens sensibles

Ordonnée autour d'une telle raison, l'éthique va se déployer dans une triple direction : vers le bas, à niveau d'homme et vers le haut.

La position d'Aristote à l'égard des biens sensibles est remarquable. Sans doute réprouve-t-il, sans mâcher ses mots parfois, ceux qui placent leur bonheur dans les jouissances et dans les richesses. Il admettra néanmoins que la possession des biens extérieurs contribue au bonheur, si on en use selon la mesure utile, et que le plaisir ait sa part dans la vie vertueuse. Le nœud de la question résidera dans la formation de la vertu à l'intérieur même de la sensibilité, avec la tempérance et le courage, qui soumettent l'irascible et le concupiscible à la raison, tout en les faisant collaborer à son œuvre, car cette dernière n'a sur eux qu'un pouvoir « politique », modérateur, et non « despotique », contraignant. Par cette conception globalisante de la vertu et du bonheur, comme de l'homme, Aristote s'oppose à toutes les formes de stoïcisme, de volontarisme et de rigorisme qui s'élaboreront après lui, comme aux variantes de l'hédonisme. Pour lui l'œuvre de la vertu est de créer l'harmonie, de susciter la collaboration des facultés, de travailler à l'unification de l'homme. Aristote n'a rien d'un doctrinaire ; il adapte sa théorie à son observation, la conforme à la complexité du réel et lui laisse une marge d'inachèvement qui en garantit la souplesse. Ainsi peut-il faire entrer dans son éthique les éléments sensibles et corporels qui composent l'homme, sans aucunement diminuer les exigences de cette science, en donnant plutôt à son œuvre une assise plus large et finalement plus ferme, même si elle paraît moins rigoureuse dans l'idée.

La « médiété » vertueuse

La doctrine la plus révélatrice de l'équilibre aristotélicien dans la conception de la vertu comme voie vers le bonheur est celle de la « médiété » qui situe sa mesure entre les deux excès contraires, le trop et le trop peu. Il ne s'agit nullement d'un milieu de médiocrité, comme on l'a compris parfois, mais au contraire du point ou de la ligne de perfection que recherche toute vertu, en morale comme en art, qui se place qualitativement au-delà ou au-dessus des excès ou déficiences. Atteindre cette « médiété » est une découverte et une création qui suppose une pleine maîtrise de la matière. On ne l'atteint pas en traçant une moyenne entre deux extrêmes déterminés ; on ne peut y parvenir d'habitude que par un long et patient effort oscillant entre le trop et le trop peu dans un élan soutenu de la raison et du

désir, de l'intelligence et du cœur, entraînant les autres facultés, l'imagination, la sensibilité et le corps même. Un certain « bonheur » lié à l'inspiration est même requis pour atteindre ce point de perfection qui réunit les composantes de l'action dans une synthèse supérieure. Même si la règle et l'inclination de la vertu contribuent à fixer ce point, elles ne le déterminent jamais entièrement à l'avance dans le concret, car il compose une ligne de progrès et de renouvellement de la vie de l'esprit qui surprend toujours. En cette capacité de nouveauté dans la qualité réside la cause de la joie qui couronne l'action selon la vertu et qui compose le bonheur propre à l'homme.

La vertu et les passions

Telle est la conception de la vertu et de sa mesure qui permettra à l'aristotélisme d'adopter une attitude positive à l'égard des passions à la différence de toutes les doctrines de tendance dualiste ou rigoriste. Les passions, comme mouvements de la sensibilité, sont des composantes de la nature humaine. Elles ne sont ni bonnes, ni mauvaises en dehors de l'usage que l'homme en fait au service ou à l'encontre de la vertu et de la recherche du vrai bien. La vertu a précisément comme tâche d'assurer la maîtrise de la raison sur la sensibilité, d'en modérer les mouvements et parfois de les susciter, car l'insensibilité est elle-même un excès. La raison a besoin de la sensibilité pour accomplir son œuvre, la perfection de l'homme et de ses actions ; mais pour en faire ses collaborateurs, elle doit s'introduire à l'intérieur des sentiments, des passions, et comme les imprégner de sagesse. Cette vue présuppose une conception de l'homme où la sensibilité, quels que soient ses écarts, est naturellement unie à la raison comme à sa souveraine. Mais un long et patient effort sera nécessaire pour l'éduquer et faire d'elle la servante, consentante et active, de la droite mesure en laquelle réside la perfection de l'action.

L'attitude aristotélicienne à l'égard des passions n'est nullement un compromis, comme il peut paraître en regard de positions plus tranchées qui voient dans les passions des maladies de l'âme ou, du côté chrétien, les effets d'une concupiscence due au péché, ou encore une menace pour la liberté et pour la pureté du respect de la loi. Sans nier la nécessité du combat contre l'attrait des plaisirs sensibles qui suscitent les passions et les portent souvent aux excès, l'aristotélisme vise une perfection supérieure qui convienne à l'homme en sa totalité, tel qu'il est effectivement engagé dans l'action morale concrète. L'œuvre de la vertu consistera à réaliser l'harmonie dynamique de l'« organisme » humain que préside la raison, sans négliger aucune de ses parties.

Quelle que soit son insistance sur le péché, que ne pouvait connaître Aristote, la théologie chrétienne saura, en général, maintenir un équilibre

semblable à l'égard de la sensibilité ou des passions, du moins jusqu'à la crise de la Réforme. Qu'on nous permette de citer, à ce propos, celui que saint Thomas considérait comme le spirituel par excellence, saint Grégoire le Grand. Ce n'était pas un théoricien de la morale, mais un des meilleurs interprètes de l'expérience chrétienne dans la tradition latine. Il décrit ainsi la réaction de Job aux épreuves qui le frappent :

« Corrigés durement, certains jugent qu'il est d'une haute et sereine philosophie de ne pas sentir les meurtrissures et la douleur des coups (allusion à la "*constantia*" par laquelle Cicéron traduit l'"*apatheia*" des stoïciens) ; d'autres ressentent si douloureusement le choc de l'épreuve, qu'ébranlés par l'excès de la souffrance, ils se laissent aller à l'intempérance de langage. Quiconque s'efforce de rester dans la vraie philosophie, doit garder la voie moyenne ("*inter utroque gradatur*", qu'il marche entre les deux). L'insensibilité du cœur n'est pas la mesure d'une véritable vertu ; ils sont bien malades et inertes, des membres qui ne sentent rien, même quand on les entaille. C'est en revanche manquer de vertu que d'être sensible, plus qu'il n'est nécessaire, à la douleur des coups... Le bienheureux Job, observant la règle de la vraie philosophie, s'oppose constamment à l'un et l'autre excès avec un sens admirable de la mesure (*mira aequitatis arte*)¹⁹ ».

La relation aux autres : politique, amitié et amour de soi

Outre la vie personnelle, la prudence, vertu spécifique de la raison pratique, dirigera aussi les activités dans le cadre de la vie sociale ou politique, en rapport avec la vertu de justice. Là encore le sens des mots et l'agencement des réalités ont profondément changé. La politique n'est pas pour Aristote une lutte pour le pouvoir entre des libertés antagonistes, aboutissant à une loi et à un droit conventionnels, nécessaires à l'établissement d'un *modus vivendi* plus ou moins stable. À l'origine de la cité, Aristote place le désir naturel à l'homme de vivre avec les autres hommes que perfectionne la vertu de justice, comme un vouloir ferme de rendre à chacun ce qui lui est dû, une volonté de donner plutôt que d'exiger. Ce désir contient l'aspiration ultérieure à la formation de l'amitié entre les hommes. C'est une vision de la société bien différente de celle que nous nous sommes fabriquée. Pourtant elle n'est peut-être pas si loin de nous et de nos souhaits spontanés que nous ne le pensons. Le thème de l'amitié notamment, qui a disparu du champ de l'éthique, mériterait certainement d'être repris à la suite de la remise en valeur des vertus, dont il est probablement inséparable. En tout cas, l'ordination de l'éthique à la politique ne signifie certainement pas, dans l'esprit d'Aristote, un asservissement quelconque de l'individu à la société, de la morale elle-même à la contrainte de

¹⁹ Saint GRÉGOIRE LE GRAND, *Morales sur Job*, l. II, n. 28-29, Sources Chrétiennes, t. 32.

la loi civile et aux impératifs de la chose publique. La différence réside à la racine, comme au sommet. À l'origine de la société, il n'y a pas, au fond de l'homme, l'inimitié et la lutte, mais le sens de l'amitié et le désir de l'entente. Aussi retrouvera-t-on l'amitié au terme, comme le fruit idéal de la vie sociale et de la législation elle-même, et comme une composante essentielle du bonheur.

L'étude de l'amitié pénètre jusqu'au fond du problème des relations humaines et par là même de la question éthique, telle que le christianisme la reprendra en plaçant l'amour du prochain à la base de la morale évangélique. On peut dire que l'éthique d'Aristote est une morale de l'amitié, comme l'Évangile nous prêche une morale de l'amour fraternel. Saint Thomas l'a bien vu quand il s'est servi de l'étude de l'amitié pour définir la charité, malgré les différences entre l'amitié humaine et l'amour divin.

La question de l'amour de soi

L'expérience et l'idée de l'amitié forment donc ce qu'on peut appeler une réalité centrale ou un fait primitif pour l'éthique d'Aristote, à la différence des morales modernes qui partent de l'idée de l'obligation ou du devoir. La place qu'il leur accorde dans son *Éthique* - deux livres - en témoigne à suffisance. C'est précisément dans son analyse de l'amitié qu'Aristote nous conduit à un point décisif et crucial : la discussion sur la « *philautia* », qu'il faut traduire par « amour de soi » plutôt que par « égoïsme », car ce dernier terme, qui date du XVIII^e siècle, est trop facilement pris en mauvaise part. Est-ce qu'on peut loger l'amour de soi au cœur même de l'amitié et, par suite, de l'éthique, comme le fait Aristote ? N'est-ce pas contraire au précepte de l'amour d'autrui ? N'y a-t-il pas là une façon subtile de ramener tout à soi et de pervertir ensemble l'amitié et la vertu ? N'avons-nous pas affaire à une conception irréductiblement païenne ?

Le problème est rendu plus ardu pour nous sous l'influence de philosophies qui voient l'homme, dans son état primitif, comme un être d'instincts et de besoins égocentriques engendrant la lutte avec les autres hommes. En ce cas, l'amour de soi devient nécessairement le rival de l'amour d'autrui. On ne peut sortir de cet état de conflit sans l'intervention d'une force de contrainte suffisante, qui limite les libertés antagonistes avec le pouvoir de la loi extérieure. Mais nous n'en sommes pas là avec Aristote ; il a vécu avant le christianisme, dont dérive la conception « égoïste » moderne comme sa contradiction radicale. Aristote peut ainsi nous aider, si nous l'entendons bien, à retrouver en nous un rapport plus serein entre l'amour de soi et l'amour d'autrui, qui se prête mieux à l'explication de la morale et de l'Évangile lui-même.

Nous ne pouvons évidemment pas faire une étude détaillée du problème de l'amour de soi. Nous nous en tiendrons à l'essentiel de la réponse d'Aristote. Selon un procédé dialectique repris plus tard par la scolastique, il examine d'abord, avec leurs raisons, les deux opinions contraires sur la question : faut-il aimer plutôt soi-même ou l'autre ? Le nœud de la réponse réside dans la distinction entre deux espèces moralement contraires de « *philautia* ». Il y a d'abord l'amour de soi le plus visible et le plus répandu, chez ceux qui mettent leur bonheur dans les plaisirs, les richesses, les honneurs, et sont prêts à sacrifier à leurs passions déraisonnables la vertu et l'amitié. Ce sont les « égoïstes », au sens ordinaire ; ils méritent la réprobation. En revanche, il y a ceux qui accordent la préférence aux qualités de l'âme ; s'étant épris de la vertu, ils sont disposés à se priver de leurs biens et jusqu'à donner leur vie pour leurs amis, pour leur patrie. Ceux-ci auraient-ils donc détruit en eux l'amour de soi, comme il pourrait sembler ? Aristote prétend qu'au contraire, ce sont eux qui connaissent et pratiquent le véritable amour de soi, la « *philautia* » authentique.

En effet, n'est-ce pas s'aimer le mieux qui se puisse que de cultiver la meilleure partie de soi-même, celle où réside la raison qui, grâce aux vertus, unifie progressivement l'homme, lui attire l'estime, la louange, et lui procure des amitiés solides ? En revanche, celui qui s'aime selon son intérêt matériel est partagé en lui-même, agissant contre sa raison - nous dirions sa conscience, - et mérite le blâme.

En passant du niveau sensible au niveau rationnel ou spirituel, de l'attrait du plaisir à l'amour de la vertu, la « *philautia* » connaît donc une véritable transmutation, dans le passage d'un amour de soi centré sur soi, fermé, à un amour de soi ouvert à autrui grâce à la vertu et à l'amitié. On pourrait parler ici d'une dynamique de conversion comportant la découverte d'un monde nouveau, celui de la raison et de la sagesse, dont saint Augustin donnera un exemple plus tard, en racontant, dans ses *Confessions*, quel enthousiasme suscita en lui la lecture de l'*Hortensius* de Cicéron, au départ de son retour vers Dieu. On peut évidemment discuter sur la qualité de cette « *philautia* » spirituelle. Certains la soupçonneront toujours de n'être qu'un égoïsme supérieur, plus raffiné. Le danger existe certainement ; mais à lire les textes simplement, surtout avec le regard purifié par la charité comme ce fut le cas de saint Thomas, il est incontestable que nous avons affaire à un amour de soi disposé à l'ouverture envers autrui, comme en témoignent les fruits d'amitié qu'il produit manifestement. La doctrine d'Aristote s'est élaborée au sein de l'expérience, toujours plus riche que nos débats d'idées. C'est à ce niveau qu'il faut essayer de suivre le Philosophe pour comprendre son étude, comme une invitation à rechercher ces valeurs spirituelles contenues dans l'amitié et à y voir une réponse de choix à la question éthique. Sur le plan de la raison, au sens où l'entend Aristote, se développe en nous, grâce à la vertu, un amour de soi qui ne

contredit pas l'amitié pour autrui, mais qui la fonde, au contraire, car comment aimer son ami, avec l'égalité et la réciprocité que l'amitié requiert, si l'on ne s'aime soi-même ? Le précepte de l'amour du prochain comme de soi-même comporte, d'ailleurs, la même indication en faveur d'un amour de soi fondamental.

Une telle appréciation de l'amour de soi, dans l'amitié et la vertu, fait évidemment pièce à toute tentative d'asservissement de l'individu à la société, à la sujétion de l'éthique à la politique. Elle procède, de fait, de la même racine que la société elle-même : l'inclination naturelle à la vie en société qui fleurit, à l'extérieur, dans les différentes espèces de communautés et, à l'intérieur de l'homme, dans la vertu de justice et dans l'amitié qui la couronne.

Au sommet, la contemplation

Tournons maintenant notre regard vers l'activité la plus haute de l'homme, la plus caractéristique de sa vie rationnelle : la contemplation qui élève sa considération au-dessus de lui. Nous atteignons ici le sommet de la lente ascension que nous a décrite l'*Éthique* et recevons la dernière réponse à la question du bonheur de l'homme. Dans le livre X, après une reprise de l'analyse du plaisir pour le relier à l'action, Aristote rassemble les lignes qu'il a suivies dans sa recherche, et se met en peine d'exposer une série de raisons convergentes pour montrer la supériorité de la contemplation de la vérité sur toute autre activité ou vertu, et comment elle répond le mieux aux aspirations de l'homme.

On connaît cette page célèbre. Il vaut la peine de la relire. La contemplation est l'activité la plus haute, issue de la meilleure partie de nous-même, l'intellect, l'esprit. Elle peut être la plus continue, s'exerçant dans la réflexion intime. Elle procure le plus de joie, tirée de la meilleure source, la sagesse. Elle est la plus libre et autonome, car elle est la plus indépendante des conditions extérieures. Elle est aimée purement pour elle-même, plus que les vertus dont elle est la fin. Elle nous met dans le loisir, le repos, la paix. On peut la nommer une activité divine, car elle procède d'un élément divin présent en nous, et nous conforme à l'activité de Dieu même, nous conférant, dans la mesure du possible, l'immortalité. Telle est la source principale du bonheur de l'homme. On sent qu'ici Aristote veut rivaliser avec Platon et diriger les yeux et l'aspiration de son lecteur vers une vérité supérieure à l'homme, tout en conservant fermement le sens du réel et du possible. Il nous propose une étude de la contemplation qui est un des plus

beaux fruits de son génie. Elle est animée d'un souffle puissant, même si son élan est plus retenu et moins manifeste que chez Platon et ses émules²⁰.

La contemplation marque donc le faite de l'édifice moral d'Aristote ; elle est selon lui la fin supérieure qui englobe et oriente vers elle toute la vie de l'homme aimantée par l'aspiration au bonheur. Si on enlevait de l'*Éthique* ces pages sur la vie contemplative, tout l'édifice s'écroulerait, comme privé de la finalité interne qui cause son dynamisme. Et pourtant c'est dans la prééminence qu'il attribue à la contemplation, que nous éprouvons le plus de peine à suivre Aristote. Il nous est indispensable de mesurer notre difficulté, si nous voulons le rejoindre suffisamment pour accueillir son message et en tirer profit. Nous avons besoin ici d'un peu d'audace pour sauter au-dessus des fossés qui nous retiennent.

Nos difficultés concernant la contemplation

Notre difficulté concernant la contemplation provient d'abord du vocabulaire. Dans nos langues modernes, nous ne disposons plus d'un langage adéquat pour exprimer les réalités et l'expérience contemplatives. Tous les mots, avec leurs harmoniques, sont appauvris et souvent déformés. Nous avons employé l'expression de vie contemplative. Son usage est chrétien avec une nette connotation religieuse. Elle évoque particulièrement dans l'Église une catégorie de religieux dont le genre de vie est centré sur la prière et les activités contemplatives. Au temps des Pères cependant, l'appel à la contemplation était plus large et s'adressait à tout chrétien.

L'expression employée par Aristote peut se transcrire « vie théorétique ». Elle désigne une vie où prédomine la « *theoria* », la contemplation d'un spectacle, spécialement, chez les Grecs, dans les jeux scéniques, d'où notre terme de « théâtre ». Les philosophes ont fait de la « *theoria* » la contemplation de l'univers, des êtres et de la vie, la recherche de la vérité, de la sagesse. Le terme évoque surtout pour nous l'attitude du spectateur à la différence de l'acteur, ou la recherche intellectuelle qui élabore des théories

²⁰ Selon le P. GAUTHIER, dans son *Commentaire de l'Éthique à Nicomaque*, t. II, p. 873 ss, les chapitres 7 à 9 du livre X appartiendraient, en réalité, à la période platonicienne d'Aristote, antérieure au traité *De l'Âme*. Ainsi se comprendrait l'élan de ces textes qui favorisera leur reprise dans la théologie chrétienne. Cette discussion historique ne doit pas nous arrêter dans notre lecture, car ces textes sur la contemplation font partie intégrante de l'*Éthique* telle qu'elle est devenue la source inspiratrice de l'aristotélisme de tous les temps. Ils conservent leur valeur de vérité, plus précieuse que l'éventuelle évolution d'Aristote lui-même, et nous paraissent être en accord avec l'ensemble de l'*Éthique à Nicomaque*. C'est ainsi que les commentateurs d'Aristote, et saint Thomas parmi eux, l'ont compris. C'est à cause de sa richesse que nous pouvons l'exploiter aujourd'hui en core.

abstraites à l'encontre de la pratique dans le concret, de la *praxis*, comme on dit aujourd'hui.

Les Latins ont traduit l'expression grecque par « vie spéculative », ce qui ajoute la nuance d'un effort pour voir, pour découvrir. Pour nous, la spéculation s'oppose de nouveau à la pratique et a pris une nuance restrictive sinon péjorative, comme quand on parle d'une pure spéculation. On en viendra même à parler de spéculations boursières²¹. Pour notre part, nous avons conservé les termes de contemplation et vie contemplative parce qu'ils ont gardé un contenu plus riche que les mots de spéculation et de théorie. De toute façon, on voit mal comment la contemplation, entendue comme théorie et spéculation, peut procurer le bonheur humain et constituer un idéal éthique.

Si nous recherchons les idées derrière les mots, nous voyons la difficulté se préciser. Pour l'éclairer, il faut remonter jusqu'au nominalisme et à l'éclatement de la théologie qu'il a produit : nous y trouvons, d'un côté, la spéculation sur les idées et les concepts qui sont des créations de l'esprit et que la raison manipule selon les lois de la logique, sans devoir s'appuyer sur une expérience propre ; de l'autre côté, un volontarisme éthique régi par les obligations légales, et méfiant à l'égard des inclinations de toute nature. Il en résultera une théologie dominée par la spéculation rationnelle, sans souci de l'expérience spirituelle, et une morale d'allure juridique qui relègue la contemplation dans un domaine réservé et exceptionnel, la mystique. De part et d'autre, le chemin vers la contemplation est désormais obstrué : la théologie, avec la philosophie qu'elle contient, ne conserve plus de la contemplation qu'un concept rationalisé, abstrait ; la morale, quant à elle, n'a tout simplement plus à s'occuper d'une contemplation qui ne tombe pas sous l'obligation.

Si nous regardons du côté de la philosophie moderne, la situation se complique et s'aggrave. La fixation des sciences modernes sur l'expérience sensible et sur les phénomènes, entraîne la philosophie à méconnaître l'expérience intérieure ; elle déclare inaccessible la connaissance de la substance, de l'intériorité des choses et spécialement de l'homme. Certes la distinction entre la théorie et la pratique continue à s'appliquer, mais elle acquiert une teneur très différente de la contemplation et de la pratique aristotéliennes. La science, qui est de soi théorique et s'associe à la mathématique, tend à engendrer une philosophie déterministe ; elle se prolonge dans la pratique par une technique mécaniciste. La contemplation est remplacée par les théories scientifiques et par l'idéologie, à la manière du scientisme. À l'opposé, la défense de l'homme est prise en charge par une réflexion philosophique, centrée sur la revendication d'une liberté

²¹ Pour ces différents termes, voir notre étude « Recherche de la signification du terme 'spéculatif' » in *Le Renouveau de la morale*, Paris-Tournai, Casterman, 1964, pp. 93-113.

arbitraire qui contredit le déterminisme rationnel, au risque de verser dans l'irrationnel. C'est ici qu'interviendra la morale du devoir qui attribue ses impératifs à la raison, certes, mais sans fournir aucune motivation autre que le devoir même, et en opposant une critique radicale à toute aspiration contemplative, à toute expérience spirituelle. La pensée scientifique et la philosophie critique ou idéaliste peuvent être très théoriques et s'exprimer dans un langage souvent beaucoup plus abstrait que celui d'Aristote, y compris lorsqu'elles traitent de l'agir humain et de l'éthique ; mais elles se placent aux antipodes de la contemplation aristotélicienne. Faut-il en conclure que ces deux types de connaissances théoriques sont irréductibles ?

Le problème grandit encore quand la philosophie, la science et la technique en viennent à produire une vision du monde et de l'homme de nature matérialiste, que ce soit dans nos sociétés de consommation ou sous l'emprise du marxisme. Dans une telle perspective la contemplation aristotélicienne apparaît inévitablement comme une fuite du monde réel et un refuge dans les abstractions intellectuelles. On ne sauvera le Philosophe que grâce à son affirmation de la prédominance du politique, interprétée dans un sens très différent du sien, potentiellement totalitaire.

La contemplation aristotélicienne a-t-elle encore sa place dans notre monde ? Peut-elle encore être placée au sommet de l'éthique et proposée à l'homme moderne comme une fin supérieure ? La question comporte un enjeu d'autant plus important que la réponse rejaillit évidemment sur la contemplation chrétienne et sur la conception de la théologie. La cause paraît entendue pour beaucoup, au nom de la science surtout. Pourtant le temps propice pour une nouvelle réflexion, pour une révision éventuelle est peut-être venu, à l'heure où les scientifiques eux-mêmes s'aperçoivent de mieux en mieux combien ils sont démunis devant les questions éthiques que leur pose concrètement l'application des inventions scientifiques dans le monde des hommes. Aristote a peut-être encore quelque chose à nous apprendre sur l'homme et sur sa destinée.

La vigueur de la vertu dans la contemplation

Nous ne pouvons évidemment pas traiter dans tous ses aspects le vaste problème que nous venons d'évoquer. Qu'il nous suffise d'aider le lecteur à mieux discerner le contenu, la pertinence et la richesse de la contemplation selon Aristote.

Observons tout d'abord qu'on ne peut pas séparer la doctrine sur la contemplation du reste de l'éthique, en acceptant une partie et en refusant l'autre. La vie contemplative est la fin même de l'éthique pour Aristote ; l'en détacher, ce serait lui couper la tête. Nous avons affaire à une pensée profondément organisée ; il faut la prendre ou la rejeter tout entière, dans ses éléments principaux.

On peut caractériser la pensée éthique d'Aristote, nous semble-t-il, comme une considération des activités de l'homme dans leur multiplicité, qui se recueille ensuite dans l'expérience centrale du choix volontaire, pour retourner enfin vers l'action et en assurer la qualité, grâce aux vertus qui perfectionnent l'homme lui-même. Telle est ce qu'on pourrait appeler la respiration de l'éthique aristotélicienne. Elle se déploie dans un échange vivant entre le monde extérieur et l'homme. Au centre vital de ces mouvements se tient, comme le cœur et les poumons, l'expérience intérieure du choix volontaire, tel qu'il est analysé au livre III et défini au livre VI. Or, cette expérience a ceci de propre, qu'elle est synthétique, car le choix rassemble, dans une unité indissociable, le désir (*orexis*) et la raison (*noûs*). C'est la fameuse définition du choix : « C'est pourquoi le choix est ou une raison désirante ou un désir raisonnant, et ce commencement, c'est l'homme » (EN VI, 2, 1139b 5). Toute la puissance d'analyse d'Aristote aboutit à cette définition double : le choix est conjointement et une raison et un désir. Le Philosophe ne peut trancher en faveur de l'un ou de l'autre élément. Ce n'est pas un échec de l'analyse, ou une hésitation ; mais, au contraire, la formule la plus fidèle à l'expérience et la plus adéquate : le choix est une synthèse vitale entre la raison et le désir, entre l'intelligence et le vouloir. À partir du choix, qui est l'homme en son commencement, ce caractère unitif va se communiquer aux vertus pour les rassembler dans un organisme et à l'éthique elle-même pour en assurer la systématisation. Le sens de la synthèse sera un trait permanent de la pensée d'Aristote. La doctrine morale d'Aristote n'est donc ni un intellectualisme, ni un volontarisme, selon les catégories qui s'élaboreront plus tard. Elle est essentiellement synthétique et organique ; elle s'efforce toujours de coller au réel, comme on dit, pour réunir et ordonner entre elles les forces et les moyens dont dispose l'homme en vue de l'action parfaite.

Or la perception du réel qui guide une telle pensée ne se rencontre que dans l'expérience intérieure de l'action, intelligence volontaire et volonté intelligente, où l'homme s'élabore lui-même dans le choix, matrice féconde de ses actes. C'est là une expérience morale par nature très différente de l'expérience soumise à l'observation extérieure et mathématisable de nos sciences et de nos techniques. Elle est d'un autre ordre ; elle est spécifiquement humaine.

Il nous fallait faire ce détour pour arriver à mieux saisir la nature et la richesse de la contemplation aristotélicienne, et comprendre qu'elle n'est pas une activité purement intellectuelle, séparée de la vie pratique et de l'affectivité, mais qu'elle est suprêmement synthétique, elle aussi, architectonique, engageant l'homme tout entier avec ses facultés et ses relations.

Sans doute convient-il de distinguer la vie contemplative de l'exercice des vertus morales qui président aux œuvres de l'homme dans la vie personnelle et dans la société. Mais toute l'énergie de ces vertus, leur effort et

leur élan, leur finesse et leur inventivité, sont assumés dans la contemplation pour être appliqués à la considération et à la jouissance des œuvres de l'Intelligence supérieure qui ordonne l'univers. La vie contemplative, bien qu'ayant pour objet des réalités qui ne dépendent pas de nous, ne nous maintient pas dans un état de passivité ; il faut plutôt la dire supérieurement active, en ce que, préparée par le labeur des vertus morales, elle les soulève pour les mettre au service de notre faculté la plus haute, qui nous rend participants, en quelque mesure, à l'activité divine. Et pourquoi ce contact, si limité soit-il, avec la Cause première ne produirait-il pas en retour, dans les vertus morales, une énergie et une harmonie renouvelées ?

Entre vie active et vie contemplative, il existe donc une connexion nécessaire, une interaction profonde, de sorte que l'une ne puisse s'exercer et atteindre sa perfection sans l'autre. À suivre Aristote, il faudrait dire que l'homme est un être supérieurement actif, et qu'à cause de cela même, il est contemplatif, trouvant son achèvement et son bonheur dans la connaissance des œuvres les plus élevées et les plus belles.

La ferveur de l'amitié dans la contemplation

La pensée d'Aristote accomplit aussi la synthèse entre la contemplation et l'amitié. On ne l'a peut-être pas assez remarqué ; c'est pourtant de grande conséquence. En la regardant de l'extérieur, on a plutôt l'impression que la contemplation aristotélicienne est froide, comme l'activité d'un intellect accoutumé à l'abstraction et se délectant à manier des notions universelles. Ce serait la vie d'une intelligence pure ayant apparemment absorbé le cœur. Que pourrait y ajouter l'amitié, sinon procurer au maître une docte compagnie pour de savantes leçons et discussions ?

Pour le lecteur chrétien, l'impression de sécheresse que peut produire cette contemplation philosophique provient, en partie, de ce que nous sommes habitués à une littérature plus chaleureuse, de la part des contemplatifs et des spirituels, à commencer par l'enseignement sur l'*agapè* dans le Nouveau Testament. On ne peut évidemment en demander autant à Aristote. Mais si on se donne la peine de prendre ce qu'il dit au sérieux en recourant aux expériences dont il parle, on s'aperçoit qu'il a encore des choses solides à nous apprendre. Ainsi pensait, en tout cas, saint Thomas quand il utilisait les analyses d'Aristote pour décrire la contemplation chrétienne.

La longue étude de l'amitié, aux livres VIII et IX de l'*Éthique à Nicomaque*, est orientée, tout comme celle des vertus, vers la réponse à la question du bonheur qu'expose le livre X et, par conséquent, vers la vie contemplative. Le partage de l'amitié, la communion des pensées et des vouloirs, ne s'arrêtent pas à l'entraide dans les besoins de la vie et à la collaboration dans les activités ; ils culminent dans la mise en commun de ce

qu'on aime le mieux, la connaissance des vérités les plus hautes. S'il est exact que la vertu est le fondement sûr de l'amitié véritable, à plus forte raison le partage de la contemplation, qui est la fin de la vertu, rendra-t-il l'amitié solide, profonde et grande.

Sans doute l'amitié est-elle entendue par Aristote dans un sens plus large que notre usage ne le comporte ; elle englobe de multiples formes d'amitiés : au sein de la famille, où nous emploierions plutôt le terme d'affection, et dans le cadre de la vie civile, où nous parlerions de sens civique ou de patriotisme. Néanmoins l'amitié principale et plénière est personnelle, comme le libre vouloir qui la forme. Grâce aux vertus, cette amitié rassemble et conforte les liens formés par les autres affections et elle les met en rapport avec leur fin supérieure dans la sagesse contemplative. Ainsi l'amitié, comme les vertus sur lesquelles elle se fonde, devient-elle une composante de la vie contemplative.

Nous sommes, dès lors, amenés à réviser notre conception de la contemplation aristotélicienne. Elle n'est pas froide et sèche ; elle contient toute la force affective condensée dans l'amitié. Sans doute ne connaît-elle pas la brûlure de la passion, ni l'agitation du sentiment ; mais sous sa patiente modération se cache une énergie amicale capable de durer et de grandir en même temps que la connaissance de la vérité. Cette association étroite avec l'amitié manifeste la richesse humaine que recèle l'activité contemplative. Toutes les affections peuvent se loger en elle, car elle porte à son plus haut point de perfection la conviction que nous avons déjà constatée dans le choix : elle est en même temps une intelligence amicale, et une amitié intelligente, véridique. Même si Aristote n'a pas formulé les choses d'une façon aussi nette, nous y sommes invités par la convergence des lignes de sa pensée. Si on peut parler d'une contemplation selon la vertu, on ne doit pas hésiter à la dire amicale, puisque l'amitié va de pair avec la vertu.

Sans doute pourrait-on nous objecter qu'Aristote refuse la possibilité d'une amitié avec les dieux à cause de l'inégalité excessive qui nous sépare d'eux (EN VIII, 9, 1158b 35), tandis que le sage, le contemplatif est, d'après lui, l'homme le plus aimé des dieux et le plus heureux (EN X, 9, 1179a 30). On ne peut cependant pas en conclure que la contemplation soit séparée de l'amitié, mais simplement qu'elle conduit l'homme au-delà de la mesure humaine des amitiés, jusqu'à un point où le nom même d'amitié défaille. Cela n'empêche nullement que la force de l'amitié puisse s'investir dans la contemplation et s'alimenter à cette haute source de la vérité et de la bonté.

Subsiste pour nous la difficulté de l'appauvrissement de notre idée de l'amitié. Nous l'avons écartée du champ de la morale et nous lui avons préféré le terme d'amour avec ses imprécisions et ses ambiguïtés. Mais au-delà des mots, est en cause la question de la relation à autrui, dont on n'a

pas de peine à voir combien elle est liée à celle du bonheur. Sur ce point, Aristote peut nous venir en aide en attirant notre attention sur le rôle de l'aspiration à la vérité et à la contemplation pour la réponse aux questions de l'amitié et du bonheur, en nous montrant comment surmonter les séparations qui se sont produites dans notre esprit et rétablir la synthèse entre la vérité, le bonheur et l'amour.

La politique et la contemplation

Une des constatations les plus surprenantes pour nous est de voir Aristote donner comme fin suprême à l'éthique, d'un côté, la politique, au début du livre I²², et de l'autre, la contemplation, au livre X. En dehors des questions historiques sur l'évolution éventuelle de la pensée d'Aristote, s'inscrivant à l'intérieur même de l'*Éthique à Nicomaque*, la question mérite d'être examinée du point de vue de la connexion des idées que cette œuvre a lancées dans la culture grecque et qui seront reprises plus tard par la pensée chrétienne. Si l'éthique a une double orientation de fond, l'une politique et l'autre contemplative, la pensée morale d'Aristote ne souffre-t-elle pas d'une distension, sinon d'une contradiction interne ? Le problème se prolonge dans notre lecture actuelle de l'*Éthique*. Ne pouvons-nous pas reprocher à Aristote d'avoir asservi l'éthique à la politique ? Mais par ailleurs, ne devons-nous pas lui faire grief d'avoir méconnu l'importance de la politique et de la « *praxis* », comme nous disons, en ordonnant finalement l'éthique à la contemplation intellectuelle ? L'aristotélisme chrétien d'un saint Thomas ne l'a-t-il pas trop suivi en privilégiant nettement, à son tour, la vie contemplative ?

Ici encore nous ne pouvons guère qu'indiquer comment une synthèse de cette double orientation est possible dans une lecture dégagée des projections indues d'idées et de problématiques modernes.

À notre avis, tout notre problème s'enracine dans la conception du fondement naturel de la société qui détermine les premiers rapports entre les individus. Pour Aristote, comme pour toute la culture gréco-latine, l'homme a une inclination naturelle à la vie en société. Il y est porté plus fortement que tout autre animal, par la raison qui lui est propre. Cet « instinct » rationnel se manifeste par le langage qui sert à créer entre les hommes la collaboration et la communion, la « *koinônia* », dans les activités extérieures d'abord, puis par l'échange des idées, l'accord des vouloirs et des sentiments, notamment dans le cadre de l'éducation intellectuelle et morale, dans les rapports entre maître et disciple nécessaires à l'acquisition de la science, de la sagesse et des vertus. La construction de la société sur

²² « On sera d'avis qu'il (le Souverain Bien) dépend de la science suprême et architectonique par excellence. Or une telle science est manifestement la Politique... » (EN I, 1, 1094a 27).

cette base est néanmoins une œuvre difficile qui réclame des vertus spécifiques : ce sera la justice avec ses vertus annexes. La justice sociale pourra prendre des formes multiples s'exprimant dans des législations très variées. Néanmoins on retrouvera partout ce trait caractéristique : l'orientation des lois vers la formation de l'amitié entre les citoyens, comme vers le but supérieur et le couronnement de l'œuvre législative.

L'éthique d'Aristote a donc une dimension sociale ou politique essentielle qui lui procure une fin architectonique : la création de l'harmonie entre les membres de la cité par la justice et l'amitié. C'est pourquoi on peut dire que la « politique » est la fin de l'éthique, au sens où celle-ci contient la politique comme une fin supérieure aux autres fins qu'elle poursuit. Éthique et politique ne sont toutefois pas juxtaposées, et encore moins rivales, dans cette conception ; mais elles se compénètrent et s'appellent l'une l'autre.

De tels rapports ne se comprennent pas bien, toutefois, si on ne tient pas compte de l'enracinement de la relation à autrui dans chaque individu, dans chacune des personnes qui forment le tissu de la société. En effet, selon Aristote, la justice ne s'impose pas à l'homme de l'extérieur par la force contraignante de la loi civile ; elle procède de l'intériorité dynamique de l'homme comme une vertu, à partir d'un choix réfléchi, d'une volonté stable. En ce sens, on peut dire que la justice est, suivant notre manière de parler, foncièrement personnelle. Outre une volonté déterminée de rendre à chacun ce qui lui est dû, selon la règle fondamentale de l'égalité, elle comporte une certaine intelligence des relations sociales, une compréhension des lois selon leur ordonnance au bien commun que développe la vertu de prudence, chez les sujets de la loi comme chez les législateurs, à travers la diversité de leurs fonctions.

La dimension personnelle de la vertu de justice est évidemment approfondie et accrue par la formation de l'amitié qui élève les échanges et les établit sur un pied nouveau, conformément à la liberté et à l'égalité qui caractérisent les rapports amicaux. Telle qu'Aristote l'analyse au centre de son éthique, l'amitié manifeste le mieux la nature des relations communautaires dans leur rapport aux vertus, comme le fruit révèle sa semence. Elle réalise ce qui nous paraît un paradoxe et presque une contradiction : la conjonction et le conditionnement réciproque entre ce qui est personnel et ce qui est social, entre l'amour de soi naturel et libre et l'amour d'autrui généreux et dévoué. Nous accédons ici au-delà des mots et des idées ; le mérite d'Aristote est d'avoir maintenu sa pensée au niveau de l'expérience humaine où la réalité affleure à notre portée, dans sa riche diversité.

S'il est vrai que la vie sociale se coordonne ainsi à la vie personnelle par le moyen des vertus et de l'amitié, nous n'aurons plus trop de peine à saisir comment, loin de se repousser, la finalité politique et la finalité contemplative peuvent s'accorder et même s'appeler l'une l'autre dans la

perspective d'Aristote. La sagesse contemplative est le fruit du travail des vertus, notamment de la justice en relation avec les autres vertus morales. S'il convient, en effet, de distinguer la connaissance théorique de la connaissance pratique, il est aussi nécessaire de voir que toutes deux se rejoignent au sein de l'action, la sagesse pratique préparant la sagesse contemplative. Celle-ci a besoin de l'action pour acquérir l'expérience humaine, qui est comme son *humus*, et pour saisir les données des principaux problèmes humains auxquels elle s'applique : les questions du bonheur et du mal, du but de la vie et de la finalité des actes, etc. La sagesse n'est pas une science pure, abstraite ; elle est une connaissance chargée d'humanité. L'expérience de la vie et de la relation à autrui dans l'amitié font partie de sa substance. C'est aussi le cas de l'expérience politique avec la sagesse spécifique qu'elle peut procurer. À ce niveau, le regard contemplatif découvre déjà un horizon plus large par la considération du bien commun et se prépare à l'observation des réalités qui dépassent l'homme et qui, sans dépendre de son action, la suscitent par un attrait supérieur qui la finalise.

Par ailleurs, cette sagesse, fruit de l'expérience et de l'action, ne reste pas passive, comme il semblerait. Aristote considère la contemplation comme l'acte le plus haut, partant le plus puissant. Elle est une source d'énergie et de lucidité accumulées qui rejaillit sur l'action, y compris dans l'ordre politique, pour l'irriguer et la diriger. Il s'établit alors une sorte de circuit entre la vie active et la vie philosophique, où la finalité politique et la finalité contemplative tendent à se rejoindre comme les deux faces d'une orientation unique. L'*Éthique à Nicomaque* n'est donc pas un livre menacé de déchirement par la tension entre la politique et la contemplation philosophique ; on devrait plutôt dire qu'il est soutenu par ces finalités convergentes, même si Aristote, toujours respectueux du réel, laisse subsister de la distance entre elles.

L'*Éthique* nous place donc dans un cadre très différent des philosophies modernes qui opposent la politique à la contemplation au détriment de celle-ci, ou encore à l'éthique, comprise comme une morale individuelle. Si on accepte de telles contrariétés dans la position même des problèmes, on ne peut comprendre Aristote, ni tirer profit de son enseignement ; on finit par mettre son œuvre en morceaux, si érudit qu'on puisse être.

II. Une lecture chrétienne de l'éthique d'Aristote

Un regard chrétien sur Aristote

Nous pouvons maintenant nous retourner et nous interroger sur la reprise chrétienne d'Aristote, à la manière d'un saint Thomas. Qu'est-ce qui pouvait intéresser un théologien chrétien dans l'enseignement éthique d'Aristote ? À première vue, la pensée de Platon, avec son grand élan vers les Idées, s'accorde mieux avec la doctrine et la mystique chrétienne ; aussi beaucoup de Pères et de spirituels l'ont exploitée. Aristote ne garde-t-il pas trop les yeux fixés sur la terre des hommes pour traduire une pensée qui place son centre en Dieu, comme dans l'Écriture et dans la théologie qu'elle inspire ?

En fait, ce dilemme : ou Platon ou Aristote, est plutôt simpliste, et ne peut s'appliquer sans dommage à la doctrine et à l'expérience chrétiennes qui se caractérisent précisément par la réunion des extrêmes : ce qu'il y a de plus élevé dans l'ordre spirituel, le Verbe de Dieu et la vie selon l'Esprit, et ce qu'il y a de plus réaliste et concret dans l'ordre de la chair, l'Incarnation du Fils de Dieu avec sa souffrance. Dans cet espace, qui dépasse l'homme, il y a place pour Aristote comme pour Platon ; mais ils ne pourront entrer dans l'orbite de la Révélation sans être soumis à une transformation, sans subir une certaine conversion. Les historiens de la philosophie ne doivent pas s'en effaroucher ; tel est le lot, on peut même dire le privilège, des pensées fécondes de se prêter à de telles opérations, de les appeler même ; car dans l'ordre de l'esprit aussi la vie engendre la vie.

Reprenons donc notre question : en quoi un chrétien pouvait-il être intéressé par l'enseignement d'Aristote, s'il le lisait comme on écoute un sage, un témoin d'humanité ? Ou, pour prendre un point de référence précis, qu'est-ce qui explique l'attachement de saint Thomas à Aristote en ce qui regarde l'éthique ? Quels sont les principaux éléments qui se prêtaient, à ses yeux, à un raccordement avec la morale chrétienne ? Nous n'allons pas faire une nomenclature complète ; nous reprendrons simplement les pièces de l'*Éthique* que nous avons passées en revues pour montrer dans quel esprit elles ont été assumées par la théologie chrétienne, avec un enthousiasme et un entrain au travail qui pourraient surprendre.

1. L'étude du bonheur

L'étude du bonheur, placée au premier livre de l'*Éthique à Nicomaque*, convenait particulièrement à saint Thomas comme base de sa construction de la morale, car elle rencontrait la doctrine du Sermon sur la montagne, considéré, à la suite de saint Augustin, comme le texte même de la Loi nouvelle, le condensé de l'enseignement du Christ sur la morale. Le Sermon, en effet, débute par la prédication des béatitudes. Ce commencement n'est pas fortuit, car il concorde avec l'ordonnance de l'Ancien Testament où les promesses divines, que reprennent les béatitudes, précèdent le don de la Loi et encadrent ses préceptes. Quelles que soient les différences entre les conceptions du bonheur, il existe un parallélisme entre Aristote, témoin de la nature humaine, et la Révélation qui nous accorde la grâce. C'est ainsi que saint Thomas interprétera les béatitudes évangéliques en les mettant en rapport avec la réponse des philosophes, notamment d'Aristote, à la question du bonheur, dans son *Commentaire sur saint Matthieu*. Cette jonction peut aussi se réclamer des Pères de l'Église qui partageaient avec les philosophes l'idée que la morale était une réponse à la question du bonheur. Sûr de ces appuis, saint Thomas pouvait donc placer les questions sur le bonheur comme pierre d'angle à la base de sa morale. Ce fondement était des plus solides, à ses yeux ; il était également profond, car il permettait de mettre au jour, à la racine de la tendance au bonheur, le désir naturel de voir Dieu dans l'exacte ligne de l'aspiration à la sagesse contemplative.

Saint Thomas a également été très sensible au vigoureux dynamisme qui anime l'éthique d'Aristote et s'exprime dans son analyse de la finalité. Sous cette impulsion directrice, tous les désirs et les actes de l'homme tendent à s'unir pour former une chaîne d'énergies qui donnent à la vie son sens et sa qualité. Cette coordination est ascendante et s'établit suivant les différentes espèces de biens qui s'offrent à l'homme. Elle tend vers les plus élevés, qui méritent d'être considérés comme des fins par eux-mêmes et conduisent vers le bien le plus haut, comme vers la fin des fins, identifiée au bonheur. Une morale de l'attrait pour le bien, comportant une analyse précise des différentes catégories de biens et animée par une aspiration vers le bien le plus haut, convenait remarquablement pour servir à la construction d'une morale chrétienne dont le centre et le foyer étaient en Dieu, mais dont la base reposait dans l'homme avec tout le réalisme de l'Incarnation. La théologie chrétienne avait besoin d'une telle analyse de la finalité et des biens pour donner une structure à son déploiement et se procurer des critères de discernement précis. Elle y rencontrait aussi un appui philosophique pour ordonner la multiplicité des désirs et des biens au désir supérieur de Dieu. En même temps, le caractère synthétique de la pensée aristotélicienne, son soin de montrer comment chaque bien peut contribuer, selon sa nature, à la perfection de l'homme sous l'égide de la

raison, convenait également au réalisme chrétien soucieux d'un discernement exact entre le bien et le mal.

La question du bonheur et de la finalité recouvre toute la vie. Elle déterminera une différenciation entre les genres de vie selon les réponses qu'on lui donnera. Saint Thomas reprendra d'autant plus volontiers la division entre vie voluptueuse, vie active et vie contemplative, qu'elle correspond à l'expérience chrétienne exprimée jusque dans les états de vie, et fournit, en même temps, le moyen d'établir une hiérarchie, au plan de la société et de l'Église comme au niveau personnel. L'analyse était précieuse à une époque où se développait une classe sociale nouvelle, la bourgeoisie, et où s'épanouissaient des Ordres religieux d'un type original, les mendiants. Saint Thomas se servira aussi de cette division pour montrer l'ordonnance des béatitudes : les trois premières écartent la vie voluptueuse, les deux suivantes concernent la vie active qui prépare, avec les deux dernières, la vie contemplative. Il l'utilisera aussi pour appuyer sa doctrine sur les états de vie, qui forme, certes, une partie spéciale dans la morale, mais qui se relie à la Loi nouvelle et a son prolongement dans la vie de tous les chrétiens.

2. La doctrine des vertus

La vie chrétienne comporte une forte exigence ascétique. Elle nous engage, selon saint Paul, dans le combat entre l'Esprit et la chair, dans l'inévitable lutte contre le péché et à la participation aux souffrances du Christ. Aristote fournit, ici encore, un apport très utile, même s'il reste en dessous du sujet : le rejet catégorique de la vie voluptueuse et surtout l'analyse fine et nuancée du plaisir. Le Stagirite a des mots durs pour ceux qui mettent leur bonheur dans le plaisir et vivent d'une manière animale ; mais il montre ensuite comment le véritable plaisir est comme la fleur de l'action bonne et reçoit d'elle sa qualification morale, dans la vie active comme dans la vie contemplative. Cette doctrine va dans la direction de l'enseignement de saint Paul sur la joie, comme un des premiers fruits de l'Esprit Saint, et une note dominante de la vie chrétienne.

En outre, dans son analyse des vertus de tempérance et de courage, Aristote précise les positions en exposant comment la raison peut et doit établir sa maîtrise sur les passions, non par la contrainte qui brise, mais par une éducation progressive qui soumet la sensibilité à la raison et l'associe à l'œuvre de la vertu. Pareillement l'ascèse chrétienne, dans sa lutte contre le péché, aura comme but de réaliser, par des renoncements et des efforts justement mesurés, l'association harmonieuse de la sensibilité et du corps à la vie de l'Esprit, grâce aux vertus morales et théologiques.

L'étude aristotélicienne des vertus est particulièrement importante et a représenté une chance providentielle pour les théologiens médiévaux.

Sur ce point, les traductions de l'*Éthique à Nicomaque* ont contribué puissamment au développement de la théologie scolastique en lui fournissant une assise solide, des analyses fouillées et des catégories claires pour la construction d'une morale capable de réaliser l'articulation entre les vertus chrétiennes, mentionnées dans le Nouveau Testament, et les vertus humaines dont les principales avaient déjà pénétré dans la Bible par le livre de la Sagesse. La doctrine d'Aristote allait rendre possible la définition exacte de beaucoup de notions comme les *habitus*, les vertus, les péchés, les dons, etc., ainsi que la délimitation du domaine de chaque vertu, l'organisation de leurs rapports, etc. La tâche était très délicate, car, outre l'interprétation d'Aristote, qui n'est pas toujours des plus faciles, il fallait demeurer pleinement fidèle à la Révélation qui n'a pas la même perspective rationnelle, ni le même mode d'expression.

Un des apports les plus précieux fut l'étude de la vertu de prudence, au livre VI de l'*Éthique*. La prudence est la vertu cardinale par excellence. Elle fait la jonction entre la raison et l'affectivité, entre l'individu et la société, pour produire l'action concrète qui est l'œuvre propre de l'homme. C'est elle qui rassemble et mesure les vertus sous la lumière de la raison pour les rendre opératoires ; non seulement elle dirige, mais elle fait faire et donne ainsi à l'ensemble des vertus le pouvoir d'accomplir leur œuvre, l'action de qualité. La prudence est une vertu synthétique et réaliste ; tout en appliquant des règles universelles, elle est essentiellement liée à l'expérience concrète qui l'alimente et qu'elle entretient. On peut dire qu'elle est la vertu spécifique de l'action. Tous les caractères de l'éthique aristotélicienne se concentrent dans la prudence, entre autres, sa fermeté dans la poursuite de la qualité de l'action et sa souplesse dans l'ajustement à un réel mouvant et multiple.

Nous avons de la peine à nous représenter quelles sont la densité et la force de la prudence aristotélicienne, qui conjugue à la vigueur de l'intention, l'adaptation judicieuse au réel et la créativité. Nous avons trop séparé la raison de la volonté pour conserver à cette vertu sa puissance réaliste et lumineuse. Elle est devenue précautionneuse et ne fait plus qu'effleurer l'action par ses conseils et ses bons propos.

La doctrine sur la prudence devait intéresser particulièrement les auteurs chrétiens à cause de leur souci, plus impérieux que chez les philosophes, de faire le discernement entre le bien et le mal pour répondre aux exigences de la loi divine et de l'Évangile. L'orientation de la prudence vers la « fin des fins », vers le bonheur, grâce à la sagesse, et vers l'action concrète, les aidait à tracer, pas à pas, les voies qui mènent à la béatitude promise, à relier chaque action au but proposé du Royaume des cieux. Ainsi le souffle de l'espérance chrétienne pouvait-il pénétrer dans l'action quotidienne, dans la vie de chaque homme, et l'insérer dans l'histoire du salut, dans le temps de l'Église. La prudence devenait l'ouvrière diligente

du Royaume, signifiée par la lampe des vierges sages, le patient labeur des serviteurs fidèles. En outre, cette conception de la prudence concordait avec le discernement spirituel des auteurs chrétiens, sans lequel, selon leur expérience, toutes les vertus s'égarent, y compris la charité. La prudence pouvait ainsi être mise à la disposition des vertus théologales elles-mêmes et devenir leur servante indispensable : par elle ces hautes vertus devenaient réellement pratiques, concrètement opérantes ; sans elle, elles se désaccordaient et risquaient de se perdre.

Tel sera le rôle majeur que saint Thomas attribuera à la prudence. Elle est la vertu du jugement d'action, moral et théologal. Ainsi comprise, elle est très différente de la prudence des casuistes, du jugement de conscience qui se borne à la délimitation du permis et du défendu dans l'acte singulier, dans le cas de conscience. La prudence, chez saint Thomas, est en relation discrète avec la charité qui nous relie à la fin ultime divine et avec la sagesse qui l'éclaire conformément aux préceptes divins, comme le don du Saint-Esprit approprié ; en même temps, elle atteint l'action dans le concret, dans son exercice même, la formant de l'intérieur.

3. L'analyse de l'amitié

L'importance de l'étude de l'amitié pouvait d'autant moins échapper aux auteurs chrétiens que le thème, déjà traité par Platon, avait été repris par Cicéron qui le communiqua à saint Augustin. Il était trop proche de la charité chrétienne, malgré les différences, pour n'être pas tôt ou tard mis en rapport avec elle au cours de la recherche de la pensée chrétienne pour élucider le mystère de l'amour divin, si étroitement relié à l'amour du prochain par l'enseignement du Nouveau Testament. Dans l'élaboration de l'organisme des vertus, la théologie avait besoin de l'analyse de l'amitié pour établir le rapport entre les vertus nouvelles, que le christianisme groupait autour de la charité, et les vertus humaines exposées par les philosophes. Chez Aristote, l'amitié était comme une pierre d'attente. Il la plaçait après les vertus qui la fondaient ; mais il avait hésité à la qualifier elle-même de vertu, - elle est vertu ou accompagne la vertu, disait-il, - non qu'elle fût moins que la vertu, mais plutôt son couronnement²³. Ainsi l'amitié allait-elle au-delà de la vertu, comme à la rencontre d'une vertu supérieure, d'une autre espèce.

Certes Aristote ne pensait pas qu'une amitié pût se nouer avec les dieux, à cause de la trop grande inégalité des conditions ; elle restait pour lui tout humaine. Mais cette limite devait éclater, dès lors que l'amour

²³ EN VIII, 1155a 3.

Saint Thomas pense plutôt que l'amitié vertueuse n'est pas une vertu distincte, mais est conséquente à la possession des vertus, à la différence de la charité qui est originellement vertu parce qu'elle nous unit à Dieu par sa grâce (ST IIa IIae q. 23, a. 3 ad 1).

divin se révélait aux hommes et se rendait plus proche d'eux que n'importe quel autre amour dans le mystère de l'Incarnation, allant jusqu'à employer les mots mêmes de l'amour humain pour s'exprimer, et, en particulier, le nom d'ami, comme dans le passage de saint Jean qui inspirera saint Thomas : « Je ne vous appelle plus serviteurs, mais mes amis » (cf. ST IIa IIae q. 23, a. 1). Pourquoi, dès lors, ne pas tirer profit des analyses pénétrantes d'Aristote qui orientaient les vertus vers la riche expérience de l'amitié, pour exposer, autant que nous le pouvons avec nos faibles mots, la nature, les composantes et les articulations de la charité divine et de l'amour fraternel qu'elle engendre. Telle fut l'entreprise audacieuse de saint Thomas : définir la charité comme une amitié entre Dieu et l'homme, fondée, au-delà de la vertu, sur son terme suprême, la béatitude de Dieu offerte par grâce à l'homme. C'était opérer un dépassement qu'Aristote n'aurait pu imaginer, et cependant le Docteur angélique pensait lui être suprêmement fidèle, un peu comme l'Évangile montre qu'en Jésus s'accomplissent les prophéties et comment l'ancienne Loi reçoit sa plénitude dans la Loi nouvelle. L'amitié, avec les vertus humaines qu'elle rassemble, pourrait ainsi servir de point d'ancrage aux vertus théologiques et s'y épanouir au-delà de toute espérance. En même temps, elle fournissait à la théologie la structure nécessaire pour éclairer et soutenir l'œuvre de la principale des vertus qui est aussi le premier don de l'Esprit Saint.

En reprenant la doctrine d'Aristote, saint Thomas n'a pas reculé devant l'idée de fonder l'amitié sur l'amour de soi, la « *philautia* », qui semblait directement contraire à l'origine divine de la charité, ainsi qu'au désintéressement réclamé par l'Évangile quand il parle de mourir à soi-même pour suivre le Christ. Sa foi en la rectitude de l'homme tel qu'il est sorti des mains du Créateur selon le récit de la Genèse, lui conférant une nature faite pour la vie en société et donc pour l'amitié, sa conviction que la grâce ne corrompt pas la nature humaine, mais la rectifie et la perfectionne, lui permettaient de déceler, en dessous du moi égoïste affecté par le péché, un « *ego* » naturel, un amour de soi spontanément ouvert à autrui, et capable de servir de base à l'amitié et à la charité. De cet amour de soi primitif, purifié par l'expérience même de l'amour, pouvait procéder l'amour d'autrui comme de soi-même et l'amour de Dieu plus que de soi-même. Ainsi l'expérience chrétienne, garantie par l'Écriture et par les spirituels, pouvait-elle placer, au-delà du nécessaire combat contre le moi égoïste et charnel qui devait « mourir », un amour de soi selon Dieu, comme une assise de la charité.

C'est donc dans le cadre et sous l'inspiration de l'expérience chrétienne de la vie de charité que s'est effectuée chez saint Thomas la reprise de la doctrine d'Aristote sur l'amitié et sur l'amour de soi, élevés ainsi au niveau de l'amour spirituel. Il ne faut pas s'y tromper, en effet, ce n'est pas Aristote qui a déterminé principalement saint Thomas dans sa définition

de la charité, mais l'Évangile et saint Paul, selon une sagesse donnée par l'Esprit plutôt que par les hommes, mais capable d'utiliser pour s'exprimer ce que ceux-ci avaient pu découvrir de juste et de bon. Le Docteur angélique se plaçait ainsi dans la ligne du discours de saint Paul à Athènes. C'est pourquoi il fit un si grand cas, par ailleurs, dans l'élucidation des plus hauts états de la mystique et de l'amour, des écrits de celui qu'il pensait être un disciple athénien de Paul, Denys l'Aréopagite. L'erreur historique sur ce personnage n'en révèle pas moins la perspective et l'effort caractéristique de saint Thomas pour mettre au service de la foi chrétienne qui les surpassait, des traditions philosophiques même très diverses.

4. La politique

En ce qui concerne la dimension politique, on constate que les auteurs chrétiens, tout en assumant la doctrine des philosophes de l'antiquité, ont opéré une transposition due à un contexte nouveau. Dans une chrétienté animée par une vision universaliste où prédomine désormais intellectuellement la dimension spirituelle, la politique ne peut plus remplir la même fonction finalisante générale que dans la cité antique. La vie active, qui était surtout politique pour les anciens, devient pour saint Thomas la vie selon les vertus morales, vie ascétique ou ordonnée à une activité extérieure. Cependant l'étude de la justice tirera un grand profit de l'enseignement d'Aristote sur la dimension sociale et législative de cette vertu.

Avec le christianisme, la perspective s'est approfondie. Elle est déterminée principalement par la relation à Dieu entretenue par les vertus théologales qui nourrissent la contemplation, et par la relation au prochain qui en découle et qui va s'exercer dans le cadre de l'Église, comprise comme la communauté des fidèles, formant une société d'une espèce nouvelle s'étendant même au-delà de cette vie : ce sera la Cité de Dieu, comme l'appellera saint Augustin. La vie politique devient un secteur d'activité particulier, quelle que soit l'importance qu'on lui attribue à la suite de la redécouverte d'Aristote et du droit romain. Au sein de la société médiévale et de l'Église, on verra naître des communautés d'un type original, les Ordres religieux « mendiants » qui se donneront des constitutions comparables à celles des États, mais à la dimension de la chrétienté. Ils recevront leur statut théologique dans la doctrine des états de vie élaborée par saint Thomas et seront considérés par lui comme des signes spécifiques de la société ecclésiale engendrée par l'Évangile.

De la doctrine d'Aristote à la théologie chrétienne, s'effectue donc une transformation essentielle. Néanmoins on peut déjà voir dans le couple politique-contemplation qui forme le cadre de l'*Éthique à Nicomaque* les deux éléments fondamentaux qui poseront les problèmes de société dans l'histoire de l'Église : les relations entre l'Église, orientée vers la contemplation

par la foi, et l'État où prédomine la politique ; la conception même de l'Église variera selon que l'on privilégie la communion de foi qui culmine dans la prière et la contemplation, ou son organisation en tant que société régie par un droit et une législation propres.

Devant ces problématiques qu'il ignorait, on peut tout de même prendre appui sur Aristote, en se basant sur l'analogie des situations et des doctrines ; il peut notamment nous aider à rétablir la convergence entre des dimensions de la vie chrétienne que nous avons aujourd'hui trop tendance à séparer sous la poussée de certaines idées, dont nous héritons, ou de courants oppositionnels que nous suivons souvent sans un contrôle suffisant.

5. La contemplation

L'étude aristotélicienne de la vie contemplative devait particulièrement intéresser les théologiens chrétiens. Il y avait d'abord un motif général. Le christianisme introduisait dans la vie contemplative un principe de renouvellement fondamental : par la Révélation, Dieu lui-même s'offrait en Jésus-Christ comme l'Objet principal de la vie contemplative ; il se faisait connaître par le moyen des Écritures et dans le dialogue de la prière, comme dans un rapport de personne à personne avec le croyant. La contemplation n'était plus seulement l'œuvre de la vertu la plus haute en l'homme visant un Dieu inaccessible et impassible ; elle devenait une réponse de l'homme, aidé par l'Esprit, à l'appel divin fondé sur la promesse de l'union à Dieu dans le bonheur de la vision. La contemplation chrétienne devenait si puissante qu'elle provoquait dans l'Église des formes de vie nouvelles, consacrées à l'Évangile et à la prière contemplative. Tel sera d'abord le monachisme qui manifestera sa vitalité sous d'innombrables formes, à travers les siècles ; ce seront, dans le renouveau spirituel du XIII^e siècle, les Ordres mendiants, dont la prédication apostolique procédera de la contemplation.

Pour approfondir et exposer les richesses de la vie contemplative, les Pères de l'Église n'ont pas manqué d'exploiter les doctrines des philosophes qui leur paraissaient concorder avec la foi. Ils y trouvaient une base humaine, un langage et des concepts précis, une certaine confirmation enfin. La philosophie de Platon a incontestablement obtenu les préférences des Pères grecs à cause de son élan contemplatif : on la retrouve dans le néoplatonisme de saint Augustin. Mais au Moyen Âge, les perspectives changent et c'est Aristote qui va occuper l'avant-plan de la scène philosophique et théologique.

Le texte qui témoigne le mieux de la rencontre entre la contemplation chrétienne et Aristote est certainement l'étude de la vie contemplative, aux questions 179 à 182 de la *Secunda Secundae*. Nous y voyons converger dans une synthèse surprenante les analyses précises d'Aristote avec les textes

classiques de l'Évangile commentés par les principaux témoins de l'expérience spirituelle chrétienne : saint Augustin et saint Grégoire le Grand surtout ; intervient aussi, en bonne place, Denys l'Aréopagite que saint Thomas préfère à Richard de Saint-Victor. L'ensemble tourne autour de l'analyse, de la distinction et des rapports de la vie active avec la vie contemplative.

Il convient de noter la portée générale de ces questions sur la vie contemplative et active, car on pourrait se méprendre en voyant saint Thomas les placer dans une partie spéciale de sa synthèse morale, consacrée aux charismes et aux états de vie, et croire de ce fait que la contemplation ne concerne que les religieux. En réalité, l'étude de l'action et de la contemplation vaut pour toute vie chrétienne et s'applique à la théologie elle-même, qui, dans l'idée de saint Thomas, est principalement de nature contemplative. Dans la première question de la *Somme de théologie* sur la science sacrée, il affirmera, à l'encontre de saint Albert et de saint Bonaventure, que la théologie est plus spéculative ou contemplative que pratique, car elle ordonne les actes et la vie humaine à la connaissance parfaite de Dieu comme à la béatitude plénière. Les questions sur la contemplation rejoignent ainsi le traité de la béatitude qui détermine la fin ultime de l'homme et de la morale. On peut donc dire que la *Somme de théologie* est une œuvre foncièrement contemplative, même si son langage est très rationnel. Pareillement toute vie chrétienne a une dimension contemplative. Cependant, dans une vue plus restrictive, on pourra qualifier différents genres ou états de vie d'après leur préoccupation ou leur fin dominante et distinguer la vie active, la vie contemplative, comme aussi la vie voluptueuse ordonnée au plaisir. Ainsi pourra-t-on également diviser les Ordres religieux en contemplatifs et actifs ; mais c'est là une distinction dérivée d'une division qui concerne la vie humaine tout court, et donc la morale entière, chez saint Thomas comme dans l'éthique d'Aristote.

Le point de rencontre le plus direct et le plus éclairant entre la spéculation aristotélicienne et la contemplation chrétienne réside dans la comparaison entre la vie active et la vie contemplative, à la question 182, article 1 de la *Secunda Secundae*. La structure de la réponse est remarquable. Saint Thomas y reprend une à une les huit raisons (intellectualité, continuité, délectation, suffisance, recherchée pour soi, loisir, propriété humaine) exposées par Aristote en faveur de la contemplation, au livre X de l'*Éthique*, et il les met chacune en relation avec des textes de l'Écriture traditionnellement appliqués à la vie contemplative : c'est l'histoire des épouses de Jacob, Rachel et Lia en qui saint Grégoire a vu signifiées la contemplation et l'action (Rachel était belle, Lia avait de mauvais yeux) ; c'est surtout l'interprétation par saint Augustin de l'épisode de Marthe et de Marie où la première représente par son service la vie active et la seconde, dans son écoute de Jésus, la vie contemplative.

Le procédé est significatif. Aristote fournit la base humaine et l'Évangile apporte le contenu nouveau du mystère chrétien. Ce n'est pas seulement une convergence dans les doctrines, mais dans l'expérience, car Grégoire et Augustin sont des spirituels reconnus. Cette composition témoigne incontestablement d'une audace d'esprit et d'un enthousiasme discret de la part de saint Thomas à l'égard d'Aristote : il reconnaît que les huit traits de la description du Stagirite s'appliquent parfaitement à la contemplation évangélique et fondent solidement en raison sa primauté sur la vie active. Aristote sert ici de vérificateur rationnel à une expérience contemplative qui dépasse la raison. Il offre aussi à la théologie un précieux instrument d'investigation, d'analyse et de défense. Saint Thomas fait, en quelque façon, jouer ici à Aristote un rôle de prophète, de précurseur de la Vérité. Sans le dire, il reconnaît certainement dans ces pages des traits de sa propre vie contemplative. Ainsi s'établit une symbiose entre la philosophie et la théologie, l'une communiquant à l'autre ses richesses.

Cependant cet article savamment construit peut donner occasion à un grave malentendu. À le lire on a d'abord l'impression que l'armature solide est uniquement fournie par Aristote et que l'apport chrétien se réduit à des interprétations allégoriques sans grande consistance rationnelle. En ce cas, la rencontre tournerait nettement à l'avantage d'Aristote et on pourrait facilement reprocher à saint Thomas d'avoir paganisé la contemplation chrétienne. De là à prétendre que la contemplation elle-même est un corps étranger au christianisme primitif, introduit dans l'Église par la culture grecque, il n'y aurait qu'un pas.

Telle n'était certainement pas la pensée de saint Thomas ; mais pour nous en rendre compte, nous devons opérer une sorte de rétablissement dans notre façon habituelle de le lire, et admettre que pour lui l'Évangile était plus important et apportait plus de lumière que n'importe quelle philosophie, tout en se présentant sous une forme et un langage différents. On l'aperçoit en faisant la comparaison entre la ligne des huit traits de la contemplation donnés par Aristote et la ligne des huit et même neuf traits tirés de l'Écriture qui y correspondent.

Nous ferons une première observation : du côté évangélique, chaque trait provient d'une personne, nommée par son nom, et l'ensemble s'ordonne à la personne de Jésus, à l'écoute de sa parole, tandis que du côté d'Aristote la description s'applique à l'homme en général. C'est là une différence fondamentale : la contemplation chrétienne est foncièrement personnelle. Elle a pour objet principal la personne de Jésus et la Révélation qu'il nous fait de Dieu comme « Notre Père » grâce au don de l'Esprit. Elle introduit ainsi le croyant dans une histoire et dans une communion spirituelles qui transforment la vie de l'intérieur.

Une deuxième observation porte sur le mode d'argumentation de saint Thomas : du côté aristotélicien, il est rationnel, et de l'autre,

mystérique. On pourrait croire que l'emploi du sens spirituel ou allégorique, dans les arguments tirés de l'Écriture, les rend plus faibles et moins consistants. En réalité, c'est là le mode d'argumentation qui convient seul pour parler du mystère de Dieu où nous introduit la contemplation, parce que celui-ci dépasse les raisons et les mots humains. C'est exactement de la même façon que saint Thomas procédera quand il traitera du mystère du Christ, de l'Incarnation et de la Passion : il se servira de citations de l'Écriture expliquées par les Pères, plutôt que d'alléguer des raisons démonstratives. La référence à saint Grégoire, le grand maître de la vie et du langage spirituels, aux yeux de saint Thomas, est significative à ce propos. On ne peut parler du mystère chrétien qu'à partir de l'Écriture, dans une langue accordée aux réalités divines, usant d'un symbolisme concret et vivant, seul capable de rendre l'expérience contemplative et d'y conduire²⁴. Dans sa faiblesse apparente, ce langage est plus adéquat et plus riche pour qui sait l'entendre que les raisonnements les plus rigoureux. Il convient particulièrement au domaine de la foi.

Ajoutons que derrière les arguments empruntés à saint Grégoire et à saint Augustin, qui suffirent à saint Thomas dans sa volonté de concision, parce qu'ils sont classiques de son temps, se profilent des textes rapportant les expériences contemplatives les plus hautes : la vision de l'essence divine attribuée à Moïse, le plus grand des prophètes (ST Ia IIae q. 174, a. 4), et à saint Paul dans son ravissement, malgré l'avis de saint Grégoire le Grand, d'ailleurs (ST Ia IIae q. 175, a. 3). L'exposé repose donc sur l'expérience contemplative chrétienne qui prend ses sources et reçoit ses modèles des grands prophètes et apôtres groupés autour du Christ, comme Moïse et Elie apparurent aux côtés de Jésus devant les apôtres choisis, dans la scène de la Transfiguration.

Ainsi les raisons tirées de l'Écriture complètent-elles par un contenu nouveau et supérieur les raisons alléguées par Aristote en faveur de la vie contemplative. La substance même de la contemplation chrétienne reçue de la Révélation se coule dans le moule de l'analyse d'Aristote, le remplit et le transforme. Le dépassement est notamment indiqué par l'ajout d'une neuvième raison venant du Seigneur lui-même : l'affirmation que la part de Marie ne lui sera pas enlevée, ce qui signifie selon saint Augustin, que la contemplation du Christ subsistera dans l'au-delà et participe de l'éternité. Cette perspective dépasse évidemment l'horizon contemplatif du Philosophe, et évoque l'idée de saint Paul que la foi et l'espérance passeront, car elles seront remplacées par la vision, mais que la charité demeurera toujours.

²⁴ Cf. les précisions de saint Thomas sur la manière d'argumenter, sur l'usage des métaphores dans la science sacrée et sur les sens spirituels (ST Ia q. 1, a. 8-10).

Contemplation et charité

Nous poursuivrons notre comparaison en notant le lien spécial qui unit la contemplation chrétienne à la charité ; il est évidemment beaucoup plus étroit qu'entre la contemplation aristotélicienne et l'amitié humaine qui fournit à saint Thomas les éléments pour l'analyse de la vertu théologique.

Dans l'expérience et la tradition chrétienne, la charité, comme amour de Dieu dans le Christ, jouera incontestablement le rôle principal et sera déterminante pour la contemplation elle-même qui reste toujours imparfaite sous le régime de la foi. Parmi les courants spirituels chrétiens, le rôle donné à la contemplation variera beaucoup : les Pères grecs, par exemple, comme, plus tard, la mystique rhénane, mettront la recherche de la connaissance de Dieu à l'avant-plan, sans que le rôle de l'amour ne soit aucunement négligé. On pourra parler de mystique spéculative. La spiritualité franciscaine et la mystique moderne placeront plus nettement l'accent sur l'amour et sur le côté obscur de la connaissance de foi. Le premier courant engendrera une théologie qui adoptera, au Moyen Âge, la pensée et les catégories d'Aristote. Le second se développera en parallèle d'une théologie devenue trop « scolastique » et raisonneuse. Il donnera naissance à une vie contemplative plus cordiale qu'intellectuelle, ainsi qu'à une ascèse plus volontaire que sapientiale. D'un côté comme de l'autre, la primauté de la charité sera maintenue, car, sans elle, il n'y a pas de contemplation chrétienne concevable ; mais le rôle de l'intelligence, prise dans le statut de la foi et attirée par les sciences modernes, variera beaucoup.

La position de saint Thomas est particulièrement intéressante parce qu'il prend place à la bifurcation de ces deux orientations de la vie contemplative chrétienne. Il est l'héritier des Pères et exploite à fond Aristote pour construire une théologie encore pleinement contemplative. Mais la scolastique dont il est un des principaux artisans va changer d'orientation après lui et prendre un tour spéculatif tel qu'il provoquera une séparation progressive avec la mystique et la spiritualité. Il est dès lors très intéressant de voir comment saint Thomas, tout en mettant en avant la dimension intellectuelle de la contemplation chrétienne, maintient son accord avec la primauté de la charité fortement affirmée dans ses sources scripturaires, en lien avec la proposition du mystère du Christ, que ne comportent évidemment pas ses sources philosophiques.

Le problème est déjà touché à propos de la nature de la théologie, quand le Docteur angélique s'interroge sur l'unité de la science sacrée, à la fois spéculative et pratique. Il lui accorde une unité plus forte et plus profonde qu'à la philosophie, où la métaphysique et l'éthique constituent deux sciences différentes, à cause de sa source propre, la lumière divine dont elle participe, qui rassemble dans l'unité la contemplation de la vérité

et l'action morale. La théologie, expression de la sagesse révélée, réunit donc indissociablement la connaissance de Dieu, vers laquelle tend la métaphysique, et la morale qui dirige l'action et que régit l'union à Dieu par la charité, forme des vertus. Nous avons donc affaire à une sagesse supérieure où l'on ne peut disjoindre la connaissance contemplative de la charité, qu'elle se porte vers Dieu ou vers le prochain.

Sagesse et charité

La conjonction entre la contemplation et l'amour se retrouve, sous une forme précise, dans l'association entre la vertu de charité et le don de sagesse, au cœur de l'étude des vertus, dans la *Secunda Secundae* (q. 45, a. 2). La question n'est pas facile : comment unir la sagesse, qui est une vertu de l'intelligence, à la charité qui perfectionne la volonté ? La sagesse ne conviendrait-elle pas mieux à la foi, par exemple, comme le couronnement de la connaissance puisée dans l'Écriture ?

La réponse de saint Thomas est pleinement fidèle à saint Paul qui enseigne dans la 1^{re} Épître aux Corinthiens une sagesse dont les hommes n'ont pas eu connaissance, mais que Dieu nous a révélée par l'Esprit (1 Co 2). Ce savoir rend l'homme spirituel capable de juger de tout, car, adhérant à Dieu, il forme un seul esprit avec lui (6, 17, cité par saint Thomas). Il faut donc distinguer, sans toutefois les séparer, la vertu de sagesse qui juge selon la raison et le don de sagesse qui juge selon l'Esprit.

Et voici une précision qui nous intéresse particulièrement : le jugement sur les réalités divines que procure le don du Saint-Esprit repose sur une connaturalité avec elles qui procède directement de l'union à Dieu effectuée par la charité. Selon le langage de Denys et des mystiques, par la charité nous n'apprenons pas seulement les choses divines, nous les « pâ-tissons » ; elles nous touchent et nous les éprouvons, nous les sentons. Ainsi la charité est-elle la cause directe de la sagesse spirituelle et des jugements où elle s'exerce, ainsi que des mouvements de la vie contemplative, spécialement quand ils se portent vers les réalités divines. Cette sagesse infuse, à la différence de la sagesse acquise, est à la fois spéculative et pratique. Comme dit saint Augustin, elle est une connaissance des « raisons divines à contempler et à consulter » dans la direction des actions humaines. Elle est une participation à la sagesse de Dieu qui le révèle en lui-même et en ses desseins sur nous. Cette conception de la sagesse est en rapport direct avec la parole de saint Jean qui inspire tout le traité de la charité et notamment sa définition : « Je ne vous appelle plus serviteurs, car le serviteur ignore ce que fait son maître ; je vous appelle amis, car tout ce que j'ai appris de mon Père, je vous l'ai fait connaître » (cf. ST IIa IIae q. 23, a. 1, sed c.). Cette union de la sagesse et de la charité est en accord avec le caractère synthétique de l'analyse aristotélicienne du choix que perfectionne la prudence, où la raison et le vouloir s'unissent comme

naturellement. Ici l'union devient plus forte encore et pourrait même être qualifiée de surnaturelle. En même temps, elle s'étend au-delà de la contemplation à l'action, embrassant toute la vie sous cette lumière spirituelle.

Il y aurait beaucoup à dire sur la connaturalité divine que crée la charité à l'intérieur de l'intelligence par le don de sagesse. Nous avons de la peine à la concevoir parce que nous sommes trop habitués à séparer le vouloir et l'amour de la raison. Disons simplement que cette connaturalité comporte notamment une perception de la réalité des « choses divines », objet de l'amour éclairé par la foi. Cette appréhension est constitutive de l'expérience spirituelle chrétienne et la différencie de la connaissance philosophique abstraite de la perception sensible, selon Aristote. Elle rend possibles et produit des jugements synthétiques sapientiaux d'une nature supérieure aux jugements de la sagesse humaine. Mais en même temps, par son extension à l'agir humain, cette sagesse spirituelle pénètre dans l'expérience sensible elle-même et l'éclaire d'un jour nouveau, lui conférant une portée et une signification plus hautes. L'expérience spirituelle procurée par la charité ne se sépare donc pas de l'expérience sensible et ne s'y oppose surtout pas, comme dans une vision de type platonicien. Elle se développe à l'intérieur de l'expérience sensible et s'y réalise, en assumant tout le réel humain qu'elle comporte. Au sein de l'expérience chrétienne, l'esprit et le corps, tous deux œuvres de Dieu, s'appellent l'un l'autre, au-delà de l'inévitable combat contre la « chair », dont parle saint Paul, et ils s'accomplissent l'un par l'autre. Saint Thomas s'est servi du réalisme de l'anthropologie aristotélicienne pour rendre compte de la vision et de l'expérience spirituelle chrétienne qui relie étroitement l'esprit et le corps. Il ne faut cependant pas négliger la différence : l'expérience chrétienne a sa cause dans l'intervention d'un amour nouveau et dans le contact spirituel avec la réalité divine qu'il procure, à la source de la sagesse et de ses jugements. L'effet en est considérable et consiste principalement dans la perception du caractère personnel de la divinité : Dieu n'est plus pour le croyant une réalité immense et confuse, mais il devient Quelqu'un qui parle et à qui l'on répond, qui appelle et qui agit ; il récompense et il punit, il juge et il fait miséricorde ; il a un Fils qui s'incarne et il donne son Esprit. Quel philosophe eût pu imaginer un tel échange avec Dieu ?

6. Béatitude parfaite et imparfaite

Il nous reste à dire quelques mots sur une catégorie qui parcourt tout le traité de la béatitude de saint Thomas : la distinction entre la béatitude parfaite et la béatitude imparfaite. La béatitude imparfaite est celle que nous pouvons obtenir ici-bas par l'exercice des vertus ; c'est d'elle que parle Aristote, l'attribuant à l'homme dont l'activité est conforme à une vertu parfaite, qui est suffisamment pourvu de biens extérieurs, et cela

pendant une vie complète. Le Philosophe précise, comme se plaît à le rappeler saint Thomas : nous qualifierons de bienheureux ceux qui possèdent ces biens, bienheureux toutefois comme des hommes peuvent l'être. La béatitude parfaite, quant à elle, consiste dans la vision de l'essence divine promise par la Révélation. L'homme ne peut l'obtenir par sa seule vertu, ni sur cette terre ; elle est un don de Dieu et est réservée à l'au-delà. Aristote ne l'a pas connue ; aussi n'a-t-il pas fait la distinction qu'elle détermine entre béatitude parfaite et imparfaite.

La division entre ces deux béatitudes s'est prêtée à différentes interprétations. À l'époque où l'on a imaginé, dans l'esprit de la Renaissance, l'hypothèse d'un état de nature pure et où s'est instaurée une séparation nette entre la nature et le surnaturel, on a identifié la béatitude imparfaite à un bonheur conforme à la nature humaine, proportionné à ses forces et tel que pouvaient en parler les philosophes païens comme Aristote, tandis que la béatitude parfaite devenait un supplément inattendu ajouté par une grâce toute surnaturelle. En même temps, le traité de la béatitude perdait de son importance et était finalement écarté de la morale fondamentale. On le considérait aussi comme une étude plutôt spéculative et abstraite à la suite de la séparation entre la théologie, devenue très rationnelle, et la mystique ou la spiritualité liée à l'expérience chrétienne et au sentiment.

De ce fait, un découpage s'instaurait dans la lecture du traité de saint Thomas entre une béatitude naturelle, se prêtant à une étude philosophique, et une béatitude surnaturelle relevant de la seule foi. Comme le Docteur angélique se basait largement sur Aristote dans le traitement des questions et s'attachait surtout, même en théologien, à la béatitude que nous pouvons connaître ici-bas, le traité de la béatitude apparaissait comme étant foncièrement philosophique. Cette idée était encore accentuée par la séparation tranchée entre la philosophie et la théologie qui s'est établie aux temps modernes. Le problème majeur devenait, dès lors, pour ceux qui s'intéressaient encore à la question du bonheur, de déterminer quelle pouvait être la béatitude proportionnée à un état de nature pure et quel rapport elle pouvait encore entretenir avec la béatitude surnaturelle.

À notre avis, pour rejoindre la pensée de saint Thomas, ainsi que pour répondre convenablement à la question du bonheur qui se pose au chrétien comme à tout homme, aujourd'hui comme en son temps, il faut à peu près renverser la perspective. Pour le Docteur angélique, la question du bonheur n'était pas abstraite ni d'ordre purement spéculatif ; elle procédait directement de l'expérience, précisément de l'expérience chrétienne contenant et approfondissant l'expérience humaine. C'est ce qu'il évoque quand il parle de la vie contemplative et de la vie active. En outre, il a établi la question du bonheur au fondement de la morale, à la base de la vie et de l'activité humaines. Pour l'interpréter correctement, nous devons donc nous placer nous-mêmes au niveau de l'expérience chrétienne et humaine,

où nous pourrions percevoir dans sa réalité et sa force la portée de la question du bonheur.

Derrière le traité de la béatitude, il n'y a pas seulement Aristote, entendu, si l'on peut dire, comme un spécialiste en humanité. Il y a aussi l'Évangile avec les béatitudes qui nous apportent la réponse du Christ lui-même, supérieure à celles des philosophes. Nous avons d'ailleurs observé que le traité de la béatitude ne trouve son achèvement que dans le commentaire des béatitudes, à la question 69 de la I^a II^a, où nous trouvons la description de la béatitude imparfaite que peuvent connaître les chrétiens dès ici-bas par l'exercice des vertus et plus particulièrement sous la motion des dons du Saint-Esprit. Il y a encore saint Augustin et son *Commentaire du Sermon sur la montagne* tant apprécié par saint Thomas. Il y a aussi saint Grégoire le Grand, l'interprète autorisé de la vie contemplative, qui a su décrire « tous les sentiments du cœur humain ». Il y a le Pseudo-Denys, Hugues et Richard de Saint-Victor et bien d'autres, sans oublier Boèce. De plus, dans cette étude sur le bonheur, s'exprime discrètement la réflexion de saint Thomas sur sa propre vie contemplative et sur le renouveau spirituel de son temps ; enfin nous y entendons l'écho des problèmes, des espoirs et des critiques concernant une société en expansion qu'anime une classe dynamique, la bourgeoisie, déjà fortement tentée par l'attrait de l'argent et des honneurs.

Quand saint Thomas parle de la béatitude imparfaite, il pense donc au bonheur que l'homme, que le chrétien spécialement, peut espérer en cette vie, quand il se pose en son cœur la question de sa destinée et s'efforce de procurer un but à sa vie, d'établir une hiérarchie des biens qui détermine ses choix et ses actes. C'est dans cette intention qu'il consulte l'Évangile et les spirituels, la raison et les philosophes conjointement. Ce n'est pas seulement un débat d'école, mais un problème de vie qui concerne aussi l'Église et la société.

Dans cette visée, la béatitude parfaite n'apparaît nullement comme un supplément fortuit, mais comme une réponse supérieure, la seule plénière, à la question du bonheur et de la moralité. Sans doute se situe-t-elle dans un au-delà de la vie et des forces humaines ; mais dès qu'elle est proposée et agréée par la foi, elle se rattache à la vie d'ici-bas par le lien vigoureux de la finalité volontaire qui saisit le désir en sa racine et le transforme en l'espérance et en l'amour, à la source des actes. Ainsi l'expérience humaine reçoit-elle un esprit nouveau qui la soulève et un contenu spirituel qui commence à la travailler, en ouvrant devant nous un avenir inespéré.

La béatitude imparfaite et la béatitude parfaite ne constituent donc pas deux conceptions séparables que l'on distinguerait par leur réalisation plus ou moins complète de l'idée du bonheur. Elles sont ordonnées l'une à l'autre comme les deux étapes d'un processus vital, car il n'y a qu'une seule béatitude, à proprement parler, pour saint Thomas. Toute la

démarche des questions 2 et 3 de la *Prima Secundae* l'établit solidement et cherche à acheminer vers elle tout homme, qui y est appelé. Ces questions veulent être, à leur manière scolastique, une annonce de l'Évangile. La béatitude imparfaite désigne, quant à elle, le bonheur de l'homme sur cette terre, orienté déjà vers la béatitude parfaite, soit en puissance par le désir du bonheur et par l'expérience humaine qui le met en œuvre, soit en acte explicite dans l'expérience chrétienne de la vie de foi, active et contemplative. Aussi existe-t-il un lien direct entre l'étude de la béatitude et celle de la vie contemplative et active, dans le traité des états de vie.

Dans cette perspective foncièrement chrétienne, l'importance de l'emploi d'Aristote et de son *Éthique* ne doit pas étonner. Pour dire les choses en deux mots, la visée de la *Somme de théologie* est aussi universaliste que celle de l'Évangile. Tout se passe, dès lors, comme si saint Thomas, pensant à des lecteurs chrétiens et païens, voulait démontrer que l'Évangile correspond suprêmement aux aspirations naturelles de l'homme, comme est principalement le désir du bonheur, que la réflexion la plus sérieuse, concernant l'agir humain et ses problèmes, comme fut celle d'un Aristote, nous conduit finalement, si elle est poussée à fond, vers l'accueil de la Révélation chrétienne, comme une réponse plénière, au-delà de toute espérance. Assuré que la lumière de la foi ne diminuait pas, mais fortifiait la raison, comme la grâce perfectionne la nature, saint Thomas n'a pas hésité à se servir, autant qu'il le pouvait selon la vérité, des analyses de l'*Éthique à Nicomaque* pour décrire le chemin des béatitudes qui commence ici-bas, et pour procurer des critères solides de jugement pour l'usage des biens de ce monde aux chrétiens qui doivent y tracer leur route en se gardant des tentations et des illusions, en s'efforçant aussi de rendre témoignage, par leur pensée et leurs œuvres, à la Vérité et à l'Amour qui les ont saisis. Ainsi saint Thomas conférait-il à Aristote, parmi d'autres, la dignité de serviteur de l'Évangile, comme il l'était lui-même, grâce à la foi, parce qu'il voyait dans le Philosophe un témoin, imparfait et incomplet certes, mais authentique, de la Vérité et de l'humanité que Dieu fit à son image et veut réformer dans le Christ. Pour notre part, nous ne devons pas nous méprendre et nous imaginer que dans la doctrine de saint Thomas, le serviteur est devenu le maître, surtout pour une question aussi décisive que celle de la béatitude.

CHAPITRE IV

La question de l'eudémonisme en morale chrétienne

I. La question de l'eudémonisme

La question de l'eudémonisme constitue un des problèmes les plus difficiles en morale actuellement, parce qu'elle porte sur le fondement même de cette science : sur l'idée du bien et sur la perception que nous en avons, placées à l'origine de nos sentiments et de nos actes pour départager les bons et les mauvais. Le bonheur, dont nous éprouvons tous spontanément le désir, est-il lié au bien moral, de sorte que nous puissions en faire un indice révélateur et même un critère du bien, ou faut-il l'en séparer avec soin pour éviter qu'il ne compromette subtilement, chez ceux qui le recherchent, la qualité et la pureté du bien moral ? La question n'est pas réservée aux philosophes capables de dissenter sur les idées générales, ou aux théologiens qui y réfléchissent à la lumière de la Révélation chrétienne. Parce qu'ils appartiennent à l'expérience commune, le bien et le bonheur ne laissent personne indifférent et le débat qui les concerne se déroule, sous une forme ou sous une autre, dans la conscience de chaque homme. Pour les chrétiens notamment, l'exigence morale, confirmée par la Parole et l'autorité divine, s'impose avec une force particulière et semble réclamer l'élimination de toute visée intéressée qui en diminuerait la netteté et l'élévation.

Pour traiter ce problème dans des limites raisonnables, nous nous bornerons à en exposer les lignes essentielles, aux plans historique et systématique, dans le but principal d'opérer un déblocage de l'opposition qui s'est établie, dans l'esprit de beaucoup, entre la valeur morale, conçue sous la forme de l'obligation ou du devoir, et le désir du bonheur. Il y a là une objection de fond, décisive aux yeux de certains, à l'égard de toute morale qui prétend accorder une place importante à la considération du bonheur dans son édification et son organisation²⁵.

²⁵ On peut voir à ce sujet nos discussions de jadis avec le Prof. H. REINER, dans « Sein und Ethos », Mainz, ENGELHARDT P. éd., 1963.

Le problème a été repris par B. BUJO, *Die Begründung des Sittlichen. Zur Frage des Eudämonismus bei Thomas von Aquin*, Paderborn, 1984. Cf. notre recension dans *Revue Thomiste* 86 (1986) 133-137.

L'eudémonisme

Quelles que soient les origines historiques du terme « eudémonisme²⁶ », nous le prendrons dans le sens moderne, qui est entré dans l'usage courant. Il dérive du mot « *eudaimonia* » qui signifie, en grec, le bonheur, et qualifie toute conception et systématisation de la morale qui place à son sommet, comme une fin et un critère, l'idée du bonheur.

On peut ainsi, en un sens général, appeler eudémonistes les présentations de la morale qui ordonnent l'agir humain à l'obtention du bonheur, quelle que soit la conception que l'on se fasse de celui-ci. En ce sens, on peut dire que toutes les morales de l'antiquité étaient eudémonistes, qu'elles mettent le bonheur dans le plaisir ou l'absence de douleur avec Épicure, dans la vie politique ou dans la contemplation avec Platon et Aristote, ou encore dans la vertu avec les stoïciens. On peut aussi parler d'un eudémonisme chrétien dans la mesure où l'Évangile propose comme but à l'homme la béatitude promise par Dieu, et où les Pères interprètent et exposent la morale révélée en se servant de la pensée philosophique de leur temps. L'eudémonisme peut être individuel ou collectif, comme dans l'utilitarisme moderne qui propose comme fin des activités le bien-être : procurer au plus grand nombre d'hommes la plus grande somme de biens et de jouissances possibles. On peut donner ainsi à l'eudémonisme un sens large. Il signifie alors une morale de la recherche du bonheur, quelle que soit la nature du bien poursuivi : le bien-être matériel, la vertu ou Dieu.

La critique de l'eudémonisme

Cependant le problème de l'eudémonisme ne s'est véritablement posé qu'avec Kant et sous son influence. Recherchant le fondement dernier de la moralité, Kant a été amené à faire un choix décisif entre l'idée du devoir et l'idée du bonheur comme principe de la moralité. L'idée du devoir lui est apparue comme seule rationnelle, s'imposant au-delà de la sensibilité, seule générale aussi, au-delà de la subjectivité, seule catégorique enfin et a priori, indépendamment de toute hypothèse liée à une matière ou à un bien extérieur désirés, convenant donc ainsi à une pure raison dictant la loi à une pure volonté. L'eudémonisme²⁷ a reçu de lui des caractères exactement contraires : la recherche du bonheur relève essentiellement de

²⁶ Voir à ce sujet les données fournies par le P. R.A. GAUTHIER, dans l'article « Eudémonisme » du *Dictionnaire de spiritualité*, t. 4/2, Paris, Beauchesne, 1961, sur l'histoire du terme et de la problématique, chez les Anciens et à l'époque moderne.

²⁷ Selon le P. Gauthier, Kant n'emploie que tardivement, dans les *Premiers principes de la doctrine de la vertu*, en 1797, le terme d'« *Eudämonist* » pour désigner les partisans de la doctrine du bonheur. Auparavant il parlait de la « *Glückseligkeitslehre* ». Le vocabulaire ici suit la pensée, ce qui montre le changement de signification opéré par Kant selon sa systématisation de la morale.

la sensibilité subjective et met la moralité en dépendance des biens extérieurs qui causent le sentiment du bonheur. La raison ne pouvant atteindre que les phénomènes et non la nature des choses, la relation au bonheur ne peut fonder que des maximes hypothétiques : si tu veux le bonheur, si tu veux tel bonheur. Elle ne peut procurer à la loi morale ni le fondement absolu, ni le caractère catégorique qui lui conviennent. L'eudémonisme devient ainsi l'antipode de la morale du devoir. Il sera marqué par ces caractères. Il sera subjectif, comme recherche du bonheur individuel, de « mon » bonheur. Il appartiendra à l'ordre de la sensibilité et non de la raison : c'est le bonheur que je ressens. Il sera conditionné par les biens extérieurs qui provoquent le plaisir, la jouissance. Ainsi compris, l'eudémonisme sera inévitablement rapproché de l'hédonisme, axé sur la recherche du plaisir.

L'autonomie et l'égoïsme moral

L'opposition entre la morale du devoir et l'eudémonisme se manifestera encore sur deux points fondamentaux. Tout d'abord, seule une morale du devoir peut prétendre à l'autonomie, en établissant son fondement dans le sujet lui-même, dans sa raison dictant la loi à la volonté indépendamment de toute législation extérieure. En revanche, la notion de bonheur implique l'intervention de réalités extérieures, les biens sensibles, qui causent le bonheur, et la législation qui en règle l'usage et le partage, qu'elle soit imposée par Dieu ou par les hommes. On n'en peut tirer qu'une morale hétéronome.

Mais le problème le plus profond, où le débat se noue radicalement, semble bien tourner autour de l'égoïsme moral²⁸. On pourrait parler ici d'une tentation primitive, qui devient comme une hantise chez Kant. Pour lui l'eudémonisme est fondé sur un principe d'égoïsme : la recherche de « mon bonheur », devenu le mobile de la vertu et le critère général qui détermine à agir. En découle directement le caractère utilitariste de la morale du bonheur : tout ce qui tombe sous l'agir moral, les biens, les hommes et jusqu'à Dieu, est envisagé selon une relation de moyen à l'égard du bonheur. Aussi Kant n'hésitera-t-il pas à affirmer que « tous les eudémonistes sont des égoïstes pratiques ». En effet, « l'égoïste moral est celui qui ramène à soi toutes les fins, qui ne voit d'utilité qu'en ce qui lui est utile à lui, qui, en eudémoniste qu'il est, place le principe suprême de détermination de sa volonté dans sa seule utilité et son seul bonheur individuel, et non

²⁸ Notons que le terme d'égoïsme date de 1755 et est une création savante à partir du latin « *ego* », « moi ». C'est peut-être le signe que le problème de l'égoïsme a pris une acuité particulière au 18^e siècle sous l'influence de la philosophie utilitariste contre laquelle réagira Kant.

pas dans la représentation du devoir²⁹ ». Il dira même fortement que faire de l'eudémonisme le fondement de la vertu, c'est l'euthanasie de la morale. Une morale du bonheur est donc nécessairement utilitariste.

Seule l'idée du devoir permet d'échapper à l'égoïsme et de fonder ainsi la valeur morale. Mais c'est à la condition d'expulser de l'accomplissement du devoir et de l'intention qui y préside tout mobile eudémoniste. Le devoir réclame d'être obéi purement pour lui-même et aucunement par plaisir ou par utilité. Il s'impose sous la forme d'un impératif catégorique, on pourrait dire d'un impératif redoublé : il faut faire ce qu'il commande précisément parce qu'il est commandé, en écartant toute autre motivation.

Centrée sur le problème de l'égoïsme, l'opposition entre la morale du bonheur et la morale du devoir ne reste pas théorique ; elle ne disparaît pas quand on a fermement établi la seule authenticité de la seconde. Leur contrariété continue à déterminer pratiquement la conduite de celui qui veut suivre la morale du devoir : il ne peut surmonter l'égoïsme qu'en luttant constamment contre les motivations de plaisir ou d'utilité, contre ce qu'on pourrait nommer la « tentation du bonheur » inscrite dans la sensibilité subjective, toujours présente et active. La qualité morale de l'action sera donc le mieux assurée quand l'homme de devoir agira à l'encontre de l'inclination de sa sensibilité et de la considération de son intérêt. Tel est le rigorisme qui consomme la rupture ; il conduit au divorce entre la morale et la recherche du bonheur. On doit donc, semble-t-il, choisir désormais entre le devoir et le bonheur, puisqu'on ne peut suivre l'un sans combattre l'autre.

Mais la question de l'égoïsme est-elle résolue pour autant ? L'égoïsme est-il entièrement expulsé quand on a vaincu l'attrait du bonheur ? Ne va-t-il pas renaître du fond même de la bonne conscience, avec la revendication de l'autonomie associée à l'idée du devoir, avec le sentiment d'avoir agi uniquement par soi en agissant par devoir ? L'égoïsme ne peut-il pas se glisser ainsi au cœur même de la conscience rigoureuse et se nourrir secrètement du sentiment même du devoir ? L'effort de la morale kantienne pour vaincre l'égoïsme qu'elle détecte justement dans l'eudémonisme sensible et utilitaire est tout à fait remarquable ; mais au moment où la tentation paraît surmontée, au prix d'une dure lutte, n'y voit-on pas resurgir au sommet de l'effort vainqueur, le prenant comme de dos, une menace d'égoïsme supérieur, contre laquelle le système n'offre plus aucun remède : le danger de l'orgueil logé au cœur de la bonne conscience, fière de son autonomie ?

²⁹ « Anthropologie », t. 7, p. 130 des *Kant's Gesammelte Schriften*, éd. de l'Académie de Berlin. Werke, Inselverlag, Frankfurt, 1964, t. 6, p. 410.

Les antécédents historiques de la morale du devoir de Kant

La morale kantienne est puissamment systématique. Elle dégage et exprime avec une grande rigueur la logique profonde de la pensée et de l'expérience morale. Elle est, à bon droit, devenue classique. On peut dire que Kant est devenu un interlocuteur inévitable pour tout homme qui réfléchit aux fondements de la moralité, ce qui ne signifie nullement que l'on soit contraint de le suivre désormais dans ses positions, ses catégories, ses conclusions.

Cependant, quelle que soit sa portée universelle, il faut en même temps relever le conditionnement historique de la morale kantienne qui la touche plus profondément qu'on ne penserait. On a expliqué le rigorisme de Kant et la concentration de sa morale sur l'idée du devoir par le piétisme de son éducation protestante. On pourrait effectivement rattacher la méfiance de Kant à l'égard de toute inclination, notamment au bonheur, à la doctrine de Luther sur la perversion de l'homme par la concupiscence. L'influence est certaine, car qui peut se dégager entièrement - et le faut-il ? - des idées morales reçues dans l'enfance et dominantes dans le milieu culturel où l'on vit ? Encore faudrait-il préciser quelle fut cette dépendance, car on ne peut guère dire que Kant ait favorisé le sentiment, même issu de la religion, au détriment de la raison dans sa morale ; elle ne détruit pas, en tout cas, l'originalité de la pensée kantienne dans son effort pour répondre d'une façon rationnelle à une question morale posée en termes religieux dans le protestantisme de son temps. Sa morale, d'ailleurs, est devenue largement l'interprète de la mentalité de son époque ; elle possède des affinités bien au-delà des cercles protestants, entre autres, parmi les catholiques, avec la morale humaniste de l'obligation qu'ont dispensée les manuels depuis le XVII^e siècle et dont était exclu le traité du bonheur. Elle a obtenu aussi un large écho parmi les non-croyants en quête d'une morale rationnelle capable de remplacer la morale chrétienne, comme ce fut le cas de l'école éclectique française avec V. Cousin et Th. Jouffroy³⁰.

Dans sa critique de l'eudémonisme, Kant avait évidemment en vue la pensée philosophique de son temps, notamment l'utilitarisme anglais dont il voulait faire la critique. Sa position négative à l'égard de l'eudémonisme a certainement été déterminée par la représentation du bonheur d'ordre sensible et utilitaire qui prédominait dans la philosophie, à l'époque de l'*Aufklärung*, et constituait une menace directe pour la conception de la moralité, pour l'établissement de ses fondements et de ses critères. Kant pouvait difficilement percevoir la différence entre cet eudémonisme, effectivement menacé par l'égoïsme, et celui de Platon, d'Aristote ou de saint Thomas, qu'il ne connaissait pas directement. Néanmoins les disciples de

³⁰ Cf. l'excellent article de V. BROCHARD, « La morale éclectique » in *Revue Philosophique de la France et de l'étranger* 53 (1902) 113-141.

Kant, même mieux informés sur l'histoire, n'ont guère fait non plus la différence entre ces deux espèces d'eudémonismes, parce qu'en les considérant à partir de l'idée du devoir, comme centre de la moralité, ils étaient dans l'incapacité de les distinguer, faute de catégories appropriées. Pourtant avec un regard un peu attentif à l'histoire, ils auraient pu apercevoir ce fait massif, que toute la pensée morale de l'Antiquité jusqu'au Moyen Âge, en philosophie et en théologie, se présente comme une recherche du bonheur. Pouvait-on accuser en bloc ces penseurs, par exemple Aristote et Augustin, pour ne citer que deux des plus éminents, d'avoir ignoré ce qu'était véritablement la valeur morale et de l'avoir compromise en la soumettant à une tendance foncièrement égoïste ? Il eût fallu se préoccuper un peu de cette étonnante constatation historique. Mais sans doute, le système de Kant leur paraissait-il si rigoureux qu'ils n'imaginaient pas la possibilité d'une autre forme d'eudémonisme que celui dont il a fait la critique.

Guillaume d'Occam et Kant

Toutefois l'ascendance, la plus significative peut-être et la moins remarquable du système kantien, remonte à travers le protestantisme jusqu'au nominalisme qui a dominé la pensée occidentale à partir du XIV^e siècle. On a voulu faire de Kant une sorte de commencement absolu de la pensée morale moderne³¹. Cette vue est directement contredite par la constatation des profondes similitudes entre les conceptions morales de Guillaume d'Occam, l'initiateur du nominalisme, et celles de Kant, à près de quatre siècles de distance. On peut dire qu'on trouve déjà chez Occam toutes les idées essentielles du système kantien. La concentration de la morale autour de l'idée de l'obligation sous la forme d'un impératif catégorique et sa prédominance sur l'amour, la rupture entre la liberté et la nature avec ses inclinations, le rejet du désir du bonheur en marge de la morale, la coupure avec la sensibilité et le rigorisme, le pur volontarisme de la liberté associé à un rationalisme « *sui generis* », du côté de la loi : la raison suffit à édicter l'obligation (qui vaudrait, même si Dieu n'existait pas), mais elle n'en fournit pas de raisons, etc. La logique du système kantien est déjà à l'œuvre chez Occam. On rencontre ainsi chez ce dernier beaucoup de formules qui font inmanquablement penser à la morale kantienne, comme l'a bien

³¹ V. BROCHARD écrivait : « Par l'effet d'une singulière transposition, nous inclinons aujourd'hui à considérer la forme actuelle de la morale fondée sur l'obligation comme la forme traditionnelle et classique. Cette morale résulte, au contraire, d'une innovation qui date des premières années du XIX^e siècle et qui est l'œuvre de l'École éclectique. » (« La morale ancienne et la morale moderne » in *Revue Philosophique de la France et de l'étranger* 51 (1901), p. 11).

Comme philosophe, V. Brochard ne songeait pas à faire entrer en ligne de compte les manuels de morale catholiques qui enseignaient la morale de l'obligation depuis trois siècles, ni ne connaissait les origines médiévales de la morale de l'obligation.

montré G. de Lagarde, dans le 6^e volume de *La naissance de l'esprit laïc au déclin du Moyen Âge* consacré à la morale et au droit chez Occam (Paris, 1946). Si on veut attribuer le titre d'initiateur d'une morale nouvelle, opposée à la morale antique et centrée autour de l'obligation ou du devoir, c'est certainement à Occam qu'il faut l'accorder avant Kant, même si celui qu'on a appelé le *Venerabilis Inceptor* n'a pas écrit d'œuvre comparable où il expose systématiquement sa doctrine morale.

Il peut paraître étrange de soutenir la dépendance de Kant à l'égard d'Occam qu'il ignorait complètement. Cependant la filière historique peut s'établir sans trop de peine par l'intermédiaire du protestantisme, de Luther notamment, dont la formation théologique fut nominaliste. Il convient toutefois de tenir compte que nous avons affaire à une transmission culturelle se situant au niveau de la logique profonde qui régit une mentalité morale et s'exerçant en dessous des idées particulières qu'elle relie entre elles. Le nominalisme, qui a conquis les universités à la fin du Moyen Âge, a changé la mentalité occidentale et formé un fonds culturel nouveau. Il a influencé par là beaucoup de penseurs modernes, sans qu'ils aient eu conscience de leur dépendance. En tout cas, les ressemblances entre Occam et Kant sont frappantes. Tout s'est passé comme si Kant avait retrouvé la pensée morale d'Occam en lui-même et avait reconstruit son système en le perfectionnant. La même logique est à l'œuvre de part et d'autre.

La critique de l'eudémonisme a été poussée par Kant jusqu'au bout. C'est ce qui constitue l'intérêt de sa pensée. Occam avait cependant fait le pas décisif en détachant l'inclination au bonheur de la volonté libre : je puis librement vouloir ou non le bonheur. Kant a poursuivi dans cette ligne : l'acte moral est indépendant du désir du bonheur, sinon opposé à lui. Il faut néanmoins ajouter que, percevant bien qu'on ne pouvait absolument séparer la morale de l'aspiration au bonheur, Kant s'est efforcé de la récupérer, en fin de compte, comme un postulat de la raison pratique : dans l'au-delà, la vertu, c'est-à-dire l'obéissance au devoir, obtiendra le bonheur qui lui est dû selon la justice divine, reposant elle-même sur les postulats moraux de l'existence de Dieu et de l'immortalité de l'âme. Ayant ainsi réussi de façon impressionnante à rendre compte rationnellement des éléments essentiels de la morale chrétienne, le système de Kant a pu exercer largement son influence dans tous les milieux, croyants ou non. Il est devenu le modèle de la morale du devoir.

La dimension chrétienne du problème de l'eudémonisme

La critique kantienne de l'eudémonisme nous place devant une situation étrange. Dans un remarquable article du début du vingtième siècle, V. Brochard l'avait déjà relevé : « S'il est une idée qui semble fondamentale puisqu'elle entre souvent dans la définition même de la morale, c'est l'idée

d'obligation, de devoir. Nombre de moralistes acceptent sans hésiter de définir la morale comme la science du devoir [...]. Cependant [...] cette idée est totalement absente de la morale ancienne. Elle est si étrangère à l'esprit grec, que pas plus en grec qu'en latin, il n'est de mot pour l'exprimer ». Il ajoute que l'idée fondamentale de la morale ancienne est justement celle du bonheur, car toutes les écoles philosophiques ne prétendent à rien d'autre qu'à répondre à la question de la vie heureuse à laquelle tout homme aspire naturellement, sans que personne songe à en faire la critique³².

La question ressurgit donc, impérative : comment se fait-il que les philosophes anciens, dont l'intelligence était pourtant si pénétrante, aient pu méconnaître la valeur qui constitue la définition même de la morale pour les modernes, et y substituer une idée aussi dangereuse et ambiguë que celle du bonheur ?

Devant cette opposition entre la morale du devoir et la morale grecque du bonheur, V. Brochard, qui opte pour cette dernière comme pouvant seule servir à la construction d'une morale rationnelle et scientifique, explique la prédominance de l'idée du devoir par l'influence du christianisme. On ne peut, en effet, pense-t-il, identifier l'idée du Bien à l'idée du Devoir qu'en faisant intervenir la volonté de Dieu : « il n'y a qu'un moyen de delier ces deux idées [de Bien et de Devoir] [...] ; la volonté de Dieu peut seule commander. L'idée de devoir ou d'obligation n'a de sens que comme un ordre divin ; Kant et les éclectiques ont naïvement essayé d'en faire une idée rationnelle [...] »³³.

Le christianisme, qui a agi sur Kant par l'intermédiaire du protestantisme, serait donc responsable de la concentration moderne de la morale autour du devoir et de la loi, comme une émanation de la volonté de Dieu. Entre la morale du devoir et la morale du bonheur, il n'y aurait cependant pas de contradiction. Nous aurions affaire à deux langages différents, l'un religieux et l'autre proprement philosophique et scientifique, car « la religion édicte les commandements de la divinité et la philosophie les

³² V. BROCHARD, « La morale ancienne et la morale moderne », *op. cit.*, pp. 3-4. Voici la suite de la citation :

« En effet, le but que l'on se propose expressément dans toutes les écoles de philosophie anciennes, aussi bien dans l'école stoïcienne que dans celle d'Épicure ou de Platon, c'est d'atteindre à la vie heureuse (...). Sans doute les divers systèmes se distinguent par la façon de définir le souverain bien. Tous le cherchent : mais, nulle part, il ne vient à l'esprit de le séparer du bonheur (...). Les deux idées d'obligation et de commandement ne sauraient avoir de raison d'être que dans une morale où le bien est distingué du bonheur. Et c'est, encore une fois, une distinction que les Grecs n'ont jamais faite ».

³³ V. BROCHARD, « La morale éclectique », *op. cit.*, p. 135.

motive³⁴ ». La religion préparerait pédagogiquement la morale philosophique du bonheur.

L'idée que le christianisme ait pu apporter une modification profonde dans la conception de la morale en Occident, a certainement quelque chose de vrai. Une doctrine qui prêche partout comment Dieu est intervenu pour enseigner sa loi et atteindre les consciences dans le Décalogue et dans l'Évangile, devait inévitablement causer des transformations dans des philosophies qui, si ouvertes fussent-elles sur le spirituel, laissaient toujours l'homme seul devant le « Dieu inconnu ». On peut dès lors imaginer que ce changement consista précisément dans le passage de la morale du bonheur, où l'aspiration et la vertu de l'homme suffisent, à la morale de l'obligation et du devoir qui réclame un législateur universel possédant le pouvoir d'obliger l'homme.

Cette explication est tentante par une certaine logique, mais elle est largement démentie par l'histoire de la pensée chrétienne. Certes le christianisme, en pénétrant dans la culture gréco-romaine, a causé des modifications profondes en morale, mais ce ne fut aucunement sur le point qui nous occupe. Les Pères, en effet, n'eurent pas la moindre difficulté à partager le point de vue des philosophes sur la question du bonheur, comme principe de la morale. Leur morale sera, comme chez tous leurs contemporains, une morale du bonheur et des vertus. Mais évidemment leur réponse sur la nature de ce bonheur et sur les principales vertus, sera différente de celle des philosophes païens, et ils n'hésiteront pas à faire souvent une vive critique de ceux-ci. Leurs attaques ne porteront cependant jamais sur le fait d'avoir conçu la morale sous une forme eudémoniste et de n'avoir pas utilisé l'idée du devoir. Au XIII^e siècle, saint Thomas construira encore sa morale sur l'étude de la béatitude et sur l'ordonnance des vertus. C'est seulement au siècle suivant que surgit brusquement, à la suite de Guillaume d'Occam, ce que nous avons appelé la première morale de l'obligation, où l'impératif de la loi, comme expression de la pure volonté de Dieu, devient le centre, et, pourrait-on dire, le tout de la morale, car celle-ci sera comprise dès lors comme le domaine des obligations.

Notre question : morale du bonheur ou morale du devoir ? ne coïncide donc pas avec le partage entre morale philosophique et morale chrétienne. Elle se retrouve entière dans la tradition chrétienne elle-même : tous les Pères et les théologiens, jusqu'à saint Thomas au moins, ont enseigné une morale du bonheur. À partir du nominalisme, de plus en plus, la morale qui s'impose sera une morale de l'obligation ou du devoir. Or cette dernière, chez les théologiens comme chez les philosophes, comportera toujours un rejet de la question et du traité du bonheur hors de la morale proprement dite. La raison profonde est bien celle que Kant a exprimée :

³⁴ *Ibid.*, p. 136.

l'aspiration au bonheur n'est pas du même ordre que l'idée du devoir ; elle est subjective, individuelle, intéressée, du niveau de la sensibilité ; prise comme principe, elle conduit à l'égoïsme. Pourtant, quel moraliste catholique oserait soutenir que la morale entière des Pères est corrompue par l'eudémonisme ? S'il en était ainsi, le reproche pourrait atteindre l'Évangile lui-même, première source de la morale des Pères avec ses promesses des béatitudes et de la récompense. Mais, en fait, on n'aperçoit même plus le problème, tant il semble aller de soi que la morale est une question d'obligation et non de bonheur.

Le bonheur, le devoir et le bien

Pour illustrer le problème, à notre époque, nous prendrons en exemple deux auteurs récents. Mgr Jacques Leclercq a sérieusement réfléchi en philosophe aux questions fondamentales de la morale. Il a fait une critique retentissante des manuels qui enseignaient une pure morale de l'obligation. Il connaît bien Kant et sa morale du devoir, mais aussi Aristote et saint Thomas. C'est à ces derniers qu'il emprunte l'idée du bien pour la placer au-dessus de l'idée du devoir même, à cause de la recherche de la perfection qu'elle contient. Voici donc comment J. Leclercq expose les rapports des notions de bonheur, de devoir et de bien avec la morale :

« On voit ainsi comment s'enchaînent les trois notions de bien, de bonheur et de devoir qui dominent la morale et reviennent constamment dans la spéculation. *Le bonheur* en soi est étranger à la morale, quoiqu'il soit impossible que le bien moral ne mène pas au bonheur, et que le désir du bonheur ne puisse être un soutien dans la recherche du bien. *Le devoir*, au contraire, est étroitement lié à la morale sans que l'inverse soit vrai au même point, car si le devoir ne se conçoit pas sans la morale, ce n'est pas sur lui que la morale se fonde. La notion fondamentale et essentielle de la morale, c'est *le bien* ; un des signes de la valeur morale est l'absence de préoccupation du bonheur ; un autre est l'attitude qui transcende le devoir. L'homme pleinement moral ne songe pas au bonheur, songe peu au devoir et songe toujours au bien. Il se sent froissé de ce qu'on lui demande s'il agit en vue des avantages que son action lui rapportera ou s'il fait le bien parce qu'il y est obligé ; quoique, d'un autre point de vue, la préoccupation de faire tout son devoir puisse aussi correspondre à un sens moral très pur. Mais ce qui se trouve toujours dans le moral, ce qui lui est donc essentiel avant tout, c'est le souci du bien ou la recherche de la perfection³⁵ ».

³⁵ J. LECLERCQ, *Les grandes lignes de la philosophie morale*, Louvain/ Paris, Publications Universitaires de Louvain/ Vrin, (1947) 1954, pp. 278-279.

J. Leclercq exprime très bien les choses et nous présente une conception de la morale qu'on peut dire avancée, au-delà des morales de l'obligation et du pur devoir. Il ne peut être question pour nous de récuser l'idéal du bien qu'il propose. Cependant nous constatons que l'idée du bonheur est carrément écartée de la morale, comme une étrangère ; elle n'y rentre que par la bande, comme un soutien psychologique pour qui cherche à faire le bien, ou comme une conséquence tirée d'une sorte de postulat métaphysique : il est impossible que le bien moral ne mène pas au bonheur ; et on peut ajouter en sourdine : surtout pour ceux qui se sont le mieux gardés de songer au bonheur. Ainsi la pensée du bonheur est-elle séparée non seulement de l'idée du devoir, mais de celle du bien : on ne peut faire le bien en pensant au bonheur. Notons enfin que le bonheur est entendu subjectivement dans ce texte, comme la préoccupation du bonheur.

S'il en est ainsi, on peut se demander comment le concept de bonheur peut faire partie des trois notions qui dominent la morale, si ce n'est comme une tentation. Surtout on ne voit pas du tout comment expliquer la place effectivement dominante attribuée à la question du bonheur par Aristote, qui lui consacre le premier et le dernier livre de *l'Éthique à Nicomaque*, et par saint Thomas qui fait de ses questions sur la béatitude la pierre angulaire de sa morale, où sont posés le commencement et la fin de la vie morale. Tout porte à croire que ces auteurs se faisaient du bonheur une idée différente et plus morale que celle que met en œuvre J. Leclercq. À moins qu'ils ne se soient complètement trompés, avec beaucoup d'autres³⁶.

L'idée de bonheur serait-elle totalitaire ?

Écoutons maintenant un témoin plus récent et plus véhément, Bernard-Henri Lévy dans *Le testament de Dieu*. Le contexte est très différent. C'est celui de la jeunesse d'après-guerre, née après l'écroulement des fascismes, dans le grand vide laissé par l'échec des idéologies, et marquée par

³⁶ L'idée du bien comme perfection, mise en avant par J. Leclercq, lui permet de dépasser les perspectives de la morale de l'obligation exposée communément dans les manuels, qui a pour conséquence une dissociation entre la morale commune, liée au minimum légal, et la recherche de la perfection, laissée à une élite. C'est un réel progrès. De son côté, un kantien pourrait cependant répondre que la perfection réside précisément dans la pureté de la volonté d'agir par devoir, que la considération de la perfection risque de réintroduire une intention égoïste en morale, même si elle se tient au niveau des représentations intellectuelles, que l'autonomie de la morale enfin pourrait être compromise par l'intervention d'un bien incluant un facteur extérieur au sujet, échappant à sa volonté. À notre avis, en prenant pour axe de sa réflexion morale la visée du bien, J. Leclercq s'avance dans la bonne direction ; mais il faut oser aller plus loin. La critique des morales de l'obligation ou du devoir doit porter sur l'ensemble du système qu'elles mettent en œuvre et ne pas reculer devant le point crucial : la réintégration du désir du bonheur parmi les éléments fondamentaux de la morale.

le traumatisme dû à l'holocauste juif et aux massacres de la guerre. Quel point d'appui trouver, quelle idée subsistant sous les décombres invoquer encore, pour soutenir une résistance à toutes les formes de fascisme renaissant et pour assurer la sauvegarde de l'individu, de la liberté contre la puissance oppressive des États ? La réponse tient en deux mots antinomiques : contre l'idée du Bonheur et pour la Loi. L'idée du Bonheur, en effet, devenue politique depuis Aristote, est un appât dont se servent les États pour asservir les peuples et assurer leur puissance totalitaire. « Tout l'Occident même, et dès son origine, en a probablement rêvé (de la jouissance par l'institution) comme l'indiquait déjà l'ouverture bien connue de l'*Éthique à Nicomaque* : à la question de savoir quelle est la science et l'architectonique du Bonheur, Aristote déjà répondait, au terme de l'enquête, que ce ne pouvait être que le Politique ». Il faut donc rompre avec le principe même de cette construction menaçante : « Raison de plus pour poser, face à ce troc infâme (donne ton âme... et tu auras en échange la jouissance par l'institution), ce septième et dernier principe : l'État sans Idéal c'est d'abord celui qui renonce à l'idéal de béatitude, et la meilleure constitution, celle qui décrète que le bonheur est une idée totalitaire » (p. 50).

Au contraire, la Loi est pour l'individu à qui elle s'adresse personnellement un principe rationnel de liberté, qui le soutient dans sa lutte pour l'universel contre l'entraînement de la passion et la tentation de la barbarie. La Loi est aussi un principe d'individuation, révélant à l'homme qu'il est un Moi qui peut résister.

« Je dis bien être soi, c'est être Loi. Je répète : c'est la Loi qui fait l'individu. [...] Si à tous les étants [...] je suis aussi irréductible, ce n'est pas parce que je suis un bipède, un mammifère, un être doué de raison, mais parce que je suis le seul de tous à me voir et me vouloir animal de légalité. S'il [...] est interdit de me tuer, légitime que je résiste, (c'est) [...] parce que je suis Loi et que cette Loi, en moi, est vénérable³⁷ ».

La pensée morale de l'auteur rend un son d'authenticité. Dans son opposition entre le Bonheur et la Loi, elle se place dans la ligne de Kant, mais surtout du judaïsme, dont on perçoit qu'il vient d'au-delà des idées rationnelles qui composent les systèmes. La contrariété est, d'ailleurs, plus vigoureusement affirmée que soigneusement étudiée. Elle dépend évidemment beaucoup du contexte de l'époque.

L'idée du bonheur est politique et totalitaire, pour Lévy, alors qu'on la place souvent du côté du sujet, de l'individu. En fait, elle reste bien individuelle, mais elle offre au « politique », à l'État, une prise sur l'individu, au niveau de ses désirs et de ses passions ; c'est ainsi qu'elle peut acquérir

³⁷ B.-H. LÉVY, *Le testament de Dieu*, Paris, Grasset, 1979, p. 144.

une portée générale et devenir un instrument de perversion sociale et d'oppression des individus.

Cependant l'utilisation abusive de l'idée du bonheur par les fascismes et autres régimes totalitaires, n'entraîne pas nécessairement sa disqualification. L'abus ne condamne pas l'usage ; il contraint seulement à examiner plus soigneusement quel est le bon usage, où est le véritable bonheur. D'ailleurs, la Bible n'associe-t-elle pas souvent des promesses de bonheur à la Loi, comme dans le premier psaume : « Heureux est l'homme qui [...] se plaît dans la loi du Seigneur [...] et la murmure jour et nuit » ? Mais nous retrouvons chez B.-H. Lévy l'opposition kantienne (et nominaliste) entre la loi morale universelle et le désir du bonheur, particulier et passionnel, laquelle n'est pas originellement biblique, même si l'auteur tente de la renforcer en faisant du bonheur une idée d'origine païenne.

D'un autre côté, ne peut-on pas tout aussi bien abuser de l'idée de loi, d'une morale du devoir et de l'obéissance catégorique dans des buts politiques ? Le fascisme le plus dangereux ne s'est-il pas précisément développé dans le pays de Kant, si profondément marqué par sa pensée ? Les avatars historiques des idées de bonheur, de loi, de devoir, ou même celles de l'État et de la politique, ne nous permettent pas de les condamner, de les rejeter ; mais ils nous obligent à faire un travail plus soigneux de discernement sur leur réalité, sur leur vérité et sur leurs rapports au plan moral.

Le point crucial nous paraît résider dans la question de l'inclination naturelle à la vie en société, qui est un des fondements de la morale grecque assumé par les Pères. Si on la récuse au nom de la liberté, on sera amené à concevoir l'homme comme un individu sauvage par nature et qui le reste toujours au fond de lui-même, tandis que la société sera une création artificielle et l'État un tyran en puissance, dont il faut toujours se méfier. Les barrières rigides de la loi sont en ce cas indispensables pour protéger l'individu contre l'État, mais aussi contre lui-même³⁸.

Cependant les rapports changent profondément quand, dans la ligne de la liberté de qualité, on saisit combien l'inclination à autrui et à la vie en société est naturelle à l'homme, comment elle jaillit dans l'intériorité personnelle et s'épanouit dans la volonté de justice et l'amitié, dont la condition est la liberté et la mesure, l'égalité. C'est le renouvellement d'un vieux débat : qu'est-ce qui est premier, à la racine de la morale et de la société, l'amour ou la haine, l'amitié ou l'inimitié ?

³⁸ C'est précisément en faisant la critique de l'idée grecque de l'homme comme un « animal politique », comme sociable par une disposition naturelle, et en lui substituant la crainte naturelle entre les hommes, que Hobbes fonde l'absolutisme du Souverain et la toute-puissance de la Loi.

La question de l'eudémonisme dans la conscience du peuple chrétien

Quittons, un instant, les théologiens et les philosophes, et approchons-nous du peuple chrétien, car, s'il parle moins, il vit d'expérience les problèmes de morale et parfois plus intensément. Nous retrouvons chez beaucoup la conscience du dualisme que nous avons constaté entre la morale et le bonheur.

Nous avons appris au catéchisme une morale dérivée directement des manuels de théologie. Elle avait pour base les commandements du Décalogue et de l'Église, compris comme un ensemble d'obligations et d'interdits manifestant la volonté de Dieu. Certaines prescriptions, concrètes et régulières, comme l'assistance à la messe et la défense de travailler le dimanche, le maigre du vendredi, etc., étaient devenues des signes distinctifs des bons chrétiens. On pouvait se contenter d'un minimum d'observance circonscrit par la menace de la faute grave ; mais les meilleurs avaient le souci d'assumer d'une façon personnelle la loi morale en la considérant sur le mode d'un devoir intérieur, émanant de la conscience. Le sentiment du devoir conduisait ceux-ci vers un progrès et une maturité morale : il réclamait un effort régulier, imposait des privations et des sacrifices, aux plans physique et affectif ; mais il permettait la maîtrise volontaire et assurait la qualité des actions. Cette morale exigeait le désintéressement et la fidélité, mais elle procurait la joie intime du devoir accompli et de la tâche bien faite. La ligne suivie était énergique et courageuse. Incontestablement l'idéal moral atteignait là un certain sommet.

Il y avait cependant des ombres au tableau. Entre autres, l'insistance sur le renoncement, sur les sacrifices de tous genres, était si forte que les mouvements de la sensibilité devenaient suspects et pouvaient être paralysés. L'affectivité semblait une menace pour la maîtrise morale.

Ne valait-il pas mieux, dès lors, se priver du plaisir, se passer des soutiens affectifs par un certain idéal de rigueur virile ? On ne voyait pas assez qu'au nom de la loi morale, on compromettait et diminuait la sensibilité à autrui qui forme les relations personnelles et qui noue, au niveau du cœur, les liens de la charité fraternelle et de l'amitié. La sensibilité à Dieu, qui alimente la vie spirituelle, paraissait elle-même suspecte de mysticisme. Ainsi, par souci de moralité, pouvait-on verser dans le rigorisme et causer un certain dessèchement du cœur, une anémie spirituelle.

Or, c'est du côté de la sensibilité qu'on plaçait spontanément le bonheur, en le comprenant à peu près comme une accumulation de sensations agréables. Il devenait alors bien difficile de maintenir l'idée du bonheur dans le cadre de la morale enseignée et pratiquée, et de lui accorder une valeur positive. Ainsi s'instaurait un divorce pratique entre la morale et la représentation du bonheur. Il semblait que pour vivre pleinement la

morale, il fallait se priver du bonheur, tel qu'on l'entendait communément, du moins. On pouvait évidemment trouver une compensation dans la joie du devoir accompli ; mais à trop y penser, si on en faisait un but, n'allait-on pas compromettre de nouveau le désintéressement exigé par l'esprit de devoir ?

De fait, dans notre mentalité catholique, le problème était atténué par l'admission des plaisirs permis, liés à des actes qui ne tombaient pas sous la loi et étaient ainsi abandonnés au gré de la liberté. Le tout constituait un mélange de rigueur et de bonheur qui maintenait un équilibre nécessaire à la bonne santé morale. Néanmoins le bonheur n'était admis que dans la coulisse de la morale, dans la marge de liberté laissée par les obligations. De toute façon, quelles que soient les nuances, le problème subsistait : une séparation nette entre la morale avec sa loi, ses exigences, et la recherche du bonheur. On pouvait être ainsi amené à penser que pour vivre moralement, il fallait commencer par renoncer au bonheur ; tandis que si on voulait poursuivre celui-ci, on devait tourner le dos à la morale. Plusieurs paroles évangéliques sur le renoncement à soi-même pouvaient être invoquées à l'appui.

La question reprend vigueur dès qu'on entreprend de réintroduire la considération du bonheur parmi les fondements de la morale, au nom d'un renouveau théologique, et pour répondre à une crise générale qui atteint de plein fouet les morales de l'obligation et du devoir. Parler d'une morale du bonheur plutôt que d'une morale du devoir et des obligations, ajouter à la pure volonté du devoir le désir du bonheur pour en faire une base de la morale, n'est-ce pas tout simplement détruire la valeur morale, car comment accorder le désintéressement qui fait la qualité de l'esprit de devoir avec la recherche intéressée du bonheur ?

Peut-on réconcilier le bonheur avec la morale ?

Voilà précisément la question qui nous est posée : comment comprendre le bonheur, avec l'attrait profond qu'il cause en nous, de manière à l'accorder avec la qualité morale que représente le devoir, de sorte qu'au lieu de s'opposer ils se renforcent l'un l'autre ? Car il ne peut absolument pas être question, en morale chrétienne surtout, d'abandonner ni même d'atténuer l'exigence que représente le devoir devant la conscience. La voix de la conscience n'a-t-elle pas été souvent identifiée à la voix de Dieu ? Mais ne se pourrait-il pas, précisément, que cette voix de Dieu soit plus riche que la voix des hommes, quand ils parlent du devoir et en font un système ? La voix divine excluait-elle aussi de la morale toute considération du bonheur ? Ne vaudrait-il pas la peine de tenter l'entreprise de la réconciliation entre la valeur morale la plus pure, la plus élevée, et l'attrait du bonheur ? La morale ne recouvrerait-elle pas alors un dynamisme

capable de la renouveler ? Encore faut-il déterminer exactement de quelle nature sera le désir du bonheur pour pouvoir être associé à la qualité morale.

La question est de première importance, car s'il est vrai qu'on ne peut construire une morale solide et sérieuse à partir du désir du bonheur communément entendu, parce qu'il est trop subjectif et variable, on ne peut soutenir longtemps non plus une morale qui ne s'élève qu'en contrariant une aspiration si naturelle au cœur de l'homme. La morale peut-elle être ennemie du bonheur et de l'espérance qui nous porte vers lui ?

Par ailleurs, nous ne pensons pas que le postulat kantien d'un bonheur accordé par Dieu dans l'autre vie réponde suffisamment à notre question. Car c'est ici-bas, dans notre agir quotidien, que se pose d'abord le problème. Si le désir du bonheur est maintenant incompatible avec la qualité morale de nos actes, comment pourra-t-il s'associer à elle avec la force d'un dû dans l'au-delà ? Quelle peut être la nature de ce bonheur si différent de celui qui nous attire actuellement ? Ne sont-ils pas hétérogènes ? D'autre part, la réintroduction de l'idée du bonheur dans la considération de l'au-delà ne fait-elle pas renaître le danger de l'eudémonisme en morale pour ceux qui croient à une autre vie ? Le désir du bonheur, comprimé ici-bas, se rattraperait dans l'au-delà ; ce serait un bonheur de compensation, mais qui resterait de même nature, intéressée.

Bonheur et amour

La question se renforce encore quand on considère le lien du bonheur avec l'amour. L'amour et le bonheur s'appellent l'un l'autre dans notre représentation. La morale du devoir range l'amour dans l'ordre de la sensibilité, comme le désir du bonheur. L'amour ne pourra donc fournir une règle rationnelle et devra être soumis, lui aussi, à l'impératif du devoir. N'est-il pas la passion la plus intime, la plus forte et, par conséquent, la plus dangereuse pour la liberté morale ? On voit le prolongement du débat : ou une morale du devoir ou une morale de l'amour. La fidélité au devoir ne réclame-t-elle pas de mortifier l'amour ? N'est-elle pas plus pure quand elle surmonte l'attrait qu'il suscite ? Mais comment, par ailleurs, peut-on aimer par devoir ? Sans doute peut-on fort bien aimer son devoir, mais est-ce purement par devoir qu'on l'aime alors ? Dès qu'on pousse les choses un peu à fond, on s'aperçoit que la logique de la morale du devoir risque de conduire au rejet de l'amour hors du champ de la morale, comme pour le désir du bonheur³⁹. On devine les conséquences qui en résultent

³⁹ Dans son *Petit traité des grandes vertus* (Paris, PUF, 1995), André COMTE-SPONVILLE a le mérite de restituer aux vertus une place centrale en morale ; mais il croit devoir les séparer de l'amour qui appartient à un autre ordre. La vertu consiste à agir « comme si on aimait ». Elle reste de l'ordre du devoir.

pour les vertus théologiques d'espérance et de charité : elles perdent leur point d'insertion naturel dans la morale et dans la volonté de l'homme de devoir.

Nous sommes apparemment acculés dans une impasse : ou nous continuons à bâtir la morale sur l'obligation et le devoir, et nous en excluons comme bases le désir du bonheur et l'amour, ce qui la rend invivable et nous fait perdre des valeurs humaines et chrétiennes incontestables ; ou nous faisons rentrer franchement ces deux inclinations de l'homme dans la morale ; mais comment nous y prendrons-nous pour éviter qu'elles ne fassent dévier la morale vers la recherche de l'intérêt et du plaisir propre, vers la passion même, et n'en corrompent la pureté et la qualité ? Le danger est réel et certains théologiens récents n'y ont pas suffisamment pris garde.

La difficulté est accrue par la profondeur de l'expérience morale qui a ses racines dans notre personnalité en dessous des idées que nous formons, des sentiments qui nous agitent et des mots qui les désignent, selon notre héritage culturel. C'est une remontée, ou une redescente, comme on veut, vers les sources morales les plus profondes, qui est ici nécessaire, et personne ne peut le faire à la place d'un autre. Néanmoins avec les mots, les idées et les modèles dont nous disposons, nous pouvons tâcher de décrire le chemin à parcourir et indiquer où se tient l'issue.

II. Une réponse à la question de l'eudémonisme

La liberté et le désir du bonheur

A la fin de notre livre sur *Les Sources de la morale chrétienne*, nous avons présenté une esquisse de réponse à la question de l'eudémonisme, notamment au reproche adressé à toute morale du bonheur d'être individualiste et intéressée. Notre explication se basait sur les deux conceptions de l'homme qui s'expriment dans les deux formes de la liberté que nous avons exposées : d'une part, la liberté d'indifférence conduisant aux morales de l'obligation et du devoir, ainsi qu'au rejet de toute morale du bonheur comme égoïste ; d'autre part, la liberté de qualité qui est historiquement à la base des morales du bonheur, dont nous avons des modèles classiques chez Aristote et saint Thomas.

Dans la liberté d'indifférence, concentrée en la pure volonté libre, le désir du bonheur est, dans un premier mouvement, écarté du niveau de la liberté et de la moralité rationnelle, pour être soumis au choix indifférent, et, de ce fait, ramené au niveau inférieur de la sensibilité. Mais ensuite,

puisqu'il se maintient dans l'homme, ce désir est mis au service de la nouvelle conception de la liberté, dans le sens individualiste et égocentrique qui la caractérise. Désormais le désir du bonheur portera la marque de la liberté d'indifférence qui fait de l'homme un élément revendicateur dans la société, en perpétuelle compétition avec les autres libertés. Comme tous les désirs et sentiments qu'elle rassemble, l'aspiration au bonheur sera donc déterminée par la recherche de la satisfaction et de l'intérêt propre. Elle ne pourra plus servir de base à la qualité morale qui ne se conçoit pas sans un certain désintéressement, sans un dépassement de l'amour-propre. L'issue morale proposée par l'obligation et la loi émanant de la volonté toute-puissante de Dieu ou, équivalement, par le devoir que dicte la raison, ne peut que contrarier la recherche du bonheur ainsi comprise et consacrer le divorce pratique entre la morale et le bonheur. Il en résulte une scission, au fondement de la morale, entre le bien et le bonheur. Telle fut la raison profonde de la suppression du traité de la béatitude dans les manuels de morale catholique depuis le XVII^e siècle, au-delà des motivations superficielles qui furent avancées, comme le caractère trop spéculatif du traité scolastique de la béatitude. C'est bien là un problème majeur pour nous : comment réconcilier le bien, et, par suite, la morale avec le bonheur ?

La liberté de qualité nous présente une structure toute différente. Le désir du bonheur s'y inscrit au cœur de la liberté humaine, comme une inclination naturelle dont nos actes procèdent comme d'une source intérieure ; il nous rend libres à cause de l'ampleur de son objet. En lui se rassemblent les autres inclinations, de sorte que le bonheur s'identifie au bien lui-même dont il est une face, comme en témoigne le vocabulaire des anciens pour qui le terme de « *bonum* » ou d'« *agathos* » veut dire à la fois ce qui est bien et ce qui rend heureux. Notre adjectif « bon », employé pour qualifier la perfection d'un travail, d'une action ou d'une personne, peut encore nous donner une certaine idée de cette signification qui relie le bien au bonheur, comme les deux aspects d'une même réalité, comme sont unis le fruit mûr et sa saveur. La liberté est ainsi spontanément ordonnée vers des actes qui ont cette qualité, cette bonté. C'est pourquoi nous l'appelons une liberté de qualité.

Redécouvrir le désir spirituel

Intégré à la liberté de qualité, le désir de bonheur n'est pas réductible au désir sensible, qui est effectivement ordonné à la satisfaction des besoins propres, comme on le constate, par exemple, dans l'appétit de nourriture ou dans le désir sexuel, qu'on prend souvent comme types du désir. Le désir du bonheur est, en réalité, plus ample et plus profond dans le cœur de l'homme. Il contient notamment l'aspiration à la vérité et l'inclination à

la vie en société, procédant du sens naturel d'autrui, à la racine de l'amour et de l'amitié. Ces inclinations forment ensemble le désir spirituel qui se concentre dans l'aspiration au bien, constitutive de l'univers moral. Le modèle du désir humain, quand on parle de bonheur, ne doit donc pas se prendre dans l'ordre sensible, mais plutôt dans l'aspiration spirituelle qui est spécifique à l'homme.

Ainsi s'ouvre devant nous une voie de solution pour notre problème : il nous faut redécouvrir à l'intérieur de notre désir du bonheur, au sein de notre expérience active, quel est ce désir spirituel qui en fait le fond et qui se tient à la base de la vie morale.

Comme on le voit, le désir du bonheur est plus complexe et plus riche que ne l'ont compris les moralistes de l'obligation et du devoir. On peut regretter que les auteurs de manuels l'aient écarté de la morale sans même se donner la peine d'étudier la question, alors qu'ils disposaient, dans le traité de la béatitude de saint Thomas, d'un véritable chef-d'œuvre sur le sujet. Ils connaissaient bien la doctrine thomiste et ils s'y référaient comme à une autorité ; mais vraiment ils ne la comprenaient plus sur ce sujet. Ils n'osaient plus placer un traité du bonheur parmi les fondements de la morale, ni même parler encore du bonheur en morale.

C'est donc une véritable redécouverte du désir spirituel du bonheur qu'il nous faut faire, si nous voulons arriver à réunir de nouveau le bien, le bonheur et la morale, et rendre à celle-ci le dynamisme qui lui fait trop manifestement défaut. Ce sera un fil conducteur de ce livre où nous suivrons l'enquête de saint Thomas, fidèlement, mais à notre manière, en essayant de l'actualiser.

Pour tout résumer, le débat se concentre dans un mot : quelle est la signification du mot « le bien », entendu moralement ? Le bien implique-t-il à la fois la qualité morale et le bonheur, comme le pensaient les Anciens ? La question morale est alors équivalement quel est le bien et quel est le véritable bonheur ? Ou le bien s'identifie-t-il au devoir, à l'obligation, et exclut-il, de ce fait, la considération du bonheur, comme le pensent beaucoup de moralistes modernes⁴⁰ ?

⁴⁰ Dans la *Critique de la raison pratique* (1^e partie, I. II, ch. II), KANT reproche aux anciens, notamment aux épicuriens et aux stoïciens, d'avoir « mal employé (leur pénétration) à établir laborieusement une identité entre des concepts extrêmement distincts, celui de la vertu et celui du bonheur » pour exprimer le souverain Bien. Il soutient lui-même vigoureusement l'hétérogénéité des maximes de la vertu, identifiée au respect du devoir, et du bonheur personnel. La cassure entre le bien et le bonheur est une des idées-force et un des résultats les plus graves de conséquences de la *Critique de la raison pratique*. Il faut cependant tenir compte que Kant avait en vue une conception pragmatiste et utilitariste du bonheur qui était dominante dans la philosophie du 18^e siècle et qui ne pouvait pas, comme telle, servir de fondement à la moralité.

La corrélation entre le désir et les biens

Dans notre effort pour redécouvrir le désir du bonheur, nous partions d'une observation concernant la position même du problème. En réalité, chez les moralistes de l'obligation ou du devoir, il n'y a pas d'interrogation concernant la nature du bonheur. Il semble que l'indifférence de la liberté se soit communiquée au désir du bonheur et lui ait donné en même temps sa subjectivité. Le désir est entendu comme une inclination du sujet pouvant se porter indifféremment sur n'importe quel objet. On n'a donc pas à s'interroger sur les objets de ce désir, ni sur la qualité qui en résulterait. Simplement, étant conçu comme soumis à la liberté, le désir du bonheur sera compris comme appartenant à l'expérience sensible et, dès lors, conçu sur le modèle des désirs de cet ordre qu'on peut qualifier en deux mots : la recherche de la satisfaction des besoins, ainsi que du plaisir. Un tel genre de désir, égocentrique par nature, ne peut évidemment fonder la qualité morale. Il faudra chercher celle-ci ailleurs, au-dessus et même à peu près à l'opposé.

Ce que nous apprennent les « Anciens » - continuons à les appeler ainsi, tout en sachant qu'ils peuvent nous devenir plus proches par cet enseignement que beaucoup de « Modernes », - c'est qu'il y a une véritable question sur la nature du bonheur et conséquemment sur la qualité du désir qui nous y incline. Interrogeons, d'ailleurs, notre expérience : n'y a-t-il pas une différence entre le désir de l'argent et du plaisir, le désir du confort, du succès et du pouvoir, et, d'autre part, le désir de la vérité, de l'amitié ou de l'affection des autres hommes, le désir de la beauté, de la bonté et de la vertu, enfin le désir de Dieu et d'être avec le Christ, selon le témoignage de saint Paul ? En passant de l'un à l'autre de ces biens, notre désir ne se transforme-t-il pas ? Ne subit-il pas une modification qualitative en s'élevant, pour les désigner d'un mot générique, des plaisirs sensibles aux joies spirituelles ? La question de la qualité du désir de bonheur selon les objets vers lesquels il se porte, vaut certainement la peine d'être posée et examinée avec soin ; qui ne l'éprouve ? Quel est le véritable bonheur de l'homme ? Tel fut le sujet principal des discussions dans les écoles philosophiques anciennes et dans les œuvres qu'elles nous ont laissées, dont le traité de saint Thomas est une des plus représentatives. Mais, en même temps, cette interrogation ne surgit-elle pas de toute expérience humaine, comme de l'expérience chrétienne ? Ne témoigne-t-elle pas à sa façon, qu'il existe, à l'origine de la recherche du bonheur, active dans le cœur de tout homme, une aspiration qui surpasse les mouvements de la sensibilité et peut s'accorder aux qualités morales même les plus hautes ?

Telle que nous la posons, la question du bonheur est profondément modifiée. Nous n'y considérons plus le désir comme une simple émanation du sujet, qui part de lui et revient vers lui pour la possession et la

jouissance ; nous le regardons dans le lien actif qui s'établit en lui entre le sujet et l'objet comme entre deux pôles qui le déterminent conjointement par leur correspondance. La question du bonheur devient à la fois objective et subjective, en ce sens. Sa dimension objective se manifesterait spécialement dans l'interrogation décisive : n'existe-t-il pas des biens qui méritent et réclament d'être aimés en eux-mêmes, pour eux-mêmes, et qui précisément par cette qualité répondent le mieux au désir du bonheur en l'homme, à ce qu'il y a de meilleur et de plus original en lui ? N'est-ce pas là, dans cette relation réciproque, que se manifestent à la fois le bien, dans sa réalisation plénière, et le désir du bonheur dans son fond le plus authentique ? N'est-ce pas dans ce contact vivant avec le bien proprement dit, que se révèle le désir dans sa nature morale et spirituelle, derrière les enveloppes sensibles qui le recouvrent, au-delà des distorsions qui peuvent le vicier ?

Comme on le voit, l'eudémonisme nous pose une question réelle et positive. Sa cause n'est pas entendue d'avance ; il n'est pas disqualifié dès le départ. Il nous place devant une interrogation décisive pour l'avenir de la morale. Avec la question du bonheur convenablement posée, se lève pour nous l'espoir de sortir des étroitesse et de l'impasse finale où nous acculent les morales de l'obligation et du devoir. Devant nous s'ouvre un chemin de recherche, qui nous donne l'espoir de réconcilier enfin le bien, le bonheur et la morale. L'itinéraire sera plus long et le prix plus élevé qu'on ne pense d'habitude quand on soulève la question du bonheur ; mais ces exigences mêmes ne sont-elles pas une garantie de sérieux et de qualité ?

L'apport chrétien à la question du bonheur : dimension objective et personnelle

Certains, comme Brochard, ont pu croire que le christianisme était responsable de l'abandon des morales du bonheur et de leur remplacement par les morales du devoir. Cette assertion ne se vérifie aucunement, nous l'avons vu, dans la pensée chrétienne des premiers siècles qui a construit la théologie. Si la Révélation a exercé une influence sur les idées morales, c'est, bien plutôt, dans la réponse à la question du bonheur, en éliminant les conceptions qui lui étaient incompatibles, comme l'hédonisme, en favorisant et en exploitant, avec discernement, les conceptions morales les plus élevées comme celles de Platon, d'Aristote et de la Stoa pour les mettre au service de la morale évangélique.

En outre, le christianisme a provoqué une transformation profonde de la question même du bonheur : il lui a communiqué à la fois une objectivité et un caractère personnel qui dépassent tout ce qu'on trouve chez les philosophes. Alors que la morale philosophique se concentrait finalement

sur l'activité et la vertu de l'homme, qu'elles fussent d'ordre politique ou spéculatif, le christianisme, en proposant à l'homme, dans les promesses des béatitudes, une participation au bonheur même de Dieu, a fait sortir, en quelque sorte, l'homme de lui-même, et a conféré à son désir du bonheur, avec tout le registre des aspirations qu'il rassemble, un caractère objectif radical. Désormais le bonheur de l'homme est en Dieu et le chemin pour y parvenir passe par les biens de la création qui sont les œuvres de Dieu.

En même temps, parce que l'initiative appartient à Dieu qui se révèle comme Père en Jésus-Christ, cette objectivité revêt un caractère de relation personnelle tout à fait caractéristique et sans correspondance chez les philosophes païens. Le bonheur objectif réside en Dieu comme en une personne qui se révèle et nous unit à elle par la foi et l'amour, qui nous apprend, en outre, à aimer le prochain objectivement, dans son être propre.

L'amour d'amitié et le désir du bonheur

Cependant une question ressurgit : si le désir de bonheur devient si objectif qu'il extrait l'homme de lui-même, tout en l'atteignant dans sa personnalité, n'allons-nous pas nous retrouver devant le reproche que le christianisme est responsable de l'hétéronomie de la morale ? Que celle-ci soit causée par le désir du bonheur ou par l'imposition des obligations, peu importe. L'attrait du bonheur ne serait-il même pas plus dangereux pour l'autonomie que la pression de l'obligation venant de Dieu, parce qu'il pénètre plus intimement dans le sujet ?

Nous voici conduits à une autre question décisive, qui, par l'intermédiaire du désir, engage le problème de l'amour. Nous pouvons la formuler en deux mots : quel est le fondement dernier de la morale, le devoir ou l'amour ? Lequel respecte le mieux l'autonomie du sujet humain, l'obéissance au devoir ou l'attrait de l'amour, et avec celui-ci le désir du bonheur qu'il inspire ? La question est bien primitive ; elle détermine l'interprétation des deux commandements de l'amour de Dieu et du prochain qui résument toute la Loi, selon l'Évangile. Quand il est dit : tu aimeras Dieu, tu aimeras ton prochain, faut-il comprendre le futur comme un « tu dois », comme un devoir, et mettre l'accent sur cet impératif qui commande l'amour et qui doit être le plus catégorique, comme le fondement de tous les devoirs ; ou bien le cœur de la morale, à la base du commandement, réside-t-il dans l'amour même, de telle manière que le précepte soit à son service, comme un moyen de le provoquer ?

Tout le problème réside dans le discernement de la nature de l'amour. Si l'amour n'est qu'une forme du désir tourné vers soi, un « éros » possessif quelconque, en ce cas, il est indispensable de le régler par un précepte supérieur qui s'impose à lui avec la force de l'obligation afin de corriger son

égocentrisme. Mais alors faudra-t-il aimer par devoir, et comment est-ce possible, puisque l'amour implique une spontanéité que ne comporte pas l'idée du devoir ?

En revanche, si, à l'expérience, la nature de l'amour véritable se révèle différente du désir que l'on imagine, si l'amour se manifeste comme l'actualisation de la capacité donnée à l'homme, en son fond le meilleur, d'aimer Dieu, d'aimer autrui, pour eux-mêmes et en eux-mêmes, de telle sorte qu'en cette union d'amour il trouve sa propre perfection, sa joie et son bonheur, alors se découvre à nous ce que nous appellerons le « fait primitif » de la morale, l'amour d'amitié, pour reprendre l'expression de saint Thomas, ce qui entraîne une réinterprétation et un réajustement des autres notions morales dont nous avons usé, notamment du désir du bonheur lui-même. En effet, si le sens de l'amour d'amitié est primitif, au cœur de l'homme, comme origine et comme fin ou perfection, alors le désir du bonheur révèle, lui aussi, sa nature véritable : il est, en son fond premier, désir de l'amour d'amitié. Au-delà des tentations et des déviations qui peuvent l'affecter, il est désir de parvenir à aimer Dieu et autrui en vérité, et il recèle la perception inchoative qu'en cet amour seul consistent la perfection et le bonheur vers lequel il tend spontanément. Ainsi compris, le désir du bonheur change l'indice moral sous l'impulsion de l'amour qui se tient à sa source : il n'est plus, en son origine, égocentrique, mais il aspire à s'ouvrir à autrui et à Dieu, comme à tout être. Il faudrait presque le dire « polycentrique » parce que l'amour nous établit en communion avec les autres « centres » que forment les personnes que nous aimons. Nous le dirons plutôt « théocentrique » comme une certaine participation inchoative à l'amour et au bonheur de Dieu, véritable foyer de tout amour authentique. Précisons seulement que ce « théocentrisme », loin de nuire à l'autonomie morale de l'homme, l'assure, la développe et la transforme, car l'œuvre propre de l'amour d'amitié, dont la source est en Dieu, consiste justement à réduire l'opposition des sujets en les rassemblant dans une union « *sui generis* », dans une communion de volonté, de sentiment et d'âme.

Ainsi enraciné dans le sens de l'amour d'amitié, le désir du bonheur est évidemment de nature spirituelle. Il rassemble en lui les inclinations naturelles au bien, à la vérité, à la vie en société qui sont constitutives de la personne en ce qu'elle a de spécifique. Ainsi se réunissent de nouveau, à la base de l'agir moral, les notions de bien, de bonheur et de vérité comme les faces indissociables de l'amour d'amitié qui est comme l'effigie dynamique de Dieu dans l'esprit de l'homme. La vie morale sera le déploiement de ce désir spirituel.

III. Réponse aux critiques élevées contre l'eudémonisme

Si le désir du bonheur est bien, dans sa racine, tel que nous venons de l'esquisser, en ce cas, l'eudémonisme, qui inspirait les « Anciens » et spécialement les auteurs chrétiens, est d'une autre nature que l'eudémonisme des « Modernes » et échappe aux critiques émises contre celui-ci.

Un désir spirituel

Le désir du bonheur ne peut être réduit à l'ordre de la sensibilité et des passions. Il est spirituel en son noyau central. Néanmoins il fait partie en nous d'une sensibilité supérieure, un certain tact qui nous fait réagir aux réalités d'ordre moral et les apprécier dans leur qualité : le bon et le mauvais, la vérité et le mensonge, les vertus et les vices, la joie et la peine qu'ils procurent, la personne d'autrui et Dieu même, comme objets d'amour. Ainsi s'accorde-t-il avec la liberté de qualité. Un des principaux dommages causés par les morales de l'obligation et du devoir est d'avoir occulté cette sensibilité supérieure, cette spontanéité qui procède de l'esprit comme du cœur et forme l'expérience spirituelle. Il en est résulté une coupure entre la spiritualité et la morale, qui a appauvri celle-ci et l'a rendue incapable de rendre compte des richesses contenues dans l'expérience humaine et chrétienne, dont témoignent les plus beaux textes de l'Écriture, des spirituels et des mystiques, ainsi que des philosophes même.

C'est de cette sensibilité spirituelle que procède l'attrait des biens et la perception de leur nature profonde, de leur réalité qualitative au-delà des apparences purement sensibles ou « phénomènes », tandis que les morales de l'obligation ou du devoir réduisent cette appréciation au fait de l'impératif qui affecte les actes, sans pouvoir en fournir les raisons objectives et internes. L'impératif lui-même devient la seule raison de la moralité.

Un désir ouvert à autrui

Le désir du bonheur n'est pas non plus nécessairement individuel et égocentrique. Il est profondément personnel certes, mais de la manière dont la personne est à la fois le sujet et l'objet du bonheur et de l'amour. Grâce à son enracinement dans l'amour d'amitié, notre désir du bonheur peut, en effet, s'ouvrir à la personne d'autrui et nous faire souhaiter son bonheur comme le nôtre, nous pousser à rechercher le bien commun autant et même plus que notre bien particulier. Ainsi le désir du bonheur peut-il acquérir une dimension communautaire et sociale. Exactement

dans cette ligne, on pourra comprendre comment l'espérance chrétienne, qui nous fait accueillir les promesses de Dieu en notre faveur, peut s'accorder avec la charité et s'élargir à la mesure de la communion que forme celle-ci, se manifestant dans la mise en commun des biens, à la manière de la communauté de Jérusalem dont il est dit, dans les Actes des Apôtres (4, 32), qu'ils n'avaient qu'un cœur et qu'une âme.

Tout le débat pourrait, en somme, se résumer dans la distinction devenue classique en théorie, mais trop négligée en pratique, entre l'amour de concupiscence (ou de convoitise) et l'amour d'amitié, comme les nomme saint Thomas, auxquels correspondront les vertus d'espérance, comme désir de la béatitude pour soi, et de charité, définie comme une amitié avec Dieu. Le point décisif est de reconnaître l'existence et la spécificité de l'amour d'amitié, qui est l'amour proprement dit, dans sa différence avec le simple désir : qu'il réalise la capacité propre à l'homme, comme aux êtres spirituels, de connaître et d'aimer autrui dans son être et sa vérité, pour lui-même et comme soi-même, et cela dans la communion, la communication. La théorie de la liberté d'indifférence empêche cette reconnaissance parce qu'elle renferme l'homme dans la revendication de sa liberté et dans la satisfaction des désirs en opposition aux autres libertés. Au contraire, grâce à l'aspiration vers la vérité, vers le bien et vers autrui, la liberté de qualité tend naturellement à l'amour d'amitié, comme à son fruit propre et le plus achevé, dans ses différentes réalisations selon les formes diverses de l'affection et de l'amitié. D'un côté, le désir, ne pouvant pas vraiment déboucher sur autrui, revient inévitablement vers le sujet, ramenant à celui-ci tous les objets qu'il atteint, pour la jouissance et la domination. De l'autre, sous l'influence de l'amour d'amitié qui réalise la communication entre soi et autrui, le désir peu à peu se coordonne et se conforme à l'amour ; il se dégage de la tentation égocentrique et s'élargit, se multiplie par la communion.

Pareillement l'espérance chrétienne, qui est désir pour soi du bonheur promis par Dieu, peut, d'un même mouvement, souhaiter le bonheur d'autrui et y trouver une joie accrue. Mais cela suppose qu'à la racine de l'espérance se tienne déjà l'amour d'amitié envers Dieu, comme une étincelle de charité, car on ne peut espérer participer à la béatitude divine pour soi ou pour autrui sans aimer Dieu pour lui-même, par-dessus tout.

L'eudémonisme, qui semblait d'abord condamné au repli sur soi, se redresse donc sous l'impulsion de l'amour d'amitié, que perfectionne la charité, et s'associe à lui sous la forme d'une espérance que l'on peut dire à la fois très personnelle et communicative.

Un désir qui va au-delà de l'utilitarisme

Venons-en à la dernière critique élevée contre l'eudémonisme, celle de conduire à l'utilitarisme. Effectivement si le bonheur est entièrement tourné vers la satisfaction de nos désirs sensibles, il tend à devenir une fin supérieure et générale, comme la clef de voûte d'un utilitarisme universel, où les autres hommes et jusqu'à Dieu seront réduits au rôle d'instruments en vue de notre bonheur. Construite dans cette perspective, la morale se présentera comme une vaste et subtile technique du bonheur et des moyens pour y atteindre, individuellement ou socialement. On pourrait faire à saint Thomas lui-même le reproche d'aboutir à ce résultat dans sa systématisation de la morale à partir de l'idée de la béatitude.

Mais quand l'amour d'amitié prend place à la base même du désir, l'idée du bonheur se transforme, car dans cet amour l'homme perçoit, comme d'instinct, qu'il ne peut être heureux que par un Bien qui mérite d'être aimé pour lui-même, avec l'absolu de l'amour. Et voici qu'au cœur du désir et de son mouvement, l'amour trace son chemin pour aboutir, en son terme, à une fin ultime qui ne sera plus l'utile suprême, mais qui s'identifiera au Bien digne d'être aimé plus que tout. Il en résultera un changement dans la conception même de l'utile. L'utilité matérielle ou technique ne sera plus le modèle et le critère dominant ; mais plutôt l'ordonnance des biens selon leur nature aux biens réels de l'homme jusqu'en sa dimension morale et spirituelle. En outre, le terme d'utile pourra s'appliquer à des biens qu'on ne peut obtenir sans dépasser la considération du plaisir et de l'utilité propre. Ainsi pourra-t-on dire, un peu paradoxalement, que la vertu, l'amour d'autrui, la justice et la générosité sont les biens les plus véritablement utiles à l'homme, car seuls ils lui ouvrent, par les sacrifices mêmes qu'ils réclament, le chemin du bonheur authentique. L'utile humain doit donc être évalué à partir de l'amour d'amitié et des qualités morales avant la finalité matérielle. Telle est l'utilité de la vertu que s'efforce de démontrer, par exemple, Cicéron dans le *De Officiis*. Elle apparaîtra plus fortement encore chez les auteurs chrétiens, comme saint Ambroise, à cause de la prépondérance de la charité qui domine la doctrine évangélique.

On l'aura remarqué, nous nous heurtons cependant ici à une difficulté continue dans l'expression. Élaboré à partir de l'expérience sensible, notre langage se prête à une interprétation utilitaire. Aussi, pour désigner les réalités d'ordre moral, les qualités spirituelles, devons-nous souvent employer une sorte de dialectique délicate qui s'associe l'affirmation et la négation. L'amitié et la vertu, par exemple, sont, en réalité, plus utiles à l'homme que les biens matériels qui s'achètent à prix d'argent ; pourtant elles ne nous sont pas utiles de la même façon puisqu'on ne peut les obtenir sans faire le sacrifice de l'attachement à l'argent. Ce sont des biens d'un

autre ordre, à la fois très utiles et irréductibles à l'utilitarisme. On ne peut saisir leur prix, ni comprendre ceux qui en parlent, sans une expérience spécifique, qui engage le cœur et l'esprit de l'homme.

Le rôle de l'obligation dans l'eudémonisme « amical »

Complétons ces vues par quelques mots sur les relations entre la conception de la morale déterminée par l'amour d'amitié, tel que nous venons de l'exposer - ce que nous appellerions volontiers l'eudémonisme amical pour le distinguer de l'eudémonisme égocentrique, - et l'idée du devoir ou de l'obligation qu'on ne peut pas éliminer de la morale sans voir celle-ci s'écrouler, quelles que soient les bonnes intentions de ceux qui en feraient la proposition. Quel sera donc le rôle de l'obligation dans une morale qui prend comme fin ultime cette conception du bonheur ? La pierre d'angle et la notion centrale de la morale ne sont plus ici l'idée et le sentiment de l'obligation, comme une contrainte de la loi sur la liberté, mais la pression spirituelle de l'être et de la vérité s'exerçant dans l'intimité du cœur et de l'esprit sous la forme d'un attrait - à la fois appel et exigence, - vers le bien aimable, spécialement au plan des personnes. Tel sera, dans la conscience, le fondement de l'obligation morale et de la loi qui l'exprime. Cette dernière n'est toutefois qu'une réalisation inchoative et une formulation imparfaite de l'attrait du bien, à cause de son extériorité et de son exigence limitée, par suite aussi de son caractère surtout négatif sous la forme de l'interdit. L'obligation a un rôle nécessaire, particulièrement dans la première étape du développement de la vie morale où son but principal est de détacher l'homme des vices et des péchés qui corrompent le sens moral. Mais la soumission à l'obligation doit tendre vers plus haut qu'elle, par le progrès vers une perfection liée à l'amour du bien pour lui-même, au-delà des limites de l'impératif légal. L'obligation et le devoir sont au service de l'amour d'amitié pour le bien. Assumés par celui-ci, ils sont progressivement transformés, intériorisés, personnalisés, comme peut le faire l'amour véritable qui résume et parfait toute la Loi⁴¹.

Eudémonisme sensible et eudémonisme moral

Quand ils traitaient du bonheur, les « Anciens » l'envisageaient spontanément à partir de l'expérience morale, principalement au niveau des qualités spécifiques que sont les vertus. Dans cette perspective, les désirs sensibles passaient au second plan, quelle que fût leur importance dans la

⁴¹ Concernant les étapes du progrès moral, voir *Les sources de la morale chrétienne*, au ch. XV, concernant la liberté de qualité. Les morales de l'obligation construites à partir de la liberté d'indifférence ne comportent pas l'idée d'un progrès comme une dimension essentielle de la liberté et de la morale proprement dite.

problématique. Leur eudémonisme était moral et spirituel. Chez les « Modernes », au contraire, le bonheur est envisagé à partir de l'expérience sensible, comme la satisfaction des besoins surtout physiques. C'est pourquoi l'eudémonisme dont ils parlent peut être qualifié de sensible, de physique même. La différence de niveau provoque une différence de qualité : l'eudémonisme sensible ne peut jouer qu'un rôle secondaire dans la morale ; il lui est même difficilement intégrable dans la mesure où il implique l'égoïsme. L'eudémonisme moral, au contraire, peut parfaitement entrer dans les fondements mêmes de la moralité, parce qu'il repose précisément sur les qualités de l'homme qui impliquent par leur nature le dégagement de l'égoïsme. Nous avons donc affaire à deux eudémonismes de nature et de qualité morale différentes.

IV. Le plaisir et la joie à l'origine de deux eudémonismes

Nous disposons heureusement dans notre expérience d'un signe assez sûr qui manifeste la différence entre les deux formes d'eudémonismes dont nous parlons, l'eudémonisme sensible et l'eudémonisme moral : c'est la distinction entre le plaisir et la joie. De fait, la conception du bonheur qui a régné dans les derniers siècles en philosophie et dans l'opinion, s'est construite sur la base de l'expérience et de l'idée du plaisir résultant de la satisfaction des besoins d'ordre principalement sensible. Le bonheur est alors compris comme l'accumulation et le *summum* des plaisirs. S'il est vrai, comme l'affirme Kant, que nous ne disposons que de l'expérience sensible, il faut conclure effectivement que nous ne pouvons concevoir le bonheur autrement qu'à partir des jouissances de cet ordre. Les joies que nous éprouvons seront elles-mêmes expliquées comme des formes de plaisir, plus subtiles que les autres peut-être, mais finalement d'une même nature. On ne peut plus se représenter la joie en dehors de la satisfaction d'un besoin. Aussi le bonheur qui totalise le plaisir sera-t-il nécessairement égoïste comme lui, et même égoïste en son fond.

Or la joie est d'une nature radicalement différente du plaisir. C'est justement à partir de cette expérience si profondément humaine que les plus clairvoyants des philosophes anciens et, en particulier, les auteurs chrétiens ont bâti leur conception du bonheur pour en faire un des piliers de la morale, l'associant au bien même. Il suffit de citer la fameuse définition du bonheur que nous propose saint Augustin : « *Gaudium de veritate* », qu'on n'imaginerait guère de traduire avec le terme de plaisir, surtout si on lit le contexte qui a Dieu pour objet : « [...] à ceux qui te servent

gracieusement, leur joie, c'est toi-même. Et la vie heureuse, la voilà : éprouver de la joie pour toi, de toi, à cause de toi (*gaudere ad te, de te, propter te*) » (*Confessions*, L. X, XXI, 31-33)⁴². Pareillement quand saint Paul lance aux Philippiens son exhortation à la joie : « Réjouissez-vous sans cesse dans le Seigneur, je le dis encore, réjouissez-vous... », qui aurait l'idée d'y voir une incitation au plaisir ? Il existe certes des moyens plus faciles de se procurer du plaisir que de participer aux souffrances du Seigneur...

On le sent, la différence entre le plaisir et la joie est profonde. Essayons de discerner les principaux traits qui les distinguent.

Les différences entre la joie et le plaisir : la joie liée à l'action

La première différence est fondamentale : la joie procède en nous d'une action personnelle de qualité, dont elle est comme le couronnement, le rayonnement, tandis que le plaisir est une « passion », au sens des scolastiques, c'est-à-dire un sentiment passif, une émotion agréable produite en nous par le contact et l'action d'un bien extérieur.

Aristote avait déjà établi une relation étroite entre l'action et le plaisir humain, c'est-à-dire proprement la joie. La joie achève l'action « comme s'ajoute par surcroît à la force de l'âge la beauté ». Il en déduisait que les plaisirs ou les joies devaient être jugés moralement, bons ou mauvais, suivant la qualité des actions qui les causaient⁴³.

Le lien entre la joie et l'action est tout à fait essentiel, car la joie procède de la source même de l'action qu'elle parfait : l'intériorité personnelle et libre qui produit l'acte, comme l'arbre donne son fruit. La joie se forme en nous lentement avec l'action jusqu'à ce qu'elle éclate en son terme, pour en manifester la maturité. C'est pourquoi la joie se diffuse en nous de l'intérieur vers l'extérieur, de la profondeur vers la surface, du cœur, où l'action fut conçue, vers les yeux et le visage où elle rayonne.

⁴² Dans ce passage, Augustin exprime la question universelle du bonheur en termes de joie : « Oui, tous les hommes s'accordent pour déclarer qu'ils veulent être heureux, comme ils s'accorderaient pour déclarer, si on le leur demandait, qu'ils veulent se réjouir, et c'est la joie elle-même qu'ils appellent vie heureuse. Et même si l'un passe ici, et l'autre là pour l'atteindre, il n'y a pourtant qu'un seul but où tous s'efforcent de parvenir : la joie ». Augustin ne pouvait évidemment pas employer le terme de « *voluptas* » qui désigne proprement le plaisir et traduit le « *hèdonè* » grec. Saint Thomas, lui, utilisera le terme de « *delectatio* » qui a l'avantage, à ses yeux, de pouvoir signifier le plaisir sensible, ainsi que la joie spirituelle (ST Ia IIae q. 31, a. 3) ; mais il distinguera soigneusement les « délectations » sensibles et spirituelles (a. 5).

⁴³ Aristote ne distingue pas explicitement entre le plaisir et la joie ; mais en écartant la conception du vulgaire liée aux sens, et en définissant le plaisir par son rapport à l'action, il nous le représente proprement comme une joie, qui s'associera à la vertu. Nous avons besoin, nous, de faire la distinction pour nous prémunir contre la tentation de réduire la joie au plaisir sensible.

Observons, en outre, que n'importe quelle action ne cause pas la joie, même si on parle quelquefois de joies malignes ou de joies mauvaises. La véritable joie, pure et franche, est l'effet de l'action bonne, droite et généreuse, d'une pleine qualité humaine. Elle est le signe qu'une certaine création s'accomplit en nous par nous, ou par une grâce inspiratrice avec nous. Elle révèle un progrès et une réussite de ce qu'il y a de meilleur au fond de nous, et qui tient à notre être spirituel, à notre personne même.

Nous rejoignons ainsi le beau texte où Bergson expose la différence entre la joie et le plaisir :

« Les philosophes qui ont spéculé sur la signification de la vie et sur la destinée de l'homme n'ont pas assez remarqué que la nature a pris la peine de nous renseigner là-dessus elle-même. Elle nous avertit par un signe précis que notre destination est atteinte. Ce signe est la joie. Je dis la joie, je ne dis pas le plaisir. Le plaisir n'est qu'un artifice imaginé par la nature pour obtenir de l'être vivant la conservation de la vie ; il n'indique pas la direction où la vie est lancée. Mais la joie annonce toujours que la vie a réussi, qu'elle a gagné du terrain, qu'elle a remporté une victoire : toute grande joie a un accent triomphal. Or, si nous tenons compte de cette indication et si nous suivons cette nouvelle ligne de faits, nous trouvons que partout où il y a joie, il y a création : plus riche est la création, plus profonde est la joie⁴⁴ ».

Nous avons là un beau témoignage sur l'expérience intime et la nature de la joie. Il exprime au mieux le lien entre l'action créative et la joie. Or toute action véritablement bonne est telle : elle crée la qualité à la fois de l'œuvre et de celui qui l'accomplit. Elle est donc par elle-même source de joie.

Le plaisir, lui, a sa cause en dehors de nous, même si nous devons faire quelque action pour nous le procurer, comme de mâcher pour goûter, d'ouvrir les yeux pour voir, les oreilles pour entendre. Le plaisir nous place dans un état de passivité à l'égard de son objet. Le besoin certes est un puissant aiguillon pour l'action, mais le plaisir lui-même que procure la satisfaction ne réclame pas d'effort créateur ; il engourdit plutôt les forces et désapprend la peine. Le plaisir n'est pas mauvais pour la cause et il a son utilité ; mais il n'est pas du même ordre que la joie. Si nous voulons rester libres, nous devons modérer les plaisirs et apprendre à nous en détacher. Nous ne devons pas retenir la joie quand elle pénètre en nous, discrètement, pour nous confirmer dans les voies de la qualité morale et de la liberté spirituelle.

⁴⁴ H. BERGSON, *L'Énergie spirituelle*, p. 23 in *Œuvres*, Édition du Centenaire, p. 832.

La joie et la souffrance

De ces considérations, nous pouvons tirer deux conclusions importantes. Tout d'abord, l'association entre la joie et l'action nous aide à comprendre comment la joie peut entretenir des rapports avec la souffrance et la douleur, ses contraires. L'action morale fait partie, en effet, d'une œuvre de longue haleine : l'édification de notre personnalité, face aux réalités de la vie. Pour être menée à bien, autant et plus qu'une œuvre d'art, elle réclame la persévérance dans l'effort, le courage devant les difficultés, la patience dans les épreuves et les contrariétés, l'acceptation des souffrances qui surviennent, un peu comme le paysan cultive son champ sans ménager sa peine quels que soient les intempéries et les aléas des saisons jusqu'à ce qu'il puisse enfin engranger, à l'automne, sa moisson dans la joie. La joie est la récompense de l'effort, comme le fruit de la peine, une victoire sur la souffrance même, comme si elle tirait sa vigueur de tout ce qu'elle a subi. C'est pourquoi elle a un accent triomphal, comme disait Bergson.

La joie ne nous fait nullement rechercher la souffrance pour elle-même, mais elle témoigne qu'il y a en nous un certain pouvoir de l'affronter dans les épreuves, d'en accepter le combat et de la convertir, en quelque façon, pour en retirer la meilleure qualité de nos actes. Celui que n'aurait jamais visité la souffrance saurait-il vraiment ce qu'est l'homme, pourrait-il acquérir la qualité morale et même accéder à l'âge adulte ? En tout cas, il ne connaîtrait pas la vraie joie, celle dont témoignaient, par exemple, les apôtres quand, ayant été battus de verges, ils s'en allèrent tout joyeux d'avoir subi des outrages pour le nom de Jésus (Ac 6, 41). Si étonnant que cela puisse paraître, c'est dans les buissons et les épines des épreuves que se cache pour nous la source de la joie, comme celle des actions les meilleures.

Le plaisir, quant à lui, s'oppose à la douleur comme à son contraire ; ils sont de soi incompatibles. Aussi peut-on soupçonner de dépravation celui qui trouve son plaisir dans une souffrance. La chose est sans doute possible, à cause de la complexité de l'âme humaine ; mais ce comportement n'est pas naturel, ni sain. Il en va tout autrement de la joie, qui est le signe le plus sûr de la santé et de l'équilibre psychique.

La joie, témoin de l'expérience spirituelle

La seconde conclusion concerne le type d'expérience que suppose la joie et qu'elle contribue à révéler. L'expérience sensible ne peut engendrer que le plaisir lié à la satisfaction des besoins. Par la pensée, le philosophe et le savant peuvent prendre de la distance à l'égard de cette expérience et l'observer comme un phénomène, l'étudier comme un mécanisme psychique. Il n'en est pas de même pour la joie, car on ne peut la connaître

vraiment sans en faire l'expérience soi-même, à la suite d'un engagement personnel dans l'action de qualité qui la produit. La joie procède directement de l'expérience morale. On ne peut se contenter de l'observer par l'extérieur, on ne peut la comprendre que de l'intérieur, quand on l'éprouve, quand on la mérite. La joie nous conduit ainsi au-delà des phénomènes, dans l'en-soi de l'agir libre où elle prend sa source et où elle se déploie. La joie nous invite donc à rentrer en nous-même pour rejoindre une expérience plus profonde que l'expérience sensible, plus humaine aussi, car elle nous engage en tant qu'homme, en tant que personne par l'agir moral.

Nous avons donc affaire avec le plaisir et la joie à deux expériences de nature et de niveau différents ; l'une est d'ordre sensible et extérieur, l'autre d'ordre moral et intérieur. L'une se prête largement à l'observation « scientifique », neutre, objective, même si elle lui échappe en partie, car comment mesurer les plaisirs et en tirer des formules ? L'autre dépasse par sa substance même l'observation externe et ne supporte pas la « neutralité » : elle n'existe que par l'action personnelle réussie, en conformité avec les règles de la vérité et du bien. La joie est précisément le témoin irrécusable de ce succès et de cette qualité de l'action.

Notons d'autres différences : l'expérience du plaisir est relativement brève, car elle est liée aux rythmes du corps et aux variations de la sensibilité ; elle est superficielle aussi, à fleur de peau, comme on dit, au niveau de la sensibilité, à moins qu'elle ne se change en passion volontaire. L'expérience de la joie, au contraire, est profonde comme notre personnalité même quand elle agit ; elle s'inscrit aussi dans la durée, car elle accompagne la maturation de nos œuvres grâce à la vertu et elle subsiste ensuite au fond de nous, comme leur mémoire vivante et leur saveur.

Nous pouvons appeler spirituelle une telle expérience, parce qu'elle dépasse la perception sensible et nous révèle la vie de l'esprit en nous, dont la joie est un des signes les plus sûrs, comme en témoigne, par exemple, saint Paul quand il donne comme fruit de l'Esprit : la charité, la paix et la joie. Mais s'il convient de les distinguer, il faut éviter de mettre une séparation entre ces deux ordres d'expérience car, dans la réalité, la vie morale ou spirituelle s'élabore à l'intérieur de la vie sensible, au sein de l'expérience humaine concrète et globale où l'esprit et le corps sont indissociablement coordonnés entre eux.

Enfin, si la joie est une expérience foncièrement personnelle, elle n'est pas enfermée comme le plaisir dans la singularité de l'individu. La joie est spontanément expansive et communicative. Elle est, en effet, comme le rayonnement de la qualité de l'action dont elle procède, de sa vérité et de sa bonté, et contribue ainsi à lui donner une portée universelle, à la manière d'un modèle et d'un exemple. Mais pour mieux comprendre cette puissance de la joie, nous devons la considérer d'un nouveau point de vue.

Nous pouvons néanmoins, dès à présent, conclure qu'on ne peut absolument pas ramener ce que nous nommerons l'eudémonisme de la joie à l'eudémonisme du plaisir. Il repose sur une expérience différente, d'ordre moral et spirituel, aussi réelle, aussi solide et plus profondément humaine que l'expérience sensible.

La joie et l'amour : leur « objectivité »

Nous avons jusqu'à présent considéré la joie dans sa relation à l'action humaine dont elle est le couronnement. Ce point de vue n'est cependant pas suffisant pour faire toute la différence avec le plaisir et laver entièrement la joie du soupçon d'être égocentrique comme lui. En effet, la recherche de la perfection de l'action et de l'homme, et l'effort de création réussi qui cause la joie, pourraient s'expliquer à partir d'une intention, explicite ou secrète, qui ramènerait finalement toute l'œuvre avec la joie même à l'homme qui agit, au moi individuel, comme au terme dernier. Nous aurions affaire à un égoïsme spirituel, plus noble certes, mais qui ne différerait pas substantiellement de l'autre. Tout en conservant ce que nous venons d'établir, que ne suffit pas à infirmer un tel soupçon, nous devons faire un pas de plus pour mieux saisir le message de la joie.

Nous partirons du caractère communicatif de la joie que nous venons d'évoquer et qui la distingue fondamentalement du plaisir.

En effet, parce qu'il est lié aux sensations corporelles, le plaisir est strictement individuel. On ne peut ressentir le plaisir ou la douleur physique d'un autre, quelle que soit la sympathie qu'on éprouve pour lui. En outre, le plaisir diminue quand nous devons partager avec d'autres le bien qui le cause, nourriture, boisson ou propriété. De là naissent les rivalités. Il en va tout différemment de la joie. La vraie joie tend à se diffuser et recherche le partage. Elle est communicative de nature. On ne peut la garder jalousement pour soi, comme le plaisir ; on risquerait de l'étouffer.

Il faut même aller plus loin et dire que la joie trouve son meilleur aliment dans le partage et jusque dans la privation pour autrui. L'amitié se prouve le mieux dans le don généreux et par l'entraide dans l'épreuve, sans calcul ; elle prend dans la mise en commun sa joie spécifique. L'affection des parents pour leurs enfants, des époux entre eux, se fortifie et s'approfondit par les privations et les sacrifices consentis, par les épreuves partagées, pourvu que le cœur s'y mette sans réserve. Le dévouement pastoral pareillement fait grandir la charité dans la mesure même du don et de l'oubli de soi dans l'exercice du ministère confié (« Que celui qui donne le fasse sans calcul ; celui qui préside, avec diligence ; celui qui exerce la miséricorde, en rayonnant de joie. », Rm 12, 8). Telles sont les meilleures sources de la joie où se révèle un rapport surprenant avec le sacrifice grâce à l'amour. La capacité de renoncer à son plaisir et la disposition à délaisser

son intérêt (« La charité [...] ne cherche pas son intérêt », 1 Co 13, 4) sont les signes les plus sûrs de l'authenticité de l'amour, ainsi que les moyens apparemment nécessaires pour l'accroître. C'est précisément au sein de telles expériences que jaillit la joie et qu'elle montre le mieux combien elle diffère du plaisir.

On pourrait exprimer la différence en disant que le plaisir est étroit, tandis que la joie est large. Le plaisir nous restreint parce qu'il nous ramène à nous-même. La joie nous dilate parce qu'elle nous fait sortir de nous pour entrer en communion avec autrui, grâce à l'amour. Nous voici parvenus au point décisif : à l'origine de la joie, il y a l'amour ; aussi la joie est-elle le signe de l'amour et ne peut se comprendre que par lui. Non pas n'importe quel amour toutefois, mais l'amour au sens plénier du terme, l'amour d'amitié, propre aux êtres spirituels : le pouvoir d'aimer autrui pour lui-même, d'aimer la vérité et le bien en eux-mêmes, et de connaître, au-delà de l'intérêt et du plaisir, une joie qui, si discrète soit-elle, est comme un cri de libération à l'égard des étroitures de l'amour-propre.

Ainsi l'expérience de la joie est-elle révélatrice de l'amour et plus précisément de sa nature objective : qu'il a pour objet et pour fin le bien dans sa réalité, dans sa vérité, dans son altérité même ; c'est précisément ainsi qu'il mérite que nous l'aimions comme nous-même. Il ne faut pas s'y tromper : la joie ne témoigne pas pour elle-même, mais pour l'objet de l'amour. La fin de l'amour n'est pas directement la joie, comme un plaisir de choix, mais le bien qui cause l'amour et produit la joie comme par surcroît, comme un effet qui l'authentifie. On pourrait dire qu'à la différence du plaisir la joie est objective, comme l'amour véritable.

Et en même temps, la joie nous fait éprouver que le bien, quand il est ainsi aimé, nous convient mieux, en tant que sujets, et nous comble plus profondément que toutes les jouissances sensibles et tous les biens de consommation du monde. La joie témoigne de l'union mystérieuse qui s'accomplit entre le bien et nous par la grâce de l'amour. La joie est le rayonnement de l'amour qui féconde en nous l'esprit et le cœur. Elle est le signe que nous avons réussi, au moins en germe et en partie, à surmonter l'opposition du moi et de l'autre, non par la suppression de l'un ou de l'autre, mais par ce qu'on pourrait appeler leur interconfirmation dans le bien. Ce n'est plus l'amour intéressé ; ce n'est pas non plus l'amour désintéressé qui serait la négation de tout intérêt propre. C'est un amour autre, l'amour tout court, en fait, que nous appelons amour d'amitié, parce qu'il s'accomplit le mieux dans l'expérience de l'amitié, au sens où l'entendait un saint Thomas, dans l'amour adulte, pourrait-on dire. Mais, on le sent bien, les mots échouent ici devant la richesse et la profondeur de la réalité spirituelle de l'amour et de la joie. C'est ce que va nous confirmer un regard jeté sur le vocabulaire chrétien primitif où abondent les termes qui signifient la joie en relation avec la charité.

Le vocabulaire chrétien et la joie évangélique

La différence entre le plaisir et la joie apparaît particulièrement nette dans le langage chrétien des premiers siècles où il a fallu renouveler le vocabulaire et les modes d'expression pour signifier des réalités neuves.

Alors que « *hèdonè* » était le terme usuel pour désigner toute la gamme des plaisirs, même élevés, la Bible, le Nouveau Testament, en particulier, l'évite et même lui donne une nuance péjorative dans les rares emplois qu'on y trouve. Comme dans la parabole du semeur où le grain de la Parole, tombé dans les épines, est étouffé par la richesse et les plaisirs de la vie (Lc 8, 14). L'Épître à Tite (3, 3) parlera aussi de ceux qui sont esclaves « d'une foule de convoitises et de plaisirs ».

En revanche, les termes désignant la joie foisonnent. On peut même dire que les premiers chrétiens se sont créés un vocabulaire pour signifier la joie de Dieu que l'Esprit Saint met dans les cœurs. Ce seront : « *chara* » : ce qui réjouit le cœur ; « *charis* » : charme, faveur, bienveillance ; les verbes « *chairein* » : se réjouir, et « *charizomai* » : être agréable, accorder une grâce. Enfin « *hagalliaein* », « *hagalliasis* », uniquement bibliques, qui signifient transports de joie, allégresse, jubilation. Ainsi est-il dit des premiers disciples qu'ils prenaient « leur nourriture avec joie et simplicité de cœur » (Ac 2, 46). « *Chara* » désignera notamment la joie que procure la foi (Ph 1, 25), que donne le Saint-Esprit (1 Th 1, 6).

Ce développement du vocabulaire chrétien est parallèle à celui qui concerne l'amour, où l'on évite le terme « *éros* », trop compromis, pour mettre en vogue le terme rare d'« *agapè* » qui reçoit une signification riche, concrète, puissante, comme chez saint Paul et saint Jean.

Il en ira de même dans le latin chrétien où on écartera évidemment « *voluptas* », trop sensuel, pour préférer « *gaudium* » et surtout « *laetitia* ». « *Delectatio* » ne se rencontre pas dans le Nouveau Testament de la Vulgate, mais bien dans le Psaume 15 : « *delectationes in dextera tua* » (v. 11) et dans la Sagesse (8, 18). Pareillement on évitera « *amor* » ; on préférera « *caritas* » déjà classique et on forgera « *dilectio* ».

Cette formation, cette création, peut-on dire, du vocabulaire chrétien témoigne très nettement en faveur d'une expérience spécifique : la découverte d'une source de joie nouvelle suscitée par la foi au Christ et par l'action de l'Esprit Saint. En voici quelques traits rapidement dessinés.

La joie évangélique, appelons-la ainsi, est si différente du plaisir qu'on ne peut plus lui appliquer le même nom. Effectivement elle est réservée à ceux qui sont morts avec le Christ, par l'union à ses souffrances dans le Baptême et dans leur vie, où ils font mourir « le vieil homme » pour que grandisse en eux « l'homme nouveau », qui vit non plus selon la chair avec ses convoitises, mais selon l'Esprit qui communique l'« *agapè* » et procure la joie.

La joie évangélique est plus « objective » que toute autre. Elle l'emporte sur la joie morale causée par l'effort personnel, par la « bonne conscience », parce que sa source réside en dehors de nous, au-dessus de nous. Nous ne pouvons la recevoir qu'en sortant de nous par la foi et l'espérance en Jésus, comme le Fils de Dieu, et grâce à un amour qui nous soumet à son Esprit. Une telle joie présuppose une purification du cœur atteignant jusqu'aux racines les plus secrètes de l'orgueil, et telle que personne ne pourrait l'accomplir seul, car comment se dégager du moi, si on est laissé à soi ? Cette joie est « objective » aussi parce qu'elle procède de l'amour fraternel, qui réunit ceux qui croient au Christ comme les membres d'un même corps.

« (M)ettez le comble à ma joie par l'accord de vos sentiments : ayez le même amour, une seule âme [...] que chacun par l'humilité estime les autres supérieurs à soi ; ne recherchez pas chacun vos propres intérêts, mais plutôt que chacun songe à ceux des autres. Ayez entre vous les mêmes sentiments qui sont dans le Christ Jésus » (Ph 2, 2-4).

La joie évangélique est en même temps tout intérieure et personnelle. Elle s'écoule en nous à partir du « secret où seul le Père nous voit », à l'encontre de ce qu'aperçoivent les hommes (« et votre Père qui voit dans le secret vous le rendra »), là aussi où l'Esprit parle à notre esprit pour former en nous la charité qui est son premier fruit et le principe de la joie : « Le fruit de l'Esprit est charité, joie, paix... ». C'est une participation à la joie du Christ ressuscité, à la joie même de Dieu.

Enfin la joie évangélique, si élevée soit-elle, est étonnamment humble et abaissée jusqu'au niveau du moindre des hommes. La grande joie de la naissance d'un Sauveur ne fut-elle pas annoncée d'abord à de simples bergers ? On ne peut, en effet, recevoir cette joie qu'en suivant la voie tracée par le Christ, l'humilité obéissante, le service, comme dit saint Jean dans le lavement des pieds, jusqu'à la mort sur la croix, entre deux larrons. C'est cette croix même, instrument de la dernière douleur, qui est devenue par la puissance de la Résurrection, la source inaltérable de la joie pour ceux qui la regardent avec foi. Voici la plus grande souffrance vaincue et comme convertie par la joie de Pâques qui jaillit triomphante du tombeau vide et qui poursuit son rayonnement dans la liturgie pascale.

Les béatitudes contiennent déjà et résument cet enseignement sur la joie. Elles ont leur sommet dans l'exhortation à la joie et à l'allégresse adressée à ceux qu'on persécute et calomnie à cause du Christ. Le chemin de la croix traverse les béatitudes avec la pauvreté, l'affliction, la faim et la soif de justice qui culmine dans la persécution. On peut également comprendre les béatitudes comme une voie de détachement et de purification aboutissant à la pureté du cœur qui rend capable de voir Dieu et de recevoir sa joie. Les béatitudes enfin donnent toute sa dimension à la joie

évangélique en la plaçant dans le cadre de la question du bonheur : elles apportent la réponse du Christ à cette interrogation naturelle en résumant toutes les promesses divines. Le bonheur que Jésus propose à notre espérance est formé avec la joie de la dernière béatitude qui devient comme le foyer où convergent tous les rayons, l'annonce de la béatitude et la promesse du Royaume avec leur variété. Qui aurait l'idée de voir dans un pareil texte une invitation au plaisir ? Qui oserait lui reprocher de favoriser l'eudémonisme et de compromettre la qualité de la morale ?

Notons enfin que la richesse du vocabulaire, le nombre et l'importance des textes néotestamentaires concernant la joie manifestent qu'elle constitue un des traits caractéristiques de l'âme chrétienne primitive et une des notes dominantes de l'enseignement apostolique de la morale.

LE TABLEAU DES DIFFÉRENCES ENTRE LE PLAISIR ET LA JOIE

Résumons en un tableau les différences que nous avons observées entre le plaisir et la joie.

Le plaisir	La joie
est une passion	procède de l'action personnelle
a sa cause à l'extérieur de nous	a sa cause en nous, dans notre intériorité dynamique, créative
est de soi moralement indifférencié	est l'effet de l'action de qualité, bonne, réussie, parfaite
est incompatible avec la douleur comme son contraire	se forme dans l'épreuve, en confrontation avec la souffrance
lié à l'expérience sensible, soumise à l'observation extérieure et à l'expérimentation	appartient à l'expérience intérieure, personnelle, morale, spirituelle
bref, variable et superficiel	profonde et durable, comme la vertu
diminue par le partage et disparaît par la privation	est communicative et s'accroît par le partage ; s'entretient dans la privation et le sacrifice consentis par amour
relève de l'amour de soi, égoïsme, subjectif	est le témoin de l'amour d'amitié, dans son « objectivité » et sa réponse aux aspirations du sujet
tenu à l'écart du vocabulaire chrétien primitif ; acception péjorative	abondamment présente dans le langage du Nouveau Testament ; trait caractéristique de l'âme et de la morale chrétienne primitive

Ajoutons que, dans l'usage commun, on ne fait évidemment pas toujours une distinction aussi nette entre le plaisir et la joie. Les termes sont parfois interchangeables. Il existe des joies d'ordre sensible, comme la joie

de vivre. Un psaume dit aussi que le vin réjouit le cœur de l'homme. Mais il suffit de parcourir les exemples fournis par un bon dictionnaire pour apercevoir dans les emplois de ces deux termes les traits dominants de la joie qui la différencie largement du plaisir dans le sens que nous avons exposé. Notamment une des notes les plus significatives est la tendance de la joie à se répandre dans tout notre être : la joie comble, elle transporte, elle fait pleurer, bondir. On ne peut donc pas cantonner la joie dans l'ordre spirituel, même si elle y a sa source ; elle se communique à la sensibilité et au corps et elle les entraîne. Ainsi la joie spirituelle s'exprime-t-elle spontanément dans le chant. Dans ses manifestations extérieures cependant la joie se distinguera du plaisir par une plus grande finesse et par une mesure qui donnera aux gestes et aux mots une signification plus riche.

Nous pouvons donc conclure que l'eudémonisme fondé sur la joie est d'une autre nature et d'une autre qualité que l'eudémonisme basé sur l'expérience sensible et le plaisir dont fait état la philosophie moderne. L'un procède directement de la qualité morale et relève de l'expérience spirituelle ; l'autre est lié à la perception sensible et est, de ce fait, impropre à fonder la qualité morale.

La critique kantienne de l'eudémonisme n'atteint donc pas l'eudémonisme spirituel ; il y a erreur sur les mots, sur les idées, sur l'expérience même. Bien plutôt il faut reprocher aux moralistes du devoir et de l'obligation d'avoir écarté de la morale, avec l'étude du bonheur, la considération d'une expérience humaine de première importance : l'expérience de la joie comme témoin de l'expérience spirituelle et comme composante caractéristique de l'expérience évangélique. Il ne faut pas s'étonner dès lors qu'une certaine morosité se soit répandue dans ce type de morale et ait engendré même une méfiance instinctive à l'égard de la joie comme du plaisir, allant de pair avec la perte de la sensibilité spirituelle. Le signe en est, entre autres, la mésaventure de la vertu : autrefois si attrayante et cause de joie, elle est devenue ennuyeuse et triste comme un code d'interdits.

La joie du devoir accompli

On pourrait cependant faire ici une instance. N'existe-t-il pas dans l'expérience du devoir accompli une joie spécifique, d'autant plus pure qu'elle procède plus strictement du respect de la loi et écarte plus rigoureusement la recherche de l'intérêt, du plaisir et même de la joie ? La morale du devoir ne conduit-elle pas, elle aussi, à sa façon, à une joie proprement morale, garantie précisément par son renoncement intentionnel au bonheur, sur le plan de l'intention ?

Incontestablement - il faut le reconnaître, - l'accomplissement du devoir à l'encontre de toute intention intéressée a procuré à beaucoup d'hommes, de chrétiens, une joie d'une qualité morale, austère certes, mais

authentique, qui a pu même être associée à l'idée de sainteté, comme on le voit chez Kant. Néanmoins, la systématisation et les lignes dominantes que comportent les morales de l'obligation ou du devoir, maintiennent cette joie trop à l'étroit, pensons-nous, précisément par la crainte de l'eudémonisme, et l'empêchent de se répandre comme il conviendrait. La méfiance envers la sensibilité et le rigorisme volontaire la repoussent dans la pure raison et dans le fond de la conscience, sans lui permettre de gagner le cœur. Elle est vite soupçonnée, dès qu'elle se manifeste, de n'être qu'une forme subtile du plaisir. Elle ne dispose pas, dans ces systèmes, de catégories reconnues où elle puisse prendre place. Aucun manuel de morale ne parle de la joie ni ne la recommande : elle tombe en dehors des cadres des morales de l'obligation.

Enfin cette joie du devoir accompli qui récompense la pure obéissance à la loi et qu'anime parfois un certain élan quasi mystique, si l'on ose employer le terme, comme dans la vénération de Kant pour « le ciel étoilé au-dessus de moi et la loi morale en moi », est, là même, trop enserrée parce qu'elle est limitée par le contentement de soi, par la bonne conscience d'une liberté autosuffisante. Elle ne peut entrer en rapport avec autrui sans le respect qui maintient toujours la distance ou par l'idée de l'universalité des lois qui est trop abstraite et trop vaste à la fois. La joie a besoin de l'amour, sous une forme ou sous une autre, pour naître et pour se diffuser dans l'action concrète qui met les personnes en contact d'esprit et de cœur.

V. L'expérience spirituelle

L'importance de l'expérience personnelle

Cependant la difficulté concernant l'eudémonisme subsistera toujours, pensons-nous, malgré les explications qu'on peut donner, si claires soient-elles, parce que le problème a une dimension existentielle et dépend de l'expérience, du choix même de chacun. Pour celui qui privilégie l'expérience sensible, l'idée du bonheur paraîtra inévitablement égocentrique ; il sera toujours tenté de ramener à l'intérêt propre les sentiments même les plus généreux en apparence. Il identifiera la joie au plaisir et croira détecter la recherche de soi partout où on parle de bonheur.

Au contraire, pour celui qui a entendu l'appel de la qualité spirituelle et éprouvé sa réalité, en consentant de plein gré le prix des sacrifices requis, le domaine de l'agir humain et des intentions qui l'inspirent apparaît sous un tout autre jour. Il comprend ce que peut être l'amour d'amitié au-delà des sentiments intéressés, et l'apprécie par-dessus tout. Il considère comme l'expérience la plus précieuse la découverte de ce qu'est la vertu

dans sa réalité, dans sa beauté cachée derrière les mots anciens. Il ne s'effraie pas de ses requêtes, car il devine qu'elle est pour lui le pédagogue indispensable de l'amour authentique et il sait qu'elle procure une joie pure qui est le remède le plus efficace contre l'égoïsme. Sur le chemin des vertus, quelle que soit sa longueur, il aperçoit, à la lumière de l'Évangile, proche de lui pour le soutenir jusque dans la souffrance inévitable, une promesse de béatitude qui est la messagère de l'amour. Tel est l'eudémonisme spirituel que la théologie chrétienne nous propose, à la suite des béatitudes évangéliques, pour orienter notre vie vers l'amour béatifiant.

La clef du problème de l'eudémonisme, qui engage la morale entière, réside donc dans l'accès à l'expérience spirituelle qui dépend finalement du choix de chacun entre l'amour de soi et l'amour du bien véritable. C'est là, dans le mystère de la libre détermination, que tout se joue initialement, que se forme ou se déforme notre idée du bonheur.

Nous ajouterons cependant qu'avant même le choix, est déposée dans le cœur de tout homme une aspiration au bien qui précède toute déformation parce qu'elle procède directement de la nature spirituelle de l'homme, créé à l'image de Dieu, et maintient en lui un attrait primitif pour le bonheur, quoi qu'il puisse faire et penser, quel que soit aussi le péché. Tel est ce que nous oserions appeler l'eudémonisme de naissance qui inspire, à partir de l'Écriture elle-même, la pensée chrétienne la plus authentique et la plus riche, et qui s'exprime notamment dans le traité de la béatitude de saint Thomas d'Aquin.

La conscience du devoir et l'expérience spirituelle

Cependant on pourrait faire une instance importante à ce que nous venons de dire, en faveur des morales du devoir. S'il est vrai qu'une expérience dépassant le sensible est nécessaire pour percevoir la qualité morale, ne peut-on pas soutenir que cette condition se réalise particulièrement dans la conscience du devoir compris comme un impératif catégorique, à la manière de Kant quand il écrit, à propos de la « vision » de la loi, qu'elle lui révèle « une vie indépendante de l'animalité, et même de tout le monde sensible » ? Or c'est précisément à cause de cette « vision » de l'ordre de l'intelligence que Kant rejette l'eudémonisme et tout ce qui se présente à lui comme un « intérêt »⁴⁵. Cette dictée intime du devoir par la raison pratique se trouvait déjà, notons-le, chez Occam ; mais on peut croire qu'elle appartient à la conscience commune du devoir.

Notre débat est ainsi porté au niveau le plus élevé, celui de l'esprit engageant l'intelligence et le vouloir dans une certaine attitude et expérience de fond qui déterminera tout le reste, la systématisation de la morale

⁴⁵ Cf. E. KANT, *Critique de la raison pratique*. Conclusion.

et jusqu'à son langage, la signification et la portée des idées et des mots. Il en résulte une polyvalence des termes, qui accroît la difficulté de parler de ces choses et de se faire entendre convenablement. Nous devons cependant essayer d'élucider le problème à cause de l'importance décisive de l'enjeu.

Au fond des morales du devoir, dans leur systématisation du moins, - car l'homme de devoir, dans sa vie, peut aller plus loin que le système et dépasser sa logique, - on peut déceler une certaine attitude qu'on peut caractériser par la revendication radicale de l'autonomie au niveau de la raison et du vouloir. Cette prétention, qui affecte la personne même, s'exprime dans la raison par l'attitude critique, par le refus d'accepter ce qui n'est pas démontré ou n'apparaît pas démontrable rationnellement à partir de l'expérience sensible, en d'autres mots, par la négation du mystère, de son existence ou de sa cognoscibilité du moins, ce qui en détourne l'effort intellectuel comme d'une recherche vaine. Dans la volonté, la revendication de l'autonomie se manifeste par le repli dans l'« indifférence » pour dépasser tout attrait, compris comme une emprise du monde extérieur et un danger pour la liberté, et même pour la qualité morale des actes.

L'attitude fondamentale est ici celle du sujet s'affirmant par la prétention de n'agir que par soi et d'être pour soi la cause de la science et de la valeur morale, avec la connotation d'un refus de l'au-delà.

Sans doute pourrait-on croire que la conscience du devoir, de l'impératif intérieur réintroduit la perception d'une dimension spirituelle au-delà des phénomènes. C'est sur cette base que Kant fondera les postulats de l'existence de Dieu, de l'immortalité de l'âme et même du bonheur promis aux hommes vertueux après cette vie. Mais le chemin entrevu est immédiatement refermé, car le domaine spirituel, un instant aperçu, est interdit à la raison théorique selon Kant ; celle-ci ne peut s'y engager sans être la proie des illusions. Quant à la volonté, il lui suffit de connaître le fait du devoir ; elle ne doit pas en chercher les raisons, ni se donner d'autres motivations que le devoir même. La conversion par l'intelligence de la foi et par l'amour

L'attitude critique et la revendication de l'autonomie entraînent donc, dans les morales du devoir, la concentration du sujet sur lui-même et font naître, par suite, l'irrépressible soupçon qu'une recherche de soi, qu'une racine d'orgueil se cache sous l'obéissance au devoir la plus respectueuse, entraînant la fermeture de l'intelligence au spirituel et la résistance de la volonté à la spontanéité de l'amour. Cet effet négatif est inévitable et de la plus grande conséquence. L'amour, en effet, ne peut naître du sujet seul, par la puissance de sa raison ou par la force de son vouloir. Il réclame la présence d'un autre que soi, la reconnaissance de ce qu'il est et, en même temps, l'acceptation qu'il nous touche, qu'il suscite en nous un intérêt profond, personnel. Or l'autre nous apparaît toujours, au premier moment, comme un « mystère », dans son existence et dans sa personne ; mais un

mystère qui attire le cœur et l'intelligence, et réclame une réponse. L'amour ne détruit pas la liberté, car on ne peut y entrer et s'y maintenir si ce n'est de plein gré ; mais il nous incite à sortir de nous-même, à nous dégager d'une autonomie close, pour accéder à une nouvelle forme de liberté et à une nouvelle autonomie qu'on peut caractériser par l'ouverture à autrui, à l'être et au bien qui vont nous devenir communs dans la réciprocité.

Tout cela implique un changement de fond dans notre attitude devant le réel, une sorte de conversion qui commence toujours par un certain acte de foi, causé non par l'obscurité du mystère (ce n'est pas le « *credo quia absurdum* »), mais par une petite lumière contenue dans l'amour, une étincelle insaisissable et sûre, qui promet l'intelligence et fait naître un désir spécifique, accompagné d'une certaine douceur qu'on ne rencontre nulle part ailleurs et qui convainc mieux que tous les arguments.

Le bonheur « amical »

Telle est l'expérience où il faut oser entrer comme dans une aventure spirituelle, où la personne s'engage avec l'intelligence autant que le cœur à l'égard d'une autre personne, et plus spécialement envers Dieu quand Il se révèle par sa Parole et se rend sensible à l'âme. C'est grâce à cette perception produite par le contact libre et intime des personnes que se découvre à nous une nouvelle espèce de bonheur qu'on peut qualifier d'amical, se greffant sur une nouvelle sorte d'intérêt qu'on ne peut plus dire intéressé, au sens habituel du terme, parce qu'il est attention à autrui et à son bonheur comme au nôtre dans la réciprocité et la communion.

Avec l'amour véritable se découvre à nous le vrai chemin du bonheur, ainsi que la nature profonde du désir spirituel qui nous porte vers lui, pour réaliser l'accord des personnes par la communion active dans la vérité et le bien.

Voilà le désir du bonheur que la tradition chrétienne a placé au départ et au cœur de la morale, notamment dans l'expression théologique qu'en a donnée saint Thomas en s'inspirant du Sermon sur la montagne et de saint Augustin. Le traité du bonheur dans la *Somme de théologie* n'est pas une construction théorique ; il repose sur une expérience chrétienne fondamentale : la révélation personnelle de la sagesse et de la miséricorde de Dieu dans le Christ, qui nous offre la participation à sa béatitude par la foi, l'espérance et l'amour. La charité sera précisément définie comme une amitié fondée sur la communion à la béatitude de Dieu.

Derrière le langage abstrait du théologien se cache donc une expérience spirituelle riche et simple que tout chrétien peut faire avec la grâce, quel que soit son niveau de culture. Le désir humain du bonheur s'y révèle, en sa racine, comme le désir même de Dieu, une aspiration d'amour que

Dieu a placée dans l'homme en le créant à son image, à la manière d'une pierre d'attente pour sa manifestation et ses promesses. C'est le plus petit, le plus secret des désirs, comme le grain de sénévé parmi les semences, mais quand il est fécondé par la Parole de Dieu accueillie dans un cœur sincère, il peut devenir le plus vigoureux des désirs, assez puissant pour les réunir tous et les purifier, parce qu'il vient de Dieu et ne nous laisse pas en repos jusqu'à ce que nous parvenions à lui, comme à la source du Bonheur.

Ce désir, comme l'amour qui l'accompagne, ne compromet en rien l'autonomie de la liberté et de la personne. Telle est peut-être l'expérience la plus surprenante pour nous et la plus décisive au-delà des théories : mieux nous répondons à l'appel de Dieu qui agit en nous par la foi et par le renoncement purificateur, et mieux nous éprouvons que nous grandissons dans la liberté intérieure, dans la capacité d'accomplir, malgré nos faiblesses, les œuvres de l'amour envers Dieu et envers nos frères. Tel est le paradoxe : plus nous nous livrons à la grâce de Dieu et plus nous devenons nous-même, de sorte que nos œuvres, tout en étant pleinement nôtres, doivent être rapportées à sa gloire parce qu'elles procèdent en principal de son Esprit. Ainsi se manifeste à nos yeux une autonomie toute différente de celle qui nous poussait à la revendication : non plus une autonomie séparatrice, mais une autonomie communicative, une certaine participation à l'autonomie même de Dieu, dans l'humilité et la joie⁴⁶.

Évidemment, de telles choses ne peuvent guère être démontrées à qui les regarde de l'extérieur ; mais on peut les montrer tout de même et en témoigner pour le service de ceux qui ont encore l'audace de s'engager dans le mystère où Dieu nous appelle par l'attrait du bonheur renouvelé par l'intelligence de la foi et par le tact de l'amour. Là réside la réponse à la question du bonheur et au problème de l'eudémonisme, dans une vision de la morale tout à la fois humaine et chrétienne.

⁴⁶ Au sujet de l'autonomie morale, voir notre exposé « Autonomie et hétéronomie en morale selon saint Thomas d'Aquin » in *Autonomie. Dimensions éthiques de la liberté*, Fribourg, 1978.

CHAPITRE V

La finalité morale

I. La place de la finalité en morale

La finalité occupe la première place dans la considération morale de saint Thomas⁴⁷. Il suffit d'ouvrir son œuvre pour le voir. La considération de la finalité dirige tout le livre III de la *Somme contre les Gentils*, consacré au gouvernement divin et à l'agir humain. L'étude de la fin ultime est placée en tête de la Seconde Partie de la *Somme de théologie*. On peut donc dire que saint Thomas a inscrit au-dessus de la porte d'entrée de sa synthèse morale, en grandes lettres, ces mots : « Vous qui entrez ici, dans la morale et dans la vie, pensez d'abord à la fin ». Effectivement la considération de la finalité domine la morale thomiste ; elle lui fournit ses principaux critères de jugement dans tous les sujets et les problèmes qu'elle aborde.

La primauté de la finalité se rencontre déjà au plan de l'action divine où elle est associée à la causalité exemplaire (cf. ST Ia qu. 44, a. 4). Aussi pouvons-nous faire immédiatement à notre question l'application du thème de l'homme créé à l'image de Dieu qui occupe le fronton de la *Secunda Pars*. De même que Dieu ordonne toutes ses œuvres à lui-même comme à leur fin ultime, ainsi l'homme est-il capable de diriger de lui-même ses actes vers sa fin ultime ; c'est ce qui lui en confère la maîtrise. Il existe cependant une grande différence entre le modèle et l'image. La finalité divine est celle d'un être parfait qui n'agit pas dans le besoin, mais dans la générosité en vue de communiquer ses perfections. La finalité est tout active chez lui. L'homme, au contraire, est un être imparfait pour qui la finalité est à la fois active et passive. Il a besoin de recevoir les qualités qui lui procureront la maîtrise de ses actes et le pouvoir de les ordonner à sa fin. Aussi mieux il s'ouvrira à l'action divine et plus la finalité deviendra forte et féconde en lui.

Ce lien entre l'action divine et l'action humaine par la finalité repose sur la nature même de l'action, car l'ordonnance à la fin est essentielle à celle-ci : sans la visée d'une fin, l'action n'aurait pas de direction, ni de motivation. Elle répond à la question première : pourquoi agir ?

Nous pouvons donc transporter à la Première Partie de la *Somme* qui traite de l'œuvre divine, l'inscription que nous proposons plus haut : « Quand Dieu se mit à créer, il pensa d'abord à la fin de son œuvre ». Cette

⁴⁷ Cf. dans notre livre *Le Renouveau de la Morale*, II, ch. III. Le rôle de la fin dans l'action morale selon saint Thomas, pp. 114-143.

fin n'était autre que lui-même et que la communication de ses perfections, ou encore le dessein de devenir pour toutes ses créatures, et particulièrement pour l'homme, la plénitude vers laquelle elles aspirent et qui les comblera, chacune selon sa nature.

L'homme étant fait à l'image de Dieu par son libre arbitre, l'importance de la finalité dans la morale dépendra directement de la conception que l'on se fait de la liberté. La liberté de qualité a ses racines dans les inclinations naturelles qui orientent l'homme et son action vers la vérité et vers le bien. Cette finalité propre à l'esprit se tient à la source de la finalité volontaire où elle se déploie ; elle englobe tout l'agir humain sur le mode de l'attrait et s'exerce même au cœur du péché. Dans une morale basée sur la liberté de qualité, la finalité jouera donc un rôle primordial et général, en matière de l'action humaine, comme pour la compréhension de l'action divine. C'est par une finalité commune que s'opérera et s'expliquera la connexion entre l'action libre de Dieu et celle de l'homme.

En revanche, les morales qui prennent pour base la liberté d'indifférence soumettront nécessairement la finalité à l'arbitraire de la liberté, au choix entre les contraires qui la définit et qui se tient au-delà de toute recherche d'une fin. La finalité, en ce cas, si importante qu'on la reconnaisse dans l'agir concret de l'homme, n'y remplira plus qu'une fonction de second plan dans le domaine moral, en dépendance de la détermination volontaire et libre. Elle sera limitée à l'action singulière dépendante du choix entre les contraires, au cas de conscience. La liaison de finalité entre l'action humaine et l'action divine sera rompue.

Telle est la raison profonde qui explique, d'une part, que saint Thomas ait voulu placer l'étude de la finalité en tête de sa morale comme un fondement premier et général, en liaison avec la question du bonheur, et, d'autre part, que les moralistes modernes aient écarté le traité de la fin ultime de la morale fondamentale, alors même qu'ils avaient choisi le plan de saint Thomas pour construire celle-ci.

Le concept de fin

Après cette considération générale, il convient de préciser la signification du terme de « fin ».

On peut distinguer deux sens principaux du mot « fin ». On l'entend d'abord au sens du terme d'un mouvement ou d'une action, par opposition au commencement. On parlera de la fin d'une course, de la fin de l'année, de la vie.

Le deuxième sens est celui de but et désigne une réalité ou une idée présente dans la représentation de celui qui agit et exerçant sur lui le rôle de principe directeur à l'égard de ses mouvements, de son action. C'est évidemment dans ce second sens qu'on emploiera le terme de fin en

morale. La fin désigne donc le but de l'action selon la représentation du sujet qui l'accomplit. Elle est proprement l'objet de l'intention qui inspire et dirige l'action. Il n'empêche que le premier sens reste proche, car, parvenu à son but, un mouvement normalement s'arrête, une action cesse ; telle est du moins l'idée qu'on s'en fait d'habitude.

Notons aussi que la fin est un terme abstrait. Aucune réalité dans le monde ne s'appelle « fin », mais tout peut être pris comme une fin pour une action. La fin est donc un concept créé par l'intelligence pour désigner le terme du rapport qu'elle établit entre une action et son but. Cette relation se réalise dans un mouvement qui passe par des intermédiaires successifs qu'on appellera communément des « moyens ». Saint Thomas emploiera, pour sa part, une expression plus large : *ea quae sunt ad finem*, « ce qui est ordonné à la fin », car il peut y avoir une grande diversité, même de nature, entre ce que nous ordonnons à une fin. Un ami peut nous aider à poursuivre une fin ; il n'est cependant pas pour nous un simple moyen, au sens usuel du terme ; en fait, nous sommes tous deux *ea quae sunt ad finem*, nous ordonnant et nous dévouant à la fin que nous recherchons en commun. Cette précision étant admise, on peut dire, en général, que la finalité comporte de soi la relation de moyen à fin.

Le concept de fin peut également être plus ou moins riche de significations selon la nature de l'action.

Dans le mouvement spatial, qui nous fournit une première représentation, la fin désigne le point terminal. On peut dire qu'elle n'a pas plus de densité qu'un point, même si elle oriente vers elle les différentes lignes et les figures que peut dessiner le mouvement. Ce point n'a pas d'épaisseur, ni de qualité propre ; il pourrait être remplacé par n'importe quel autre. Il détermine seulement la visée qui préside à un mouvement, qui dirige une intention. Quand il est atteint, le mouvement cesse de soi ; il n'a plus de but.

Dans le cas d'un mouvement vital, le terme de fin acquiert une autre signification. Prenons l'exemple d'un arbre fruitier. La fin de l'arbre dans son lent travail, d'une saison à l'autre, est de produire son fruit, comme son œuvre propre que l'on qualifiera par sa maturité, sa beauté et sa saveur, plus ou moins grandes. La fin, dans un tel mouvement, obtient une réelle densité, faite d'une double dimension, intérieure et extérieure. Elle est un terme intérieur, car le fruit provient de l'intérieur de l'arbre et détermine la qualité de son action vitale : un bon arbre produit de bons fruits. En même temps, de l'extérieur, le cultivateur entretient le fruit jusqu'à sa maturité et l'apprécie en le goûtant. C'est la fin de son travail. En outre, si le fruit termine le labeur de l'année, au temps de la récolte, il n'en contient pas moins le germe d'une vie nouvelle ; en donnant ses fruits à l'automne, l'arbre prépare déjà secrètement le printemps.

La fin ne signifie donc pas ici un arrêt du mouvement ; mais elle marque le terme d'une étape de la vie et la condition de sa reprise.

Dans le cas du mouvement vital, la fin comporte donc l'idée d'une qualité, d'un achèvement et d'une perfection, contenant un pouvoir de régénération.

Tel est bien le sens des termes *telos* et *teleios*, fin et final en grec. Ils désignent un achèvement qui, à côté d'autres significations, désigne un plein développement, une maturité, une plénitude.

Le latin donne à *finis* un sens plus pauvre. Le terme signifie d'abord la limite : les bornes d'un champ, la frontière d'un pays ; mais il hérite ensuite, grâce à Cicéron, de la signification plus riche du grec, et en vient à désigner le sommet, le degré suprême, comme dans le titre d'un des principaux ouvrages philosophiques du grand orateur : *De finibus bonorum et malorum*, si difficile à traduire en français. Il écrit : « C'est le grec *telos* que depuis longtemps déjà, je rends par "terme extrême" ("objet dernier", "objet suprême" (*tum extremum, tum ultimum, tum summum*) ; on me permettra aussi le mot "fin", au lieu d'extrême et dernier » (*De finibus bonorum et malorum*, l. 3, 26).

En passant dans le domaine de la morale, nous devons nous efforcer de conserver cette richesse de signification qui convient particulièrement à l'action humaine appelée à participer à la perfection de l'action divine elle-même.

La fin et le bonheur

L'action humaine est une action vitale ; elle est comme le fruit de l'homme. La fin humaine signifiera donc le but et le terme de l'agir comportant une qualité, une perfection, une beauté, une saveur, une maturité convenant à l'homme. La différence proviendra de la nature libre et réfléchie de cette action qui lui confère sa dimension morale. Avec l'homme nous aurons affaire à une œuvre et à une finalité volontaires, procédant de l'intériorité personnelle. La distinction avec l'action vitale se manifestera, entre autres, par l'intervention de qualifications nouvelles, comme le mérite et le bonheur. On ne peut appeler méritant et heureux qu'un être libre, capable de produire de lui-même des œuvres de qualité, pour sa joie et pour le profit de beaucoup.

Il convient donc de rétablir un lien essentiel entre la finalité humaine et le désir du bonheur, parce qu'il est profondément naturel. Tous les penseurs de l'antiquité, les Pères comme les philosophes, ont conçu la morale comme la réponse à la question du bonheur. Saint Thomas abordera donc lui aussi la morale par la question de la béatitude qui met en œuvre l'inclination au *bonum*, au bien, à la bonté, constitutive de la volonté humaine, et qui est, au fond, le désir de Dieu. C'est pour y apporter une réponse fondée

sur la structure même du mouvement volontaire que saint Thomas va commencer par étudier la finalité de l'action humaine. La question de la finalité se place donc à l'intérieur de la question du bonheur et de la perfection de l'homme ; elle ne peut en être dissociée sans dommage grave pour la conception même de la finalité.

C'est ce que nous constatons dans les morales modernes de l'obligation ou du devoir. Ayant pratiquement écarté de la morale la considération du bonheur, elles ont été amenées à dissocier la finalité du bonheur. On ne peut, en effet, exclure entièrement la finalité de la réflexion morale, car il est trop évident que l'homme, dans ses actes conscients, agit toujours en vue d'une fin, que la finalité appartient donc à la constitution même de l'acte humain. Mais en se détachant de son rapport au bonheur, la finalité va perdre, aux yeux des moralistes, sa densité humaine et devenir bientôt extérieure, abstraite du sujet et de la vie, se construisant sur le modèle des techniques rationnelles. Ou encore, on la voit s'enfermer dans le sujet et se limiter aux intentions qu'il projette dans les cas de conscience. On perdra de vue l'ordonnance des actes à la fin ultime considérée comme une question théorique sans intérêt direct pour le jugement moral concret.

Pour étudier la finalité morale, il convient donc de bien choisir la perspective. À notre avis, la finalité de type technique, à laquelle on pense d'habitude, est insuffisante en morale. Nous devons nous efforcer, par une réflexion sur notre propre agir et par l'observation de la vie, de redécouvrir la finalité proprement humaine avec sa profondeur, sa variété et son ampleur, en la reliant notamment à la question du bonheur : la fin de l'action humaine connote la perfection, la plénitude, la fécondité, la joie, toutes les composantes du bien dans sa richesse⁴⁸.

II. Étude schématique de la finalité morale

Après avoir un peu précisé ce que le terme de « fin » peut recouvrir, nous procéderons à une analyse progressive de la finalité morale.

1. Se mouvoir en vue d'une fin est le propre de l'homme

Dans toutes nos actions nous nous proposons spontanément un certain but que nous recherchons, une fin qui nous dirige. C'est ce que constatait le psychologue et philosophe Alfred Adler en parlant du finalisme de la vie psychique :

⁴⁸ Cf. *Les Sources de la Morale chrétienne*, ch. XVII, III, pp. 411 ss.

« Ce que nous pouvons d'abord saisir des mouvements psychiques, c'est précisément un mouvement même, qui se dirige vers un but. Aussi nous faut-il affirmer que l'on émettrait un paralogisme si l'on se représentait l'âme humaine comme constituant une grandeur statique, quiescente ; nous ne pouvons la concevoir que sous la forme de forces qui se meuvent, procédant assurément d'une base une et tendant à un but également unique. Déjà dans la notion de l'adaptation se trouve cette impulsion vers le but. Impossible de nous représenter une vie psychique dépourvue de but, vers lequel se déroule le mouvement, la dynamique, contenu dans la vie de l'âme.

Donc, la vie de l'âme humaine est déterminée par un but. Aucun homme ne peut penser, sentir, vouloir, ou même rêver, sans que tout cela soit déterminé, conditionné, imité, dirigé par un but placé devant lui. Cela résulte presque de soi-même eu égard aux exigences de l'organisme et du monde extérieur et à la réponse que l'organisme est dans la nécessité d'y donner. Les phénomènes corporels et psychiques de l'être humain correspondent à l'ensemble de ces vues fondamentales. Un développement psychique ne saurait se concevoir autrement que dans ce cadre que nous venons de décrire, comme dirigé vers un but quelconque placé devant le sujet et qui résulte d'emblée des effets des forces désignées⁴⁹ ».

Ce que Adler constate dans la vie psychique, jusque dans les rêves, vaut *a fortiori* dans l'agir moral qui présuppose une conscience assez claire des éléments de l'action pour former un choix et engager la responsabilité. Étant une sorte de mouvement, l'acte moral ne peut se déployer sans un but qui le dirige, qui détermine à la fois l'intention qui l'inspire et l'exécution qui l'accomplit. Tel sera précisément le rôle de la délibération : examiner l'action pour l'ordonner aussi justement, aussi correctement que possible à la fin que nous nous proposons. De ce point de vue, on peut comparer l'agir moral à un voyage. La première chose à déterminer est l'endroit où on veut aller, le but qui commande le tracé de l'itinéraire. Le rôle de la raison est de régler l'action dans toutes ses étapes en vue de cette fin proposée. Une action qui n'aurait pas de fin serait dérégulée, désorientée, insensée, déraisonnable. Ainsi, par exemple, soupçonnera-t-on de dérangement mental une personne qu'on voit errer de-ci de-là dans la campagne, sans aucun but. On peut certes entreprendre une promenade sans un but fixé à l'avance et marcher à l'aventure ; on aura du moins le but intérieur de se donner de l'exercice ou d'admirer la nature, ce qui conditionnera au moins les choix d'orientation partiels qu'il faudra faire en route, à la croisée des chemins.

⁴⁹ A. ADLER, *Connaissance de l'homme. Étude de caractérologie individuelle*, trad. par J. Marty, Paris, Payot, (1949) 1966, p. 21 : « Zielstrebigket im Seelenleben ».

Nous pouvons donc admettre que l'action humaine est essentiellement finalisée, précisément en tant qu'elle est raisonnable et volontaire. La fin est ainsi le premier élément à considérer dans un acte moral. Elle détermine son ordonnance en commandant le choix des moyens nécessaires pour l'atteindre. On pourrait dire : en tout acte, considère d'abord la fin. Elle constitue la visée qu'il faut toujours maintenir tant que dure l'action. Cela vaut pour les actes singuliers de la vie quotidienne, comme pour les décisions de plus grande portée, tels le choix d'une profession, d'une orientation de vie, la réponse à une vocation, ou encore des décisions communautaires⁵⁰.

Ajoutons une précision : il est clair que les actes que nous faisons ne procèdent pas tous d'un choix délibéré où nous avons une fin en vue. Souvent nous agissons machinalement, sans y penser, comme lorsque nous nous grattons l'occiput ou nous frottons la barbe, suivant des exemples classiques. Aussi les moralistes ont-ils coutume de distinguer deux genres d'actes : les actes humains, faits de propos délibéré, qui ont pour cela une valeur morale, et les actes de l'homme, qu'on fait sans réflexion, sans engagement volontaire.

Cette distinction est nécessaire du point de vue de la morale qui a pour objet les actes volontaires, responsables, proprement humains. Elle est moins tranchée pour le psychologue qui étudie les phénomènes psychiques dans leur ensemble comme des faits observés, ou même pour le moraliste quand il examine les mouvements de la sensibilité, les passions. Il faut alors tenir compte de l'interaction entre la volonté et la sensibilité, entre le conscient et l'inconscient. On pourra ainsi discerner dans la sensibilité et l'imagination humaine, se manifestant dans des réflexes et dans des rêves, une finalité plus instinctive, portant le reflet et les traces de la finalité volontaire et réagissant obscurément sur elle. Cependant, pour y voir clair, nous avons besoin de regarder les choses dans leur état le plus net et de distinguer avec précision quelles sont les actions proprement humaines, où s'exerce une finalité volontaire.

⁵⁰ On peut illustrer cette primauté de la fin dans l'agir humain en se référant à CASSIEN qui consacre sa première *Conférence* à la question du but et de la fin du moine.

« Tout art, toute discipline, fait-il dire à l'abbé Moïse, a son but particulier et une fin qui lui est propre ; quiconque y veut sérieusement exceller, se le propose sans cesse, et dans cette vue souffre tous les labeurs, les dangers et les pertes, d'une âme égale et joyeuse » (*Conférences* I, c. 2, trad. par Dom E. PICHÉRY, Paris, Cerf, 1955, Sources Chrétiennes n°42, p. 79).

Telle est bien la question première dans la sagesse monastique comme dans la réflexion théologique, pour assurer la valeur morale de la vie et des actes. On sait que Cassien, reprenant la comparaison stoïcienne de l'archer, distinguera subtilement la fin du moine, le Royaume des cieux comme récompense, et le but qu'il doit toujours garder en vue comme son point de visée : la pureté du cœur.

Agir en vue d'une fin est le propre de l'homme, disons-nous. C'est effectivement ce qui nous distingue des animaux grâce à notre raison qui connaît directement la fin, comme nous allons le préciser. Par ailleurs, la finalité parce qu'elle est liée à l'action intelligente pourra également servir à nous représenter l'action divine, comme celle des anges, dont nous parle l'Écriture. Le plan de la *Somme contre les Gentils*, par exemple, dont le centre de perspective est l'action de Dieu dans la création et le gouvernement du monde, est commandé par l'idée de la finalité divine s'inscrivant dans la nature même des êtres créés. Cependant le propre de l'homme, dans l'ordre de la finalité sera de se mouvoir vers sa fin à petits pas, pourrait-on dire. L'homme a besoin du pas à pas de la délibération, de la réflexion sur le pour et le contre concernant la fin et les moyens, afin d'ordonner son action au but qu'il se propose. D'autre part, il ne peut progresser vers la fin qu'en mettant un pas devant l'autre dans des actes successifs. L'ange, lui, au contraire, possède une intelligence intuitive, mieux que le génie, et il accomplit sa volonté d'un seul coup. Ainsi pouvons-nous dire que se mouvoir délibérément et progressivement en vue d'une fin est le propre de l'homme.

2. Le propre de l'homme est de s'autofinaliser

Pour mieux faire ressortir le propre de l'action humaine, nous comparerons la manière dont s'exerce la finalité chez l'homme et chez l'animal.

Incontestablement l'action de l'animal est déterminée par des fins. Le lièvre que poursuit le chien ou que guette l'oiseau de proie est pour eux une fin qui commande leur course, leur vol, leur regard. Plus largement, les activités des animaux sont ordonnées à des fins vitales pour eux : se procurer la nourriture nécessaire, construire un nid pour la reproduction, creuser une garenne pour se protéger, etc. En tout cela les animaux agissent par la force de l'instinct, d'une manière à la fois très variée selon les espèces et cependant stable et uniforme. On peut donc accorder aux animaux une certaine connaissance des fins qu'ils recherchent et qu'ils perçoivent souvent avec des sens plus développés que chez l'homme. Nous ne savons pas encore, par exemple, comment l'oiseau migrateur peut se diriger avec une telle sûreté dans ses longs voyages⁵¹.

⁵¹ NdE : Le P. Pinckaers émet cette observation selon ses connaissances au moment de la rédaction. Elle ne se réfère donc pas aux hypothèses scientifiques plus récentes.

Une finalité inventive

Nous retrouvons chez l'homme les mêmes besoins vitaux et des finalités naturelles semblables. Néanmoins la manière dont il exerce ses activités manifeste l'intervention d'un facteur nouveau : la raison qui lui confère la capacité d'inventer des comportements et des instruments nouveaux pour atteindre les fins qu'il se propose. L'homme a besoin d'un lieu où habiter, mais il ne s'est pas contenté des cavernes que lui offrait la nature. Il s'est construit des huttes, puis des maisons ; mais il ne s'est pas borné à les reproduire, comme l'oiseau son nid. Chaque époque a inventé un style architectural qui la fait reconnaître, où s'ajoute à l'utile l'ornement qui crée la beauté. L'homme ne s'est pas contenté non plus des fruits que la terre produit ; il a inventé l'agriculture pour les multiplier et l'art culinaire pour en accroître l'agrément. Pareillement dans tous les domaines de l'activité humaine se sont créés des arts et des techniques qui sont l'œuvre de la raison : l'architecture, la médecine, l'art militaire, les beaux-arts.

D'où vient donc à l'homme un tel pouvoir d'innovation ? Il réside dans la capacité que lui procure la raison de connaître la fin comme telle, et d'établir lui-même, par suite, le rapport entre les moyens et la fin dans ses actes. L'animal perçoit l'objet de sa quête matériellement, concrètement ; il ne le connaît pas comme fin ou comme moyen. Si le chien avait la parole, il dirait : je poursuis un lièvre ou un faisan ; jamais il ne pourrait dire : ils sont ma fin, car cela suppose une réflexion sur le lièvre et le faisan qui les réunisse sous le vocable abstrait de fin. L'homme, lui, connaissant la fin comme telle, peut, par la réflexion, établir le rapport de son action à la fin concrète et aux moyens dont il dispose. Comme il ne peut attraper le gibier à la course, il inventera des pièges, puis l'arc et la flèche et finalement le fusil.

Une finalité intérieure

Cependant la pensée humaine ne s'arrête pas aux moyens extérieurs, qui sont du domaine de l'art et de la technique. Elle pénètre jusqu'en l'homme lui-même, dans ses dispositions intimes, qui engendrent l'action. L'homme est capable de réfléchir sur sa faim et sa soif, sur son désir et ses passions, sur ses intentions et ses vœux. Il peut en juger selon le rapport à la fin qu'il se propose, en acquérir ainsi la maîtrise et les modifier : il peut combattre un désir, s'interdire une action, un plaisir, s'imposer un effort, renoncer à un bien naturel, comme la richesse ou le mariage, etc. Jamais un animal ne le pourrait. Nous entrons proprement ici dans le domaine de la morale, qui concerne les actions humaines en tant que telles, en ce qu'elles ont leur cause et leur source dans les vœux, les intentions, les sentiments de l'homme.

La finalité morale est donc d'une nature particulière. Tout en assumant la finalité qui s'exerce sur une matière extérieure, comme dans les arts, elle se situe principalement au niveau des dispositions des vouloirs personnels et des dispositions intérieures selon leurs rapports, bons ou mauvais, à l'égard de la fin. C'est parce que l'homme est capable de se connaître dans sa relation active à ses fins, qu'il peut acquérir la maîtrise de ses actes et en prendre la responsabilité morale. De là lui vient le pouvoir d'inventer des actes d'une haute qualité morale, inattendus et féconds, dignes de servir d'exemple, comme on le voit chez les grands hommes et les saints, comme aussi chez d'humbles chrétiens dont le dévouement est plein d'initiative.

Une finalité supérieure

La réflexion humaine, avec la maîtrise qu'elle confère à l'homme, ne porte pas seulement sur les rapports de moyen à fin dans l'action, mais elle modifie les fins elles-mêmes. Sans doute, l'homme recherche-t-il naturellement les mêmes fins que l'animal : la nourriture, la protection, la reproduction ; mais dans ses désirs et ses activités on discerne d'autres fins qui les dépassent et qui tiennent à sa nature spirituelle. C'est ainsi que l'homme aspire spontanément, comme à des fins supérieures, à la connaissance de la vérité, au bien moral, à la justice, au bonheur, à l'amitié et à la communauté des autres hommes. Il lui arrivera de sacrifier délibérément des plaisirs et jusqu'à sa vie même pour de telles fins, manifestant ainsi leur prix à ses yeux. De tels choix préférentiels peuvent se réaliser dans un seul acte décisif, comme dans la confession des martyrs, mais ils peuvent s'accomplir aussi dans un long dévouement et la consécration d'une vie entière.

Nous atteignons ici à un sommet de la qualité morale où se manifeste la richesse de la finalité humaine. Nous pouvons la caractériser par l'association d'une double dimension : la recherche de la fin est à ce niveau à la fois personnelle et communautaire. La poursuite généreuse d'une fin supérieure est un acte foncièrement personnel dans sa décision et dans son exécution. L'homme y démontre le mieux sa capacité de s'autofinaliser. Et en même temps, un tel choix procédera d'une intention si ouverte et active qu'elle tissera tous les liens qui forment la communauté et ordonnera ces relations à une fin éminente qu'on nommera le « bien commun », que ce soit le bien d'une famille, d'une nation, d'une communauté de vie ou de l'Église.

La finalité humaine révèle ainsi sa spécificité par l'intervention de fins nouvelles, supérieures, proprement spirituelles, dotées d'une densité et d'une amplitude particulières grâce à leur dimension interpersonnelle et communautaire. Cette puissance de la finalité humaine se manifestera aussi par la création de moyens de communication d'une portée générale.

Il convient de rappeler enfin que la maîtrise sur nos actes dont nous disposons par notre connaissance de la fin et des moyens ne nous est donnée qu'imparfaitement, comme la liberté, au départ de la vie morale. Nous devons la développer progressivement par la réflexion, l'effort personnel, l'éducation, l'expérience. L'éducation sera particulièrement nécessaire au plan moral, où l'engagement est plus profond. La famille y jouera un rôle irremplaçable, à cause du caractère naturel et de la richesse humaine des relations qui s'y forment. Elle est la première école enseignant quelles fins poursuivre dans la vie et par quelles voies y atteindre.

Grâce à l'éducation et à la réflexion, l'homme découvre de mieux en mieux quelles sont les fins dignes de sa vocation propre et comment fortifier son pouvoir d'agir par soi en vue des fins qui l'attirent et qui méritent son amour et son dévouement.

3. La fin qualifie l'action humaine

L'action humaine sera nécessairement qualifiée en morale par sa relation à la fin, qui sert à la définir comme une œuvre de la volonté libre dont elle est l'objet. On peut affirmer : « Dis-moi quelle fin tu recherches, je te dirai qui tu es ». La fin qualifie les intentions et les actes, et par eux la personne. Elle réunit tous les éléments de l'action dans une unique visée. Aussi l'ordonnance à la fin joue-t-elle un rôle principal dans la spécification des actes moraux.

Cette détermination par la fin est complexe, car elle englobe l'action selon ses deux dimensions complémentaires : l'ordre de l'intention et l'ordre de l'exécution. L'ordre de l'intention désigne la visée de la fin par la raison et le vouloir, par les yeux et par le cœur, pourrait-on dire, comme un tireur fixe la cible et se tend vers elle. De ce point de vue, la fin est première. C'est elle qu'on doit regarder avant tout pour déduire les moyens de l'atteindre, et composer l'action concrète. La fin apparaît clairement ici comme le principal élément spécificateur. Elle forme l'idée directrice.

L'ordre de l'exécution désigne l'action qui se fait progressivement dans le temps et le réel des choses, comme on parcourt une distance, comme on élabore une construction. De ce point de vue, la fin prend place en dernier lieu, comme le terme, le point d'achèvement de l'action. De ce côté encore, la fin spécifie l'action, car celle-ci sera jugée par son résultat comme l'arbre à son fruit : une action qui n'obtient effectivement pas sa fin est imparfaite et manquée, si bonne que fût l'intention. Par l'exécution, l'idée pénètre dans le réel, s'y confronte dans l'effort et s'y ajuste, au besoin.

Pour éclairer la distinction de ces deux ordres, on peut comparer l'action morale à la construction d'une maison, où collaborent l'architecte et l'entrepreneur. Le premier dresse les plans de la maison, c'est l'ordre de

l'intention ; le second édifie la maison d'après les plans, c'est l'ordre de l'exécution. L'œuvre sera déficiente si le plan est mal fait ou si l'exécution est bâclée. Ainsi l'ordre de l'intention et de l'exécution sont-ils complémentaires grâce à la fin : d'un côté, la fin est première et de l'autre, elle est dernière ; mais c'est elle qui les réunit et les coordonne pour former l'action complète. D'un côté comme de l'autre, la fin joue le rôle d'élément principal dans la qualification⁵².

La coordination étroite entre l'ordre de l'intention et l'ordre de l'exécution grâce à la fin sera détruite par le nominalisme et l'introduction de la liberté d'indifférence qui ont causé la séparation entre la raison et la volonté dans la formation de l'acte moral, entraînant une scission entre l'ordre de l'intention et l'ordre de l'exécution et, en conséquence, un appauvrissement de la finalité morale.

En effet, si on privilégie le jugement rationnel, comme dans le rationalisme ou l'intellectualisme, l'ordre de l'exécution devient une simple application du jugement pratique et du plan élaboré par la raison ; elle n'apporte plus rien de neuf. La finalité se détache de l'inclination volontaire et perd sa densité personnelle, existentielle. Elle devient un des multiples facteurs ou circonstances dont on doit tenir compte dans le jugement pratique qui compose l'action. Elle n'est plus que le terme d'un plan d'action fabriqué par la raison, que la volonté sera chargée ensuite de mettre en exécution aussi exactement que possible. La finalité devient une simple idée ordonnant des actes extérieurs. Même si elle procède du sujet comme un but qu'il se propose, la fin est traitée dans son rapport à l'action, comme une réalité extérieure, sur un mode technique. Elle ne pénètre plus directement dans l'ordre moral qui appartient à l'intériorité de l'homme ; elle est d'ordre pré-moral, diront certains. Dans cette vue, la fin n'accèdera à la moralité que par son rapport à la loi. Ainsi la légalité dominera et jugera la finalité, alors que chez saint Thomas, la finalité est au principe de la loi, dans la sagesse de Dieu comme chez l'homme, selon la définition générale de la loi comme une ordonnance au bien commun établie par la raison de celui qui gouverne.

À l'opposé, ceux qui accordent la priorité à la volonté et au côté existentiel de l'acte moral, verront surtout dans la finalité la menace d'un déterminisme rationnel. Ils ramèneront la moralité à la décision volontaire, comme à son noyau essentiel, soit au oui ou non de la liberté face aux constructions de la raison et à la loi. La finalité pourra se tenir du côté de la raison objective s'appuyant notamment sur la nature humaine et ses

⁵² La question de la relation entre l'ordre de l'intention et l'ordre de l'exécution se retrouve au niveau du choix dans le rapport entre le jugement pratique et l'usage ou l'exercice de l'acte humain.

Cf. notre commentaire du traité des Actes humains, t. I, *Somme théologique*, édition de la Revue des Jeunes, Paris, Cerf, 1962, pp. 381 ss. et 428 ss.

inclinations pour poser les fondements de la loi, ou du côté du sujet, comme un projet émanant de la libre volonté et toujours soumis à son arbitre. Mais ces deux conceptions ne pourront jamais se rejoindre vraiment à cause du fossé qui sépare le sujet et l'objet dans la pensée nominaliste.

En conséquence, d'un côté comme de l'autre, la finalité devient inapte à remplir le rôle de principe unificateur entre les parties de l'action morale, entre l'ordre de l'intention et de l'exécution, entre l'intériorité et l'extériorité ; elle ne peut plus fonder la collaboration entre la raison et la volonté dans la formation du choix moral et de l'action. L'idée qu'on s'en fait est désormais trop pauvre pour accéder de plain-pied à la moralité et servir à l'expliquer comme un facteur essentiel.

Il nous faut donc opérer une sorte de révolution dans la conception de la finalité pour rejoindre saint Thomas, et surtout, avec son aide, pour éclairer de nouveau l'expérience morale, tant humaine que chrétienne, en sa largeur et en sa profondeur.

Pour y parvenir, il suffit de considérer quel est le propre de l'action morale à la différence des arts et des techniques : son œuvre est de transformer non tant la matière extérieure que le sujet agissant lui-même.

Ainsi l'intention et l'exécution sont-elles en interaction dans l'agir moral grâce à leur ordonnance à la fin qui se révèle, à travers elles, à la fois comme une idée directrice et comme un vouloir qui fait être et devenir personnellement.

Telle est la fin que saint Thomas pose comme le premier principe spécifique de l'action morale. Elle préside à une œuvre vitale. On peut dire que dans l'intention l'action est conçue par l'attrait de la fin qui féconde la volonté ; mais elle ne peut former son fruit et le produire que par la longue gestation de l'exécution qui lentement le conforme à la fin et au bien. Sans la mise en pratique selon la fin, l'intention ne peut qu'avorter ; elle ne peut même véritablement concevoir. Aussi qualifiera-t-on l'action par sa fin, comme on appelle un enfant du nom de ses parents.

4. La hiérarchie des fins dans l'intentionnalité morale

L'expérience morale est inépuisable. En particulier, la finalité qui s'exerce dans l'acte moral est plus profonde et plus ample que ne le montre la représentation dont nous nous contentons d'habitude. La plupart du temps, nous ne pensons qu'au but immédiat de nos actions : par exemple, je me rends à l'université pour y faire un cours, sans songer plus loin. Il en va de même dans l'analyse de l'acte moral fournie par les manuels classiques quand ils se bornent à considérer la fin que se propose explicitement le sujet agissant, comme de commettre un vol en ayant comme fin

l'adultère, selon l'exemple tiré d'Aristote ; la fin s'ajoute alors à l'acte, selon eux, à titre de circonstance⁵³.

En réalité, quand nous nous interrogeons sur les motivations profondes de nos actions, en jetant un regard plus ample sur notre vie, nous nous apercevons bientôt que nos intentions et nos fins composent ensemble comme des couches successives que nous avons d'autant plus de peine à mettre au jour et à exprimer qu'elles sont plus profondément enfouies dans notre conscience et plus largement actives dans notre comportement. Un examen de conscience un peu poussé ou une révision de vie devant une décision importante, au cours d'une épreuve, peuvent être révélateurs, en ce sens. Voici un exemple simple qui peut aider à faire cette découverte de la finalité profonde qui s'exerce en nous et de l'enchaînement des intentions actives qu'elle produit.

Un matin, en montant dans le train pour aller faire une session de théologie morale à Paris, je rencontre un ami de collège que je n'avais jamais revu. Nous ignorions l'un et l'autre ce que nous étions devenus. Après la surprise et les congratulations, voici qu'il m'interroge : où vas-tu ? Que vas-tu faire à Paris ? Puis il me questionne sur ma vie et me pose une série de pourquoi qui m'obligent à découvrir les intentions et les choix qui me dirigent et m'inspirent : pourquoi t'es-tu fait prêtre ? Pourquoi Dominicain ? Pourquoi servir l'Église ? Ce qui nous conduit aux interrogations de fond : pourquoi croire au Christ ? Pourquoi la souffrance ? Dieu existe-t-il ? Et peu à peu, à mes propres yeux, émerge une succession d'intentions, de fins effectivement présentes en moi, même si je n'y songeais pas, qui donnent son sens véritable à mon voyage et qui détermineront mon enseignement.

On peut les exposer ainsi :

Je vais à Paris

- pour faire des cours de théologie ;
- pour parler de la Loi nouvelle et du Sermon sur la montagne, parce que je considère ce texte comme une loi fondamentale pour tout chrétien, spécialement pour des séminaristes ;
- pour réaliser mon ministère de professeur et ma vocation dominicaine ;
- pour le service de l'Église comme le Corps du Christ auquel tous les hommes sont appelés ;

⁵³ Notons que pour saint Thomas cette finalité est principale dans la moralité de l'acte, si bien que celui qui commet un tel vol est plus adultère que voleur, comme le pensait déjà Aristote (cf. ST Ia IIae qu. 8, a. 5 c).

- pour l'amour du Christ en qui je crois et que j'aime ;
- pour le Royaume des cieux que le Seigneur nous promet dans les béatitudes comme notre fin ultime, où nous verrons Dieu dans la communauté des saints.

Même exprimées de cette façon simple, on voit aisément que ces différentes intentions et fins se tiennent les unes les autres et forment une véritable chaîne où les plus profondes sont les plus vastes, recouvrant toute la vie, comme la foi au Christ et la recherche du Royaume ; elles déterminent intérieurement les fins les plus proches comme, pour moi, l'acceptation d'aller faire une série de cours, l'effort que j'y consacrerai et jusqu'au simple fait de prendre un billet de chemin de fer pour me rendre à Paris, sans parler de toute la conversation avec mon ami. Effectivement si j'avais perdu la foi au Christ ou l'espérance en Dieu, je n'aurais plus de raison d'aller enseigner le Sermon du Seigneur et ma vocation même perdrait ses bases. Si je doutais de l'authenticité ou de l'actualité des Évangiles, je serais tenté de prendre un autre sujet ou j'exposerais les textes d'une manière critique, toute différente de la conviction et de l'expérience vécue en conformité à ce texte évangélique. Les fins supérieures commandent ainsi intérieurement aux fins inférieures.

D'autre part, nos actes et nos fins immédiates ont leur retentissement même sur les fins plus profondes. L'échec dans l'enseignement ou la prédication chez un religieux, des désaccords graves avec un supérieur ou au sein d'une communauté peuvent causer le découragement, mettre une vocation en question, affecter la conception de l'Église et même la foi qui ne peut aller concrètement sans l'espérance. Les rapports fonctionnent donc dans les deux sens : nos intentions profondes inscrivent leur finalité dans nos choix et nos actes concrets et se réalisent en eux ; mais ces derniers, à leur tour, exercent leurs effets sur nos fins les plus hautes et nos motivations les plus secrètes. Il s'établit ainsi en nous une sorte de va-et-vient dynamique entre nos intentions et nos actes selon la hiérarchie des fins qui ordonnent notre agir, aussi bien dans les choix quotidiens que dans les décisions majeures qui engagent la vie entière⁵⁴.

⁵⁴ Chacun peut trouver dans sa vie des exemples qui lui permettront de prendre conscience de la finalité profonde qui inspire ses actes. Elle nous apparaît surtout dans les choix importants où nous nous sentons concernés personnellement. Cependant la considération des fins et de leur enchaînement est également nécessaire dans les décisions communautaires. Par exemple, quand un institut religieux réfléchit sur son mode de vie et ses activités pour élaborer ou réviser des constitutions, il doit relier les décisions à prendre à la finalité principale qu'il poursuit, sans oublier l'insertion ecclésiale et l'enracinement évangélique qui doivent toujours être présents à l'esprit et au cœur comme source d'inspiration et fin dominantes. Ainsi l'Évangile peut-il pénétrer, en pleine conscience et

La difficulté du problème réside notamment dans la prise de conscience de ce qu'on pourrait nommer l'organisme des intentions et des fins qui président à nos actes. Nous sommes, en effet, dans une situation étrange à notre propre égard. Les yeux tournés vers l'extérieur, nous n'avons d'habitude qu'une vue superficielle de nos actes et des buts que nous recherchons. Pour apercevoir nos intentions les plus personnelles et les plus déterminantes, nous avons besoin d'un pénible effort de réflexion sur nous-même et sur notre passé intime, qui ne réussit pas toujours, à moins qu'à la suite d'un choc, une lumière ne jaillisse dans un instant de grâce et n'illumine les recoins de notre paysage intérieur. Pourtant nous ne pouvons agir sans mettre en œuvre, d'une manière ou d'une autre, toute la série de nos intentions.

La tâche de la morale consiste, entre autres, à attirer notre attention et à nous éclairer sur l'organisme des fins qui nous animent intérieurement, afin d'ordonner nos actions dans la lucidité aux fins les meilleures et les plus hautes dans une conduite aussi vraie et unifiée que possible. Il ne suffit donc pas en morale de déterminer l'impact de la fin subjective immédiate dans un cas de conscience. Cette vue est trop courte et reste nécessairement à la superficie des choses.

Ajoutons deux brèves précisions : il n'est pas nécessaire de penser à nos intentions profondes pour qu'elles influencent nos actes. Le prêtre ne doit pas toujours avoir en tête son sacerdoce pour agir selon sa vocation, ni les époux réfléchir à leur union conjugale pour agir selon leur amour, ou encore celui qui est en route, ne doit pas à chaque pas penser au but de son voyage (cf. ST Ia IIae q. 1, a. 6 ad 3). Ces intentions possèdent normalement en nous une puissance durable que renforcent les habitus et les vertus, si nous sommes fidèles à nos engagements.

Cependant il faut tenir compte ici de la complexité de l'homme, de la multiplicité de ses fins, naturelles ou volontaires, de la distance qui subsiste toujours en nous entre les intentions et les actes, entre la conscience claire et la conscience obscure. Aussi une part d'illogisme et de contradiction se glisse-t-elle inévitablement dans notre conduite, faussant le jeu et l'agencement de nos finalités. Combien de fois ne nous surprenons-nous pas à faire tel acte ou à dire telle parole, contraires à nos intentions

en claire intelligence, dans les décisions d'une communauté, comme dans les actes personnels, pour créer une communion en profondeur.

Il en va de même au plan des sociétés et des entreprises civiles. Toute décision soit individuelle, soit communautaire ou institutionnelle, réclame, pour être juste et efficace, une vue aussi claire que possible des fins principales qui commandent les liens formateurs et les activités de la société dont on est membre, ainsi qu'un certain dévouement au bien commun qui les détermine. La décision, comme l'action, ne peut rester ponctuelle ; elle s'inscrit nécessairement dans un contexte dynamique régi par une finalité constituant un certain organisme des fins que reflètent, à leur manière juridique, les statuts et la législation.

profondes et déterminées ? Il n'empêche que tout l'effort moral de la raison tend à mettre la lumière et à créer l'ordre dans nos intentions et nos fins en vue d'une action où toutes nos forces seront réunies, concentrées, harmonisées.

Remarquons enfin que la liaison et l'organisation de nos fins n'est pas l'œuvre de la seule raison logique œuvrant sur des concepts abstraits, telle qu'elle s'exerce dans la science logique ou dans son application aux techniques. Dans l'acte moral la raison travaille en relation étroite avec l'« appétit », comme l'appelle saint Thomas, traduisons l'affectivité, sensible et spirituelle, en laquelle se développe une logique propre que la raison pratique assume et dont les principes sont fournis par les inclinations naturelles. L'organisation de nos fins n'a donc pas la fragilité d'une construction artificielle appliquée comme de l'extérieur sur nos actes pour les diriger ; elle procède de l'intérieur même de nos vœux en communication avec leur source profonde et suit ce qu'on peut appeler une logique de réalité, dont les prémisses proviennent de notre nature spirituelle. Cette logique reçoit ainsi sa force de la collaboration entre notre raison pratique et notre volonté à partir de leurs racines naturelles. Elle est beaucoup plus profonde que la logique souvent rudimentaire de nos motivations explicites et de nos raisonnements d'action. On pourrait évoquer ici les raisons du cœur de Pascal, mais à condition de ne pas les opposer à celles de l'intelligence.

5. La nécessité d'une fin ultime⁵⁵

Les intentions et les fins qui occupent notre intériorité dynamique, forment donc une sorte de chaîne dont les maillons sont reliés entre eux par une logique plus forte qu'on ne penserait et que fait apparaître la succession des pourquoi : pourquoi partir ? Pourquoi enseigner la théologie ou prêcher l'Évangile ? Pourquoi le Christ ? Pourquoi Dieu ? Tout cela s'agence rigoureusement : si une motivation tombe, celles qui en dépendent s'affaiblissent ou s'écroulent. Mais en ce cas, de la série des pourquoi surgit une question finale : de pourquoi en pourquoi est-ce que nous arriverons à un terme, à une motivation suprême, à une intention première, jusqu'à une fin dernière, au-delà de laquelle il n'y a plus de pourquoi ?

Remarquons d'abord que la succession des intentions et des fins n'est pas temporelle. Il ne s'agit pas de remonter de l'intention d'aujourd'hui à celle d'hier, et à la fin choisie il y a un an ou depuis dix ans. La question se pose dans le présent, où toutes nos intentions se rassemblent pour l'action, et elle vise à élucider l'organisation de nos fins pour distinguer celles qui commandent aux autres, les plus élevées ayant le plus de puissance et une

⁵⁵ ST Ia IIae qu. 1, a. 4.

portée plus vaste, même dans le temps. Dans cette étude de l'acte moral, nous avons affaire à une analyse structurelle plutôt que temporelle⁵⁶.

Y a-t-il donc un pourquoi dernier, une fin ultime ? L'existence même, l'expérience et le déploiement de notre force volontaire dans nos actes, sous la régulation de nos fins, nous conduit à poser l'existence pour nous, logiquement et existentiellement, d'une fin finale répondant à une source intentionnelle première de notre agir.

En effet, si nous devons remonter de pourquoi en pourquoi indéfiniment dans notre réflexion sur nos actes, sans jamais découvrir de cause finale dernière où nous arrêter, notre délibération, nécessaire pour former un acte humain conscient et responsable, n'aurait pas de terme. Nous ne saurions jamais ce que nous voulons finalement, ce qui nous détermine à agir en fin de compte. L'incertitude sur la fin se répercuterait ensuite sur le choix des moyens : n'étant pas fixés sur la fin que nous voulons, nous ne pourrions pas non plus déterminer exactement ce que nous choisissons dans le concret. Notre délibération resterait flottante, comme certaines monnaies, par les deux bouts, par en haut, du côté des intentions et par en bas, du côté de la décision. Il ne pourrait en sortir qu'une action indéterminée, livrée au hasard du moment et des humeurs, selon les circonstances et les influences. Notre volonté même resterait indécise ; nous perdriions la possibilité d'acquérir la maîtrise de nos actes et d'exercer pleinement notre liberté.

Parallèlement, en remontant vers l'origine de nos actions, dans nos intentions qui sont comme des condensés d'énergie orientés vers nos fins, nous devrions constater que, s'il n'y a pas de fin ultime, il n'y a pas non plus de source première de la force volontaire alimentant les volontés secondes. Nos vouloir seraient une énergie sans origine, un ruisseau privé de source. Or nier la source revient à nier tout ce qui découle d'elle.

L'existence même de nos actes, produits par nos intentions et nos fins, ainsi que la maîtrise que nous pouvons acquérir sur eux grâce à notre liberté, témoignent donc, au cœur de notre conscience active, en faveur d'une fin ultime indispensable pour construire notre vie, pour donner sens et force à nos moindres actions dans la mesure même où elles sont humaines, où nous pouvons les dire nôtres.

La théologie morale sera donc dominée par la question de la fin finale : quelle est la fin ultime véritable de l'homme (?), exactement comme la dogmatique dépend de la question de l'existence de Dieu. Il faut commencer par là, sinon la morale tout entière restera flottante et indécise par le haut et en profondeur, comme une île sans attache solide, ballottée par la mer.

⁵⁶ Cf. « Actes humains », t.1, *Somme théologique*, édition de la *Revue des Jeunes*, pp. 414 ss.

Peut-être ces considérations paraîtront-elles abstraites et générales à ceux qui sont habitués aux horizons limités de la casuistique, comme ce fut le cas de la question de saint Thomas sur la fin ultime dans la *Somme*. Pourtant, il est impossible, pensons-nous, d'élucider convenablement n'importe quel cas de conscience concret, - si on le prend non tel qu'on le schématise dans les manuels, mais bien tel qu'il apparaît dans la réalité d'une vie, - sans essayer de mettre au jour les intentions dominantes qui inspirent un homme et qui fournissent les motifs réels de ses actes. Au-delà du permis et du défendu, il faut découvrir les fins personnelles qui expliquent un acte, et il y en a toujours une qui prédomine. À ce propos, la manière dont saint Paul traite les cas de conscience qui lui sont soumis dans la première épître aux Corinthiens, est exemplaire pour nous. Chaque fois, à propos de la morale sexuelle, de l'appel aux tribunaux païens ou des viandes offertes aux idoles, il bondit, en quelle sorte, au-delà des raisons humaines, pour mettre le cas en relation avec le Christ, avec l'Esprit, avec l'Église, c'est-à-dire avec la fin ultime concrète pour un chrétien. Tel est pour lui le critère moral suprême, en même temps source et terme du dynamisme de l'agir chrétien.

L'abstraction du langage théologique ne doit pas faire illusion ici. La question de la fin n'est autre, en réalité, que celle de l'amour. La fin, en effet, est ce qui mérite d'être désiré et aimé pour lui-même. La fin ultime sera donc ce qui est digne d'être aimé absolument, ou, selon le langage plus expressif de l'Écriture, « de tout notre cœur, de toutes nos forces, de toute notre âme ». Y a-t-il une fin ultime signifie ainsi : existe-t-il pour nous une réalité qui vaut d'être aimée par-dessus tout et toute chose à cause d'elle, pour elle ? Pareillement, quand on examine la conduite d'un homme, convient-il de se demander ce qu'il aime le mieux afin de comprendre ce qu'il a fait ou ce qu'il veut faire.

6. La fin ultime, principe d'unification de la vie⁵⁷

S'il est vrai qu'une fin ultime est nécessaire, comme nous venons de le voir, pour inspirer et diriger nos intentions et nos actes, nous pouvons en déduire qu'elle va jouer dans notre vie le rôle de principe unificateur de notre conduite.

En effet, la fin ultime que nous recherchons est nécessairement unique. Nous pouvons certes poursuivre de multiples fins secondaires dans notre vie et les ordonner entre elles, comme on travaille pour nourrir sa famille et contribuer en même temps à la prospérité de son pays. Mais la fin ultime que l'homme recherche à travers toutes ses activités, par-

⁵⁷ ST Ia IIae qu.1, a. 5-6.

dessus toutes les autres fins, ne peut être qu'unique. On peut le montrer de différentes manières.

Tout d'abord la fin ultime se différencie des autres fins parce qu'elle est totalisante. À travers les fins secondaires, elle assume et oriente vers elle toute la conduite d'un homme. Elle produit de soi un engagement entier. Cela se manifeste notamment dans l'ordre de l'amour qui recèle toujours une aspiration à l'absolu. À la fin ultime correspond un amour préférentiel suprême. La fin ultime désigne ce qu'on aime par-dessus tout et à travers tout, absolument. Cela se vérifie dans les passions : passion d'amour, passion pour l'argent, passion du pouvoir, qui, poussées à fond, conduisent à la gageure du tout ou rien et maintes fois jusqu'à la mort. Passion pour Dieu aussi dont parle l'Évangile, quand il exprime le choix nécessaire : « Nul ne peut servir deux maîtres : ou il haïra l'un et aimera l'autre, ou il s'attachera à l'un et méprisera l'autre. Vous ne pouvez servir Dieu et l'Argent » (Mt 6, 24). Avec la question de la fin ultime, c'est déjà celle de Dieu qui est posée d'une façon voilée, mais très réelle, comme le laisse entendre saint Paul en disant à propos de ceux qui sont esclaves des biens terrestres, les gourmands et les autres, que « leur dieu, c'est leur ventre ». Il y a donc un lien direct entre la fin ultime et l'absolu dans le désir et l'amour. La fin ultime désigne ce qu'on aime ou désire absolument.

Or il est assez clair qu'on ne peut aimer d'une manière absolue et totale deux biens différents en même temps. Un désir exclura nécessairement l'autre dans ses prétentions ; ils ne peuvent ensemble occuper toute la place dans notre cœur et notre vie. Ou encore, de même que dans une compétition sportive, il n'y a qu'une première place qui mérite le prix, il ne peut y avoir qu'une fin ultime qui dirige et couronne la course de la vie.

On peut aussi envisager la question du point de vue plus objectif de la perfection de l'homme que réalise le bien, en rapport avec la liberté de qualité que nous avons exposée. Notre désir nous porte spontanément vers le bien comme vers notre perfection. Si nous suivons cette ligne de pensée jusqu'à sa pointe, nous voyons que l'idée de la fin ultime fait surgir en nous l'aspiration à une plénitude de perfection qui comble tout désir ; c'est ce que nous appelons le bonheur. Une telle plénitude exclut qu'il reste en surplus un bien nécessaire à la perfection. Liée à la plénitude dans la perfection en réponse au désir naturel du bien, la fin ultime ne peut donc être qu'unique.

Une telle considération prend toute sa force et sa réalité en théologie du fait des promesses de la Révélation, nous appelant à participer à la plénitude des perfections divines par la grâce du Christ – « vous entrerez par votre plénitude dans toute la Plénitude de Dieu », dit saint Paul (Ep 3, 19) - en recherchant Dieu comme fin ultime et béatitude. La perspective est large, mais elle a des implications précises. C'est, en somme, le « Dieu seul suffit » de sainte Thérèse d'Avila. Il suffit et nous ne pouvons rien lui

ajouter, ni rien mettre à côté de lui, sans nous diviser et exciter sa juste « jalousie ». Mais aussi dans tout désir de perfection, si menu qu'il paraisse, nous pouvons déjà déceler un mouvement vers cette fin ultime.

Enfin voulant découvrir la racine même des choses, saint Thomas observe que notre nature spirituelle est à l'origine de nos mouvements volontaires comme du travail de la raison. Elle nous procure les premiers principes rationnels, comme l'aspiration spontanée au bien. Or les œuvres de la nature, qui sont faites de la main même de Dieu, sont toujours ordonnées à une fin unique et unifiante, *ad unum*, et on peut aisément deviner que cet unique s'identifie à Dieu même. Dans les œuvres humaines aussi d'ailleurs, l'unité de la composition, la convergence des lignes vers un sommet ou un centre unique, fait partie de la perfection et distingue les chefs-d'œuvre. Si nous remontons à ce principe naturel, à la source de notre raison pratique comme de notre volonté, nous trouvons le sens d'une fin ultime vers laquelle s'orientent spontanément tous nos désirs du bien et de la perfection.

Ainsi la question de la fin ultime s'enracine-t-elle dans la nature de l'homme faite à l'image de Dieu par sa liberté en laquelle se rassemblent l'intelligence et la volonté pour faire participer l'activité de l'homme à l'unité de l'œuvre créatrice. Nous pouvons donc pleinement conclure que la fin ultime pour l'homme est nécessairement unique. Cela résulte de sa nature spirituelle, de la structure du mouvement volontaire, comme de l'exigence de l'amour. De la sorte, la fin ultime se présente à nous comme le principe unificateur de toute conduite et de la vie dans son ensemble.

Il faut cependant ajouter que nous pouvons rechercher deux fins ultimes en des temps différents durant notre vie ; mais cela ne peut se faire sans un retournement complet, en passant d'une orientation de vie à une autre, ce qu'on nomme une conversion, en bien ou en mal.

Ainsi, malgré la difficulté dont parle l'Évangile, un riche, touché par la Parole, peut-il se convertir et même abandonner ses biens à cause du Christ, comme firent Matthieu et Zachée. Mais aussi un chrétien, un religieux même, peut devenir avare. Quoi qu'il en soit, le compromis n'est pas possible entre l'attachement à l'Évangile et l'attachement à l'argent selon la logique des choses qui s'accorde avec la logique du cœur, au sens biblique du terme.

Puisque la fin ultime est nécessairement unique, dans l'en-soi des choses et pour nous, selon la logique du vouloir et de l'amour, elle exercera son rôle de principe unificateur, au-delà des activités particulières, sur l'ensemble de la vie, dirigeant vers elle par un attrait profond les pensées, les sentiments et les actes.

Saint Paul exprime puissamment la force qu'exerce sur lui l'amour du Christ devenu pour lui une fin ultime : « désormais je considère tout comme désavantageux à cause de la supériorité de la connaissance du

Christ Jésus mon Seigneur. [...] oubliant le chemin parcouru, je vais droit de l'avant, tendu de tout mon être, et je cours vers le but, en vue du prix que Dieu nous appelle à recevoir là-haut, dans le Christ Jésus » (Ph 3, 8 et 13-14). Dès lors : « Et quoi que vous puissiez dire ou faire, que ce soit toujours au nom du Seigneur Jésus, rendant par lui grâces au Dieu et Père » (Col 3, 17).

Pour prendre un exemple dans un autre domaine, c'est exactement par l'exposé d'une sorte de fin ultime que débutent les *Mémoires de guerre* du Général de Gaulle : « Toute ma vie, je me suis fait une certaine idée de la France. Le sentiment me l'inspire aussi bien que la raison [...] J'ai, d'instinct, l'impression que la Providence l'a créée pour des succès achevés et des malheurs exemplaires ». La conclusion que « la France ne peut être la France sans la grandeur » indique l'amplitude du regard et du sentiment nécessaire pour viser une telle fin au-delà de toutes les médiocrités. La convergence de la raison, du sentiment et de l'instinct est également significative. Toute l'action politique et militaire du Général de Gaulle fut effectivement dirigée par cette idée de la France conçue dans son enfance, puis réfléchie et clairement exprimée dans le regard sur l'œuvre accomplie que nous livrent les *Mémoires*.

Une dernière précision : l'unification par la fin ultime ne se réalise dans la vie de l'homme que par un long travail qui restera toujours imparfait par bien des côtés, même dans les plus belles réussites, y compris chez les saints. Rappelons ici les différentes étapes de l'éducation qui assure le développement de la liberté de qualité : l'étape de la discipline, du progrès personnel dans la vertu, de la maturité féconde⁵⁸. Tout l'effort du progrès moral qui s'y déploie perdrait son sens et avorterait inmanquablement sans la visée constamment présente et efficiente d'une fin ultime recherchée à travers ces différents âges et dans les vicissitudes de la vie. Toutes les parties qui composent l'homme, les zones et les dimensions de son être, les moments successifs de son histoire ne peuvent se rassembler, prendre forme et s'organiser que par une volonté fermement fixée sur la fin ultime. Cette concentration ne peut se réaliser sans le patient effort qui forme les vertus.

Nous retrouvons évidemment à ce point la question de la véritable fin ultime de l'homme, car n'importe quelle fin n'est pas capable de faire comme il convient l'unité en lui. L'amour de l'argent, par exemple, met sans doute de l'unité dans l'intention et les pensées de l'avare : il n'a plus en tête que de faire fortune et de gagner toujours ; mais cette passion le pousse dans des contradictions et des ridicules qu'exploite la comédie : l'avare cache sa richesse et vit comme un pauvre, refusant même le nécessaire à ses proches. L'amour de l'argent peut occuper en maître le cœur de

⁵⁸ Cf. *Les Sources de la Morale chrétienne*, pp. 355 ss.

l'homme, mais il ne peut faire l'unité en lui ; il finit par le déchirer. Il en va pareillement des autres passions quand leur objet s'érige en fin ultime. Il faut donc découvrir le bien capable d'unifier la vie de l'homme comme une fin ultime.

7. La fin ultime comme principe unificateur entre les hommes⁵⁹

La finalité ne s'exerce pas seulement au plan de la vie personnelle ; elle assure également la collaboration entre les hommes et joue là aussi le rôle de principe d'unification. Aussi pourra-t-on distinguer les différentes espèces d'associations que forment les hommes principalement par les fins qu'ils y poursuivent ensemble et par le mode d'organisation qu'elles commandent. Autre est une société établie pour le négoce, autre une société à but politique ou une communauté à fin religieuse. Dans chaque cas, la fin commune détermine l'organisation qui régit leurs activités et l'esprit qui anime leurs membres.

La recherche d'une même fin ultime crée entre les hommes les liens les plus étroits et les plus profonds, les plus propres à former une communauté de vie parce qu'elle comporte l'engagement le plus entier. Telle fut, par exemple, la communauté chrétienne primitive décrite dans les Actes des Apôtres : « La multitude des croyants n'avait qu'un cœur et qu'une âme. Nul ne disait sien ce qui lui appartenait, mais entre eux tout était commun » (Ac 4, 32). La foi et l'amour du Christ réunissaient ces hommes et ces femmes dans une visée commune si puissante qu'elle leur faisait surmonter les barrières de la propriété et de la condition qui séparent d'habitude les hommes, pour former entre eux une communauté d'une nature nouvelle qui contenait le germe et le premier modèle de l'Église. On peut citer également l'affirmation de saint Paul : « Vous tous en effet, baptisés dans le Christ, vous avez revêtu le Christ : il n'y a ni Juif ni Grec, il n'y a ni esclave ni homme libre, il n'y a ni homme ni femme ; car tous vous ne faites qu'un dans le Christ Jésus » (Ga 3, 27-28 ; Col 3, 11). L'union au Christ joue aux yeux de l'Apôtre le rôle d'une fin ultime assez élevée et puissante pour dépasser les finalités même naturelles de la race, de l'état social, du sexe, et pour surmonter les distances et les contrariétés qu'elles engendrent. Cela ne se réalise évidemment pas sans luttes ni sans problèmes, car chacune de ces finalités peut prétendre à la suprématie. L'amour du Christ apparaît clairement ici comme doté d'une force supérieure ordonnée à une fin surnaturelle œuvrant pour former une société nouvelle, que seul peut édifier l'Esprit Saint.

⁵⁹ ST Ia IIae qu. 1, a. 7.

En contrepartie, les oppositions les plus radicales entre les sociétés et les conceptions de la vie qui les inspirent auront pour origine le choix de fins ultimes contraires. Telle est l'opposition entre l'Évangile et l'amour de l'argent exprimée dès la première béatitude que saint Luc complète par la malédiction des riches. Il en sortira la persécution, comme le rappelle saint Jacques : « N'est-ce pas les riches qui vous oppriment ? N'est-ce pas eux qui vous traînent devant les tribunaux ? N'est-ce pas eux qui blasphèment le beau Nom qu'on a invoqué sur vous ? » (Jc 2, 6-7).

Telle est encore la contrariété qui oppose le matérialisme au christianisme. D'un côté, la recherche d'un bien-être matériel par la technique, l'économie, la politique, qui domine toute l'activité et conduit au rejet pratique ou dogmatique de tout au-delà spirituel ; de l'autre côté, l'appel à tout quitter de cœur pour le Royaume des cieux manifestant le caractère relatif des biens et des fins terrestres. Citons encore saint Paul exprimant la rupture opérée par la foi au Christ, pour introduire son exposé de la morale chrétienne dans l'épître aux Colossiens : « recherchez les choses d'en-haut, là où se trouve le Christ, assis à la droite de Dieu. Songez aux choses d'en-haut, non à celles de la terre. Car vous êtes morts, et votre vie est désormais cachée avec le Christ en Dieu » (Col 3, 1-3). C'est un « homme nouveau », dont le cœur est déjà fixé dans l'au-delà avec le Christ, que Paul veut former dans ses disciples, ce qui ne l'empêche nullement d'entrer ensuite dans l'examen détaillé des relations et des tâches humaines pour montrer comment il convient de s'en occuper au mieux avec « le lien de la perfection qui est la charité ».

La question de la fin ultime est donc décisive pour la vie et l'activité des sociétés comme des personnes. Nous voici une fois encore ramenés à la question : quelle est la véritable fin ultime pour les hommes (?), car n'importe quelle fin ne peut pas les réunir. Cette question est d'autant plus importante qu'elle n'est pas laissée au gré de chacun. Elle nous est naturelle, comme inscrite dans le cœur de chaque homme. En effet, tous les hommes aspirent spontanément, instinctivement au bonheur et au bien, quelles que soient les représentations qu'ils s'en font, si rudimentaires soient-elles, et par là même, ils tendent confusément vers une certaine fin ultime qui répondra à ce désir primitif.

En ce sens, on peut dire que l'aspiration à une fin ultime rassemble tous les hommes. Personne ne peut éluder la question de la fin ultime pas plus que celle du bien et du mal, du bonheur et de la souffrance. Elle crée entre les hommes une solidarité en puissance, comme en creux.

Évidemment la variété et les contradictions commencent dès qu'on se met à formuler les réponses à une telle question, les uns plaçant leur fin ultime dans les biens matériels, d'autres dans les plaisirs ou dans les arts, d'autres dans la possession du pouvoir ou dans la science. Il faut bien voir cependant que la réponse ici n'est pas seulement rationnelle, telle que nous

l'exprimons dans les mots et les idées, même scientifiquement élaborés. Elle se forme, en réalité, dans la profondeur de notre être, comme le oui de la foi et de l'amour ou le non de l'amour-propre et de la révolte. Engageant la personne, elle devient facilement une passion qui fait juger et apprécier toute chose suivant la fin préférée. Pourquoi ne pas citer comme exemple la sagesse qui naît de la crainte et de l'amour préférentiel de Dieu ? Elle juge de tout à partir de sa fin ultime, grâce à la saveur très pure et pénétrante que reçoivent les êtres quand ils sont estimés selon Dieu. Il ne faut pas craindre de l'appeler une passion. Sa retenue et sa mesure ne doivent pas faire illusion ; elle participe à toute la force de l'amour et possède l'éclat de la vérité. Plus que toute passion humaine, elle est capable d'embrasser d'une extrémité à l'autre l'univers de l'homme et de la création. On pourrait l'appeler la passion de la fin ultime.

Nous rencontrons ici un des paradoxes de la condition humaine. La question de la fin ultime et du bonheur réunit tous les hommes certes, mais en même temps, elle est à l'origine des oppositions les plus fortes qui les séparent, dans les idées, dans les sentiments et les actes aux plans personnel et social. Elle englobe ainsi tout le champ de la morale, avec ses problèmes et ses luttes. Son importance est décisive.

Remarquons enfin que notre réponse présuppose une anthropologie toute différente de celle du nominalisme. Les hommes ne sont pas isolés radicalement par leur liberté comme en un réduit à l'abri de toute question derrière le mur de l'indifférence volontaire. Notre liberté d'homme est habitée par une question de fond qui surgit à l'origine même de nos pensées et de nos actes, comme la première et la plus vaste et que nous ne pouvons retenir. Dans sa forme interrogative, elle est comme le négatif de l'image de Dieu en nous, une façon de dire : qui est-il donc, celui dont nous sommes ? En même temps, cette question nous relie à chaque homme en qui nous la reconnaissons, car elle exprime directement notre nature spirituelle dans une interrogation commune ouverte sur Dieu et sur autrui. Dans les Évangiles, la question se concentrera sur la personne de Jésus : « Et vous, qui dites-vous que je suis ? ».

8. La fin ultime comme principe unificateur des créatures⁶⁰

Si nous poussons jusqu'au bout la question de la fin ultime, par la raison et par la théologie, nous sommes conduits à nous interroger sur la participation de l'ensemble des créatures à l'ordonnance à la fin ultime conforme au plus profond désir de l'homme. Existe-t-il une solidarité entre l'homme et la nature extérieure à lui à l'égard de la fin ultime, et de quel ordre est-elle ? Dans une vue théologique, saint Paul exprime la

⁶⁰ ST Ia IIae qu.1, a. 8.

participation de toute la création à l'aspiration des fils de Dieu : « Car la création en attente aspire à la révélation des fils de Dieu [...] toute la création jusqu'à ce jour gémit en travail d'enfantement » (Rm 8, 19-22). Cette façon de voir se place dans la ligne du récit biblique de la création. Si toutes les créatures sont nées de la Parole de Dieu, elles en reçoivent, chacune selon son espèce, une impulsion qui les ordonne à Dieu, au repos en Dieu, comme à leur fin ultime. La solidarité, on pourrait presque dire la parenté, entre l'homme et les autres créatures, même inanimées, a pour fondement une commune origine et une même fin.

Néanmoins cette convergence s'accompagne d'une grande diversité. Le monde physique, les plantes et les animaux ne tendent pas vers Dieu comme les hommes ; chaque être se porte vers lui selon sa nature et sa capacité. Pour préciser la différence, nous pouvons faire appel à une distinction élaborée par la scolastique.

On peut, en effet, considérer la fin d'un double point de vue. Dans sa réalité objective d'abord, ce que l'École appelle *finis cuius* (sous-entendu : *cuius gratia agitur*, à cause de laquelle on agit). C'est la réalité finale prise en elle-même : l'argent, un domaine, une personne, qui causent le désir et l'action. Mais on peut aussi regarder la fin dans son rapport à nous, du côté de notre appropriation et jouissance des biens. C'est ce que l'École nommera *finis quo* (sous-entendu : *adipiscitur bonum*, comme obtention d'un bien).

Si nous prenons la fin ultime dans sa réalité objective - ce qui suppose qu'on ait déjà la réponse à la question de la véritable fin ultime, - c'est-à-dire Dieu en lui-même, nous pouvons dire que toutes les créatures tendent avec l'homme vers une même fin ultime qui est la bonté et la perfection de Dieu, dont tous les êtres sont issus et vers lequel ils retournent.

En revanche, si nous considérons la fin ultime du côté de la participation de chaque être à la perfection et à la béatitude de Dieu, nous pouvons dire que l'homme se détache des êtres de la nature parce qu'il peut seul connaître et aimer Dieu et tendre vers lui librement et consciemment comme vers sa fin ultime. Lui seul pourra proprement jouir de Dieu dans la vision aimante. Quant aux créatures dépourvues de raison, elles tendent vers Dieu comme vers la source des perfections qui leur conviennent sous l'impulsion de la nature œuvrant dans les animaux par l'instinct qui les pousse, dans les plantes par la vie qui les fait croître et fructifier, dans les êtres inanimés par ce qu'on pourrait appeler une sorte de gravitation divine.

Ces différences profondes ne rompent pas les liens entre l'homme et l'univers comme s'il pouvait jouir de Dieu, retiré dans son coin. Elles créent à la fois la diversité et la collaboration. Parce qu'il est capable de connaître et d'aimer Dieu en ses œuvres, l'homme est appelé à devenir le chantre de l'univers devant Dieu, il a le privilège et la charge d'adresser à

Dieu la louange liturgique au nom de toutes les créatures. C'est ainsi que le Psaume 104 nous fait chanter les splendeurs de la création, tandis que le Cantique des trois jeunes gens invite toutes les créatures à louer Dieu. En outre, parce qu'il possède la maîtrise de ses actes grâce à la connaissance des fins, l'homme peut s'associer activement à l'œuvre de la Providence divine à l'égard des créatures qui lui sont soumises et envers ses frères. Il est comme le « jardinier » de la création, ainsi que le suggère la Genèse.

Ici encore, remarquons-le, cette solidarité de l'homme avec la création n'est nullement artificielle ; elle repose sur la nature même des êtres selon l'impulsion et l'attrait qu'ils reçoivent intérieurement du Créateur ; elle s'exprimera, par exemple, dans les arts que l'homme créera en se servant de la matière que lui offre la nature. C'est en se recueillant en la source spirituelle intime qui le relie à Dieu que l'homme retrouve le mieux le sens de cette solidarité, on peut presque dire de cette amitié qui l'unit à la création, comme le montre de si belle façon la joie de saint François d'Assise dans son *Cantique des créatures*.

Solidarité naturelle entre les hommes, association de l'homme avec les êtres de la nature par l'attrait diversifié d'une même fin ultime, cette vue rend à l'agir humain et à la morale leur universalité et leur portée même cosmique. Elle nous aide à surmonter l'individualisme moral qui nous isole et à percevoir de nouveau notre communion avec ce que nous appelons la nature dans nos actes les plus personnels, grâce à notre connaissance et notre amour de la fin ultime de toute chose. Ainsi pouvons-nous redécouvrir les larges perspectives de la Bible, depuis la Genèse jusqu'au Prologue de saint Jean et à saint Paul, en accord avec les époques les plus fécondes de la théologie et de la liturgie chrétienne. Ainsi avons-nous chance de libérer de nouveau au fond de nous le jaillissement de la nature spirituelle. Notre morale peut redevenir une authentique spiritualité en état de connaturalité avec l'univers.

CHAPITRE VI

Quelques précisions sur la finalité morale

I. Finalité morale et finalité technique

Une finalité naturelle et morale

La conception de la finalité que nous venons d'exposer repose sur la perception d'une harmonie primitive entre la nature spirituelle de l'homme et la nature universelle, une connaturalité procédant de l'acte créateur et de la motion divine dans l'univers. Cette harmonie se noue dans la liberté même de l'homme grâce aux inclinations naturelles à la vérité et au bien qui sont la source de l'agir libre et par lesquelles s'exerce l'attrait divin, dans le fond le plus secret du cœur de l'homme. De ces aspirations procède la liberté de qualité, comme une participation active à la liberté créatrice de Dieu et à sa finalité universelle. C'est cette connaturalité avec les autres êtres, quelle que soit la diversité de leurs natures, qui donne à l'homme le pouvoir de les conduire à leur fin par son gouvernement, de les y rapporter aussi par sa pensée et sa parole qui les nomme.

La finalité dont nous parlons est naturelle et morale à la fois. Elle est naturelle et, comme telle, répond à un certain instinct, mais spirituel, comme est le sens de la vérité et du bien, qui commande l'appréciation de la qualité dans les actes et les choses. Saint Thomas parlera d'un instinct de la raison, « *instinctus rationis* », qui se manifestera aussi dans l'impulsion du génie. Il s'ensuit une certaine analogie entre l'instinct spirituel et l'instinct animal, selon que s'exerce, de part et d'autre, une spontanéité intérieure où on peut deviner l'action profonde de l'auteur de la nature. La finalité des inclinations spirituelles est en même temps d'ordre moral, car l'homme est capable, par la réflexion et par l'amour, de reconnaître dans ces inclinations le principe même de la maîtrise sur ses actes qui lui confère la responsabilité morale.

La caractéristique de cette finalité est qu'elle s'exerce de l'intérieur comme le mouvement volontaire lui-même. Plus grande est l'intériorité, plus profonde et riche est la finalité. Elle s'épanouit dans la conscience de l'homme sous la motion de l'amour. Elle correspond ainsi à l'action divine elle-même dont le propre est de mouvoir les êtres par l'intérieur.

Aussi la finalité morale ne peut-elle se comprendre sans une saisie intérieure, par une réflexion sur l'expérience morale personnelle. Aucune autre méthode ne peut y atteindre.

La finalité technique

Nous avons aujourd'hui une peine particulière à nous représenter convenablement la finalité morale et à rejoindre notre finalité intime à cause de la prédominance de la mentalité rationnelle et technique dans notre culture. Le modèle de la finalité que nous proposent les sciences et les techniques consiste dans un agencement rigoureux, déterminant, de moyens et de fins, de type mécanique comme le réalisent nos machines. Déjà mise au point, dès le XVIII^e siècle, par la réflexion philosophique, cette conception de la finalité s'est répandue largement grâce aux inventions techniques désormais mises à la disposition de tous et qui transforment notre mode de vie. Si l'on n'y prend garde, cette invasion de la technique peut engendrer une représentation mécaniste du monde et de l'homme lui-même. On n'arrive plus à imaginer un type de finalité autre que technique.

Nous ne voulons certes pas nier la validité de l'idée de la finalité mise en œuvre par les sciences modernes. Elle peut parfaitement s'appliquer, dans une certaine mesure, à l'étude de l'action humaine et à la psychologie. Nous désirons seulement attirer l'attention sur les différences essentielles qui distinguent la finalité morale de la finalité technique, pour mieux caractériser la première et éviter des confusions aux conséquences graves.

Une finalité extérieure

Enfantée par les sciences modernes, la technique a pour objet, comme elles, la matière prise dans l'espace et le temps, mathématiquement mesurable, telle que la fournit l'expérience sensible, elle-même ainsi délimitée. Comme l'observation scientifique, la technique saisit les choses de l'extérieur, dans leur matérialité, comme « phénomènes ». Pas plus que les sciences positives, elle ne peut pénétrer jusque dans l'intériorité des choses, qui en constitue le contenu, la substance. Le concept de finalité que met en œuvre la technique sera donc nécessairement matériel et extérieur, comme l'est toute organisation mécanique.

Sans doute, une réflexion philosophique sur la science peut-elle reconnaître l'existence d'une finalité d'une autre nature, à l'œuvre dans l'organisation des êtres vivants, ce qu'on nommera une téléologie biologique et naturelle ; mais la science ne peut y pénétrer et la ramener à la finalité technique, comme l'a montré Kant, dans la seconde partie de sa *Critique de la faculté de juger*. La finalité technique ne peut absorber la finalité humaine, pas plus que la finalité vitale.

Telle est donc la limite des pouvoirs de la technique et la finalité qu'elle met en œuvre : elle ne peut atteindre les choses en dehors de leur matérialité sensible ; elle n'a pas d'emprise directe sur leur intériorité.

Cette observation concerne spécialement l'homme dont l'intériorité est la plus profonde, ainsi que l'agir volontaire qu'elle caractérise. Si perfectionnés que soient ses instruments, la technique ne peut saisir l'âme, l'esprit, la volonté libre, la personnalité, qui constituent l'essence de l'homme et qui font précisément de lui un être moral.

Une finalité intérieure

La différence fondamentale entre la technique et la morale résidera précisément dans l'intériorité spirituelle comme le lieu propre de la science morale, où se déploient une connaissance et une finalité qui sont d'une autre nature.

La finalité morale échappe à l'observation extérieure. Nous ne pouvons y accéder que par la réflexion sur nous-même comme sujet agissant, car elle procède de l'intériorité dynamique de la personne.

Une telle réflexion doit aller plus loin qu'une recherche psychologique qui peut se maintenir au niveau d'une observation des sentiments, des « phénomènes » de la conscience, où apparaît déjà, d'ailleurs, une finalité plus organique que technique, dans le mouvement des désirs et des impulsions. La pensée morale pénètre en nous, dans ce qui fait précisément la profondeur de notre être et comme son mystère ; elle s'efforce de rejoindre la source même de nos actes, dont ils reçoivent le contenu et la qualité, par une sorte de conscience de soi à soi dans l'œuvre même de leur génération.

Ce travail moral est difficile et nous ne pouvons le faire à notre gré à cause de la distance qui sépare notre conscience profonde, enfouie dans le secret de notre être spirituel, et notre conscience habituelle qui demeure souvent à la superficie de nous-mêmes, sous l'attrait des impressions extérieures et des sentiments.

Finalité morale et choix de vie

Il existe cependant deux occasions qui favorisent la réflexion et le discernement des fins profondes de notre vie morale. Ce sont d'abord les moments plus intenses où nous sommes amenés à faire un choix décisif pour notre avenir personnel, comme dans le cas d'une vocation ou d'une conversion, ou encore dans une épreuve, dans une tentation grave. Ces expériences qui opèrent une forte concentration de l'attention sont d'habitude préparées par une succession d'événements, de recherches, de tâtonnements ; elles se nouent et culminent dans un instant de lucidité particulière causée par une lumière unique qui, comme de loin, rayonne vers nous, nous appelle et nous pose la question, exigeante et douce, du oui ou du

non pour la vie. C'est une expérience qu'on ne peut parfaitement décrire, parce qu'elle est très personnelle et dépasse les mots⁶¹.

Dès que l'acquiescement est donné, et, en l'occurrence, il ne peut être qu'entier, la lumière bientôt s'estompe et ne laisse subsister en nous qu'une mémoire sûre⁶², comme une petite étincelle cachée au fond de l'âme qui nous aide à frayer désormais notre chemin, d'étape en étape, à travers les choix quotidiens. On peut la comparer aussi à une boussole intérieure, qui nous indique, à chaque consultation, la direction de cette lumière qui a modifié notre parcours et nos projets et qui continue à nous attirer, à nous guider.

Telle est ce que nous nommerons la révélation de la fin ultime, comme le principe et le terme de notre chemin moral, la source supérieure de la qualité morale. Saint Augustin appelait cette lumière de trois noms entrelacés comme les fils d'une corde : Vérité, Amour, Éternité⁶³. Mais les noms ne se comprennent pas sans la réalité que manifeste seule l'expérience de nos choix moraux, depuis la réponse à un appel qui oriente la vie, jusqu'à sa réalisation dans les actes quotidiens, que l'on peut comparer à des pas progressifs sur le chemin de la fin ultime, ou encore à des poussées de sève qui nous font croître imperceptiblement sous la chaleur du soleil.

Finalité morale et réflexion sur l'expérience personnelle

La seconde méthode pour saisir ce qu'est la finalité morale tourne notre réflexion non plus vers l'avenir, mais vers le passé de notre expérience personnelle. Quand on jette un regard un peu prolongé sur ce que l'on a vécu, en se recueillant pour pénétrer en dessous de la surface apparente des souvenirs, il arrive qu'on voie se détacher une longue et patiente ligne de croissance produite par la fidélité à la lumière, à la vérité. Elle s'inscrit dans notre passé à l'aide d'innombrables actes accomplis, jour après jour, avec la force et la réalité d'une trace désormais gravée en nous comme dans la pierre. Ces faits de vie rendus solides par le temps n'en subsistent pas moins dans notre conscience, comme une force vive dont l'élan se maintient et continue à tendre vers la lumière, vers la fin ultime.

⁶¹ On peut en lire une description typique dans la « Contemplation de Milan » racontée par saint AUGUSTIN au livre VII des *Confessions* : « Tu as frappé sans cesse la faiblesse de mon regard par la violence de tes rayons sur moi, et j'ai tremblé d'amour et d'horreur. Et j'ai découvert que j'étais loin de toi dans la région de la dissemblance, comme si j'entendais ta voix me dire dans les hauteurs : "Je suis l'aliment des grands ; grandis et tu me mangeras" » (*Confessions*, L. VII, X, 16).

⁶² « Mais avec moi restait ton souvenir (*mecum erat memoria tui*) ; je n'avais pas le moindre doute qu'il y eût quelqu'un à qui m'attacher, mais je n'étais pas encore en état de m'attacher » (*Confessions*, L. VII, XVII, 23).

⁶³ « O éternelle vérité et vraie charité et chère éternité ! (*O aeterna veritas et vera caritas et cara aeternitas !*) » (*Confessions*, L. VII, X, 16).

Telle est l'expérience de fond à laquelle nous pouvons recourir, quand elle est suffisamment développée, pour vérifier la réalité et la puissance de la finalité spirituelle et discerner comment elle est la règle intérieure de nos actes, quels sont aussi ses lois et son progrès et comment elle se différencie des autres finalités qu'elle assume.

Cette expérience est évidemment différente de l'expérience sensible qu'invoque la connaissance scientifique et technique. Elle se forme à l'intérieur de l'homme, dans sa personnalité morale. Aussi échappe-t-elle nécessairement à l'observation externe. Elle n'en est pas moins aussi réelle que la connaissance expérimentale ; elle est plus complète et procure une certitude propre, indubitable⁶⁴. L'expérience morale ne se communique pas à l'aide d'instruments et de documents chiffrables, mais de personne à personne, par la parole, par le témoignage évocateur et par l'exemple. On ne peut la répéter à volonté, telle quelle, comme les expériences scientifiques, mais elle se développe en nous par la répétition des actes de qualité qui, dans la durée, causent le progrès et la vertu. Tel est le lieu privilégié où nous pouvons observer avec certitude les signes marqués en nous par la fin ultime pour nous attirer vers elle.

Analogie entre la finalité morale et la finalité artistique

Pour mieux cerner la nature de la finalité morale, on peut aussi recourir à l'analogie de la création artistique, la composition d'une œuvre littéraire ou philosophique, par exemple. Ce travail présuppose un apprentissage, comme pour un métier, et un labeur patient, souvent ardu, qui contribue à la maturation de la pensée et du style. Puis tout à coup surgit l'idée, comme un éclair ou comme une menue étincelle, et voici que toute la matière, jusque-là éparse, commence à s'organiser et à prendre forme sous cette lumière qui désormais va diriger la composition. Le travail pourra être long encore et nécessiter des reprises ; mais l'inspiration demeurera présente si on lui reste fidèle ; elle se fortifiera par l'effort même de l'expression qui lui fait prendre corps dans les mots.

L'idée joue le rôle de fin ultime dans l'élaboration d'une œuvre. À la différence de la finalité technique, elle n'est pas réductible à un plan préconçu, à un programme d'action bien réglé qui se prête à une reproduction en série. L'idée artistique est novatrice dans l'organisation qu'elle commande et qui l'exprime. Sans doute assume-t-elle l'acquis d'un artiste en conformité avec les règles de son art et les modèles qui l'ont formé ; mais elle transforme cette matière en lui procurant une structure et un style propres. On ne peut reproduire l'idée en recopiant simplement l'œuvre qui

⁶⁴ « Et j'ai entendu comme on entend dans le cœur, et il n'y avait pas, absolument pas, à douter ; j'aurais plus facilement douté de ma vie que de l'existence de la vérité, qui, à travers le créé, se fait voir à l'intelligence » (*Confessions*, L. VII, X, 16).

l'exprime. Elle possède une fécondité telle qu'elle peut engendrer toute une famille d'œuvres qui à la fois se ressemblent et la renouvellent pour en exprimer les richesses. À la manière d'une fin unique, l'idée les rassemble ; mais aucune ne l'épuise ; elle les dépasse toujours.

La finalité morale ressemble à la finalité exercée par l'idée artistique. Même si elle utilise, comme l'art, d'ailleurs, des règles et des préceptes, on ne peut la réduire aucunement à leur observation matérielle ou à un plan d'action qu'on en pourrait tirer, car elle reçoit son essence d'un principe spirituel qui procure seul aux actes leur pleine qualité morale. La finalité morale est donc, elle aussi, novatrice, tout en assumant la matière, si lourde soit-elle, contenue en l'homme et dans ses actes ; elle la transforme à son image. L'œuvre de l'Esprit, selon saint Paul, est de former en nous l'homme nouveau, par lequel toute chose se renouvelle dans le labeur du progrès spirituel. La finalité morale est également féconde en œuvres multiples, semblables par leur qualité et distinctes souvent d'une façon surprenante, selon la mesure même de la fidélité à l'inspiration généreuse.

La finalité morale est aussi communicative et se transmet le mieux par le moyen de l'exemple qui fait passer la flamme spirituelle entre les personnes.

L'engagement de la personne dans la finalité morale

Cependant il existe des différences importantes entre la finalité morale et la finalité d'ordre artistique. La finalité morale engage directement la personnalité, l'homme comme homme. L'œuvre qu'elle accomplit n'est plus extérieure, mais principalement intérieure : c'est la transformation de l'homme dans ses qualités propres, dans sa relation aux autres personnes, notamment par la justice et l'amour. La lumière qui engendre cette finalité n'est pas non plus une simple idée, si belle soit-elle. Comment nous toucherait-elle aussi profondément, si elle n'était pas une réalité personnelle ? Comment nous renouvellerait-elle en notre être et dans nos actes si elle n'était pas elle-même une source d'être, de vérité et d'amour actif ? C'est ainsi que saint Augustin pouvait donner la parole à la Lumière : « Tu as crié de loin : *"Mais si ! Je suis, moi, celui qui suis."* Et j'ai entendu, comme on entend dans le cœur... » (*Confessions*, L. VII, X, 16).

C'est pourquoi la relation à la fin ultime se présente souvent dans la conscience sur le mode d'un dialogue qui touche l'homme dans sa qualification existentielle : être ou ne pas être, devenir tel ou tel, bon ou mauvais par son libre vouloir, dans son cœur. À la manière de saint Augustin encore, on pourra dire que la fin ultime met en branle tous les sens spirituels, comme les organes du cœur : la vue est attirée par la Lumière vers la contemplation de la Vérité, l'ouïe qui écoute la Parole est incitée à lui obéir par la foi (on parlera aussi de la Voix de la Conscience qui retentit au fond de

nous), le goût est affecté par la saveur de la Sagesse, et le toucher par un contact doux et ferme qui meut à l'amour, l'odorat même est attiré par ce parfum délicat dont parlent maints textes de l'Écriture : « Comme par un parfum d'apaisement, je vous accueillerai » (Ez 20, 41). C'est là une manière concrète et expressive de dire que le choix concernant la fin ultime concerne toutes les zones de notre être et nos facultés dans notre œuvre par excellence, la fructification morale.

Telle est, nous semble-t-il, l'expérience que thématise en langage théologique la question de la fin ultime. Elle fait de la vie un long voyage intérieur à l'appel d'une certaine Lumière dont chacun de nos actes nous rapproche (ou nous écarte) comme d'un But à la fois lointain et tout entier présent.

Le danger d'une opposition entre technique et morale

La différenciation entre la finalité morale et la finalité technique est nécessaire pour éviter toute réduction de la morale à la technique. Il n'y a cependant pas, en principe, de contrariété entre l'une et l'autre. La finalité morale peut utiliser la finalité technique ; elle le doit même dans la mesure où l'action humaine s'immerge dans le monde sensible par sa partie extérieure. Rien ne nous empêche de tirer un profit judicieux de la technique en vue du progrès moral de l'homme.

Il convient cependant que le moraliste soit averti d'une faille d'ordre philosophique qui s'est produite entre la morale et la technique. L'affirmation, d'allure dogmatique, qu'il n'y a de science, à strictement parler, que des « phénomènes », entraîne à penser qu'il n'y a d'action efficace qu'à l'aide de la technique formée par ce type de science. La téléologie technique cherchera donc à s'imposer au nom de la science, comme la condition de son progrès, y compris dans ses applications à l'action humaine. De là naît le péril que la technique n'envahisse tout le champ des activités humaines, qu'elle ne se substitue à la morale ou ne réduise celle-ci à une espèce de technique. Tel était, en somme, le projet d'une science des mœurs se prolongeant dans une technique morale et sociale, formé par Lucien Levy-Bruhl, au début de ce siècle.

Les choses se compliquent avec Kant, quand il accepte l'existence d'un en-soi, d'une réalité nouménale, derrière les phénomènes, et la concentre autour de l'idée du devoir moral. Mais, en déclarant inconnaissable la nature de cet en-soi, c'est-à-dire de l'intériorité de l'homme où règne la liberté, on disqualifie *a priori* comme non scientifique tout effort de connaissance des sources intérieures de l'agir moral et, par suite, tout mode de régulation qui en découlerait. Il ne reste donc plus pour diriger l'humain qu'une recherche et une téléologie technique, d'un côté, et, de l'autre, pour qui l'admet encore, l'impératif catégorique sauvé assez incompréhensible.

siblement du naufrage de l'intériorité et qui accapare désormais toute la force de la conscience morale. Ainsi l'agir humain sera-t-il coincé entre l'impératif moral qu'on ne peut comprendre et l'emprise de la technique, psychologique ou sociale, qui revendique la scientificité et l'efficacité. Il en résulte une dangereuse opposition entre la mentalité technique et la morale, au détriment de la dimension spirituelle de l'homme. Le problème est rendu particulièrement difficile parce que ses racines philosophiques dépassent les connaissances techniques et parce que l'usage généralisé des machines créées par la technique répand partout avec leur mode d'emploi un certain mode de penser, une mentalité technicienne.

Raviver la conscience de la finalité humaine

La conception de la finalité est un des points névralgiques de ce débat entre la morale et la technique, car le rapport entre moyen et fin est une catégorie essentielle chez l'une et chez l'autre. Dans la construction technique, l'ordonnance des moyens à la fin est déterminante, mais tout peut y devenir indifféremment moyen ou fin : la technique fait abstraction de la nature profonde des matériaux qu'elle utilise, de leur finalité propre. Telle qu'elle existe dans les êtres vivants en général, et dans l'homme en particulier, capable de se mouvoir lui-même à sa fin.

La morale, au contraire, repose sur la finalité propre à l'homme, inscrite en sa nature spirituelle, et doit toujours être attentive à la nature et à la finalité des êtres qui entrent en rapport avec l'homme. Toute l'œuvre des vertus consistera à établir et à développer ce qu'on pourrait appeler des finalités harmoniques au sein du monde moral. Tel est le mode de finalité qui convient en propre à la personne et dont il faut toujours partir pour comprendre et juger l'agir humain.

L'avènement de la liberté d'indifférence, en consommant la rupture entre la liberté et la nature, a été une des causes de la scission entre la morale et la technique. Coupée des inclinations naturelles par une liberté de pure volonté, la morale ne pouvait plus recevoir d'autre règle que l'obligation légale tandis que la nature était déplacée vers le monde extérieur, soumis aux investigations de la raison, comme le matériau des sciences et des techniques. La finalité morale s'est rétrécie aux dimensions des actes singuliers et la finalité technique s'est emparée de la nature pour la dominer.

Il n'y a pas d'autre issue à ce débat, sinon de raviver en l'homme la conscience de la finalité qui le constitue comme homme par le moyen de ses inclinations spirituelles, et de recomposer patiemment le tissu qui le relie intimement à la nature entière dans une ordonnance libératrice à une même fin ultime qui attire toute chose.

On peut rattacher en l'homme ce travail de coordination active et d'harmonisation selon la fin ultime à l'esprit et à la sagesse. À la différence de la raison scientifique qui progresse par l'analyse et la réduction aux éléments matériels, l'esprit opère de toute chose la synthèse à partir de l'intériorité et de la finalité profonde. La raison positive domine le monde par la matière, l'esprit construit le monde comme un principe vital. À la différence de la science qui se subdivise toujours plus par la spécialisation, l'esprit forme la sagesse en se servant de l'ordonnance à la fin ultime comme clef de voûte et critère suprême dans son œuvre de composition. La question de la fin ultime rencontre ainsi celle de la dimension spirituelle de l'homme, à la source de son agir, et de la sagesse, comme une connaissance différente de la science par son origine et par sa finalité.

II. Le caractère objectif de la finalité

Une conception plus objective de la finalité chez les auteurs chrétiens

On a pu observer entre les auteurs chrétiens et les philosophes de l'antiquité une différence majeure dans la représentation de la fin ultime et du bonheur, qui retentit sur tout l'ordre de la finalité : les philosophes mettent l'accent sur le côté humain et, en ce sens, subjectif de la fin ultime ; les auteurs chrétiens, en revanche, donnent la première importance à la réalité qui constitue la fin ultime, à sa nature objective. La différence peut paraître subtile et n'est pas toujours facilement décelable. En effet, les auteurs chrétiens, lorsqu'ils reprennent les analyses des philosophes et les commentent, en adoptent d'habitude le langage s'il leur convient, sans se soucier de noter explicitement une telle différence. Celle-ci se glisse derrière les mots, sous le vocabulaire commun, et n'apparaît clairement que si l'on considère leur pensée dans son ensemble, entre autres, dans leur réponse aux problèmes majeurs du bonheur et de la vertu qui mettent en œuvre la finalité. Sans doute notre attention plus grande à la distinction du sujet et de l'objet nous conduit-elle à poser plus nettement le problème et à mieux apercevoir la différence, alors que les Pères et les théologiens du Moyen Âge étaient souvent plus enclins à relever les ressemblances et la concordance, à voir ainsi dans la philosophie une confirmation de la doctrine chrétienne et une carrière de matériaux utiles pour sa présentation et sa défense.

Etienne Gilson a bien observé et exprimé la différence dans son étude de la philosophie médiévale :

« [...] on doit aller jusqu'à se demander si (les Anciens) ont jamais connu la notion de fin au même sens que les penseurs du Moyen Âge. [...] Lorsque Aristote place le bonheur dans un bien coextensif à une vie d'homme complète [...], il inclut manifestement la fin dans la vie même [...] Le bonheur n'a pas à être visé comme une réalité transcendante à la vie morale et qui l'achève. La seule fin que l'on doive viser, ce qui est véritablement le bien, c'est la vie morale même, l'acte, ou la série d'actes, que le bonheur viendra naturellement récompenser. Dans une morale de ce genre, la tendance sera donc toujours très forte à mettre l'accent sur l'importance du moyen [...] Le résultat d'une telle attitude [...], c'est que l'on pourrait être tenté de croire à l'existence de deux souverains biens : la fin de l'acte et l'acte lui-même qui le vise. Puisqu'il faut en supprimer un, c'est la fin que le Grec supprime⁶⁵ ».

À ce propos, Gilson cite opportunément la comparaison de l'archer mise dans la bouche de Caton par Cicéron pour exposer la morale stoïcienne et montrer que ce serait une erreur de croire à l'existence de deux biens suprêmes :

« Nous sommes, en effet, quand nous parlons d'un terme dernier dans la série des biens, comme quelqu'un qui aurait le dessein d'atteindre un but avec un javelot ou une flèche. Dans une pareille comparaison, le tireur devrait tout faire pour atteindre le but, et, pourtant, c'est l'acte de tout faire ce par quoi le dessein peut être réalisé qui serait, si je puis dire, son objet dernier, correspondant à ce que nous appelons, quand il s'agit de la vie, le souverain bien ; tandis que l'acte de frapper le but ne serait qu'une chose méritant d'être choisie, non une chose méritant d'être recherchée pour elle-même⁶⁶ ».

Et Gilson de conclure :

« Le (convenable) tend de plus en plus à prendre le pas sur la fin, à tel point que le moyen en usurpe désormais la place. Rien de plus naturel, puisque la fin de la morale hellénique est immanente à la vie même ; rien de moins satisfaisant pour un chrétien, pour qui la fin de l'homme est transcendante à l'homme. Il va, d'un seul coup, conférer à la fin sa suprématie véritable et lui subordonner le moyen beaucoup plus étroitement qu'on ne l'avait encore fait⁶⁷ ».

Cette observation du savant médiéviste concorde avec l'opinion de R. Holte, dans son livre *Béatitude et sagesse*, consacré à saint Augustin et au problème de la fin de l'homme dans la philosophie antique. À propos de la conception de la fin chez Aristote, Holte écrit :

⁶⁵ E. GILSON, *L'esprit de la philosophie médiévale*, Vrin, Paris, 1948, pp. 336-337.

⁶⁶ CICÉRON, *Des termes extrêmes des biens et des maux*, t. II, trad. J. MARTHA, Paris, Les Belles Lettres, 1989, L. III, vi, 22.

⁶⁷ E. GILSON, *L'esprit de la philosophie médiévale*, p. 337.

« Aristote a déjà écarté toute tentative de déterminer le *télos* de l'homme à partir de quelque chose se trouvant hors de l'homme. Par là, il critiquait l'effort de Platon pour déduire l'éthique d'un Bien conçu comme une idée transcendante et possédant une existence autonome et absolue [...]. Abstraction faite même de toute objection relevant de la théorie de la connaissance, il est évident qu'un tel bien serait pratiquement irréalisable pour l'homme et lui resterait inaccessible - or c'est un *agathon* (un bien) accessible que l'on recherche. Précisément *agathon* a déjà été défini comme *télos tôn praktôn* (fin des actes). Cette définition implique deux choses : d'une part, comme on l'a dit, le *télos* ne peut être recherché hors de l'homme - ce doit être quelque chose d'immanent, d'humain ; d'autre part, il ne peut non plus être cherché dans les facultés de l'âme elle-même, innées ou acquises : le *télos* doit être obtenu par l'exercice de ces facultés [...] Reste alors comme seule possibilité que le *télos* se trouve dans l'exercice même d'une certaine activité [...]»⁶⁸.

Chez saint Augustin nous voyons se produire un mouvement de la pensée exactement contraire, donnant la primauté à l'objet dans la finalité du sentiment même qu'on croirait le plus subjectif, l'amour.

« Dans ses définitions de l'amour, Augustin a une forte tendance à détourner son regard du sujet pour le tourner vers les différents objets susceptibles d'être objets d'amour. Ceci est lié à la tendance générale qu'il a, dans ses spéculations sur le *télos*, à déplacer un peu la question posée par les philosophes anciens, lesquels faisaient provenir le *télos* d'une fonction humaine. Ainsi, dans le *De doctrina christiana*, tout le raisonnement est dominé par les diverses catégories de *res* qu'Augustin tire de la doctrine de foi chrétienne pour servir ensuite de points d'orientation à toute la morale. "L'amour ordonné" sera donc défini comme "une appréciation intègre des choses" et l'homme qui possède un amour de cette espèce sera dit vivre selon la justice et la sainteté⁶⁹ ».

Newman avait déjà fait une réflexion dans le même sens en comparant le caractère moral que forment le christianisme et la religion naturelle. « Le philosophe aspire à un Principe divin, écrit-il, le chrétien à un Agent divin », c'est-à-dire à une Personne. Dans un cas, comme dans le portrait que fait Aristote de l'homme vertueux, on commence par être humble et on s'enorgueillit en s'élevant vers l'idéal d'excellence. Cependant « en réalité nous n'avancions pas vers lui, nous l'attirons à nous, la perfection que nous adorons devient partie de notre moi - nous devenons un dieu pour nous-mêmes ». Le chrétien, au contraire, est toujours incité à l'humilité parce qu'il sent qu'il y aura toujours un Être plus élevé que lui⁷⁰.

⁶⁸ R. HOLTE, *Béatitude et sagesse. Saint Augustin et le problème de la fin de l'homme dans la philosophie ancienne*, Paris, Études augustiniennes, 1962, p. 24.

⁶⁹ *Ibid.*, pp. 258-259.

⁷⁰ J. H. NEWMAN, *Sermons Universitaires*, t.1, Paris, DDB, 1955, Sermon II, p. 80.

L'influence de la Révélation

La différence est donc profonde. La philosophie antique plaçait la fin ultime dans l'homme, dans la vertu ou dans l'activité parfaite de l'homme, même s'il visait une réalité extérieure à lui, selon l'exemple de l'archer devant la cible. La perfection de l'archer réside dans la capacité acquise de tirer de l'arc de la meilleure façon, même s'il lui arrive d'aventure de manquer la cible à cause d'un obstacle imprévisible. Au contraire, pour les auteurs chrétiens, l'essentiel est d'atteindre effectivement la cible, c'est-à-dire qu'à leurs yeux, la fin ultime est une réalité extérieure à nous, capable de causer le bonheur et la perfection de l'homme. Dans ce cas, le principal est d'obtenir cette réalité finale, de s'unir à elle. Les actes y sont entièrement ordonnés ; nous ne pouvons les considérer en eux-mêmes comme des fins, mais comme des intermédiaires, comme des voies ou des pas qui conduisent à la fin ultime.

En conséquence, le rapport à la fin ultime rejoint chaque acte dans sa réalité concrète et va constituer le critère nécessaire et supérieur de sa qualité morale. Les circonstances de l'acte singulier ne suffisent plus pour établir sa valeur vertueuse ; la finalité qu'il comporte s'élargit et s'étend désormais nécessairement jusqu'à la fin ultime par une intention de fond qui le relie à l'ensemble des actes qui forment une vie d'homme.

La cause de ce changement profond dans la conception de la finalité ultime et de son rapport aux actes singuliers chez les auteurs chrétiens est évidemment à chercher dans la Révélation, dans l'intervention du Dieu personnel dans l'histoire des hommes telle que nous la décrit la Bible et que la manifeste l'expérience chrétienne, personnelle et ecclésiale. La fin ultime n'est plus une cible placée par nous, ou encore une étoile lointaine qu'on avise pour se diriger, une grande idée ou un bel idéal ; elle est désormais pour les croyants une Personne qui parle, qui appelle et promet, qui agit et modifie le cours de l'histoire ; elle s'offre à l'espérance et à l'amour comme la Réalité par excellence, à la fois toute proche et loin de nos prises, dans son altérité et sa transcendance. La conception de la fin ultime s'en trouve nécessairement transformée : elle désigne désormais l'Objet, qui est source et terme de l'amour, avant de signifier l'action et la vertu de l'homme, orientées vers lui. La nature de l'amour véritable se révèle en même temps : il n'est plus d'abord un désir de s'emparer du bien pour se l'assimiler et s'en faire une perfection ; il est principalement une ouverture à la Personne aimée en sa réalité, pour elle-même, et un accueil de Sa Bonté.

La perception de la réalité active et de l'altérité de la fin ultime est renforcée dans la Révélation par la conscience du péché qui fait éprouver la distance et la dissemblance, d'une façon très personnelle et par l'expérience du pardon qui bouleverse et change le cœur sous la motion de la

grâce. Ainsi la fin ultime pénètre-t-elle jusqu'aux replis les plus secrets du cœur de l'homme où se conçoit le péché, où s'engendre la conversion.

La pensée chrétienne, chez saint Thomas entre autres, concevra donc la fin ultime comme une réalité objective et la vie morale comme une participation aux perfections du Dieu de la Révélation. Il en résultera pour tout l'ordre de la finalité morale une même objectivité, une même solidité. Dans la *Somme de théologie*, la première question qui suivra l'étude de la fin ultime portera sur l'objet de la béatitude : quelle est la réalité qui rend l'homme heureux ? Ensuite tout le domaine des vertus, comme pour les actes et les péchés, sera déterminé et divisé selon leurs objets, c'est-à-dire selon les réalités qu'elles atteignent, personnes ou choses.

La finalité et la cassure moderne entre le sujet et l'objet

Le problème de la finalité objective se retrouve dans la pensée moderne, mais avec de nouvelles bases. Il est désormais aggravé par la cassure qui s'est produite entre le sujet et l'objet constituant comme deux mondes : celui de l'objectivité où le terme d'objet se matérialise jusqu'à ne plus désigner que les « choses » à la différence des personnes⁷¹, et celui de la subjectivité dominé par l'arbitraire de la liberté. D'un côté, le déterminisme rigoureux des lois de la nature ; de l'autre côté, l'indétermination radicale que limite seule l'obligation, quand elle est reconnue.

Cette dichotomie se communique à la finalité et provoque deux conceptions opposées, l'une subjective, et l'autre objective. La finalité morale sera souvent comprise comme un élément subjectif de l'agir, comme un projet que construit le sujet et qu'il ajoute comme une motivation personnelle des actes, selon l'exemple classique d'un vol commis en vue d'un adultère, ou pour satisfaire une ambition. Ainsi comprise, la finalité ne peut plus exercer sa fonction régulatrice sur l'acte moral ; bien plutôt elle doit elle-même être réglée et jugée suivant les critères objectifs qui déterminent l'obligation. La finalité deviendra une circonstance parmi d'autres, un élément accidentel des actes, comme on le voit dans la casuistique moderne.

On pourra cependant admettre, en même temps, l'existence d'une finalité dans le monde « objectif », du côté de la nature humaine et de la tendance des actes vers leur « objet », comme dans le cas de la sexualité naturellement ordonnée à la génération ou d'un vol dont la nature est de prendre pour soi le bien d'autrui contre son gré. Ce sera la *finis operis* opposée à la *finis operantis*. Cette séparation sera si forte qu'elle entraînera les moralistes à concevoir, de fait, la finalité objective sur un mode biologique

⁷¹ Notons que le terme latin de « res » peut s'appliquer aussi bien aux personnes qu'aux choses, et même à Dieu. On pourrait le traduire par « la réalité », un substantif dont il a d'ailleurs fourni le radical.

ou même physique, sans pouvoir la relier, comme il conviendrait, à la finalité spirituelle, elle-même facilement considérée comme subjective dans le cadre d'une morale qui s'est détachée de la spiritualité. La finalité naturelle s'impose alors comme de l'extérieur, à la manière d'une obligation ; elle a perdu son ancrage dans l'intériorité de la volonté libre.

Ou encore, certains seront amenés, dans un louable souci de revaloriser la finalité, à se représenter la finalité morale sur le modèle de la finalité technique, par le calcul des conséquences des actes et de leur efficacité en vue de la fin sur une base « pré-morale ». Or comme les sciences des « phénomènes » qui forment les techniques ne peuvent atteindre la nature profonde des choses, et spécialement celle de l'homme, le danger sera grand d'abandonner la doctrine de la loi naturelle à la base de la morale, avec la conscience de la finalité intérieure qui la fonde le plus solidement. Étrangement, la préoccupation de l'efficacité et de la rigueur rationnelle aboutit finalement, en ce cas, à l'inefficacité et au relativisme en morale.

L'entreprise de la remise en valeur de la finalité morale n'est pas facile. On ne peut la confondre avec une finalité technique, ni avec une finalité biologique, même si elle les assume l'une et l'autre. Elle procède de l'intériorité du sujet et cependant elle est la plus objective qui se puisse, ordonnant la personne par elle-même à la « réalité » qui l'attire comme une fin par sa bonté. Mais l'enjeu en vaut la peine, car c'est tout le système de la moralité qui est en cause avec sa pierre angulaire, l'expérience de l'amour éclairé par la sagesse, seul capable de réaliser l'harmonie du « sujet » et de l'« objet ».

III. Les trois niveaux de la finalité morale

Dès qu'on a reconnu la dimension objective de la finalité morale, on est amené à distinguer différents niveaux dans les relations de l'homme aux biens qui s'offrent à lui comme des fins. Nous distinguerons ainsi l'ordre de l'utile ou des moyens, l'ordre des fins secondes qu'on peut appeler proprement moral, l'ordre de la fin ultime qu'on peut nommer théologal⁷².

Aristote déjà avait établi une triple division dans la finalité en distinguant les biens qu'on recherche en vue d'autre chose, comme moyens en vue d'une fin, telle la richesse, les biens qu'on choisit pour eux-mêmes et qu'en même temps, on ordonne à autre chose, telle la vertu recherchée même si elle ne nous rapporte aucun avantage matériel est ultérieurement

⁷² Saint Thomas n'éprouve pas le besoin de faire explicitement une telle distinction des niveaux dans son étude de la finalité.

ordonnée au bonheur, enfin le bien qu'on recherche toujours pour lui-même et jamais pour autre chose, c'est-à-dire le bonheur⁷³.

Saint Thomas commente cette division des degrés de la finalité dans son explication de l'*Éthique à Nicomaque* (L. I, *lectio* IX, n. 108-111), la mettant en relation avec les degrés des êtres. Il ne l'introduit cependant pas dans la question 1 de la *Prima Secundae* consacrée à la finalité. Il n'en éprouvait apparemment pas le besoin parce qu'il se plaçait spontanément au niveau de la finalité morale. Pour nous une telle division est indispensable afin de dépasser la finalité technique ou utilitaire qui est devenue prépondérante dans notre esprit et retrouver la finalité morale. La distinction des degrés de la finalité, basée sur la nature des différents biens dans leur rapport à l'homme, va évidemment être renforcée par l'accentuation de l'objectivité chez les auteurs chrétiens. Elle commandera la structure entière de la morale dans la mesure où celle-ci repose sur la finalité, même en dehors d'une réflexion explicite sur celle-ci. Elle s'impose d'autant plus sûrement qu'elle correspond aux divisions principales qu'on peut établir dans le domaine de l'amour.

1. L'ordre de l'amour : instruments et moyens

Tous les biens, qui servent à la satisfaction de nos besoins, comme la nourriture, l'argent, les machines, etc., sont, par leur nature, des moyens pour l'homme et constituent l'ordre des biens utiles. Sans doute ces biens peuvent-ils être pris comme des fins pour une certaine activité, comme de gagner de l'argent dans une société financière, mais de soi l'argent acquis doit être ensuite rapporté à l'homme comme à sa fin naturelle. Par lui-même, l'argent n'est qu'un moyen, inventé par l'homme pour faciliter les échanges et mieux satisfaire ses besoins.

⁷³ « Puisque les fins sont manifestement multiples, et nous choisissons certaines d'entre elles (par exemple, la richesse, les flûtes et en général les instruments) en vue d'autres choses, il est clair que ce ne sont pas là des fins parfaites, alors que le Souverain Bien est de toute évidence, quelque chose qui soit une fin parfaite, elle sera le bien que nous cherchons, et s'il y en a plusieurs, ce sera la plus parfaite d'entre elles. Or, ce qui est digne d'être poursuivi par soi, nous le nommons plus parfait que ce qui est poursuivi pour une autre chose, et ce qui n'est jamais désirable en vue d'autre chose, nous le déclarons plus parfait que les choses qui sont désirables à la fois par elles-mêmes et pour cette autre chose, et nous appelons parfait au sens absolu ce qui est toujours désirable en soi-même et ne l'est jamais en vue d'une autre chose. Or le bonheur semble être au suprême degré une fin de ce genre, car nous le choisissons toujours pour lui-même et jamais en vue d'une autre chose : au contraire, l'honneur, le plaisir, l'intelligence ou toute vertu quelconque, sont des biens que nous choisissons assurément pour eux-mêmes (puisque, même si aucun avantage n'en découlait pour nous, nous les choisirions encore), mais nous les choisissons aussi en vue du bonheur, car c'est par leur intermédiaire que nous pensons devenir heureux. Par contre, le bonheur n'est jamais choisi en vue de ces biens, ni d'une manière générale en vue d'autre chose que lui-même » (EN I, 7, 1097a. 25-30).

Cette catégorie correspond à l'amour de « concupiscence » ou de désir⁷⁴, qui se porte vers un bien pour le rapporter ensuite à nous à cause de son utilité ou de son agrément, comme on aime le vin, une fleur ou un cheval. Pareillement distinguera-t-on l'amitié fondée sur la recherche de biens utiles, comme dans une association entre des marchands, ou encore sur le plaisir, comme l'amitié entre les jeunes gens, dont parle Aristote.

Avec l'avènement de la technique, l'application de la relation de moyen à fin s'est généralisée et la considération de l'utilité s'est étendue au point d'englober l'ensemble de l'activité humaine, y compris la morale, comme dans les systèmes utilitaristes. Cette façon de voir a particulièrement influencé les morales eudémonistes qui risquent d'apparaître, dans leur présentation moderne, comme une sorte de technique du bonheur, où la valeur des actes est estimée selon leur plus ou moins grande utilité ou efficacité pour procurer le bonheur, celui-ci étant d'ailleurs conçu sur le mode des biens sensibles qui se prêtent à une telle appréciation. C'est l'idée qui est à la base de notre société de consommation.

Le danger est alors de réduire la finalité à un rapport technique d'utilité et de ne plus imaginer qu'il puisse exister un autre type de finalité. Il serait utile de faire ici la distinction entre instrument et moyen. L'instrument, comme un outil, une machine, est fabriqué et techniquement agencé en vue d'une fin, d'un effet à produire. C'est une création de la technique. L'instrument est caractéristique de l'ordre technique.

Le terme de « moyen » est d'une acception plus large. Le pain et le vin sont des moyens pour nous nourrir, on ne peut pas dire qu'ils soient des instruments. Formés par la nature, ils contiennent une richesse vitale que n'égale jamais la technique et ils possèdent pour nous, en outre, une signification naturelle qui dépasse largement le plan biologique. Ce sont comme des moyens vitaux qu'on ne peut réduire à l'ordre de la finalité technique. Ils sont d'une autre utilité.

2. L'ordre des fins secondes : les vertus morales

Le dépassement de l'ordre des biens utiles s'opère par la découverte qu'il existe des réalités et des qualités méritant d'être recherchées et aimées en elles-mêmes, qu'on ne peut même obtenir si l'on ne se détache pour elles de l'intérêt propre et du plaisir sensible. Telles sont les vertus, comme qualités spécifiques de l'homme ; telles sont aussi les personnes comme objets de l'amour ou de l'amitié. Effectivement est véritablement juste celui qui aime la justice plus que son intérêt particulier jusqu'à préférer être

⁷⁴ L'expression « *amor concupiscentiae* » est difficilement traduisible en français, parce que les termes de concupiscence ou de convoitise, qu'on peut employer sont affectés d'une nuance péjorative dans notre langue. Le terme de « désir », plus neutre, convient le mieux, nous semble-t-il.

victime de l'injustice plutôt que de la commettre. La justice n'est qu'une apparence autrement. La vérité pareillement ne se livre qu'à une recherche désintéressée, à qui lui porte une sorte de passion préférentielle. Quant à l'amour, il se définira précisément par ce qu'il consiste à aimer quelqu'un pour lui-même, en lui-même, à l'égal de soi, le considérant comme une fin de l'intention aimante ; aussi serait-ce une blessure mortelle pour l'amour que de traiter la personne aimée comme un moyen ou comme un instrument. Tel est l'amour d'amitié, qui se réalise notamment dans l'amitié entre adultes, fondée sur la vertu, sur les qualités morales, sur l'estime réciproque. Elle se révèle le plus sûrement dans la fidélité à l'ami tombé dans l'épreuve ou l'échec, visité par la maladie et la souffrance, là où ne jouent plus les mobiles de l'utilité ou de l'agrément.

Nous pouvons parler ici de biens finaux, car, selon leur nature, ils demandent à être pris comme des fins dans notre activité et estimés comme tels dans les sentiments que nous leur portons. Ils échappent à celui qui veut s'en servir comme de simples moyens, et ne lui laissent qu'une apparence.

Tels sont les biens qui constituent proprement l'ordre moral, car ils déterminent les qualités de l'homme comme homme, dans son vouloir libre et plus précisément dans sa faculté d'aimer. Nous sommes ici au cœur de la morale et nous pouvons comprendre pourquoi saint Thomas, entre autres, a organisé la morale autour des vertus et des biens auxquels elles nous disposent.

La distinction entre l'ordre de l'utile et l'ordre des vertus est d'une importance capitale pour établir la spécificité de l'ordre moral et pour nous y introduire. Elle commande notamment le passage de la première à la seconde étape dans l'éducation morale, l'état des progressants désormais capables d'initiative propre parce qu'ils ont acquis une expérience personnelle des qualités morales et y ont pris goût⁷⁵.

Il faut néanmoins ajouter que la distinction que nous venons de faire ne constitue pas une séparation qui rejeterait l'ordre de l'utile en dehors ou en bordure de la morale. De fait, l'ordre moral assume celui de l'utile comme une partie constitutive de l'agir humain. Ils se coordonnent comme la fin commande les moyens ou encore comme l'acte intérieur englobe l'acte extérieur sur le mode de l'ordonnance de la matière à la forme, du corps à l'âme. L'intention volontaire, qui a pour objet propre la fin, ne peut, en effet, se réaliser sans la matière extérieure de l'acte, sans en considérer l'utilité et l'efficacité même technique. L'utile et le moral s'associeront donc étroitement, vitalement, au sein de l'acte humain concret, sous l'égide de la finalité.

⁷⁵ Cf. *Les Sources de la morale chrétienne*, ch. XV, La liberté de qualité, 3^e éd., pp. 370 ss.

La morale est ainsi, en principal, le domaine des biens qui se proposent à notre vouloir comme des fins. Cependant nous ne sommes pas pour autant parvenus à la fin de notre recherche, car, pour reprendre l'expression un peu paradoxale d'Aristote, ce ne sont pas là des « fins finales » : elles conduisent celui qui les prend comme fins au-delà d'elles-mêmes. Pour cela nous les nommerons des fins secondes. C'est cette nature particulière des qualités morales qu'il convient maintenant d'exposer.

3. L'ordre de la fin ultime : les vertus théologales

Telle est la nature singulière des biens moraux, personnes ou vertus : celui qui les prend pour fin et les aime pour eux-mêmes, ne peut cependant pas les considérer comme le terme dernier de ses vouloirs et de ses actes, comme des biens absolus, sous peine de les voir se corrompre. À l'expérience, ils se révèlent à la fois comme des fins et comme des voies vers un bien supérieur.

Prenons l'exemple de l'amitié. Deux amis qu'unissent des liens d'estime et d'affection profonds et éprouvés, ne peuvent cependant se considérer comme des fins ultimes l'un pour l'autre, car cela reviendrait pour eux à se rendre comme esclave l'un de l'autre, chacun considérant la volonté de l'autre comme un absolu, à l'encontre de la libre égalité qui est la règle de l'amitié. Pareillement ils ne peuvent regarder leur amitié même comme un absolu, sous peine de s'enfermer en elle, alors que l'amitié est de nature communicative et généreuse. En réalité, ce qui unit le plus fortement les amis, c'est la reconnaissance de leur commune ordination à une fin supérieure, à une cause, à un idéal, à un bien librement aimé par-dessus tout vers lequel ils marchent dans le dévouement et l'entraide. Selon un mot de Saint-Exupéry, ce qui fait les vrais amis, ce n'est pas de se regarder tout le temps, mais regarder ensemble dans la même direction, vers le même but qui mérite qu'on le serve.

Il en va de même pour tout amour authentique. L'amour a besoin d'un but supérieur pour unir les personnes. Sans un dévouement commun, il n'y a pas de don réciproque qui puisse tenir. Telle est sans doute la différence avec la passion amoureuse qui absolutise l'objet humain, lui sacrifiant tout comme à une fin ultime ; elle aboutit presque inévitablement à la destruction et à la mort.

Il faut en dire autant des vertus. Quel que soit leur attrait pour celui qui a découvert qu'à l'instar de la sagesse, elles valent plus que tout l'or du monde, nous ne pouvons regarder nos vertus et nous complaire en elles comme en des fins ultimes, car elles nous convainquent elles-mêmes, si elles sont véridiques, qu'elles sont des voies, des capacités d'action ordonnées à un bien supérieur, dont elles témoignent qu'il est leur source et leur fin.

Les vertus, dans la mesure même où elles nous apprennent à aimer, nous enseignent qu'elles sont des fins secondes, ordonnées par nature à une fin première et ultime, qui constitue au-dessus d'elles, articulé sur elles, un ordre spécifique.

La théologie chrétienne a le plus clairement exprimé la différence qui distingue l'ordre de la fin ultime. En identifiant celle-ci au Dieu de la Révélation, elle a été amenée à reconnaître l'existence des vertus qui ont leur cause première et leur objet directement en Dieu : ce sont les vertus théologiques qui naissent de la foi et se nouent autour de la charité comme une communion à l'amour même de Dieu et une participation à sa liberté créatrice. La puissance de la fin ultime se révèle telle, en l'occurrence, qu'elle suscite en l'homme un nouveau type de vertus, qu'on nommera « infuses » pour signifier leur origine et leur source première : l'« infusion » par Dieu dans le cœur, dans l'intériorité dynamique de l'homme⁷⁶. Ainsi se constituera ce qu'on peut appeler l'ordre des vertus théologiques auxquelles on associera les dons du Saint-Esprit qui nous disposent à recevoir ses inspirations.

Il convient donc de distinguer l'ordre des vertus morales et l'ordre des vertus théologiques. Néanmoins, il faut soigneusement éviter de les séparer dans la théologie chrétienne, car les vertus morales s'y ordonnent aux vertus théologiques comme les fins secondes à la fin ultime. La liaison est intrinsèque et vitale dans l'organisme des vertus chrétiennes⁷⁷. Chez saint Thomas, l'influence des vertus théologiques sur les vertus morales sera telle qu'elle produira une espèce spéciale : les vertus morales infuses, qui transforment de l'intérieur les vertus acquises, et leur donnent une mesure nouvelle.

Dans la théologie chrétienne, les vertus morales ou acquises ne peuvent donc pas rester et agir seules. Leur finalité interne les dispose à recevoir l'influx des vertus théologiques, qui les relient à leur fin ultime d'une façon unique, au-delà des pouvoirs de l'homme.

Ainsi les trois ordres que nous avons distingués : ordre de l'utile, ordre des vertus morales et ordre des vertus théologiques, sont intimement associés et s'appellent l'un l'autre. Au centre, la finalité morale assume la finalité utile ou instrumentale et s'ouvre sur la finalité théologique. Les relations ne sont d'ailleurs pas seulement ascendantes, dans la visée de la fin ultime ; elles sont aussi descendantes, car les vertus théologiques ne peuvent agir en vue de la fin ultime que par des actes concrets qui mettent en œuvre

⁷⁶ Notons que le terme d' « infusion » convient particulièrement à l'amour pour signifier la pénétration de celui qui cause l'amour en celui qui le reçoit, afin de rendre celui-ci capable d'aimer d'une façon nouvelle, dans une liberté renouvelée. Telle est proprement l'œuvre de l'Esprit Saint.

⁷⁷ Cf. le tableau de l'organisme des vertus selon saint Thomas dans *Les Sources de la morale chrétienne*, 3^e éd., p. 191.

les vertus morales et tout l'ordre de l'utile qu'elles commandent. La charité, comme la foi, a besoin du courage et de la prudence pour discerner l'emploi judicieux des moyens dont elle dispose.

Corollaire 1. Les moyens et les voies

Il nous faut ajouter une précision de vocabulaire. Le terme de « moyen » pose un problème difficile, parce qu'il est devenu ambigu pour nous. Le sens que nous lui donnons d'habitude, ne convient plus pour désigner les fins secondes dont nous venons de parler. À cause de la prédominance de la mentalité rationnelle et technicienne, en effet, la notion de moyen tend à se confondre dans notre esprit avec l'idée d'un instrument uniquement déterminé par son efficacité en vue d'une fin, et nous entraîne ainsi dans l'ordre de l'utile, ce qui ne peut convenir aux qualités morales, ni aux personnes.

Saint Thomas, qui considérait spontanément la finalité au niveau de la morale, employait, en son temps, une formule plus large : « *ea quae sunt ad finem* », qu'on rend d'habitude par « les moyens », faute de mieux, mais ce terme peut désigner aussi bien les moyens utiles et les instruments techniques que les vertus et autres biens spirituels, tout en ayant l'inconvénient de ne pas distinguer les niveaux, ce qui tourne presque inévitablement au détriment des qualités morales et, par suite, de l'ordonnance à la fin ultime elle-même. À moins de rendre au terme de « moyen » sa plasticité ancienne, comme un élément médiateur, ce qui semble assez difficile, il faudrait trouver un autre terme convenant mieux aux réalités morales, ce qui n'est pas facile non plus. Nous proposons le terme de « voies vers », qui peut s'appuyer sur l'emploi de l'Écriture quand elle présente les vertus et les préceptes comme des voies vers Dieu. On peut aussi dire qu'un ami est pour nous comme une voie pour apprendre l'amitié et progresser dans les vertus, et qu'en même temps notre amitié nous fait avancer vers la fin que nous nous proposons et dont l'amour nous réunit. Ceux qui s'aiment marchent d'un même cœur dans une même voie, vers une même fin, et ils sont l'un pour l'autre comme une voie dans leurs libres échanges⁷⁸.

⁷⁸ Le Père Régamey a bien noté l'ambiguïté du terme de « moyen » : « Par rapport à aucune fin spirituelle on ne devrait aujourd'hui parler de "moyens", parce que ce mot signifie désormais quelque action qui obtient exactement l'effet qu'on en attend. Le règne universel de la technique développe une mentalité selon laquelle le rapport des moyens aux buts qu'on se propose est rigoureux. Il n'en peut être ainsi lorsque les fins sont spirituelles (...) Les anciens parlaient de *media* ce qui disait en général une médiation, mais non point des causes exactement proportionnées à leurs effets. Ils disaient, mieux encore, *ea quae sunt ad finem* : les actions qui vont dans le sens de la fin, rien de plus. Surtout ils voyaient les choses comme il faut que nous nous remettons à les voir : non plus à partir de telles causes qui produisent tels effets (...), mais à partir de la fin, qui doit redevenir première dans nos esprits » (P.-R. RÉGAMEY, *Redécouvrir la vie religieuse. L'exigence de Dieu*, Cerf, Paris, 1971, pp. 86-87).

Corollaire 2. L'adage « la fin justifie les moyens »

Ce que nous venons d'exposer permet de donner une réponse précise au problème posé par l'adage que « la fin justifie les moyens ». Logiquement les moyens devraient recevoir la même qualification que la fin puisque leur valeur leur vient précisément de leur ordonnance à la fin. Ce sont de bons moyens s'ils conduisent effectivement à la fin, s'ils sont efficaces. La chose ne fait pas de difficulté au plan de la finalité technique ; mais la question surgit dès qu'on s'élève à l'ordre moral. À ce niveau, une fin peut être bonne en soi, tandis que les moyens techniquement efficaces pour l'atteindre sont moralement répréhensibles, comme faire une opération frauduleuse pour soutenir une œuvre charitable, ou encore répandre des calomnies contre les adversaires d'une bonne cause. C'est ainsi que saint Augustin écrivit son *De mendacio* en réponse à un évêque espagnol qui proposait l'utilisation du mensonge comme moyen de pénétration dans des groupes hérétiques secrets, les priscillianistes, afin d'en démasquer les adeptes. Dans chacun de ces cas, la fin est bonne, prise en soi, et les moyens techniquement efficaces en apparence, mais leur qualité morale pose évidemment problème : est-ce que la bonté de la fin peut justifier de tels moyens ? Si ce n'est pas le cas, comme le soutient fermement la tradition des moralistes catholiques, ne faut-il pas renoncer à la considération de la finalité pour établir la moralité des actes ? L'affirmation : la fin ne justifie pas les moyens, n'est-elle pas contraire à la finalité même qui se définit par la coordination des moyens à la fin ?

Le problème repose sur une ambiguïté : la confusion entre la finalité technique et la finalité morale. La finalité technique ne suffit pas à établir la qualité morale des actes parce qu'elle fait abstraction de la nature des choses et ne considère que leurs rapports matériels d'utilité ou d'efficacité selon une construction due à l'artifice de l'homme. À ce compte, un mensonge, une calomnie, une fraude peuvent être plus efficaces qu'un acte de vertu, du moins dans l'immédiat. On peut observer, en outre, que la fin elle-même n'est pas ici considérée strictement dans sa qualité morale, mais comme un but matériel qu'on poursuit : sauvegarder le capital d'une œuvre, assurer le succès d'une cause auprès d'un public, découvrir des adversaires qui se cachent. Le même raisonnement, les mêmes procédés pourront aussi bien être employés pour des causes d'une moralité différente. La considération technique est, en effet, indifférente à la qualification morale.

En revanche, si on accède à la finalité morale, on voit se rétablir la relation entre les moyens et la fin dans le discernement de la moralité, au point de pouvoir franchement soutenir qu'à ce niveau la fin justifie les moyens. En effet, les qualités morales, les vertus opèrent d'elles-mêmes le choix et la régulation des moyens qui leur sont conformes par leur nature

morale. C'est ainsi que l'homme juste écartera, par amour de la justice, tous les moyens injustes qui se présentent, précisément parce qu'ils ne sont pas de véritables moyens pour lui. Derrière leur efficacité apparente il discernera leur inefficacité à promouvoir la justice dans la volonté des hommes, leur nuisance réelle. Il ira jusqu'à préférer subir l'injustice plutôt que de la commettre, parce que cette épreuve est plus favorable à la cause de la justice par l'amour qu'elle démontre.

Celui qui aime la vérité n'acceptera pas d'employer le mensonge comme un moyen d'action, car il cherche spontanément à mettre la vérité dans toutes ses paroles et en ses actes. La réaction vigoureuse de saint Augustin à l'encontre d'une stratégie utilisant le mensonge à l'égard des hérétiques, est l'effet direct de l'amour pour la vérité qui anime sa vie.

On peut ainsi passer en revue toutes les vertus. On trouvera en elles, sous différentes facettes, l'amour de la vérité et du bien qui constitue le cœur de la moralité. On verra comment cet amour, qui détermine la finalité interne des actes, opère par elle le discernement des moyens bons, qui seront tels précisément parce qu'ils lui conviennent.

En ce sens on peut donc dire que la fin, c'est-à-dire la qualité morale, justifie ou bonifie les moyens, non dans le sens qu'elle pourrait rendre bons des moyens mauvais, mais parce qu'elle les choisit et les assume pour leur qualité et en assure la régulation morale en les ordonnant à elle.

Ces considérations valent *a fortiori* concernant la fin ultime qu'on atteint par la voie des vertus et par l'amour des personnes. L'amour de Dieu par-dessus tout, comme source et plénitude de la vérité et du bien, opère supérieurement la régulation de tout ce qui s'ordonne à cette « fin des fins » : moyens, actes, vertus, personnes. Dans cet ordre notamment, aimer autrui pour Dieu ne signifie pas du tout qu'on le considère comme un simple moyen pour obtenir Dieu ; mais c'est précisément parce qu'on aime autrui pour lui-même qu'on l'aime pour Dieu, pour qu'il atteigne Dieu avec nous, comme notre fin ultime commune. Ainsi l'amour du prochain devient-il une voie vers Dieu, principale, nécessaire, sans être aucunement un pur moyen.

Comme on le voit, l'établissement du rapport entre les moyens et la fin réclame, selon les différents niveaux de la finalité, des discernements et des ajustements qui manifestent l'imprécision du vocabulaire usuel dont nous disposons pour exprimer la complexité et la richesse de la réalité morale.

IV. Morales téléologiques et morales déontologiques

Exposé de la différence

Il est devenu d'usage, parmi les moralistes récents, de diviser les morales en deux espèces : téléologiques ou déontologiques. La distinction provient des discussions sur les systèmes éthiques dans le monde anglo-saxon⁷⁹ ; elle a été reprise dans le cadre de la recherche actuelle sur les normes universelles et les actes intrinsèquement mauvais. Dans les discussions sur la fondation des normes, on distinguera deux types d'argumentations : téléologique et déontologique⁸⁰.

On appellera téléologique (du grec *télos* : la fin) toute théorie morale qui veut fonder les normes et juger les actions en prenant comme critère principal la finalité des actes considérés dans leurs effets ou conséquences, à plus ou moins longue échéance. La théorie se précisera, parmi les moralistes catholiques, par la généralisation de la doctrine classique de la cause à double effet révisée dans la perspective de la finalité et conduisant à la détermination du bien et du mal par une balance ou un calcul proportionnel entre les effets bons et les effets mauvais (en allemand : *Güterabwägung*), l'acte étant estimé bon quand les effets bons l'emportent et deviennent alors l'objet prioritaire de l'intention en vue de la fin bonne poursuivie. La priorité ainsi établie permettrait d'agir malgré les effets mauvais considérés comme « *praeter intentionem* », se plaçant en marge de l'intention bonne.

⁷⁹ C.D. BROAD, *Five Types of Ethical Theory*, London, Routledge and Kegan Paul, (1930) 1967. L'auteur compare les intuitionnistes, les téléologistes et les déontologistes à propos de H. Sidgwick (1838-1900). Selon lui les théories déontologistes se caractérisent par ce qu'elles soutiennent des propositions éthiques de cette forme : « Telle ou telle espèce d'action est toujours droite (ou non) dans telles ou telles circonstances, quelles qu'en puissent être les conséquences » (*Such and such a kind of action would always be right (or wrong) in such and such circumstances, no matter what its consequences might be*). Les théories téléologiques estiment, de leur côté, que la rectitude ou non d'une action est toujours déterminée par sa tendance à produire certaines conséquences qui sont intrinsèquement bonnes ou mauvaises (*the rightness and wrongness of an action is always determined by its tendency to produce certain consequences which are intrinsically good or bad*) (pp. 206-207). On y trouve également, comme déjà dans ces citations, la distinction entre les couples « *rightness – wrongness* » et « *goodness – badness* » qui seront repris par les moralistes « conséquentialistes » des dernières années pour qualifier le plan pré-moral et le plan moral, et qu'on a quelque peine à traduire en français. On peut dire justesse et bonté.

⁸⁰ Cf. notamment B. SCHÜLLER, « Typen ethischer Argumentation in der Katholischen Moraltheologie » in *Theologie u. Philosophie* 45 (1970), pp. 526-550.

On appellera déontologique (du grec *deon* : ce qu'il faut, ce qui convient, le devoir⁸¹) toute théorie de la morale qui fonde les normes principalement sur la considération de la nature des actes qu'on déterminera d'après leurs éléments essentiels, leur objet principalement, ou par leur rapport à l'impératif légal, indépendamment de leurs effets ou conséquences. Ainsi le mensonge, le meurtre d'un innocent, l'adultère sont-ils jugés mauvais en soi, intrinsèquement. La considération des effets et de la finalité subjective pourra intervenir, mais postérieurement, comme une simple circonstance.

Priorité de la finalité ou de la nature des choses, de leur relation à la loi, la différence n'est pas simplement théorique ; l'enjeu est d'une portée générale et concerne notamment la question de l'universalité et de la permanence des lois morales. Une morale déontologique assurera directement cette universalité par la reconnaissance d'actes mauvais en soi, toujours et dans tous les temps, en s'appuyant notamment sur la loi naturelle. Il lui sera plus difficile de prendre en compte l'apport de la finalité, ainsi que les variations produites par les mouvements de l'histoire et la différence des milieux culturels. De leur côté, les moralistes qui cherchent à remettre en valeur la finalité en liaison avec une plus grande attention aux apports des sciences humaines, ont beaucoup plus de peine à établir théoriquement et à maintenir pratiquement l'universalité des normes morales en évitant le relativisme ou l'utilitarisme.

On peut aussi considérer la question dans une vue plus large, et appeler téléologiques tous les systèmes de morale qui adoptent la finalité comme une perspective dominante pour le jugement sur la valeur des actes humains et leur ordonnance.

On pourra distinguer plusieurs espèces de morales de ce type : il y a d'abord les morales qui ordonnent l'agir humain tout entier au bonheur comme à une fin suprême. On les appellera eudémonistes et on citera, comme exemples, Aristote et saint Thomas. En fait, toutes les morales de l'antiquité, païennes ou chrétiennes, sont une recherche du bonheur et peuvent être qualifiées d'eudémonistes, à ce titre.

Il convient toutefois de remarquer que la qualification d'« eudémoniste » qu'on leur applique a revêtu un sens moderne déterminé par la critique kantienne faite à partir de la conception « déontologique » de l'impératif catégorique. Comme telle, cette qualification est historiquement inadéquate. L'eudémonisme des anciens n'est pas celui de Kant. Par exemple, les anciens n'avaient pas l'idée de séparer, d'opposer même, le bien ou la vertu et le bonheur ; le bonheur était pour eux une face du bien.

⁸¹ Remarquons que ce terme grec durcit indûment quand on le transpose dans le cadre des morales modernes du devoir et de l'obligation pour désigner le devoir catégorique, l'impératif. Les Anciens ne connaissaient pas ce type de morale. Pour eux le mot « *deon* » signifie premièrement le besoin ; son sens reste large et souple.

La conception de la finalité était également différente : elle était de niveau directement moral, et même théologal chez les théologiens chrétiens.

Sont proprement eudémonistes, au sens moderne du terme, les morales utilitaristes qui se proposent comme fin suprême le bien-être le plus grand par la satisfaction des besoins pour le plus grand nombre d'hommes possible, et qui s'efforcent de fonder la moralité sur la considération de l'utilité en vue du bonheur ainsi compris. Cette conception de la morale a largement inspiré le capitalisme occidental et s'accorde bien avec la mentalité technicienne, car elle transporte au niveau de la psychologie humaine et de la morale, le rapport de moyen à fin que la technique emploie d'une façon rigoureuse.

On peut enfin ranger parmi les systèmes téléologiques la conception marxiste qui juge de la valeur des actions et des hommes selon un pur rapport d'utilité et d'efficacité à l'égard des fins économiques et politiques poursuivies. Il en résulte une subordination stricte de toutes les dimensions de l'agir (psychologique, sociale, juridique, artistique, etc.) aux finalités politiques. C'est l'application la plus poussée de la finalité technique à l'homme et à son agir. Elle conduit logiquement à l'exclusion de la religion et même de la morale qui introduisent un autre type de finalité.

En face de ces systématisations finalistes de la morale, se rangent les morales de type déontologique. Elles s'organisent autour de l'idée du devoir ou du sentiment de l'obligation. Elles déterminent la qualité des actes par le rapport de la liberté avec la loi qui constitue comme l'en-soi ou la nature morale de l'acte. La morale kantienne est en philosophie le type le plus représentatif de ce genre de morale. La morale catholique post-tridentine se range également dans cette catégorie ; elle détermine la moralité principalement par le rapport de l'objet de l'acte, qui est son élément essentiel, avec la loi morale, source de l'obligation. Dans cette perspective, la finalité ne peut plus jouer qu'un rôle limité et secondaire. Aussi ne peut-on guère transformer ce genre de morale dans un sens téléologique sans courir le risque de la bouleverser tout entière, surtout si on use d'une conception de la finalité de type technique.

Ajoutons que, de fait, il n'y a guère de morale téléologique ou déontologique tout à fait pure. Ces deux types se distinguent par leurs principes de systématisation et leurs critères principaux, tout en incluant des éléments de l'autre type, en ordre second. La distinction n'en demeure pas moins caractéristique et peut se réaliser d'une façon plus ou moins prononcée et typique.

Vers un dépassement de l'opposition entre morales téléologique et déontologique

À notre avis, la division entre morales téléologiques et déontologiques, qu'on la prenne dans le sens précis des moralistes actuels ou dans le cadre d'une systématisation générale, est une conséquence de l'opposition entre morale de l'obligation et morale du bonheur qui s'est instaurée dans la pensée occidentale avec le nominalisme. En excluant l'inclination naturelle au bonheur du noyau de la morale qu'est l'acte libre, le nominalisme rejetait au second plan la considération de la finalité naturelle et empêchait son déploiement dans l'ensemble du domaine moral. En outre, la séparation entre l'acte libre et la finalité conduisait à une opposition à cause du danger de déterminisme rationnel que faisait naître la finalité prise dans un tel cadre. Il fallait donc choisir ou la liberté ou la finalité. Si elle voulait atteindre l'acte libre, la morale n'avait plus d'autre base que la pure obligation ou le devoir.

Or l'opposition s'estompe et se transforme en une coordination dès qu'on redécouvre la finalité proprement morale dans l'expérience et au niveau des vertus. La vertu, en effet, est la qualité morale même et, comme telle, elle fonde le devoir ou l'obligation concernant les actes, bien qu'elle ne s'y réduise pas. Devoir et obligation s'accomplissent dans la vertu ; ils participent à sa qualité morale en la préparant. Surtout, mieux que l'obligation, la vertu détermine la qualité intrinsèque des actes, en les appréciant, non de l'extérieur et selon le minimum requis, comme fait la loi, mais de l'intérieur, en vue de leur perfectionnement. On peut donc dire que la vertu a une fonction déontologique plus forte et plus achevée que l'obligation ou le devoir. Elle discerne le mieux comment réaliser la loi universelle dans l'acte concret.

D'autre part, étant la qualité morale même, désirable et aimable en elle-même, la vertu provoque, par son attrait, le développement d'une finalité dans l'homme qui dirige ses actes vers elle. Ce ne sera pas seulement une finalité d'intention externe, comme dans l'activité technique, mais surtout interne se manifestant par une croissance.

Enfin, spécialement à la lumière de la Révélation et de l'expérience chrétienne, la vertu se déploiera d'une façon nouvelle et diversifiée ; elle apparaîtra comme un ensemble de voies coordonnées en vue de la fin ultime divine, et étendra à toute la vie humaine, et même à la création entière, ce qu'on pourrait nommer le filet dynamique de la finalité pour mener toute chose à sa perfection et au bonheur.

Nous voyons ainsi comment la finalité, quand on la prend au niveau proprement moral, nous permet de dépasser l'opposition entre morales téléologiques et déontologiques. Ainsi peut-on soutenir que la finalité, chez saint Thomas notamment, est déontologique, car elle règle les actes de

l'intérieur selon leur nature et leur espèce, et qu'en même temps la déontologie mise en œuvre est téléologique, car de la nature morale des actes procède une finalité qui les rassemble entre eux, les ordonne à la croissance des vertus et à la fin ultime.

L'ouvrière principale de cette œuvre de « finalisation » sera la vertu de charité qui se tient à la source des actes et des vertus pour leur communiquer leur qualité morale plénière et qui a, en même temps, pour objet propre et direct Dieu en lui-même, comme fin ultime et béatitude.

Cette mise au point est très importante pour l'interprétation de saint Thomas, car à le lire dans la perspective d'une finalité technique, on pourrait s'imaginer que la *Somme de théologie* contient le chef-d'œuvre le plus accompli de la technique morale soutenant un utilitarisme raffiné, grâce à la rigueur et à l'amplitude de la finalité qui s'y déploie.

Quant aux moralistes post-tridentins, leur défaut est d'avoir déplacé le centre de gravité et de perspective de la morale de l'acte intérieur, où agissent directement les vertus vers l'acte extérieur soumis à l'obligation légale, perdant ainsi de vue la finalité intérieure pour ne retenir qu'une finalité superficielle et subjective. D'autre part, leurs critiques actuels ne semblent pas s'apercevoir qu'une finalité portant sur les conséquences des actes est trop extérieure à l'homme, qu'elle ne suffit pas pour reconstruire une systématisation de la morale téléologique capable d'échapper au piège de l'utilitarisme ou à une sorte de technicisation de la morale.

V. L'option fondamentale

La théorie de l'option fondamentale

Depuis une trentaine d'années, dans la perspective d'une pensée personnaliste, la réflexion des moralistes catholiques a accordé une attention renouvelée à l'intention morale et à la finalité des actes ; elle s'est cristallisée autour de la notion d'option fondamentale. En réaction à l'égard d'une casuistique limitée à l'étude des actes singuliers, on a voulu remettre en valeur les éléments volontaires et psychologiques qui introduisent la continuité dans l'agir humain et entrent dans l'élaboration de la décision morale. La réflexion s'est appuyée sur des questions classiques : la portée générale du premier choix de l'enfant en faveur du bien ou du mal, lors de l'éveil à la vie morale ; cette décision peut orienter toute la vie à la manière d'une ordination à la fin ultime, comme a voulu le montrer J. Maritain⁸². À

⁸² Cf. J. MARITAIN, *Neuf leçons sur les notions premières de la philosophie morale*, Paris, P. Téqui, 1951, pp. 119 ss.

l'autre bout de la vie, l'importance décisive pour le salut du dernier acte moral fait au moment de la mort. On a également pris en considération les facteurs moraux et psychiques qui contribuent positivement à former et à orienter une décision libre comme certains choix antérieurs qui comportent un engagement profond et durable de la personnalité, y compris avec les inclinations d'ordre sensible. Nous nous rapprochons ainsi de la doctrine des habitus et des vertus. Dans l'optique du courant personnaliste, une telle réflexion s'efforce de prendre en compte tous les éléments, toutes les dimensions que comporte un acte humain en les rassemblant autour de la personne et de sa libre décision.

Dans la littérature allemande, cette réflexion s'est exprimée à l'aide de trois termes : « *Grundentscheidung* », ce que nous pouvons traduire par décision ou option fondamentale⁸³. Le terme nous place devant un choix de la personne portant sur l'ensemble de sa vie morale, concernant ce qui devient pour elle une fin ultime. « *Grundintention* » ou intention fondamentale, signifie l'intentionnalité qui procède d'une option fondamentale et s'exerce sur les actes singuliers. Enfin « *Vorentscheidung* », qu'on peut traduire par « pré-décision », désigne tous les éléments d'ordre volontaire et psychologique, décisions antérieures, tendances, habitudes, facteurs conscients et inconscients, qui précèdent une décision morale concrète et contribuent à l'incliner vers le bien ou le mal.

Dans les publications françaises, la réflexion a tourné autour de l'idée d'« option fondamentale », comprise comme une décision de la personne libre en faveur du bien ou du mal, pour ou contre Dieu ou la loi morale, engageant le fond de la personne et l'ensemble de la vie dans une orientation déterminée. Par sa portée générale et sa dimension personnelle, l'option fondamentale se distingue des choix et des actes singuliers jugés moralement suivant leur objet et leurs circonstances par la casuistique. L'option fondamentale et les actes singuliers se situent à des niveaux différents : l'option prend place au centre de la personnalité, tandis que les actes se déroulent à la périphérie et dans la mouvance de cette intention principale.

C'est dans ce sens que la déclaration *Persona humana*⁸⁴ sur certaines questions d'éthique sexuelle parle de l'option fondamentale à propos de la définition du péché mortel : celui-ci consisterait, selon certains auteurs, dans une option fondamentale contraire à Dieu, à la loi morale, à l'amour

⁸³ Les termes ont leurs nuances. « Décision » signifie la détermination volontaire personnelle qui tranche, et engage l'action. « Choix » implique l'attention aux raisons d'agir et la préférence finale. « Option » désigne une détermination volontaire sur fond d'indifférence entre le oui et le non.

⁸⁴ *Déclaration Persona humana sur certaines questions d'éthique sexuelle*, n° 10 (29 décembre 1975) : https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19751229_persona-humana_fr.html

du prochain, plutôt que dans des actes singuliers peccamineux, particulièrement dans le domaine sexuel où l'influence de la passion et de la faiblesse est grande.

Évaluation

La théorie de l'option fondamentale a l'avantage de remettre en valeur la dimension personnelle de l'agir humain, de mieux montrer l'unité et le dynamisme de la vie morale grâce à une intentionnalité qui l'anime en son ensemble dans la relation à Dieu et au prochain. Elle contribue à corriger le caractère trop statique et « objectiviste » de la considération casuistique, ainsi que la discontinuité, le « pointillisme » qu'on lui a reproché. De cette façon, elle se rapproche de la considération de la fin ultime que saint Thomas établit, au début de la *Prima Secundae*, comme le critère suprême de la moralité, déterminant notamment la définition du péché mortel.

Cette théorie présente cependant des inconvénients dans la mesure où les auteurs qui l'utilisent restent encore trop dépendants des cadres de la morale des actes où se meut la casuistique traditionnelle.

Si on considère l'option fondamentale elle-même comme un acte singulier, séparé, même temporellement, des actes qui le suivent, en majorant l'importance de l'option fondamentale, on aura tendance à minimiser l'influence sur la moralité des autres actes singuliers. On peut ainsi en arriver à penser que le péché mortel consiste essentiellement dans une option fondamentale, consciente et explicite, contre Dieu, contre la loi morale dans son ensemble. En conséquence, on estimera que les actes commis contre les commandements particuliers, par exemple contre la chasteté, ne constituent pas en soi des péchés mortels, aussi longtemps que la personne maintient son option générale pour Dieu, pour le bien, pour le prochain.

La difficulté s'accroît à cause de l'opposition introduite entre l'aspect objectif et l'aspect subjectif de l'acte moral. Par crainte de la subjectivité, la casuistique a privilégié la relation de l'acte à l'objet dans le jugement de moralité, et diminué l'intervention de la finalité, considérée comme un facteur d'ordre subjectif. Sans une critique judicieuse et un dépassement de cette opposition de fond entre l'objet et le sujet dans l'acte moral, la théorie de l'option fondamentale risque de favoriser le développement d'un subjectivisme centré sur la bonne intention et la conscience personnelle, au détriment de l'objectivité et du réalisme dans le jugement moral.

Mise au point

La théorie de l'option fondamentale réclame donc certaines mises au point. Tout d'abord le terme d'option n'est peut-être pas le meilleur. Il évoque une détermination purement volontaire, subjective, entre deux positions contraires, telle l'option pour ou contre Dieu, ce qui est typique de la liberté d'indifférence. Aussi lui préférons-nous le terme de « choix » qui comporte la considération des raisons objectives en relation avec le sujet et s'accorde mieux à la liberté de qualité. Il convient ensuite de montrer les liens nécessaires qu'entretient toute option fondamentale, comme toute intention de la fin ultime, avec les actes singuliers dans leur spécificité morale propre. Elle n'est pas séparée d'eux, mais pénètre en eux par l'intentionnalité qu'elle produit. Procédant d'un acte qui perdure dans la volonté, l'intention ne se réalise, au sens fort de devenir réalité, que par des actes successifs qui affermissent la personne dans le bien comme dans le mal. L'acte concret, à son tour, comporte nécessairement un engagement de la personne et de son intentionnalité vis-à-vis du réel, dans leur relation au monde et à Dieu. Il comporte des facteurs objectifs qui contribuent à en établir la moralité, comme les matériaux imposent leurs qualités au constructeur d'une maison. L'intention fondamentale ne peut donc se réaliser sans être affectée par les éléments spécifiques de l'acte concret ; elle sera nécessairement remise en cause par un acte contraire qui engage souvent la personne plus profondément que ne le manifestent ses motivations explicites.

On peut même dire qu'en face de la logique de l'intention qui coordonne nos actes en vue de la fin, il existe une logique du réel qui s'exerce dans notre relation au monde et à notre corps même, et qui nous entraîne souvent plus loin que nous ne pensions, dans le bien ou dans le mal. Le rôle de la vertu de prudence est précisément d'accorder entre elles la logique de l'intention et la logique du réel dans l'acte concret pour l'ordonner à la fin ultime véritable de l'homme.

Par ailleurs, les catégories qui nous servent à étudier l'agir moral abstraitement peuvent devenir pour nous une occasion d'erreur. Ainsi peut-on penser que les actes qui concernent des commandements particuliers, régissant un domaine limité, comme la justice, la sexualité, la vérité, ont une importance moindre que les actes et intentions qui portent sur l'ensemble de la vie morale, comme l'amour du prochain, et qui peuvent, dès lors, devenir l'objet d'une option fondamentale. Dans la réalité, tout acte concret, quel que soit son domaine, acquiert, dans son exercice, une portée générale parce que le « faire » engage nécessairement la personne avec tout ce qu'elle est. Par exemple, quand la main donne un coup de poing, tout le corps, toute la personne agit. Aussi ne peut-on pas séparer les commandements particuliers de l'ensemble de la loi morale. Le péché

contre un seul commandement atteint la loi entière et son auteur (cf. Jc 2, 10-11). Ainsi peut-on dire qu'il existe une connexion entre les commandements comme entre les vertus liées par la charité. On ne peut enfreindre gravement un commandement sans léser de fait la charité qui nous ordonne à la fin ultime.

Dans l'effort pour relier l'option fondamentale aux actes concrets, il est indispensable, enfin, de surmonter, si possible, la contrariété entre le sujet et l'objet qui s'est introduite jusque dans la théologie morale. D'un côté, il faut montrer combien chaque acte singulier dépend, pour sa qualification morale, des intentions profondes qui inspirent la personne et la relie finalement, à travers toute une vie, au Dieu personnel. D'un autre côté, et c'est peut-être le plus difficile, nous devons récupérer, comme sujets moraux, le sens et l'amour de l'objectivité, tant au plan des actes extérieurs qui ont une matière tangible, que des actes intérieurs qui nous mettent, comme personnes, en relation avec notre fin. Le rapport à l'objet se tient, en effet, au point de départ et au terme de l'intention morale. Au départ, par l'enracinement de nos intentions dans les inclinations de notre nature spirituelle vers la vérité et le bien, de sorte que notre vouloir fondamental ne soit pas une pure option que nous fabriquons arbitrairement, mais un oui très personnel à une lumière et un attrait qui nous élèvent au-dessus de nous. Au terme, parce que la finalité n'est pas non plus arbitraire en nous, car elle nous pose la question inéluctable de la vraie fin ultime de notre vie et, plus concrètement, du bonheur et de l'amour véritables.

Toute « option fondamentale » réclame donc une recherche et un jugement personnels sur les biens principaux qui déterminent la qualité morale de la vie humaine et de nos actes.

CHAPITRE VII

La voie spirituelle du bonheur selon saint Thomas

Quand on étudie d'un peu près les rédactions successives du traité du bonheur composées par saint Thomas, depuis le *Commentaire des Sentences* jusqu'à la *Somme de théologie*, on est saisi par un double sentiment : l'admiration d'abord devant l'ampleur, la pénétration et l'originalité de la recherche ; l'étonnement ensuite de constater combien cette doctrine, si essentielle pour le Maître, a été négligée par beaucoup de ses disciples et par la théologie postérieure. Nous parcourons ces différentes compositions d'un regard rapide afin d'en mesurer l'intérêt et surtout d'en découvrir la dimension évangélique et la portée spirituelle.

I. Ébauche du traité du bonheur dans le *Commentaire des Sentences*

Dans le *Commentaire des Sentences* où il est astreint à suivre le plan de Pierre Lombard, saint Thomas aborde une première fois la question du bonheur à propos des béatitudes évangéliques (III *Sent.*, dist. 34). Traitant de la question devenue classique, sur la base de la Glose sur S. Matthieu, des rapports entre les vertus, les dons du Saint-Esprit et les béatitudes, il définit celles-ci comme des opérations parfaites émanant des vertus perfectionnées par les dons, ou plus précisément comme les actes accomplis par les dons. Il justifie l'ordonnance des sept dons et des sept béatitudes, héritée de saint Augustin, selon le progrès qui va des biens extérieurs aux biens intérieurs et suivant la distinction entre vie active et contemplative.

Ce n'est là qu'un préliminaire. Au IV^e livre, à la distinction 49, où P. Lombard traite brièvement de la béatitude des saints après le jugement et du désir du bonheur qui anime les hommes, saint Thomas introduit sa première rédaction du traité du bonheur, incomparablement plus vaste que les quelques questions abordées, par exemple, par saint Bonaventure. Il y expose déjà les idées maîtresses qu'il développera plus librement dans ses œuvres postérieures. Parcourons simplement la table des matières.

La première question est consacrée à l'étude de la béatitude elle-même. Le premier article, très bref encore, montre que la béatitude réside dans les biens de l'âme et non du corps. Le second définit la béatitude

comme un acte de l'intelligence complété par la « délectation⁸⁵ » de la volonté. Thomas précise ensuite qu'il s'agit d'un acte de l'intellect spéculatif, la vision de Dieu, qu'on ne peut atteindre durant cette vie.

Notre Docteur montre, à l'article suivant, la complexité de la béatitude, créée du côté de son objet et créée du côté de l'homme, dont elle est l'acte le plus parfait. Elle s'identifie à la vie éternelle, à la paix et au Règne de Dieu. Thomas reprend ensuite la question du point de vue du désir du bonheur imprimé dans l'homme par son Créateur pour le conduire à Lui. Présent en tout homme, ce désir est à la source de tous nos vœux.

Arrive enfin l'étude de la béatitude des saints après le jugement, telle que la présentait le Maître des Sentences.

La deuxième question examine la vision de Dieu sous ses différents aspects : la possibilité pour l'homme de voir Dieu, sa réalisation chez les saints dans la patrie et son étendue. Saint Thomas montre qu'elle est surnaturelle et qu'on ne peut en jouir en cette vie.

La « délectation » est, dans la troisième question, le sujet d'une longue étude qui démontre l'intérêt que Thomas lui porte. Il précise la différence entre le plaisir et la joie face à la tristesse, et leur réalité morale ; il établit la supériorité des joies spirituelles. Ainsi la « délectation » qui est d'abord une passion, peut servir à la définition même de la béatitude. Tout le débat des écoles philosophiques sur le plaisir est ici présent.

Thomas termine son traité par une interprétation fort intéressante de la doctrine traditionnelle des dots et des auréoles attribuées aux saints. Les dots sont expliquées dans la ligne du passage de l'épître aux Éphésiens (5, 32) sur le mariage entre le Christ et l'Église, et leur étude introduit une doctrine sur le mariage spirituel qui mériterait une comparaison avec la mystique médiévale et moderne. La question des auréoles aborde les trois grands idéaux spirituels qui animent la vie de l'Église sous l'action de l'Esprit Saint : les vierges, les martyrs et les docteurs, qui recherchent et prêchent la sagesse évangélique et mènent le combat contre le démon. Nous sommes à un point de rencontre entre le langage symbolique de l'Écriture, de la liturgie, des spirituels et le langage rationnel de la scolastique. Saint Thomas ne pourra malheureusement pas revenir sur ce sujet qu'il aurait dû aborder à la fin de la *Somme de théologie* demeurée inachevée.

⁸⁵ Nous conserverons le terme de « délectation », qui signifie équivalamment plaisir et joie, et s'applique donc également aux niveaux corporel et spirituel dans le langage de saint Thomas. Comme tel, il n'a pas d'équivalent en français, car « plaisir » est trop lourd pour désigner sans équivoque la joie spirituelle.

II. Le dessein de Dieu et la félicité de l'homme, selon la *Somme contre les Gentils*

Dans la *Somme contre les Gentils*, le génie de saint Thomas peut enfin déployer largement ses ailes. Il va placer le traité de la béatitude au centre même de son œuvre, pour en faire la charnière assurant la communication de l'action de Dieu avec la vie et l'action de l'homme. Mais il le fera dans la perspective propre à cette œuvre : l'action providentielle de Dieu qui gouverne toute chose, et en particulier l'homme, d'une façon parfaite et en vue de leur perfection, par la communication de la plénitude du bien dont elles sont capables. C'est donc parce qu'il est la fin ultime de la création et spécialement la béatitude plénière de l'homme, que Dieu exercera son gouvernement en lui donnant la forme particulière de la loi et de la grâce à l'égard des créatures intelligentes et libres, pouvant, de ce fait, se diriger elles-mêmes en ordonnant leurs actions vers la fin qui leur convient (Prologue du 3^e livre). L'étude de la béatitude ainsi placée domine l'ensemble du troisième livre qu'on peut considérer comme la partie morale de cette *Somme*. Elle n'arrive plus au terme de la considération théologique comme au bout de l'histoire du salut, mais elle prend place au principe de l'action divine, dans l'intention de Dieu qui se communique à l'homme dans la mesure où il jouit de la maîtrise de ses actes et peut participer aux desseins de Dieu.

La finalité dans l'œuvre de Dieu et l'agir de l'homme

Les 63 premiers chapitres du III^e livre manifestent, ne fût-ce que par leur masse, l'intérêt que prend saint Thomas à l'étude de la félicité, comme il aime dire dans cette œuvre de la *Somme* qui en montre le mieux l'importance. Elle expose l'intention directrice de Dieu et de l'homme, à la source de leurs actions respectives.

Notre Docteur commence par l'étude de la finalité qui inspire et détermine toute action, en toute créature comme en Dieu. Il y consacre 25 chapitres. Tout être, en effet, agit en vue d'une fin, plus précisément en vue du bien et non du mal ; il tend ainsi spontanément vers Dieu, vers l'assimilation au Souverain Bien. Cette intentionnalité est universelle. Elle est naturelle car elle met en œuvre l'inclination au bien que Thomas placera à la source de la loi naturelle dans l'exposé de la *Somme de théologie* (ST Ia IIae qu. 94, a. 2). Elle s'exerce d'une manière spéciale chez les êtres intelligents, capables de connaître et d'assumer cette finalité qui devient en eux spirituelle et les ordonne à Dieu comme à la fin de leur connaissance et de leur amour.

Il faut ici tenir compte de l'emploi analogique du terme de « nature » chez notre auteur, qui lui permet de désigner, à la lumière du récit de la Genèse médité avec les Pères, ce qu'il y a de primitif dans l'être de l'homme, créé par Dieu à son image pour agir librement sous son impulsion et à son imitation. C'est par la finalité engendrée par l'attrait du bien que l'action humaine rejoint l'action divine et s'ordonne à elle. Ainsi cette étude de la finalité aboutit-elle à montrer que la fin de toute substance intellectuelle réside dans la connaissance de Dieu (C.G. L. III, c. 25).

L'ascension vers Dieu par la voie de la félicité

La question de la finalité de l'agir prépare celle, plus concrète, du bonheur ou de la félicité, qui va occuper les chapitres 26 à 63. Cette étude est un véritable itinéraire, une ascension vers Dieu, mettant en œuvre le désir du bonheur, naturel à tout homme, sous sa forme la plus élevée, le désir de connaître la vérité. Dans cette longue recherche se révèle, discrètement mais sûrement, le moteur spirituel de la théologie de saint Thomas : le désir amoureux de Dieu comme plénitude et source de la Vérité et du Bien. C'est une véritable passion de la Vérité que nous pouvons observer dans ces pages, se déployant dans la recherche de la raison et s'effaçant dans l'humilité de la poursuite contemplative.

La démarche comporte deux étapes. La première (ch. 27-36) cherche la réponse à la question : quelle est la véritable félicité de l'homme, en quel bien, en quelle activité de l'homme consiste-t-elle ? Elle aboutit à l'affirmation que la félicité de l'homme réside dans la contemplation de Dieu. La seconde étape se partage en deux : d'abord, quelle est cette connaissance béatifiante à la différence des autres connaissances de Dieu accessibles à l'homme et aux anges (ch. 37-50) ? Vient ensuite la question de la possibilité de voir Dieu, des moyens et des modalités de cette vision (ch. 51-63).

L'enquête commence par un préalable qu'on n'attendrait pas là, qui commande cependant toute la démarche. Thomas montre que la félicité ne peut pas consister dans un acte de la volonté, mais bien de l'intelligence qui saisit l'objet désiré, aimé (ch. 26). Par là Thomas assure l'objectivité de la recherche du bonheur et la primauté de la contemplation dans la félicité. La question première sera donc : quel est le bien qui peut rendre l'homme heureux ? Ce bien ne peut être le vouloir lui-même, sous la forme du désir ou de la « délectation », qui restent subjectifs.

La recherche peut alors se développer par une série de démonstrations conformes à la théologie négative ; elle procède par induction, en passant en revue tous les biens qui suscitent le désir de l'homme, rangés en catégories progressives. Thomas nous les indique lui-même au début du chapitre 37. Le bonheur plénier de l'homme ne peut consister dans les

biens extérieurs : les plaisirs, les honneurs, la gloire, la richesse, l'exercice du pouvoir (ch. 27-31) ; ni dans les biens du corps (ch. 32). Il n'est pas de l'ordre de la sensibilité (ch. 33). Il ne réside pas non plus dans l'exercice des vertus morales (ch. 34) ou des vertus intellectuelles, comme la prudence (ch. 35) et l'art (ch. 36). Ces éliminations successives nous conduisent à la conclusion : la félicité de l'homme consiste dans la contemplation de la vérité.

Notre Docteur précise ensuite dans un texte qui annonce l'étude de la vie contemplative de la *Somme de théologie*, que cette contemplation est l'action la plus excellente : elle est propre à l'homme, elle est la plus autonome et la plus proche de la connaissance divine. Puis, reprenant son enquête sous une forme positive, il montre comment toutes les autres activités de l'homme préparent la contemplation de la vérité : l'entretien du corps, l'apaisement des passions par les vertus morales, la tranquillité de la vie civile. En outre, cette contemplation dépasse la connaissance des premiers principes et celle que nous procurent les sciences. C'est donc dans la contemplation de Dieu et des réalités divines que l'homme trouvera la félicité.

Il reste à déterminer quelle est cette contemplation ; c'est l'objet des ch. 37 à 50. Saint Thomas reprend son induction sur un mode négatif : la contemplation béatifiante ne peut consister dans la connaissance commune de Dieu, qui reste confuse et incertaine, ni dans la connaissance par démonstration, comme est celle du théologien, ni dans la connaissance que procure la foi ici-bas, qui est cependant supérieure (où on pourrait placer la connaissance mystique), ni dans la connaissance des substances séparées, où les philosophes comme Alexandre d'Aphrodise et Averroès plaçaient la béatitude, ni dans aucune connaissance de Dieu par l'âme en cette vie, si élevée soit-elle.

Nous aboutissons ainsi à la conclusion ultime : la félicité de l'homme réside dans la vision de l'essence divine. Aucune créature ne peut l'acquérir par les forces naturelles de l'intelligence ; elle est l'œuvre d'une lumière divine toute spéciale, seule adéquate. Elle est une participation à la vie éternelle. Elle seule comble pleinement le désir de bonheur qui est dans le cœur de l'homme ; la vision de Dieu comble, en premier lieu, le désir de la vérité, mais elle satisfait aussi à toutes les autres aspirations : la recherche de la vertu dans la vie active, y compris civile, le désir des honneurs, de la gloire, des richesses même et des plaisirs, et cela dans la sécurité et la permanence.

L'expérience de la vie contemplative

Une dernière précision nous révèle le contexte de vie où s'est élaborée cette doctrine et l'expérience qui la nourrit. Rien n'est plus semblable ici-bas à la félicité parfaite que la vie contemplative, dont l'Évangile nous présente le modèle en la personne de Marie, assise aux pieds de Jésus pour l'écouter, selon l'interprétation de saint Grégoire le Grand. Pour saint Thomas, la contemplation de la vérité est le commencement de la vie future. Les philosophes n'ont pu la connaître, car ils ont limité leur ambition à cette vie. Tel est l'idéal dont a vécu Thomas dans la jeunesse de son Ordre fondé pour la contemplation et la prédication de la Vérité évangélique. Toute la puissance, nous dirions volontiers la fougue, du renouveau spirituel du XIII^e siècle est contenue dans ces pages, dans ces raisonnements si bien ordonnés, si rigoureusement agencés. Il n'y a pas de doute, saint Thomas exprime ici l'âme de sa théologie, le cœur de son expérience personnelle, en communion avec ses frères.

Deux remarques : l'union de l'intelligence et du cœur, et le désir naturel de voir Dieu

Deux remarques sont nécessaires pour saisir toute la portée de cette enquête.

Tout d'abord, s'il est vrai que la félicité réside, pour saint Thomas, dans la connaissance de la vérité, il faut éviter de séparer, chez lui, l'intelligence qui contemple ou la raison qui démontre, de la volonté qui aime et qui désire, comme on le fera plus tard, dans le nominalisme et le rationalisme moderne. Chez le Docteur angélique, la connaissance et le désir aimant sont encore coordonnés entre eux et travaillent, si l'on peut dire, l'un pour l'autre, l'un dans l'autre, s'unissant dans le choix libre qu'ils forment et qu'ils ordonnent à une fin ultime devenue personnelle par l'intervention de la Révélation chrétienne. Le sol nourricier de ce long discours argumentatif est l'expérience spirituelle branchée sur l'expérience humaine de l'amour de la vérité qui rend heureux. Nous n'avons pas affaire à une contemplation s'élevant par degrés dans le ciel des abstractions, au risque de s'y dissiper, mais bien à une vie qui engage les désirs de l'homme dans leur ensemble et s'accroît en intensité, en profondeur et en richesse, au fur et à mesure qu'elle avance vers l'unique Objet capable de combler l'esprit comme le cœur.

On l'aperçoit bien quand on observe l'évocation continuelle du désir dans l'argumentation de Thomas, parmi lesquels le meilleur et le plus fort est le désir de la vérité ; il dépasse tous les autres, précisément parce qu'il est le seul à ne pouvoir se satisfaire que de Dieu (ch. 50, concl. n. 2283). C'est ainsi, dans ce troisième livre, qu'on voit apparaître dans toute sa

force et à plusieurs reprises le fameux argument du désir naturel : il est impossible que le désir naturel soit vain, ce qui serait le cas, s'il n'était pas possible de parvenir à la connaissance de la substance divine que désirent naturellement tous les esprits (ch. 51, début, n. 2284).

Pris dans une problématique différente, les thomistes modernes ont eu peur de s'appuyer sur le désir naturel, qui leur semblait compromettre le caractère surnaturel de la vision de Dieu. Aussi se sont-ils efforcés de le réduire à une velléité procédant d'une simple puissance obédientielle. Nous ne pouvons pas entrer dans cette discussion ; mais il est clair, pour celui qui ose lire les textes tels qu'ils sont, qu'il en allait tout autrement pour saint Thomas. Dans le débat décisif avec les philosophes païens, arabes et juifs, qu'il était en train de mener, soucieux de démontrer la possibilité pour l'homme de voir Dieu, qui conditionne toute l'orientation de la morale chrétienne, saint Thomas fait du désir naturel le fer de lance de sa démonstration, comme s'il disait à ses adversaires : n'est-ce pas l'aspiration la plus propre à l'homme, jaillissant de sa nature profonde ? Mais, en même temps, Thomas se découvre lui-même comme l'amant de la vérité, vers laquelle le pousse un véritable « instinct », mais spirituel, l'instinct de Dieu. Dans la *Somme théologique*, il parlera de l'« instinct de la raison » que perfectionne l'« instinct de l'Esprit Saint » par les dons (Ia IIae qu. 68, art. 2).

III. La double échelle qui conduit à la vision de Dieu dans la *Somme de théologie*

La *Somme de théologie* nous offre un traité du bonheur solidement structuré en cinq questions ; c'est un petit chef-d'œuvre. Il est placé en tête de la partie morale comme une réponse à la question du bonheur qui, pour saint Thomas, comme chez les anciens, est déterminante pour l'ensemble de la morale. Notre Docteur y a repris et ordonné de son mieux l'ample matière de ses précédentes œuvres.

Observons d'abord que la perspective a changé depuis la *Somme contre les Gentils*. L'étude de la finalité et de la béatitude n'est plus considérée du point de vue de Dieu et de son gouvernement sur les choses, dont a traité la *Prima Pars*, mais directement au niveau de l'action humaine, dont va s'occuper la *Secunda Pars*. La nouvelle perspective nous est proposée dans le prologue de la Ia IIae : après avoir étudié le Modèle, Dieu et ses œuvres, nous considérerons son image, l'homme qui possède, lui aussi, la maîtrise sur ses œuvres grâce à son libre arbitre. Le rapport Modèle-image indique une correspondance active, et, en même temps, une différence de

niveau. La finalité et la béatitude étudiées dans la *Somme de théologie* sont directement humaines, bien qu'elles procèdent de Dieu et retournent vers Lui.

L'échelle double

Dans cette vaste et puissante construction, nous relèverons spécialement la structure des deux questions centrales (qu. 2 et 3) qui complètent et précisent la démarche ascensionnelle vers Dieu.

Après l'étude de la finalité qui aboutit à la conclusion que l'agir humain postule une fin ultime, non seulement pour chaque homme, mais pour toute l'humanité et toutes les créatures, saint Thomas divise la recherche du bonheur, qui réalise cette finalité, selon une double dimension ; dans son aspect objectif d'abord : en quel bien réside le bonheur de l'homme ? (qu. 2) ; dans son aspect subjectif ensuite : en quelle action de l'homme consiste la béatitude ? (qu. 3). Ces deux questions complémentaires nous proposent une démarche raisonnée qui progresse par voie négative vers son sommet. On pourrait dire qu'elles forment une échelle double conduisant vers Dieu, comme la vraie béatitude de l'homme.

Parcourons les échelons du regard. Du côté objectif, le bonheur de l'homme ne consiste pas dans les biens extérieurs, les richesses, les honneurs, la réputation et la gloire, l'exercice du pouvoir, politique ou autre, ni dans les biens plus intérieurs, ceux du corps, comme la santé, le plaisir, ou ceux de l'âme, comme la science, la vertu, ni dans aucun bien créé, mais en Dieu seul. Du côté subjectif, le bonheur ne peut être procuré par une action d'ordre sensible, ni par un acte de la seule volonté, mais par une saisie de l'intelligence. Le bonheur n'est pas l'œuvre toutefois de l'intelligence pratique, mais de l'intelligence spéculative ou contemplative. Il ne peut provenir cependant de la contemplation des sciences, philosophiques et autres, ni même des anges, mais de la seule vision de l'essence divine. La réponse à la question du bonheur nous arrive donc au sommet de cette double démarche : le bonheur plénier de l'homme, capable de combler son désir de vérité et de bien ne peut résider ailleurs que dans la vision de l'essence divine, ce que saint Jean exprime dans un langage plus concret : « Bien-aimés, dès maintenant, nous sommes enfants de Dieu, et ce que nous serons n'a pas encore été manifesté. Nous savons que lors de cette manifestation nous lui serons semblables, parce que nous le verrons tel qu'il est » (1 Jn 3, 2).

Il convient de noter que dans ces deux questions coordonnées au sommet de l'échelle ascendante (qu. 2, a. 8 et qu. 3, a. 8), au moment de faire le pas décisif, Thomas s'appuie chaque fois sur le désir naturel de bonheur qui est en l'homme, si large et si profond que « Dieu seul » peut

le combler en se révélant à l'homme dans son essence même, en s'unissant à lui dans l'intimité de l'amour.

Ajoutons que ces questions seront complétées dans une perspective plus positive, à la question 4, où saint Thomas montre la contribution des différents biens à la béatitude ainsi définie, entre autres l'apport du plaisir, des biens extérieurs et de l'amitié humaine. Enfin la question 5 traite de la possibilité d'atteindre la béatitude et s'achève sur une question bien humaine : est-ce que tout homme désire le bonheur ?

Ce qu'il y a de plus remarquable dans cette étude, c'est que dans chaque question, pour chaque bien examiné, Thomas nous fournit des raisons profondes et pertinentes qui touchent à la nature des choses et servent de critères de jugement pour l'estimation et l'utilisation de ces biens, à la fois insuffisants et nécessaires dans la quête du bonheur.

IV. La dimension humaine et chrétienne du traité de la béatitude

À lire ces cinq questions sur le bonheur, si condensées, avec leur langage rigoureux, parfois technique, et leur disposition scolastique, on pourrait croire, et beaucoup l'ont dit, que nous avons affaire à une recherche purement philosophique et passablement abstraite. On peut penser aussi qu'une telle étude n'a plus guère qu'un intérêt historique, puisque la question du bonheur a été expulsée de la morale depuis la formation des manuels, au XVII^e siècle, et depuis que Kant a banni l'eudémonisme de l'éthique.

Nous voudrions montrer que ces questions, apparemment réduites à une ossature rationnelle, à la manière des ogives d'une chapelle gothique, expriment à leur manière et ordonnent d'une façon remarquable une expérience spirituelle riche, dont les racines plongent dans l'Évangile et dans la doctrine des Pères.

Notons d'abord le caractère profondément humain de ces questions. Personne n'a besoin de démonstration pour admettre que tout homme se sent concerné intimement par la question du bonheur, en particulier quand il est mis à l'épreuve et connaît la souffrance. Ce qui surprend plutôt, c'est que la plupart des moralistes aient tourné le dos à cette question depuis quatre siècles. Que l'on passe en revue les problèmes abordés par saint Thomas, on n'aura cependant pas trop de peine à y reconnaître les composantes de l'expérience humaine de tous les temps, sur le plan individuel et dans la société : l'attrait de l'argent (le capitalisme), des honneurs, de la gloire, du pouvoir (la lutte des classes), l'attachement aux plaisirs des sens

et aux biens de consommation (le bien-être, la société de consommation), mais aussi l'attrait supérieur des sciences, théoriques et pratiques, avec la puissance conférée par les techniques qu'elles engendrent, sans oublier la volonté de puissance, au cœur de tout homme, ainsi que le besoin d'amour et d'amitié. Enfin, se glissant sous toutes ces questions, il y a le désir de Dieu, naturel à l'esprit, sous la forme de l'aspiration à la vérité et au bien. Il se révèle comme le moteur secret de tout ce mouvement vers le bonheur, comme le désir le plus radical, le plus primitif, intérieur à tous les autres désirs ; mais il est aussi le plus élevé, le plus spirituel, le plus puissant quand il arrive à se développer, car, émanant de Dieu, il ne peut être comblé que par Dieu même.

Expérience humaine, expérience chrétienne. À cause de la discrétion de saint Thomas, on n'a pas été assez attentif à la dimension évangélique et spirituelle du traité de la béatitude, pourtant clairement indiquée par les citations nombreuses de saint Jean, de saint Paul, de saint Matthieu, des prophètes et des psaumes, comme de saint Augustin, de Denys l'Aréopagite, etc., notamment dans les *Sed contra* qui indiquent d'habitude les sources de la doctrine.

Cette dimension devient évidente quand on compare nos cinq questions avec la longue explication des béatitudes évangéliques que nous fournit le *Commentaire sur l'Évangile selon saint Matthieu* (1256-59), qui sera repris dans la *Ia IIae*, à la question 69, consacrée aux béatitudes, en liaison avec les dons du Saint-Esprit étudiés à la question précédente. Nous y trouvons déjà les principales idées qui dirigeront la rédaction de la *Ila Pars*. Nous en noterons quelques-unes, utiles pour notre propos.

Le Christ des béatitudes comme Maître de sagesse, dans le Commentaire sur l'Évangile selon saint Matthieu

Saint Thomas explique saint Matthieu avec l'aide du *Commentaire du Sermon sur la montagne* composé par saint Augustin, auquel il reprend des idées majeures. Tout d'abord, le Sermon du Seigneur, ce qui conduira saint Thomas à faire du Sermon le texte spécifique de la Loi nouvelle (qu. 108, art. 3). Ensuite cette trouvaille d'Augustin qu'aux béatitudes correspondent les dons du Saint-Esprit énumérés au chapitre XI du prophète Isaïe. Saint Thomas adoptera la correspondance établie par l'évêque d'Hippone (depuis la pauvreté associée au don de crainte jusqu'à la paix liée au don de sagesse) et l'introduira dans la *Somme de théologie* jusque dans les questions consacrées aux vertus en particulier, auxquelles il adjoint un don et une béatitude, dans la *Ila IIae*. Ainsi apercevons-nous le rôle majeur joué par l'étude des béatitudes dans l'organisation même de la *Somme*.

Ce qui nous intéresse particulièrement, c'est l'explication générale des béatitudes où saint Thomas prend ses libertés à l'égard d'Augustin.

Celui-ci avait expliqué les béatitudes comme une description des sept étapes de l'itinéraire du chrétien depuis la conversion, dans l'humilité et la crainte de Dieu, jusqu'à la paix et à la sagesse données par l'Esprit Saint. Thomas n'abandonne pas l'idée d'un itinéraire, mais il le conçoit tout autrement. Pour lui, les béatitudes nous apportent la réponse du Seigneur au plus grand désir de l'homme, à son aspiration au bonheur. Telle est la question à laquelle se sont efforcés de répondre les philosophes dans leur quête de la sagesse. Ainsi, aux yeux de saint Thomas, le Seigneur se présente-t-il comme un Maître de sagesse, comme le Docteur par excellence, qui nous communique la science de Dieu concernant le véritable bonheur.

La réponse du Seigneur est progressive ; elle écarte, l'une après l'autre, les quatre principales réponses à la question du bonheur que les hommes, les philosophes en particulier, ont proposées, et s'élève ainsi par degrés.

Le Seigneur commence par réprouver l'opinion de ceux qui placent le bonheur dans la possession des biens extérieurs. C'est la béatitude des pauvres.

Le Christ manifeste ensuite l'erreur de ceux qui mettent le bonheur dans la satisfaction de leur volonté propre, que ce soit au niveau de l'appétit irascible, notamment dans le désir de vengeance (béatitude des doux), ou dans le concupiscible par la recherche du plaisir (heureux ceux qui sont dans le deuil), ou encore au plan de la volonté, en refusant la contrainte d'une loi supérieure à leur volonté propre (heureux ceux qui ont faim et soif de la justice), ou bien en voulant dominer les autres (heureux les miséricordieux).

En troisième lieu, le Seigneur écoute la réponse de ceux qui cherchent le bonheur dans la vie active, dans l'exercice des vertus morales. Cependant il ne la déclare pas erronée comme les opinions précédentes, mais il montre qu'elles sont seulement une voie vers la béatitude et non la béatitude elle-même. C'est le cas de ceux pour qui le bonheur réside dans la perfection de l'homme que procurent les vertus, comme la tempérance et autres vertus du même genre, tels le courage, la chasteté. Ces vertus ont pour fin la pureté du cœur qui l'emporte sur les passions ; elle est l'objet de la sixième béatitude. Il y a encore la justice qui règle nos relations avec les autres hommes et dont la fin est d'établir la paix.

Enfin le Seigneur aborde l'opinion de ceux qui, tel Aristote, soutiennent que la béatitude est à rechercher dans la contemplation des réalités divines. Le Seigneur ne la réprouve pas en elle-même, car la béatitude consiste bien dans la vision de ce qu'il y a de meilleur et de plus intelligible, c'est-à-dire de Dieu lui-même. Mais ces philosophes se sont trompés quant au temps, car ils cherchaient la béatitude en cette vie.

Notons que cette considération arrive après la septième béatitude, la dernière selon le comput de saint Augustin qui met hors série celle des

persécutés, où il voit la confirmation et la perfection de l'ensemble des béatitudes (cf. saint Thomas, *Catena in Mt.*, chap. 5 l. 8 ; saint Augustin, *Serm. sur la mont.*, liv. 3, chap. 2 ou 9). De fait, cette réponse revient à la sixième béatitude, qui convient le mieux à la vie contemplative avec la promesse de la vue de Dieu pour les cœurs purs. Il ne faut pas s'étonner de ces défauts d'ajustement dans une *reportatio* ; ils ont même l'avantage de mieux laisser paraître quelquefois les nervures de la pensée.

La suite du commentaire apporte des précisions importantes sur la béatitude par la vision de Dieu, que nous retrouvons dans les Sommes : la place seconde de la jouissance dans la félicité comme un achèvement, telle la beauté pour la jeunesse, s'ajoutant à la substance de la béatitude constituée par la pleine connaissance de Dieu. Plus loin, dans l'explication de la béatitude des cœurs purs, Thomas aborde l'objection majeure soutenant qu'il est impossible de voir Dieu et il y répond, outre l'autorité de l'Écriture, par l'argument du désir naturel déjà exposé en bonne et due forme : « l'étonnement des philosophes fut l'origine de la philosophie, car voyant les effets (produits dans le monde), ils s'étonnaient et cherchaient la cause. Donc ce désir ne cessera pas, jusqu'à ce qu'il parvienne à la cause première qui est Dieu, c'est-à-dire à l'essence divine elle-même. Il (Dieu) sera donc vu par essence » (*Lectura super Matthaeum*, trad. J. Ménard, chap. V, leçon 2, n. 579 ; Mt 5, 8).

Cette vision réclame la purification du cœur, comme on nettoie les yeux, ce qui se fait par la foi, selon le discours de Pierre : « Et il n'a fait aucune distinction entre eux et nous, puisqu'il a purifié leur cœur par la foi » (Ac 15, 9). Ici le reportateur a apparemment oublié de mentionner le don d'intelligence qui accompagne la béatitude et que saint Thomas associera à la foi. La pureté du cœur se réalise aussi par les vertus morales, objet des béatitudes précédentes, et particulièrement par la chasteté (cf. *Lectura super Matthaeum*, chap. V, leçon 2, n. 580).

V. La question de la relation entre la foi au Christ et la sagesse des philosophes

Si nous jetons un regard sur l'ensemble de cette explication des béatitudes, elle nous apparaît comme un dialogue sur le bonheur, instauré au nom du Christ, avec tout homme d'abord aspirant à la béatitude, avec les principales écoles de philosophie ensuite, qui ont formulé des réponses. Si saint Thomas n'a cité nommément qu'Aristote, on voit très bien se profiler, derrière les opinions qu'il écarte, les épicuriens qui placent le bonheur

dans la « vie voluptueuse », puis les stoïciens qui le mettent dans les vertus de la vie active, maîtrise de soi et action politique.

Mais voici qu'une question de fond se dessine à nos yeux : dans cette explication des béatitudes évangéliques, qu'est-ce qui est le plus important finalement : l'enseignement du Christ, ou l'apport des philosophes auxquels sont empruntées les catégories qui servent à l'interprétation ? Et comment s'articulent entre elles ces deux contributions au dialogue sur le bonheur ?

Ou encore : l'argumentation de saint Thomas laisse apparaître deux lignes qui s'entrecroisent dans les œuvres que nous avons parcourues. Nous appellerons la première la ligne de l'ascension par dépassement et par détachement ; elle aboutit à l'affirmation que Dieu seul, dans la vision de son essence, est le bonheur plénier de l'homme. C'est la réponse du Christ, formulée dans un langage philosophique ; elle n'en est pas moins surnaturelle. Elle ne se limite pas à une doctrine, car elle comporte une exigence de détachement, portant sur le désir le plus intime de l'homme. Pour monter jusqu'à Dieu, il faut non seulement se détacher des biens matériels et des plaisirs mauvais, mais se libérer encore - et c'est plus difficile, - de l'attachement à ses propres vertus, à ses propres idées, même les plus hautes, pour laisser s'épanouir la seule aspiration à l'Au-delà divin. C'est bien le renoncement évangélique poussé jusqu'au terme. On pourrait même évoquer le « rien, rien, rien » de saint Jean de la Croix.

La seconde ligne est nettement marquée aussi ; on peut l'appeler la ligne de l'intégration de la sagesse philosophique centrée sur la question du bonheur. Si la première réponse par les biens extérieurs et les plaisirs est ici écartée comme une erreur⁸⁶, saint Thomas admet que les vertus de la vie active soient une voie nécessaire vers la béatitude. Quant à l'étude de la vie contemplative, si exactement analysée et si vantée par Aristote, on a l'impression que saint Thomas a de la peine à s'en détacher, tant il la trouve correcte et utile pour sa propre réflexion.

Dépassement de la philosophie, intégration de la philosophie. C'est la question du caractère chrétien de la théologie de saint Thomas qui est ainsi posée et de son interprétation même de l'Évangile. Quel est donc le rapport entre la sagesse humaine si largement exploitée et la sagesse évangélique dispensée par le Christ dans l'Évangile ?

⁸⁶ Notons toutefois qu'il y aura ensuite une certaine récupération, par exemple, quand l'étude de la « délectation » aboutira à la joie et fournira un des termes de la définition du bonheur comme « *gaudium de veritate* » qu'il faut comprendre dans le contexte des *Confessions*, au livre X, comme la joie née de Dieu qui est la vérité et dont la volonté même de « ceux qui pensent qu'il en est une autre (...) ne s'écarte pas d'une certaine image » (*Confessions*, L. X, XXII, 32).

Dans ce chapitre, certaines parties de textes ou références, comme celle-ci, sont incomplètes ou lacunaires dans le manuscrit original de l'auteur. Elles ont donc été complétées au mieux lors du travail d'édition (N.D.E.).

La prédominance de la foi en la Croix du Christ sur la sagesse des philosophes, selon le Commentaire de la 1^{re} Épître aux Corinthiens

Nous trouvons une réponse remarquable à cette question capitale dans le *Commentaire* de saint Thomas sur la 1^{re} Épître aux Corinthiens (ch. I, *lectio* III), composé à la fin de sa vie, probablement pendant son second séjour parisien, en 1270-72. C'est une *expositio* écrite ou dictée par saint Thomas lui-même. L'Apôtre y traite précisément de l'opposition entre la sagesse de Dieu qu'il prêche au nom du Christ et la sagesse des hommes qui rejettent l'Évangile :

« Car le Christ ne m'a pas envoyé baptiser, mais annoncer l'Évangile, et cela sans la sagesse du langage, pour que ne soit pas réduite à néant la croix du Christ. Le langage de la croix, en effet, est folie pour ceux qui se perdent, mais pour ceux qui se sauvent, pour nous, il est puissance de Dieu. Car il est écrit : "Je détruirai la sagesse des sages et l'intelligence des intelligents je la rejetterai" » (1 Co 1, 17-19).

S'appuyant sur le fait que « logos », en grec, signifie la raison ou la parole, saint Thomas interprète la sagesse du verbe comme celle de la raison humaine, la sagesse des philosophes. Il se place ainsi lui-même au pied du mur. Ne doit-il pas renoncer à l'usage de la philosophie, s'il veut être fidèle à saint Paul et à l'Évangile ? Cette conclusion pouvait se recommander de la *Grande Glose* de Pierre Lombard⁸⁷. Néanmoins, en *sed contra*, notre Docteur invoque l'autorité de saint Jérôme qui pose le problème en ces termes : « pour orner la foi tous les docteurs ont rempli leurs livres de doctrine et de sciences philosophique, en sorte que l'on ne sait ce que l'on doit admirer davantage en eux, l'érudition profane ou de la science des Écritures⁸⁸ ». N'est-ce pas dans cette ligne que va se placer saint Thomas, à la suite de saint Augustin lui-même, d'ailleurs, dans son utilisation des philosophes pour construire la théologie ?

La réponse du Docteur angélique tient dans une distinction si pénétrante qu'elle atteint jusqu'à la racine de l'acte d'enseigner, jusqu'à la source de la théologie ; elle nous révèle la conception que Thomas se faisait de sa fonction de docteur. La voici :

« Il faut répondre qu'autre chose est d'enseigner avec la sagesse de la parole, quelque soit la manière dont on est compris, autre chose de se

⁸⁷ P.L. 191, col. 1541.

Cf. M. HENDRICKX, « Sapienza della croce o sapienza della parola ? », in *Annunciare Cristo a l'Europa*, Milan, 1991, pp. 93-117.

⁸⁸ Cf. S. THOMAS D'AQUIN, *Commentaire de la première Épître aux Corinthiens*, trad. J.E. STROOBANT DE SAINT-ELOY, Paris, Cerf, 2002, chap. 1, leçon 3, n°43, p. 93. Référence complétée (N.D.E.).

servir de cette sagesse pour enseigner. Celui-là enseigne avec la sagesse de la parole qui la prend pour fondement et source principale de ce que l'on enseigne, c'est-à-dire de telle sorte qu'on n'approuve que ce qui respire cette sagesse, et qu'on repousse ce qui en est dépourvu : cela conduit à corrompre la foi. Mais celui-ci se sert de la sagesse de la parole qui pose d'abord les fondements de la foi véritable, puis met au service de cette foi ce que l'on trouve de vrai dans les doctrines des philosophes⁸⁹ ».

La question porte donc sur la racine de la doctrine qui fournit les critères décisifs de jugement : est-ce la foi ou est-ce la sagesse humaine ? À ce niveau, l'opposition est radicale. Elle a conduit les sages de ce monde au refus de l'Évangile prêché par Paul. En effet, explique Thomas, la prédication de la Croix du Christ, objet de la foi, contient des vérités qui semblent impossibles aux yeux de la sagesse humaine, par exemple, que Dieu meure, que le Tout-Puissant soit soumis aux violences des hommes. Plus loin, il dira que les sages de ce monde estiment impossible que Dieu se fasse homme, qu'il souffre la mort dans la nature humaine. La prédication de la Croix du Christ paraît aussi contraire à la prudence de ce monde : qu'un homme n'évite pas la honte, quand il le peut, comme le Christ dont il est dit que « au lieu de la joie qui lui était proposée, [il] endura une croix, dont il méprisa l'infamie [...] » (He 12, 2 ; n° 50). C'est ainsi que les Juifs qui attendaient un Christ puissant par ses miracles, se sont scandalisés de le voir souffrir sur la Croix dans la faiblesse. Pareillement pour les Grecs, il était tout à fait contraire à la raison de penser que Dieu puisse mourir et qu'un homme juste et sage s'expose volontairement à la mort la plus infamante (n° 58).

Saint Thomas ajoute une explication complémentaire, qui se situe au niveau de la raison elle-même : c'est la corruption du cœur qui a empêché les sages de ce monde de reconnaître la sagesse de Dieu répandue dans les œuvres de la création. En effet, les œuvres de Dieu sont comparables aux paroles d'un maître qui enseigne et conduit progressivement son disciple vers la sagesse. Les créatures sont comme un enseignement de Dieu qui le fait connaître, selon cette parole de saint Paul : « Ce qu'il a d'invisible depuis la création du monde se laisse voir à l'intelligence à travers ses œuvres : son éternelle puissance et sa divinité, en sorte qu'ils sont inexcusables » (Rm 1, 20). Puisque ce mode d'enseignement a échoué à cause de la vanité du cœur de l'homme, Dieu a dû employer une autre méthode : se révéler par la « folie » de la prédication qui appelle à la foi (n° 55). Cette foi précisément nous place à l'égard de Dieu dans le rapport du disciple au maître, car, comme le dira saint Thomas dans la *Somme de théologie*, « pour être en état de parvenir à la vision parfaite de la béatitude, l'homme doit

⁸⁹ *Ibid.* Référence complétée (N.D.E.).

auparavant croire Dieu comme un disciple croit le maître qui l'enseigne » (IIa IIae qu. 2, a. 3).

L'utilisation de la sagesse philosophique au service de la foi

Venons-en donc à la seconde méthode qui convient à la sagesse de Dieu et procède de la foi au Christ. Elle n'est pas aussi longuement décrite ici, mais elle est clairement indiquée.

La méthode d'enseignement que nous propose saint Thomas, à la suite des Pères, comporte deux moments : le premier consiste à planter en l'homme la foi comme la racine de la sagesse de Dieu, à la poser dans son intelligence et dans son cœur comme un fondement, comme une source de la vérité divine. La foi est l'accueil de la prédication de la Croix du Christ, comme un mystère caché aux yeux des hommes, non qu'il soit contraire à la raison, mais parce qu'il la dépasse de haut et nous appelle à quitter nos raisonnements humains pour recevoir cette sagesse supérieure comme un pur don de l'Esprit Saint. Par la foi, nous devenons proprement disciples du Christ, disciples de Dieu. En ce sens, comme dit l'Évangile, nous n'avons qu'un Maître et qu'un Docteur, le Christ (Mt 23, 8). C'est bien ainsi qu'apparaît, aux yeux de saint Thomas, le Christ des béatitudes.

Mais ensuite vient le second moment. Quand le disciple du Christ a planté solidement en lui la foi, l'amour même de la Croix, surtout s'il a reçu de l'Esprit et de l'Église le don et la charge de l'enseignement, il peut, il doit même revenir vers la sagesse humaine, vers la doctrine des philosophes, pour discerner tout ce qu'elle peut contenir de vrai et de bon, afin de la soumettre à la sagesse de Dieu, pour le service de la prédication évangélique. Un tel procédé peut se réclamer de saint Paul lui-même, qui, après avoir présenté à ses lecteurs le mystère de la Croix du Christ dans tout son extrémisme, peut-on dire, leur recommande ensuite, comme une conséquence de leur foi, de bâtir sur ce fondement pour que « l'œuvre de chacun [devienne] manifeste » (1 Co 3, 13).

C'est l'exemple que l'Apôtre leur a donné et qu'il les invite à imiter pour que la paix de Dieu soit avec eux (Ph 4, 8-9).

Telle est bien la méthode que Paul emploie dans l'examen des problèmes moraux, des cas de conscience dont il traite dans ses lettres. On le voit d'habitude commencer par des raisons d'ordre humain, dictées par le bon sens, comme ferait un philosophe ; puis il s'élève d'un coup jusqu'à la relation au Christ qui lui livre les critères de jugement décisifs en conformité aux paroles et aux exemples du Seigneur⁹⁰.

⁹⁰ Cf. notre exposé de la morale de saint Paul dans *Les Sources de la morale chrétienne*, Fribourg, 1990², pp. 139 ss.

Les deux faces de la méditation des béatitudes par saint Thomas

Il est temps que nous revenions maintenant à l'explication des béatitudes par saint Thomas. À la lumière de ce que nous venons de voir, nous pouvons y discerner plus clairement ce que nous nommerons sa colonne vertébrale qui est bien évangélique derrière le langage et les catégories philosophiques. Elle est constituée par ce que nous avons appelé la ligne du dépassement et du détachement progressifs qui aboutit à l'affirmation spécifiquement chrétienne que le bonheur plénier de l'homme réside en Dieu seul, dans la vision de Dieu promise aux cœurs purs, au-delà des sentiments et des idées des hommes et des anges, au-delà de toute créature.

C'est une voie contemplative ; c'est aussi une voie d'ascension spirituelle par le détachement de l'esprit et du cœur. Elle est proche de l'itinéraire vers Dieu par la parole et par le silence des créatures, que décrit saint Augustin dans la vision d'Ostie, au livre IX des *Confessions*, sur un mode plus personnel, comme une expérience mystique.

La Croix du Christ y est présente effectivement par les renoncements et les purifications indiqués. Elle sera plus apparente dans l'explication des béatitudes de la *Somme de théologie*, où saint Thomas fait intervenir les dons à côté des vertus, et montre le radicalisme du détachement qu'opère l'Esprit Saint selon la vocation de chacun par le dépouillement de la pauvreté, par le renoncement aux plaisirs pour porter le « deuil » en union à la Croix du Christ, par une justice plus généreuse et une miséricorde sans limite. Une telle présence eût peut-être été plus visible encore, si saint Thomas avait intégré à la série des béatitudes celle des persécutés où s'exprime l'idéal du martyr, comme une reproduction de la Passion du Seigneur.

De toute façon, une telle ascension par le chemin des béatitudes n'est pas concevable ni praticable sans la foi au Christ et l'aide de l'Esprit Saint.

La seconde face de cette méditation théologique est plus visible dans l'explication des béatitudes ; elle pourrait même nous boucher la vue. Elle n'en est pas moins pertinente et riche d'enseignement. Pour exposer le contenu des béatitudes et décrire le cheminement qu'elles nous proposent, saint Thomas va utiliser à plein les catégories que lui fournit Aristote : la distinction, plus nette dans la *Somme de théologie*, entre les genres de vie : voluptueuse, active et contemplative, déterminée par trois conceptions du bonheur ; la division des facultés : concupiscible, irascible, volonté, intelligence avec la raison pratique et la raison spéculative. Une telle application de catégories philosophiques au texte évangélique, qui pourrait sembler artificielle, repose, en réalité, sur une vue profonde : les béatitudes viennent combler et parfaire la nature humaine telle que Dieu l'a créée. Or

Aristote est un bon témoin, un remarquable analyste de ce qu'est l'homme. Il convient donc de se servir de son étude de l'homme pour expliquer l'œuvre de Dieu en nous, car il existe une harmonie profonde entre la création et la Rédemption, entre la nature et la grâce, signifiée notamment par le désir du bonheur, le désir naturel de voir Dieu. Derrière Aristote et au-delà de lui, c'est la nature humaine qui intéresse saint Thomas, comme la base de l'œuvre de la grâce. Cependant il faudra toujours se souvenir que la grâce surpasse la nature, que la Parole du Seigneur dépasse l'intelligence même des théologiens, comme le reconnaît saint Thomas, au début de son *Commentaire des béatitudes* (n. 404). Il faudra donc user des catégories philosophiques avec le discernement et la souplesse nécessaires pour les adapter à une réalité et à une expérience qui dépassent la raison humaine.

C'est de cette façon que saint Thomas utilise Aristote pour retracer les principales étapes de la vie spirituelle du chrétien, indiquées par les béatitudes. Elles correspondent assez exactement aux trois étapes de la croissance de la charité (ST IIa IIae qu. 24, a. 9). En effet, les débutants, les « petits enfants » dans la charité, ont pour souci principal de combattre les péchés et les désirs mauvais qui entraînent à la « vie voluptueuse ». Les progressants, les adolescents dans la charité, pourrait-on dire, se préoccupent surtout de faire des progrès dans les vertus, ce qui les fait entrer dans la « vie active » avec la pratique de la justice, de la générosité, de la miséricorde. Enfin, ceux que saint Thomas nomme les parfaits, que nous pouvons appeler aussi les adultes dans la charité, aspirent à « (s'en aller et d'être avec le Christ, ce qui serait, et de beaucoup, bien préférable », mais ils sont également prêts à se mettre au service de tous au nom du Christ (Ph 1, 23-25). Ce sont les « contemplatifs » qui aspirent à la vision de Dieu, tout en étant disposés à communiquer aux autres l'abondance de leur contemplation dans la vie apostolique, par la prédication et l'enseignement (ST IIa IIae qu. 188, a. 6).

Dans son étude de la vie contemplative et active (ST IIa IIae qu. 179-182), Thomas instaurera de nouveau un dialogue entre l'expérience chrétienne et la philosophie, notamment entre Aristote et saint Grégoire le Grand, méditant l'Évangile de Marthe et de Marie au sujet de la comparaison entre ces deux modes de vie (qu. 182, a. 1). Aristote y fournit la base humaine et Grégoire, avec Augustin et d'autres, témoigne de la richesse et du dynamisme de la vie chrétienne orientée vers la vision de Dieu, dont le ravissement de saint Paul (cf. 2 Co 12) est la réalisation la plus proche ici-bas (qu. 180, a. 6).

Nous arrêterons ici ce parcours à travers les rédactions successives du traité de la béatitude. Il nous a montré l'importance primordiale de la question du bonheur dans toute l'œuvre du Docteur angélique, surtout manifeste par la place de premier plan qu'il lui attribue. Derrière la façade philosophique, nous avons dégagé le fond évangélique et la teneur

spirituelle de cette doctrine. Nous avons aussi essayé d'éclairer l'étonnant dialogue instauré par saint Thomas entre la philosophie d'Aristote et la théologie qui prend sa source dans la foi en la Croix du Christ, folie pour les sages de ce monde et instrument de la sagesse même de Dieu pour ceux que l'Esprit éclaire et auxquels il confie la tâche de prêcher et d'enseigner les béatitudes à la suite du Christ, comme fit saint Thomas.

CHAPITRE VIII

Les richesses et le bonheur

Le bonheur consiste-t-il dans les richesses ? La question est sérieuse. La richesse ne fait-elle pas partie de la représentation du bonheur la plus répandue : gagner beaucoup d'argent, posséder une grande fortune, pouvoir se payer tout ce que l'on désire. La sagesse populaire, appuyée sur l'expérience, nous avertit cependant que la richesse ne fait pas le bonheur. La question prend toute sa force avec l'expérience de la vie, lorsqu'on doit gagner sa vie, comme on dit, par son travail et y consacrer la plus grande partie de son temps, ou encore lorsqu'on passe par l'épreuve de la pauvreté. Alors la richesse qui promet la satisfaction des besoins, l'accomplissement des espoirs, le soulagement des peines, peut apparaître comme l'image même du bonheur et constituer un but principal, sans compter qu'elle accroît notre pouvoir d'agir, nous assure l'estime et nous promet la domination dans la société. En outre, parce qu'elle s'établit grâce aux échanges, la richesse devient une question sociale, politique et, de nos jours, mondiale. Enfin, liée à des besoins naturels et à des désirs puissants, elle excite l'imagination de l'homme et prend facilement des dimensions illimitées jusqu'à devenir une idole que l'on sert et à laquelle on sacrifie même ce que l'on a de plus cher. C'est ainsi que J.-H. Newman, si lucide sur l'âme de ses contemporains, pouvait dire dans un sermon sur la sainteté, idéal de la vie chrétienne :

« La richesse est la grande divinité du jour ; c'est à elle que la multitude, toute la masse des hommes, rend un instinctif hommage. Ils mesurent le bonheur d'après la fortune, et d'après la fortune aussi ils mesurent l'honorabilité [...]. Et tout cela vient de cette conviction qu'avec la richesse on peut tout. La richesse est donc une des idoles du jour [...] »⁹¹.

Dans sa racine morale, il faut bien le voir, le problème est en nous, dans notre rapport personnel à la richesse. Il repose sur une base naturelle constituée par notre inclination à la conservation et à l'entretien de notre être, corps et âme, par la satisfaction de nos besoins fondamentaux, comme la faim et la soif.

Il se développe par l'intervention de l'activité humaine et de la vie en société. La question sera fondamentalement pour nous : quelle est notre réponse personnelle au problème de la richesse, à l'attrait qu'exercent sur

⁹¹ J.-H. NEWMAN, « Sermon sur la sainteté, mot d'ordre et idéal de la vie chrétienne » in *Le Chrétien*, 2^e série, trad. R. Saleilles Paris, 1905, pp. 202-203.

nous les biens extérieurs qui la constituent ? Estimerons-nous, dans notre représentation et selon notre expérience, que la richesse répond, ou non, véritablement et pleinement à notre inclination naturelle au bien et au bonheur ? Par suite, quels seront la place et le rôle que nous accorderons à la richesse dans notre vie ?

I. La richesse dans l'Écriture

Avant d'aborder la réflexion théologique de saint Thomas, il convient de suivre son exemple et de consulter d'abord l'Écriture.

Dans l'Ancien Testament, les richesses sont d'abord considérées comme une bénédiction de Dieu. Les grands personnages choisis par Dieu, patriarches et rois, reçoivent de lui la richesse comme le signe de sa faveur. Abraham, à sa sortie d'Égypte, était très riche en troupeaux, en argent et en or (Gn 13, 2). Jacob, lui aussi, « s'enrichit énormément et il eut du bétail en quantité, des servantes et des serviteurs, des chameaux et des ânes » (Gn 30, 43). Le roi Salomon fit régner à Jérusalem une richesse sans égale : « Le roi Salomon surpassa en richesse et en sagesse tous les rois de la terre. [...] Il rendit l'argent aussi commun à Jérusalem que les cailloux... » (2 Ch 9, 22 ss.). Le roi Ézéchias, à son tour, « eut pléthore de richesses et de gloire. Il se constitua des trésors en or, argent, pierres précieuses, onguents, boucliers et toutes sortes d'objets précieux. [...] Dieu lui avait vraiment donné pléthore de biens » (2 Ch 32, 27-29).

Cependant le Deutéronome met le peuple en garde : il ne doit pas se confier dans les richesses, mais en Dieu seul qui les lui a données :

« [...] quand tu auras vu multiplier ton gros et ton petit bétail, abonder ton argent et ton or, s'accroître tous tes biens, [...] Garde-toi de dire en ton cœur : "C'est ma force, c'est la vigueur de ma main qui m'ont fait agir avec cette puissance." Souviens-toi du Seigneur ton Dieu : c'est lui qui t'a donné cette force, pour agir avec puissance » (Dt 8, 13 ; 17-18).

La réflexion sur la richesse et la pauvreté progresse avec les livres sapientiaux. Ils mentionnent des biens qui l'emportent sur la richesse comme le bon renom (Pr 22, 1), la santé et la vigueur qui « valent mieux que tout l'or du monde » (Si 30, 15). Surtout nous voyons émerger le thème de la sagesse : « Heureux l'homme qui a trouvé la sagesse, l'homme qui acquiert l'intelligence ! Car mieux vaut la gagner que gagner de l'argent, son revenu vaut mieux que l'or. [...] C'est un arbre de vie pour qui la saisit, et qui la tient devient heureux » (Pr 3, 13-18). La sagesse est représentée comme une personne dont on s'éprend : « Je l'ai préférée aux sceptres et aux trônes et j'ai tenu pour rien la richesse en comparaison d'elle. Je ne lui

ai pas égalé la pierre la plus précieuse ; car tout l'or, au regard d'elle, n'est qu'un peu de sable ; à côté d'elle, l'argent compte pour de la boue » (Sg 7, 8-9). Les traits employés dans les livres des Proverbes et de la Sagesse seront repris dans le Nouveau Testament et appliqués au Christ, Verbe incarné et Sagesse de Dieu, comme une préparation à la théologie trinitaire.

Le Nouveau Testament apparaît beaucoup plus sévère à l'égard de la richesse. « Le retournement évangélique par rapport à la richesse est brutal, écrit le Père Beaucamp. Le "malheur à vous les riches, car vous avez votre consolation" a l'accent d'une condamnation absolue⁹² ». Effectivement plusieurs sentences de l'Évangile concernant la richesse et les riches, particulièrement chez saint Luc, peuvent être qualifiées de brutales et furent évidemment écrites pour produire un choc vigoureux sur la pensée et le cœur du lecteur. L'apostrophe de Luc : « Malheur à vous les riches, car vous avez votre consolation », qui double la béatitude des pauvres et se poursuit par les malédictions « à vous qui êtes repus maintenant, car vous aurez faim, à vous qui riez maintenant, car vous connaîtrez le deuil et les larmes », tout cet ensemble fait l'effet d'une série de coups de poing assénés sur la poitrine des riches. Dans le *Magnificat*, Marie elle-même prend les riches à partie : « Il a comblé de biens les affamés et renvoyé les riches les mains vides » (Lc 1, 53).

Saint Luc parlera encore du « malhonnête Argent » ou exactement du « Mammon de la malhonnêteté » (trad. Bible d'Osty) dans la conclusion de la parabole de l'intendant infidèle, en conseillant de l'employer pour se faire des amis, sans doute les pauvres (Lc 16, 9). Il termine son exhortation par cette sentence qui met en demeure de choisir : « Nul serviteur ne peut servir deux maîtres : ou il haïra l'un et aimera l'autre, ou il s'attachera à l'un et méprisera l'autre. Vous ne pouvez servir Dieu et l'Argent » (Lc 16, 13). Le service consiste ici à s'attacher à l'argent au point de s'en faire une idole. Saint Matthieu reprend l'avertissement et l'introduit dans la dernière partie du Sermon sur la montagne. Dans cette parole, les deux évangélistes transposent en grec un terme araméen, « *mammôn* », sans doute utilisé par Jésus lui-même pour désigner la richesse, et dont le sens originel est discuté. La « *mammôn* » se présente comme une puissance démoniaque dont l'homme cupide se fait l'esclave.

L'argent est-il donc condamné sans réserve par l'Évangile ? La richesse est-elle devenue une malédiction ? Pour comprendre cette vigoureuse prise de position à l'égard des richesses, il faut se placer au niveau du cœur, au sens évangélique du terme. Ce qui est directement visé, c'est l'amour de l'argent, comme l'indique la précision de Luc : « Les Pharisiens qui aimaient l'argent entendaient tout cela et se moquaient de lui » (16, 14).

⁹² X. LÉON-DUFOUR (dir.), *Vocabulaire de théologie biblique*, Paris, Cerf, 1962, art. « Richesses ».

Le débat se situe exactement entre l'amour de Dieu et l'amour de l'argent. Les paroles évangéliques sont une puissante mise en garde contre les dangers de la richesse : facilement le riche en arrive à mettre sa confiance dans sa fortune ; il n'éprouve plus le besoin de Dieu et néglige la prière, il méprise le pauvre et exploite le faible ; son cœur se ferme à la Parole de Dieu qui le contrarie. Il est l'exact opposé du pauvre, au sens des psaumes et des béatitudes : conscient de sa faiblesse, le pauvre éprouve le besoin du secours de Dieu et met en lui sa confiance plutôt que dans les hommes ; il garde son âme ouverte et obéissante à la Parole divine.

Cependant le Nouveau Testament connaît un bon usage des richesses, notamment par l'exercice de la générosité et l'aide apportée à ceux qui sont dans le besoin, comme l'indique saint Luc lui-même : « Eh bien ! Moi, je vous dis : faites-vous des amis avec le malhonnête Argent, afin qu'au jour où il viendra à manquer, ceux-ci vous accueillent dans les tentes éternelles ». Saint Paul recommande pareillement la générosité aux Corinthiens, lors de la collecte pour les pauvres de Jérusalem :

« [...] qui sème largement moissonnera aussi largement. Que chacun donne selon ce qu'il a décidé dans son cœur, non d'une manière chagrine ou contrainte ; car Dieu aime celui qui donne avec joie. [...] (Alors) enrichis de toutes manières, vous pourrez pratiquer toutes les générosités, lesquelles, par notre entremise, feront monter vers Dieu l'action de grâces » (2 Co 9, 6-7 ; 11).

La première Épître à Timothée trace même ce que la Bible de Jérusalem appelle le « portrait du riche chrétien » :

« Aux riches de ce monde, recommande de ne pas juger de haut, de ne pas placer leur confiance en des richesses précaires, mais en Dieu qui nous pourvoit largement de tout, afin que nous en jouissions. Qu'ils fassent le bien, s'enrichissent de belles œuvres, donnent de bon cœur, sachent partager ; de cette manière, ils s'amassent pour l'avenir un solide capital, avec lequel ils pourront acquérir la vie véritable » (1 Tm 6, 17-19).

Enfin si les Synoptiques nous rapportent la parole de Jésus qui a stupéfié les disciples : « Il est plus facile à un chameau de passer par le trou de l'aiguille qu'à un riche d'entrer dans le Royaume de Dieu » (Mc 10, 25-26 et parallèles), l'Évangile nous présente plusieurs hommes riches qui furent agréés par Jésus et devinrent ses disciples. Zachée, le chef des publicains, qui racheta généreusement ses injustices (Lc 19, 1-10). Ce fut également, comme le note Matthieu, un homme riche, Nicodème, qui eut l'audace de réclamer à Pilate le corps de Jésus pour l'ensevelir dans un tombeau qu'il s'était fait tailler dans le roc (Mt 27, 57-60). Enfin Nicodème, qui l'accompagna, selon saint Jean, était lui-même un notable (3, 1 ; 19, 39).

II. La réponse de saint Thomas à la question de la richesse (ST Ia IIae qu. 2, a. 1)

État de la question

Saint Thomas pose le problème de la richesse avec vigueur dans ses objections. L'Écriture elle-même ne dit-elle pas par la bouche de l'Ecclésiaste qu'à l'argent tout obéit ? Aussi a-t-il le plus grand pouvoir sur le cœur humain en vue du bonheur. Par ailleurs, Aristote enseigne que la monnaie a été inventée comme une garantie pour l'homme d'obtenir quoi qu'il veuille, ce qui correspond à la définition par Boèce du bonheur comme « un état parfait rassemblant tous les biens ». Enfin, répondant au désir du bien suprême qui semble infini, le désir des richesses n'est jamais assouvi dans la passion de l'avare pour l'argent.

En fait, la question de la richesse se posait à saint Thomas dans un contexte différent du temps d'Aristote ou de Boèce, dont il reprend les doctrines. Le XIII^e siècle, en effet, a profondément modifié les données du problème de la richesse. On y assiste à la naissance de la bourgeoisie dans les cités marchandes qui se multiplient en Europe. Cette classe nouvelle suscite le développement d'une économie commerciale et industrielle qui supprime l'économie agricole de l'époque féodale et conduira au capitalisme moderne. La question de la richesse acquiert ainsi une dimension économique et sociale nouvelle.

En même temps, en face de la jeune bourgeoisie avide de richesses financières, se dresse l'idéal de la pauvreté évangélique représenté par saint François et saint Dominique. Les Ordres mendiants qu'ils ont fondés se répandent rapidement au cœur des cités bourgeoises pour y prêcher et témoigner, par la parole et l'exemple communautaire, que le bonheur ne réside pas dans les richesses accumulées, mais dans l'obtention du Royaume des cieux auquel on ne peut avoir accès sans passer par le détachement et la pauvreté en esprit.

La question de la richesse a donc pour Thomas et ses contemporains une dimension religieuse et évangélique, qui s'ajoute à sa portée philosophique et sociale.

Pour notre part, nous n'avons aucune peine à actualiser le problème. Dans la ligne du capitalisme bourgeois, l'utilitarisme moderne, qui se propose comme une sorte de fin ultime « le plus grand bonheur pour le plus grand nombre » (J. Bentham), repose sur l'identification du bonheur avec la somme des plaisirs et des intérêts réalisée par l'accumulation des biens matériels tels que peuvent les produire et les répandre la technique et l'industrie moderne, ce qu'on désigne par le Bien-être. Dans cette conception

du bonheur, le précepte caractéristique n'est-il pas le fameux : « Enrichissez-vous par le travail et l'épargne », précepte donné par Guizot à la bourgeoisie française ? L'économie libérale et la société tout entière sont entraînées par cette recherche de la prospérité matérielle et du bien-être qui accapare l'aspiration au bonheur.

Notons enfin qu'après avoir écarté l'identification du bonheur avec la richesse, Thomas va s'appliquer à tirer de la nature même de la richesse les critères de jugement qui président à son utilisation dans la vie et l'action en vue du bonheur véritable. Il vise à la fois la conduite personnelle et la vie sociale, car l'homme est pour lui naturellement enclin à la vie en société où l'argent sert de mesure aux échanges des biens.

Pourquoi la richesse ne peut constituer le bonheur de l'homme

Dans la *Somme*, la réflexion de Thomas commence d'habitude par l'écoute d'une « autorité » biblique, patristique ou philosophique, citée dans l'argument *sed contra* et considérée comme une lumière reconnue, autorisée, ainsi qu'un témoignage de l'expérience humaine et chrétienne. Dans les six premiers articles de notre question qui portent sur les biens sensibles, Thomas recourt au *De Consolatione* de Boèce. Ensuite, parvenu au sommet de sa recherche en abordant les biens spirituels, il puisera dans la doctrine de saint Augustin. Telles seront ses principales sources avec Aristote, sans oublier l'Écriture, spécialement les psaumes.

« Les richesses brillent de plus d'éclat si on les répand que si on les entasse, car l'avarice rend les riches odieux, tandis que la générosité les rend illustres ». Cette remarque de Boèce est pertinente et manifeste que les richesses matérielles sont d'un ordre inférieur par rapport aux qualités humaines, comme la générosité. Boèce ajoute : « Qu'elles sont donc limitées et misérables ces richesses qui ne peuvent être possédées par plusieurs personnes à la fois et qui ne deviennent la propriété de quelqu'un qu'en appauvrissant tous les autres » (*Prosa* 5). Dans la *Somme contre les Gentils*, Thomas avait relevé que la louange s'adresse à la libéralité et à la magnificence plutôt qu'à la conservation des richesses, et il note leur instabilité, leur dépendance du hasard.

L'apport principal de Thomas réside dans l'étude de la nature même de la richesse dans son rapport avec l'homme. S'appuyant sur Aristote, il distingue deux espèces de richesses : les richesses naturelles d'abord, constituées par les biens qui servent directement à la satisfaction des besoins de l'homme, comme la nourriture, le vêtement, l'habitat, etc. ; les richesses artificielles ensuite, et plus précisément la monnaie inventée par l'homme pour faciliter les échanges. En prenant, aux yeux de l'homme, la mesure des biens échangés, l'argent devient le signe même de la richesse, alors

qu'il ne possède par lui-même que peu ou pas de valeur en soi, tel le papier de nos billets de banque. Il conviendrait, de nos jours, d'ajouter parmi les richesses artificielles les biens produits par l'industrie humaine, comme sont les machines, les usines, les créations de la technologie. Ces richesses sont moins artificielles que la monnaie, car elles confèrent à l'homme un pouvoir réel pour l'exploitation et la transformation des richesses naturelles.

Ainsi dédoublée, la question porte d'abord sur les richesses naturelles. La considération de la finalité est ici prédominante. La question sera : le bonheur de l'homme peut-il résider dans les richesses naturelles de telle sorte que leur possession et leur jouissance puissent devenir pour lui la fin ultime à laquelle il ordonne toutes ses actions ? On peut dire aussi : l'homme peut-il aimer ces richesses par-dessus tout, en faire le but de sa vie et y chercher son bonheur ?

La réponse de Thomas est négative et repose sur une raison très objective : l'homme ne recherche de telles richesses que pour subvenir à ses besoins, ce qui montre qu'elles lui sont ordonnées comme des moyens à leur fin. Il serait donc déraisonnable et contraire à la nature des choses que l'homme considère ce genre de biens comme sa fin ultime et la cause suffisante de son bonheur. Dit simplement, les richesses sont pour l'homme et non l'homme pour les richesses.

Dans ce raisonnement, Thomas pouvait invoquer un texte d'Aristote qu'il citera ailleurs pour fonder la possession des biens extérieurs (ST IIa IIae qu. 66, a. 1) : de même que la nature pourvoit aux besoins des animaux, ainsi a-t-il disposé « qu'à la fois les plantes existent en vue des animaux, et les animaux pour le bien de l'homme [...] Si donc la nature ne fait rien d'inachevé, ni rien en vain, c'est nécessairement en vue de l'homme que la nature a fait tous les êtres vivants⁹³ ». Cette ordonnance des choses correspond aux vues de l'Écriture exprimées dans le Psaume 8, également cité à propos de la propriété, qui place la réflexion au niveau de la louange des œuvres de Dieu : « qu'est-ce que [...] le fils d'un homme, que tu en prennes souci ? [...] tu l'établis sur les œuvres de tes mains, tu mets toutes choses à ses pieds : les troupeaux de bœufs et de brebis et même les bêtes sauvages » (Ps 8, 5-8).

Les richesses naturelles ne peuvent donc pas être prises par l'homme comme fin suprême et cause de son bonheur. Ce serait aller à l'encontre de l'ordre de la création et dénier la supériorité de la nature humaine. D'ailleurs, l'usage de ces richesses manifeste leurs limites par la satiété qu'elles causent et le dégoût qu'elles suscitent, lorsqu'on dépasse la mesure.

⁹³ ARISTOTE, *La Politique*, trad. J. TRICOT, Paris, Vrin, 2005, L. I, 8, 1256b.

L'argument vaut *a fortiori* concernant les richesses artificielles, en particulier l'argent, car celles-ci ne possèdent d'autre valeur que d'être un moyen, un instrument pour se procurer les richesses naturelles. La fable du roi Midas, citée par Aristote, le montre bien : il fut menacé de mourir de faim lorsque fut exaucé son vœu de changer en or tout ce que ses mains touchaient. Le raisonnement s'applique également aux richesses industrielles dont la finalité est techniquement inscrite dans leur structure même : elles ont été construites dans le but d'améliorer la production de certains biens dont l'homme a besoin. L'ordonnance est donc la suivante : les richesses artificielles sont ordonnées aux biens naturels qui ont eux-mêmes pour fin la satisfaction des besoins de l'homme.

L'homme ne peut donc pas rechercher l'argent comme une fin ultime, ni l'aimer comme le bien le meilleur, par-dessus tout. Il agirait contre la finalité inscrite dans sa propre nature et celle des choses dont il dispose. Telle est la contradiction qui s'installe dans le cœur de l'avare. Cependant, grâce au pouvoir étendu qu'il possède et parce qu'il répond en l'homme au désir de posséder et de dominer, l'argent peut éveiller et nourrir une passion qui dépasse l'attrait des biens naturels et apparaît sans limite, mettant en œuvre le désir d'infini caché dans le cœur humain. Ainsi l'argent devient-il un mythe, une idole. Il pourra en aller de même, sur le plan social, dans l'industrialisation à outrance d'un pays, par exemple.

À l'encontre de cet attrait excessif, Thomas fait observer que le pouvoir de l'argent est, en fait, limité aux biens matériels, car on ne peut aucunement acheter les biens spirituels, comme la sagesse, ainsi que les vertus ou l'amitié (ad 2). En outre, s'inspirant de Grégoire le Grand, il note la différence entre le désir d'infini qui s'exerce dans l'appétit des richesses et dans l'aspiration à la béatitude spirituelle : plus on obtient les richesses, et plus on les méprise en constatant leur insuffisance, tout en cherchant à en obtenir d'autres. Au contraire, plus on possède de biens spirituels, mieux on les connaît d'expérience et plus on les aime, regardant les biens matériels pour peu de chose en comparaison.

Lorsque l'homme contrarie la finalité naturelle en prenant pour fin ultime la possession ou la production des richesses, il s'enferme dans le cercle de la servitude, ce qui peut se produire pour soi-même ou pour les autres. On devient esclave des richesses lorsqu'on ordonne toute son activité à leur acquisition, les prenant comme but et critère suprêmes, au détriment des exigences de la vérité, du bien, de la justice. On réduit également les autres en esclavage lorsqu'on les traite comme de purs moyens ou instruments de production des richesses, sans tenir compte de leur dignité ni de leurs besoins humains. On entre alors dans le cercle de l'injustice qui engendre la dure dialectique du maître et de l'esclave.

Le critère de l'utilité humaine

De cette réflexion de saint Thomas sur la richesse résulte un critère d'application générale. L'usage et la jouissance des biens naturels et artificiels devront être réglés selon le critère de l'utilité humaine, que ce soit au plan personnel ou dans les activités sociales. Notons toutefois que ce critère ne se réduit pas à la recherche de l'utilité ou de l'efficacité matérielle, comme c'est le cas dans une perspective technique. La finalité mise en œuvre ici porte, au-delà de la production des biens, sur l'homme lui-même dans son vouloir et sa fin personnels. Elle atteint ainsi au plan moral où sont directement engagées les qualités humaines. Même si elle concerne des biens extérieurs, la question de la finalité ne se limite donc pas à un plan pré-moral, au sens où l'entend le proportionnalisme. Parce qu'elles prennent leur source dans l'inclination naturelle au bien, constitutive de l'ordre moral et de la liberté même, toutes les questions que nous traitons sont spécifiquement morales, même si elles engagent des éléments d'ordre technique, artistique ou scientifique. On peut même dire que toute notre recherche sur le bonheur possède une dimension théologique, car elle aboutit à l'affirmation que seule la vision de Dieu constitue la vraie béatitude de l'homme.

Le critère de la finalité humaine déterminera, comme un principe fondamental, la mesure des vertus qui règlent l'usage des biens naturels et artificiels : la tempérance, la justice, la libéralité, etc. Ces vertus fortifieront la volonté et la sensibilité dans l'usage droit de ces biens. Par l'expérience, elles développeront en celui qui les exerce une connaissance par connaturalité, lui procurant un discernement sûr dans les circonstances concrètes. Le travail des vertus a pour premier effet la formation de la liberté intérieure à l'égard des richesses et l'acquisition d'une maîtrise progressive dans leur emploi par l'action juste et généreuse en vue de la béatitude véritable. Cette œuvre, qui assure la qualité de l'homme lui-même, sera perfectionnée par les dons du Saint-Esprit suivant une mesure et une liberté supérieures.

Il convient de noter, dans une vue complémentaire, que les biens matériels sont nécessaires ici-bas à l'exercice même des vertus, surtout dans la vie active selon l'importance des charges qu'on remplit dans la société. Leur nécessité sera moindre dans la vie contemplative qui a moins de besoins de cet ordre, et dans la vie religieuse qui doit porter le témoignage de la pauvreté évangélique (cf. qu. 4, a. 7). Ces limitations dans l'usage des richesses s'imposent en vue d'une plus grande disponibilité pour les tâches spirituelles et doivent aller de pair avec une plus grande générosité.

La question des richesses se rapporte évidemment à la première béatitude qui nous enseigne le mépris des richesses, c'est-à-dire, le

détachement du cœur et la parfaite liberté à leur égard. C'est là une forme de l'humilité contraire à l'orgueil qu'engendre facilement la jouissance de la richesse. En outre, parce que la richesse est la matière des échanges avec les autres hommes, on peut mettre notre question en rapport avec la 4^e et la 5^e béatitudes qui, selon Thomas, enseignent les vertus de justice et de libéralité, comme une forme de la miséricorde.

Le détachement des richesses et l'humilité placent l'homme sur le chemin de la sagesse et lui font découvrir les richesses spirituelles qu'elle prodigue : « Heureux l'homme qui a trouvé la sagesse, l'homme qui acquiert l'intelligence ! Car mieux vaut la gagner que gagner de l'argent, son revenu vaut mieux que de l'or. [...] C'est un arbre de vie pour qui la saisit, et qui la tient devient heureux » (Pr 3, 13-18).

III. La question du travail

Le passage de l'ère artisanale du Moyen Âge à l'ère industrielle moderne a ajouté à la question de la richesse celle du travail qui produit et multiplie les biens matériels. En notre temps, face au monde capitaliste bourgeois s'est dressé le monde des travailleurs. La question de la valeur du travail se pose donc à nous plus fortement qu'au temps de saint Thomas : est-ce que le bonheur de l'homme peut résider dans le travail ? Et corrélativement : est-ce que le bonheur ne consisterait pas dans le repos qui met fin au travail ?

Le problème s'est posé clairement au XIX^e siècle avec la formation de ce qu'on peut nommer une mystique du travail, laquelle s'est répandue dans la classe ouvrière comme dans la bourgeoisie et a marqué la mentalité occidentale. Elle trouve son origine dans l'idéal moderne de la domination de la nature par la science et de sa transformation par la technique. L'homme s'accomplit par le travail, qu'il soit manuel ou intellectuel dans la recherche scientifique. Le savant et surtout l'ingénieur deviennent les modèles de la société. L'homme est estimé d'après ses capacités de travail et tend à devenir un être-pour-le-travail, un « animal *laborans* ». C'est dans le travail qu'il doit trouver sa joie et chercher son bonheur. Karl Marx affirme : « Pour l'homme socialiste, toute la prétendue histoire du monde n'est rien d'autre que la production de l'homme par le travail humain ». Il oppose le travail libérateur à la création mystificatrice par Dieu. Comme l'a écrit à ce propos Étienne Borne :

« Création et travail sont dans la conscience humaine en raison inverse l'un de l'autre ; la première décroît quand le second grandit ; qu'un jour le travail soit tout et la création ne sera plus rien⁹⁴ ».

Cet idéal se manifestera dans l'invention de nouvelles méthodes de travail et par la recherche de la performance. Des États-Unis nous viendra le travail à la chaîne mis au point par Frederick Taylor (1856-1915). Basée sur l'analyse des mouvements et des temps exigés par chaque outil et procédé de travail, cette méthode réclame de chaque ouvrier un minimum de gestes accomplis dans un minimum de temps, mais lui enlève toute initiative où il pourrait faire usage de ses qualifications professionnelles. L'homme devient un servant de machine. La version soviétique sera le *stackhanovisme* visant à la performance dans le travail à l'imitation de Stackhanov qui réussit à extraire 102 tonnes de charbon en 6 heures, soit 14 fois la norme⁹⁵.

Les milieux intellectuels, et même religieux, se laisseront gagner par cette espèce de spiritualité du travail. Le labeur intellectuel deviendra prioritaire dans l'estime et dans l'occupation du temps ; il l'emportera sur les autres occupations, comme la prière, les rapports humains et les services. L'idéal sera de consacrer le plus grand nombre d'heures au travail « sans perdre une minute ».

Quelques précisions

Avant de porter un jugement sur cette conception du travail, quelques précisions sont nécessaires.

Concernant le vocabulaire, le premier sens du mot « travail » désigne l'état d'une personne qui souffre, qui est tourmentée, ou encore, une activité pénible. Ainsi parlera-t-on d'une femme en travail (d'enfantement). L'accent mis sur la peine dans le travail peut se rattacher à la malédiction d'Adam dans la Genèse : « À la sueur de ton visage tu mangeras ton pain » (3, 19). En fait, le terme dérive étymologiquement d'un instrument de torture, le *trepalium*, mentionné au Concile d'Auxerre, en 578. Le terme qui correspond le mieux à notre idée actuelle est celui de « labeur » qui dérive du latin *labor* signifiant : se donner de la peine, faire par le travail. Il a donné « labour » à la place de « arer », au X^e siècle, et signifie le travail des champs, le labourage, caractéristique de la société agricole. Il s'est maintenu en anglais pour désigner le travail. Les termes de « *work* » et « *werk* » dérivent du grec *ergon* : l'œuvre, ce que l'on fait.

Plus important que le vocabulaire est le changement de signification que le mot a subi à l'époque moderne. Le travail de mettre un enfant au

⁹⁴ E. BORNE, *Dieu n'est pas mort*, Paris, Fayard, 1974, p. 37.

⁹⁵ Cf. C. LARRÈRE, art. « Travail » in *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, Paris, PUF, 1996.

monde ou de labourer un champ constituent des opérations naturelles. Par sa naissance (*physis*, en grec, signifie d'abord la naissance), l'homme est la plus belle œuvre de la nature (l'œuvre du sixième jour que Dieu déclara très bonne) et, par son travail dans les champs, il collabore avec la nature pour réaliser son œuvre et se nourrir. La règle de l'art, dans cette perspective, consiste dans l'imitation de la nature, conçue non comme une copie, mais comme une création en harmonie avec la nature.

Or, dès la fin du Moyen Âge, une rupture s'est produite entre l'homme et la nature, du fait de la raison qui cherche à la dominer par la science et de la volonté libre qui veut la transformer par la technique. Le travail consiste, dès lors, à changer la nature pour la faire servir aux besoins de l'homme. Par son travail, l'homme devient un démiurge.

Quelles que soient ses inventions, cette conception souffre d'une limite considérable : malgré sa puissance, la science moderne n'atteint dans la nature que la matière quantifiable, tandis que la technique, qui devient industrielle, ne la saisit qu'à l'aide des machines qu'elle construit. Ni l'un ni l'autre n'a de prise directe sur la vie qui est comme le cœur de la nature, ni surtout sur la vie spirituelle propre à la nature humaine. Il en résultera une faille dans le travail de l'homme : concentré principalement sur la transformation d'une nature réduite à la matière (elle est comprise et traitée comme non-esprit, non-liberté, comme aveugle et nécessitée), il pâtira de la négligence de la dimension vitale et proprement humaine, pourtant toujours engagée dans le travail de l'homme concret. L'ouvrier sera divisé en lui-même, partagé entre son travail et son humanité, et menacé d'être réduit au rang de serviteur de la machine. Par son efficacité et sa précision la machine devient le modèle du travailleur et le remplace, d'ailleurs, de plus en plus. C'est ici que la question de la finalité du travail prend toute son acuité : le travail est-il fait pour l'homme, réel et concret, ou l'homme est-il fait pour le travail, pour l'exploitation industrielle de ressources naturelles ?

Critère moral

Il faut accorder sans conteste que le travail est nécessaire à l'homme pour atteindre sa fin et qu'il contribue à son bonheur, à la condition toutefois de rendre au mot « travail » toute sa densité humaine et sa polyvalence. C'est, en effet, par son activité en tous domaines et à tous les niveaux, et donc par son travail avec ce qu'il peut comporter d'effort et de lutte, que l'homme peut accomplir des œuvres de qualité et en récolter les fruits. Ainsi entendu, le travail s'étend jusqu'au plan moral et spirituel. Il ne se limite plus à la transformation d'une matière extérieure, mais porte sur l'amélioration de l'homme lui-même, en son cœur et en son esprit. Il

peut désigner aussi la collaboration de l'homme avec la grâce de Dieu dans une docilité active soutenue par la prière.

Cependant nous ne considérons ici le travail que dans sa relation avec la richesse, comme l'activité d'acquisition, d'exploitation, de production, de multiplication des biens matériels. À ce plan, le travail comporte toujours une participation du corps plus ou moins importante selon qu'il est manuel ou intellectuel, ce que manifeste la fatigue qui résulte d'une activité prolongée.

À ce plan, nous pouvons appliquer au travail le même critère que pour les richesses. Ayant pour fin de produire des biens matériels, le travail peut, moins encore que ces richesses, être pris comme fin par l'homme, mais il doit s'ordonner à l'homme lui-même, à son bien et à son bonheur véritables, comme à sa fin supérieure. Le jugement concret et la mesure concernant le travail seront soumis au critère de l'utilité humaine, ordonnés à la satisfaction des besoins de l'homme et au développement de ses capacités.

Conséquences dommageables d'une appréciation excessive du travail

Dans une société qui accorde la priorité au travail productif, on sera tenté d'apprécier les hommes essentiellement selon leur capacité de fournir du travail productif et rentable, en même temps qu'en proportion de leur richesse, supposée acquise par le travail. Il en résultera une mésestime pour ceux qui ne peuvent plus travailler, pour les personnes âgées, les malades, les infirmes, comme pour les pauvres ; ils deviennent des marginaux. Les vieillards notamment perdent la considération qu'on leur accordait jadis pour leur sagesse et les services rendus. Les nouveautés continuelles introduites par les inventions techniques semblent les déphaser, alors que leur apport sur le plan humain est d'autant plus utile du fait qu'aucune technique ne peut produire de la sagesse.

Un autre effet dommageable réside dans la dépréciation des valeurs spirituelles qui ne s'acquièrent pas uniquement par l'effort et le travail ni ne peuvent être mesurées ni acquises à prix d'argent. Elles réclament, en effet, une attitude plus réceptive devant le monde et la vie, favorisant une réflexion en profondeur dont la lente maturation ne s'accorde pas avec le rythme précipité des machines. Telles sont les valeurs les plus humaines comme l'art, la pensée philosophique, la religion, la prière, la contemplation.

Le danger affectera aussi la vie intellectuelle par l'exaltation du « travail scientifique ». On mesurera une œuvre d'après la quantité de publications consultées et d'informations réunies, sans voir que les livres sont des substituts de la réalité dont ils traitent, qui l'appauvrissent toujours en

la conceptualisant. Au nom de la science, on croira devoir accentuer le caractère rationnel et technique du travail de la pensée en écartant ce qui appartient à la sensibilité affective ou spirituelle, sans se rendre compte de la nécessité du contact d'expérience, engageant le cœur comme l'esprit, pour connaître vraiment la réalité des choses, que ce soit au plan humain en philosophie ou au plan religieux, en théologie. Il est intéressant de relire à ce sujet le témoignage d'un intellectuel de grande classe, Adolphe Harnack, qui écrivait, au début du XX^e siècle, au temps du triomphe du scientisme :

« Le progrès intellectuel est certainement une chose de valeur pour laquelle nous devons travailler. Mais l'idéal le plus élevé n'y est pas contenu ; il ne peut pas remplir l'âme de la vie véritable [...] Réellement, il y a beaucoup d'hypocrisie et de bavardages vides dans ces qualités dont on gratifie le travail. Les trois quarts n'en sont rien de plus qu'une fatigue abrutissante, et celui qui travaille véritablement aspire au repos du soir que le poète chante ainsi : La tête, les pieds, les mains - se réjouissent que le travail - enfin soit terminé. [...] Le travail est un frein qui nous est utile contre de plus grandes difficultés, toutefois ce n'est pas un bien absolu, et nous ne pouvons pas en faire notre idéal⁹⁶ ».

L'encyclique *Laborem exercens*

L'encyclique *Laborem exercens* du 14 septembre 1981 a apporté d'importantes mises au point concernant le travail.

S'écartant d'une conception négative du travail considéré comme un châtement dû au péché originel à cause de son aspect pénible, ou encore comme la tâche des esclaves dans la société antique, l'encyclique affirme que le travail constitue une dimension fondamentale de l'existence de l'homme sur cette terre et le rattache à la parole de la Genèse invitant l'homme et la femme à remplir la terre et à la soumettre (Gn 1, 28).

L'encyclique fait ensuite une distinction judicieuse entre le travail objectif et subjectif. Le travail objectif désigne l'œuvre extérieure de transformation de la terre et des matières qu'elle fournit accompli par le travail de l'homme dans l'agriculture et l'industrie à l'aide des machines et des mécanismes perfectionnés inventés par la technique, lesquels constituent un capital industriel. Le travail objectif est le domaine de la technique. Le travail subjectif désigne le travail comme une activité de l'homme en tant que sujet, émanant de la personne. Sous cet aspect, le travail est l'œuvre de l'homme et a pour but l'homme lui-même. Ainsi acquiert-il une dimension éthique. Comparant ces deux faces du travail, l'encyclique affirme la

⁹⁶ A. VON HARNACK, *L'essence du christianisme : seize conférences faites aux étudiants de toutes les facultés de l'Université de Berlin*, Paris, Fischbacher, 1902, pp. 129-130.

priorité du travail subjectif sur le travail objectif et, par suite, de l'éthique sur la technique.

Après avoir fait la critique du matérialisme économiste du XIX^e siècle qui considérait le travail humain comme une espèce de marchandise, une force anonyme vendue par le travailleur à celui qui possède le capital, l'encyclique fournit des éléments pour une spiritualité du travail. Le travail de l'homme est une participation au travail de Dieu dans l'œuvre des six jours, récit qui constitue le premier évangile du travail repris dans la vie du Christ comme travailleur à Nazareth. La peine liée au travail constitue une communion au travail du Christ dans la Passion.

Le travail n'est pas seulement un bien utile, mais un bien « digne », qualifiant la dignité de l'homme. Il n'est pas une activité secondaire, ni une simple occasion de mérite, mais doit être directement intégré à la spiritualité chrétienne comme une activité principale de l'homme. Le travail est évidemment entendu ici dans un sens élargi désignant l'ensemble des activités laborieuses de l'homme : travail manuel, technique, intellectuel et spirituel.

IV. Le repos

Le thème du travail appelle celui du repos. L'alternance entre le travail et le repos paraît aussi naturelle qu'entre la veille et le sommeil. Le repos est nécessaire pour réparer les forces usées par le travail et lui est complémentaire. La difficulté consiste, de nos jours, à trouver un juste équilibre dans le partage du temps entre le travail et le repos. Dans la perspective d'une mystique du travail, l'idéal serait de n'accorder au repos qu'un strict minimum de temps réclamé par la nature ; le repos devient une perte de temps.

Cependant le repos s'accorde plus aisément que le travail avec notre aspiration au bonheur, comme en témoigne la citation de Harnack que nous venons de faire. Il semblerait même que parvenir au repos soit le but du travail comme il en est le terme. Les Anciens ne parlaient-ils pas de *l'otium philosophicum*, du loisir nécessaire pour se consacrer à la philosophie et pour acquérir la sagesse, le plus sûr agent du bonheur ? Ne voyons-nous pas aussi actuellement que les loisirs prennent une telle importance qu'ils sont l'objet d'une véritable industrie et jouent un rôle économique considérable dans certains pays ?

Néanmoins il faut bien constater que les philosophes et les théologiens ne s'intéressent guère à la question du repos. Nous n'avons trouvé aucun dictionnaire en ces domaines qui consacrât un article à ce thème. La

morale casuistique n'en traite que par le biais de l'obligation du repos dominical.

Aristote, qui est un bon observateur des mœurs, parle du repos à propos du jeu. Il écrit : « Le jeu est, en effet, une sorte de délassement, du fait que nous sommes incapables de travailler d'une façon ininterrompue et que nous avons besoin de relâche. Le délassement n'est donc pas une fin, car il n'a lieu qu'en vue de l'activité » (EN X, 6, 1177a). Si l'on considère ainsi le repos, il est clair qu'on ne peut pas le rechercher comme une fin, même s'il advient quand le travail est fini. Telle est également la position concernant l'acquisition et la production des richesses matérielles : le repos n'a d'autre fin que la réparation des forces en vue du labeur productif. Toutefois la jouissance des biens paraît requérir le repos et lui accorde ainsi une place dans l'ordre de la fin, spécialement dans une éthique ordonnée au bonheur.

L'Écriture, cependant, a introduit une perspective nouvelle qui a beaucoup enrichi le thème du repos et modifié sa place dans l'ordre de la finalité humaine. Le texte de base se trouve dans le livre de la Genèse :

« Dieu acheva au septième jour son œuvre, qu'il avait faite : et il se reposa au septième jour de toute son œuvre, qu'il avait faite. Dieu bénit le septième jour, et il le sanctifia, parce qu'en ce jour il se reposa de toute son œuvre qu'il avait créée en la faisant » (Gn 2, 2-3)⁹⁷.

Le repos du septième jour signifie l'achèvement des œuvres de la création reconnues très bonnes, comme un au-delà plus parfait encore.

Le repos ne signifie évidemment pas ici que Dieu était fatigué et avait besoin de refaire ses forces, comme l'homme après son travail. Il désigne plutôt la cessation de l'activité pour entrer dans un état de tranquillité et de joie, ou encore le recueillement de Dieu dans la source de son énergie créatrice. On peut aussi penser à l'artiste qui jouit de son œuvre, ou mieux au mouvement de l'amour qui tend comme à sa plénitude vers la quiétude de la pure présence à l'être aimé.

En outre, le repos du septième jour marque l'institution du shabbat juif, d'après le verbe employé *shebat*. Le peuple hébreu est ainsi invité à imiter le repos divin après le labeur de la semaine, non seulement pour se refaire de ses fatigues, mais pour écouter la Parole de Dieu et admirer ses

⁹⁷ Nous avons employé la traduction de L. Segond plutôt que la Bible de Jérusalem qui traduit : « Au septième jour (...), il chôma ». Même si le terme de « chômer » est littéralement exact pour indiquer la cessation du travail, il a revêtu dans notre langage des connotations qui ne conviennent guère : on voit mal Dieu mis au chômage. Mais surtout cette traduction coupe le lien verbal qui a permis le développement du thème dans l'Écriture : dans le psaume 95 et dans l'Épître aux Hébreux, où la Bible de Jérusalem a bien dû conserver le terme de « repos ». On voit effectivement mal comment Dieu aurait pu inviter le peuple hébreu à entrer dans son chômage. Le même reproche peut être fait à la Bible d'Osty. La traduction de Dhorme porte : « Il se reposa, au septième jour ».

œuvres dans la création et en faveur de son peuple dans l'histoire. Ainsi a pu s'amorcer le développement du thème du repos dans le Psaume 95, 11, repris par l'Épître aux Hébreux (3, 7 - 4, 11) : le repos devient l'objet d'une promesse et d'une invitation à entrer dans le repos de Dieu. Ne s'étant pas réalisée au profit du peuple hébreu endurci, cette promesse est maintenue en faveur de ceux qui croient en Jésus : « C'est donc qu'un repos, celui du septième jour, est réservé au peuple de Dieu. Car celui qui est "entré dans son repos", lui aussi "se repose de ses œuvres", comme Dieu des siennes. Efforçons-nous donc "d'entrer dans ce repos" [...] » (He 4, 9-11)⁹⁸.

La tradition patristique se construira sur cette base scripturaire pour développer la réflexion théologique sur le thème du repos. Saint Augustin notamment scrutera soigneusement la signification du repos divin dans le *De Genesi ad litteram*. Il propose une première explication : l'Écriture dit que Dieu se repose de ses œuvres en ce sens que, comme Dieu s'est reposé de toutes ses œuvres très bonnes, il nous fera reposer, nous aussi, de nos œuvres bonnes quand elles seront achevées. Il précise ensuite : parce que nos œuvres bonnes viennent de Dieu, elles nous font espérer trouver le repos en Dieu même qui les a faites en nous. Quant au repos de Dieu lui-même, alors que Jésus dit cependant : « Mon Père agit jusqu'à ce jour et j'agis aussi », il signifie qu'ayant achevé en sa perfection l'œuvre des six jours, Dieu cessa de créer des genres d'êtres nouveaux, mais poursuivit néanmoins l'œuvre de l'administration et du gouvernement des créatures à l'aide des semences et des germes déposées en elles, ce que préfigure le repos du Christ au tombeau pendant le sabbat, lorsqu'il eut consommé son œuvre rédemptrice⁹⁹. En outre, parce que la béatitude de Dieu ne dépend pas des créatures, le repos divin désigne le repos que Dieu trouve en lui-même de toute éternité et nous enseigne que notre béatitude, à nous aussi, réside dans l'union à Dieu, au-delà de nos œuvres et de la création. « Nous serons rendus heureux par le bien qu'Il est et non Lui par le bien que nous sommes¹⁰⁰ ».

Augustin accorde manifestement un intérêt personnel au thème du repos. À la fin du récit de sa vie, jetant un regard vers l'avenir auquel il se sent appelé par la Parole de Dieu, il achève le livre des *Confessions* par une magnifique méditation sur le repos du sabbat : « et si toi, au terme de tes œuvres très bonnes, que tu as faites pourtant dans le repos, tu t'es reposé le septième jour, c'est pour nous dire d'avance par la voix de ton livre qu'au

⁹⁸ Notons la différence des termes employés dans la Genèse et dans le Psaume 95. La Genèse emploie le terme « *shebat* » qui indique un état de repos, tandis que le Psaume 95 utilise le substantif « *menuchah* » qui signifie « le lieu de mon repos ». La Septante n'emploie qu'un radical : *katapausen*, *katapausis*.

⁹⁹ Cf. *Homélies sur saint Jean*, trad., intro. et notes par M. F. BERROUARD, Paris, Bibliothèque augustiniennne t. 72, 1977, n. 9, pp. 728-729.

¹⁰⁰ Cf. *ibid.* note 20, pp. 749-751.

terme de nos œuvres, *qui sont très bonnes* du fait même que c'est toi qui nous les as données, nous aussi au sabbat de la vie éternelle nous nous reposerions en toi¹⁰¹ ». Pareillement, décrivant l'histoire de l'Église en ce monde dans le *De Civitate Dei*, il reprend le thème du repos, mais en faisant le passage du sabbat au dimanche, consacré à la résurrection du Christ, et voit en ce jour la préfiguration de l'éternel repos de l'esprit et du corps par la participation au repos de Dieu : « Là nous nous reposerons et nous verrons ; nous verrons et nous aimerons ; nous aimerons et nous louerons. Voilà ce qui sera à la fin, sans fin. Et quelle autre fin avons-nous, sinon de parvenir au royaume qui n'aura pas de fin ?¹⁰² ».

Manifestement pour Augustin, le repos n'est plus un simple temps de récupération en vue du travail, mais il constitue la béatitude elle-même et appartient ainsi à l'ordre de la fin ultime. De même que l'œuvre des six jours atteint sa perfection dans le repos du sabbat, ainsi toutes les œuvres de l'homme sont ordonnées à la participation au Repos divin promis dès l'origine de la création, dans la mesure où elles sont bonnes, ayant leur source en Dieu. Ce repos qualifie la vocation de l'homme et son accomplissement dans le Royaume de Dieu. Pour l'évêque d'Hippone, le repos ne reste pas une idée abstraite scrutée par une réflexion curieuse. Il répond directement à l'aspiration vers Dieu qui ouvre le récit des *Confessions* et constitue ce qu'on pourrait nommer une Idée motrice principale qui engage son cœur autant que son intelligence, acquérant pour lui une dimension à la fois personnelle, ecclésiale et même universelle, comme un appel adressé à tout homme qui éprouve le désir du bonheur.

Saint Thomas reprend d'une façon condensée et dans son style scolastique la doctrine du *De Genesi* qu'il a dû relire personnellement (ST Ia qu. 73). Plus nettement qu'Augustin, il distingue des périodes dans l'histoire de l'œuvre divine. Le septième jour désigne exactement la perfection de l'univers dans son institution première, sur le plan naturel, distincte de la perfection de grâce apportée par le Christ et de la perfection de gloire dans la béatitude des saints (a. 1). Pour définir le repos de Dieu au septième jour, il précise que le repos s'oppose au mouvement, cause du labeur, et il en distingue deux formes. Le mouvement pouvant désigner toute action, y compris spirituelle ; en ce sens, on dira avec Denys l'Aréopagite que Dieu se meut en communiquant sa bonté aux êtres. Le repos du septième jour signifie alors que Dieu a cessé de donner l'être à des créatures nouvelles, son action ultérieure se limitant à actualiser ce qui était déjà contenu en puissance dans l'œuvre des six jours. Mais le mouvement peut aussi désigner le désir qui tend vers son accomplissement. En ce sens, Dieu s'est reposé non dans ses œuvres, comme s'il en avait besoin pour son bonheur,

¹⁰¹ *Confessions*, L. XIII, XXXVI, 51, BA 14, p. 523.

¹⁰² *De Civitate Dei*, L. XXII, XXX, BA 37, p. 719.

mais en lui-même, car il se suffit à lui-même et trouve en soi le bonheur qui répond à son désir. Tel est son repos éternel attribué au septième jour parce que l'Écriture le place après l'œuvre des six jours.

Thomas rapporte certes l'explication d'Augustin : de même que Dieu se repose en soi seul, trouvant en lui sa jouissance et son bonheur, ainsi serons-nous heureux par la seule jouissance de Dieu qui nous fait reposer en lui de nos œuvres et des siennes. Il préfère cependant l'explication précédente qu'il estime être principale et plus objective (a. 2).

Augustin traite le thème du repos en Dieu avec plus de chaleur et d'expressivité humaine ; il lui donne plus d'élan dans l'aspiration au repos final en Dieu dans la béatitude, comme le but de l'histoire humaine. Chez Thomas le thème est étudié d'une façon plus rigoureuse, plus condensée, et intégré dans une synthèse où sa place, liée à l'étude du récit de la Genèse dans la *la Pars*, semble limitée au plan naturel.

À y regarder de près cependant, on s'aperçoit que le thème du repos joue également un rôle essentiel dans la vision morale de Thomas. Le repos désigne, en effet, pour lui le terme du mouvement de l'appétit conduisant au plaisir ou à la joie. Dans l'analyse des passions qui prépare celle des mouvements d'ordre spirituel, Thomas distingue trois stades dans le progrès de l'appétit : l'amour d'abord comme conformation au bien ; le désir ensuite comme mouvement vers le bien ; la joie ou délectation enfin comme repos dans le bien (ST Ia IIae qu. 25, a. 2). Cette analyse aboutit à l'étude de la *fruition* qui servira à définir la béatitude dans la vision de Dieu. Selon l'étymologie qui la rattache à la notion de *fruit*, la *fruition* (que traduit imparfaitement le terme de *jouissance*) comporte une double idée : celle de terme ultime, telle la maturité d'un fruit, et de repos dans la douceur et délectation, comme est la saveur d'un fruit (ST Ia IIae, qu. 11, a. 3). La béatitude plénière se définit donc comme le repos dans la joie que cause l'union à Dieu, fin ultime de l'homme. Thomas précisera que ce repos est le fait non de la faculté qui exécute l'action et atteint la fin ultime, comme l'intelligence par la vision, mais de la faculté qui commande, c'est-à-dire de la volonté aimante (a. 2). Cette *fruition* de Dieu sera une participation à la jouissance que Dieu a de lui-même (a. 3, ad 3), et donc au repos de Dieu dans la plénitude de sa connaissance et de son amour. Même si le terme de *quies* ne se rencontre pas beaucoup dans le traité de la béatitude, dont la perspective est surtout objective, mais plutôt dans le traité des passions plus tourné vers le sujet humain, l'idée du repos est bien présente dans la conception thomasmienne de la béatitude dans son aspect subjectif et créé.

Remarquons que, chez nos deux auteurs, nous avons évidemment affaire à une conception foncièrement positive du repos. Il ne consiste pas dans une sorte de vide, comme la cessation de l'activité, la fin du travail, une mise au chômage ou à la retraite, mais dans une plénitude, comme

l'achèvement de toute activité dans la jouissance de la fin ultime, comme le fruit mûr et savoureux d'une vie en son achèvement.

Lorsqu'il expliquera le précepte du repos dominical dans le Décalogue, saint Thomas reprendra son explication du repos du septième jour pour montrer que ce précepte englobe toutes les autres célébrations des bienfaits divins. Le sabbat, en effet, commémore le premier et principal bienfait qu'est la création et préfigure les bienfaits futurs qui nous sont accordés présentement par la grâce et finalement dans la gloire, c'est-à-dire principalement « le repos de l'âme en Dieu » (*quies mentis in Deo*).

Après le XIII^e siècle, le thème du repos n'apparaîtra plus guère, à notre connaissance, chez les théologiens, sans doute à cause de la mise à l'écart de traité de la béatitude en morale et de la séparation qui s'instaure entre la théologie et l'expérience spirituelle. Il se maintiendra, dans une certaine mesure, chez les mystiques et les auteurs spirituels qui s'y intéresseront sous la forme de la quiétude dans la vie contemplative et dans l'oraison.

Nous terminerons par une citation de Maître Eckhart qui exalte le thème du repos jusqu'à en faire un nom divin :

« Si l'on me demande ce que la Sainte Trinité cherchait par dessus tout dans toutes les œuvres, je dirai "quiétude". Il n'est rien que l'homme puisse offrir à Dieu de plus cher que quiétude [...] Jeûne, prières et veilles, Dieu les tient pour rien au regard de la quiétude. Dieu n'a besoin que du don d'un cœur apaisé. Qu'on le Lui donne et il opérera dans l'âme des choses si divines que nulle créature n'y pourrait parvenir par elle-même ni être admise à les regarder [...] La nature divine est quiétude. Elle cherche à ramener toutes les créatures dans leur origine première ».

V. Le jeu

Il convient de dire enfin quelques mots concernant le jeu. En soi, le jeu est une forme de repos, un délassement. Il consiste dans une certaine activité du corps ou de l'esprit caractérisée par son désintéressement ; on s'y adonne non pour l'utilité, mais simplement pour le plaisir. Comme l'écrit Aristote : « parmi les jeux ceux qui sont agréables font aussi partie des choses désirables en soi : nous ne les choisissons pas en vue d'autres choses... » (EN X, 6, 1176b 9). Étant une activité de loisir, unissant à sa façon le repos à l'action, le jeu ressemble à la vertu qu'on pratique pour elle-même et comporte une certaine image du bonheur. On peut donc se demander si le bonheur de l'homme ne consisterait pas dans le jeu, au-delà des activités utiles auxquelles nous sommes astreints ? Il existe

effectivement dans le jeu un élément de liberté et de surprise qui contribue à son attrait.

La question prend de l'ampleur du fait de la place prise par les jeux et les spectacles dans l'antiquité déjà, puis dans la société moderne sous la forme des sports. La participation aux jeux, comme acteur ou comme spectateur, ne procurerait-elle pas au peuple une représentation du bonheur ?

Aristote mentionne l'opinion populaire qui place le bonheur dans les jeux auxquels peuvent se livrer les riches et les gens qui disposent de loisirs ; mais il l'écarte en disant que tels sont les passe-temps auxquels aspirent les tyrans et ceux qui leur sont asservis (EN X, 6, 1176b 12-16). Serant ensuite le problème de plus près, il montre que le jeu ne peut être la fin du travail, ni de la vie, qu'il est, au contraire, une sorte de repos utile pour pouvoir ensuite mieux s'appliquer à sa tâche.

« Il serait étrange, écrit-il, que la fin de l'homme fût le jeu, et qu'on dût se donner du tracas et du mal pendant toute sa vie afin de pouvoir se livrer au jeu [...]. Jouer en vue d'exercer une activité sérieuse, suivant le mot d'Anacharsis, voilà, semble-t-il, la règle à suivre. Le jeu est, en effet, une sorte de repos ; or c'est parce qu'on ne peut travailler sans cesse qu'on a besoin de repos ; le repos n'est donc pas une fin, car il n'a lieu qu'en vue de l'activité.

Le bonheur devra être cherché du côté de l'activité selon la vertu. Quant au jeu, il sera réglé par la vertu d'eutrapélie. Ce terme, dégagé d'un premier sens péjoratif, désigne exactement pour Aristote les gens d'esprit, enjoués, qui savent plaisanter avec bon goût, à la différence des bouffons et des rustres. Le jeu peut se rapporter à ce repos de l'esprit causé par l'eutrapélie¹⁰³ ».

Saint Thomas, pour sa part, traitant de la modestie, consacre un assez long article au jeu. Il reprend la pensée d'Aristote dans un exposé plus charpenté et lui adjoint l'enseignement de Cicéron et de Cassien, témoin de l'expérience monastique enseignant que l'esprit a besoin de détente, comme un arc qu'on ne peut bander trop souvent sans risquer de le rompre (ST IIa IIae qu. 168, a. 2). La vertu d'eutrapélie a pour principal objet le jeu et plus précisément le plaisir de jouer, ce qui la rapporte à la tempérance et à la modestie. Elle règle aussi la plaisanterie dans la conversation. Ne pouvant travailler continuellement, l'homme a besoin de repos pour l'âme comme pour le corps. Le jeu, de même qu'une conversation plaisante, procure à l'esprit une détente en interrompant l'effort de la raison. Ainsi est-il clair qu'étant un remède à la fatigue, le jeu est un moyen au service de l'activité de l'homme et non une fin où il pourrait placer son bonheur. Thomas ne consacre pas de question ou d'article spécial à l'eutrapélie, mais, dès le *Commentaire des Sentences*, il la mentionne parmi les vertus annexes

¹⁰³ Cf. R.A. GAUTHIER, *L'Éthique à Nicomaque*, t. I, pp. 316-317, et t. II, pp. 867-873.

rattachées à la tempérance (III *Sent.*, dist. 33, qu. 2, art. 1, qa 1 ; qu. 3, art. 2, qa 1 ad 3 ; dist. 34, qu. 1, art. 2 c.).

Remarquons toutefois qu'il ne faut pas entendre dans un sens utilitaire l'affirmation que le jeu est un moyen au service du travail de l'homme, car il n'offre précisément une détente que par sa liberté, son apparente inutilité. C'est précisément ce caractère libre du jeu qui lui permettra de signifier la liberté spirituelle, comme nous allons le voir.

Dans la Bible, les jeux ne sont pas toujours pris en bonne part. Le livre de l'Exode raconte que, lassé d'attendre Moïse au pied du Sinaï, le peuple se fabriqua un veau d'or et « s'assit pour manger et pour boire, puis ils se levèrent pour se divertir » (32, 6). Le Siracide avertit les parents : « Joue avec ton fils et il te fera du chagrin. ». Quant à l'eutrapélie, elle conserve chez saint Paul un sens suspect, comme une forme de mauvaise plaisanterie qui ne convient pas aux chrétiens (Ep 5, 4).

La Vulgate va cependant réintroduire le thème du jeu dans l'Écriture et l'associer même à la Sagesse en traduisant par « *ludere* » le texte des Proverbes : « J'étais chaque jour dans les délices, jouant sans cesse devant lui (*ludens coram eo omni tempore*), jouant sur le globe de la terre, et mes délices sont d'être avec les enfants des hommes » (Pr 8, 29-31). Saint Thomas expliquera cette signification spirituelle dans le beau prologue de son commentaire sur le *De Hebdomadibus* de Boèce où il explique une citation de l'Éclésiastique : « Cours d'abord en avant de ta maison, et là fais une convocation et mets-toi à jouer, fais selon ce que tu conçois » (32, 15-16 ou 11-12).

« La contemplation de la sagesse se compare à juste titre au jeu pour deux raisons qu'on y trouve. Premièrement, parce que le jeu est délectable et que la contemplation de la sagesse procure la plus grande délectation [...] Deuxièmement, parce que les jeux ne sont ordonnés à rien d'autre et on n'y recherche qu'eux-mêmes, ce qui se réalise aussi dans les délectations de la sagesse [...] C'est pourquoi la sagesse divine compare sa propre délectation au jeu selon les *Proverbes* (8, 30) : "Je me réjouissais jour après jour en jouant devant lui" ».

Ajoutons qu'on ne retrouve pas le thème dans la *Somme de théologie* où il aurait pourtant pu avoir sa place avec le don de sagesse.

La question du jeu a pris, en notre siècle, une ampleur jamais atteinte auparavant avec l'instauration des compétitions sportives internationales et leur diffusion par la télévision. La pratique du sport est devenue une profession si largement rétribuée pour les champions et si profitable pour les organisateurs des compétitions que la recherche de l'argent est devenue une fin prédominante souvent, entraînant le problème du dopage et des fraudes. La diffusion mondiale des spectacles a accru les problèmes financiers et passionnels qui se greffent sur le sport. La question du jeu a acquis une dimension mondiale.

Cependant, malgré les proportions nouvelles, les données fondamentales subsistent : le jeu, surtout conditionné par l'argent, ne peut devenir pour l'homme une fin prédominante. Il reste par nature une activité subordonnée à des fins plus hautes.

CHAPITRE IX

Les honneurs, la gloire et le pouvoir font-ils notre bonheur ?

Quel homme est insensible aux honneurs, ne rêve pas à la gloire et n'aspire pas au pouvoir, quand il est à sa portée ? Nous groupons ici trois questions concernant des biens extérieurs à l'homme dans le cadre de la vie en société : les honneurs, la gloire et le pouvoir (ST Ia IIae qu. 2, a. 2-4 ; C. G., L. III, c. 28, 29, 31). Les honneurs et la gloire procèdent de la notoriété acquise auprès des hommes ; le pouvoir constitue une force d'action qui obtient normalement les honneurs et la notoriété dans la société. Du fait de cette extension sociale, ces biens prennent une ampleur qui dépasse l'individu et peuvent le séduire jusqu'à devenir une passion, être pris comme un but suprême. Ce sont aussi des biens plus spirituels que les richesses.

Pour illustrer notre question et en montrer l'actualité, citons encore Newman :

« La richesse est donc une des idoles du jour et la notoriété en est une autre. [...] la notoriété, le fait d'être connu et de faire du bruit dans le monde, en est venue à être considérée comme un bien en elle-même, un souverain bien, un objet, elle aussi, de véritable vénération. [...] Cette renommée de journaux, comme je l'ai appelée, peut avoir pour objet le bien ou le mal, être bonne ou mauvaise, peu importe, pourvu qu'on soit connu. [...] Car la question n'est pas de s'enquérir, pour qui a pu atteindre à la notoriété, si c'est quelqu'un de grand, de bon, de sage et de religieux ; ou, au contraire, quelqu'un de méprisable, de vil et d'odieux. Mais le point est uniquement de savoir si son nom est dans toutes les bouches, [...] si les publications du jour ont fait de lui, si l'on peut dire quelqu'un de canonisé¹⁰⁴ ».

Le vocabulaire

L'étude du vocabulaire nous révèle des différences importantes dans nos langues occidentales et dans le langage biblique, spécialement concernant la gloire.

En grec, *timè* signifie : évaluation, estime pour autrui, dignité, marques d'honneur, charge honorifique. *Doxa* dérive de « *dokéô* » : avoir l'apparence, par opposition à être, et signifie : opinion (à la différence d'*alètheia*, la vérité), croyance, conjecture, réputation bonne ou mauvaise.

¹⁰⁴ John Henry NEWMAN, « Sermon sur la sainteté... » in *Le Chrétien*, 2^e série, pp. 203- 206.

En latin, *honor* a d'abord un sens concret. Originellement, il s'applique à ce qui rend honneur à un dieu, comme les prières, les sacrifices. Il signifie ensuite les marques d'honneur décernées à un dieu, à un mort, à un homme pour ses qualités éminentes, pour les hautes fonctions qu'il exerce. Il désigne enfin les charges honorifiques. *Gloria*, la gloire, est définie par Augustin comme « *clara notitia cum laude* », une réputation éclatante et louangeuse, à la différence de *fama*, bonne réputation. Notons le terme voisin de « *claritas* » : éclat, célébrité, qu'emploiera aussi saint Thomas. La gloire a constitué dans la culture gréco-latine un idéal prometteur d'immortalité. Comme l'écrivait Boèce : « Vous paraissez répandre l'immortalité parmi vous lorsque vous pensez à la réputation dans les temps à venir ». Tertullien, de son côté, se moquait des philosophes en les traitant d'« animaux de gloire ».

La langue française a hérité de la signification classique des termes de « gloire » et d'« honneurs » ; mais elle a mis un accent particulier sur l'honneur, mis au singulier. L'honneur en est venu à signifier la dignité morale, le sentiment de mériter l'estime des autres et de soi-même, conformément aux valeurs reconnues selon la considération qui s'attache à la vertu, au mérite, au talent. L'honneur devient un idéal auquel on sacrifie sa fortune et même sa vie. Ainsi entendu, l'honneur est en même temps personnel et social. Il qualifie un individu, une famille, une nation.

Il est assez piquant d'observer que la plupart des dictionnaires du vocabulaire philosophique ne consacrent pas d'article au terme de « gloire », comme s'il n'appartenait plus à la langue et aux catégories de la philosophie moderne.

La Bible opère un profond changement de signification en ce qui concerne la gloire. La gloire, *kabôd*, ne désigne pas, comme *doxa*, ce qui paraît aux yeux, mais le poids d'un être, d'un personnage, sa valeur réelle. Ainsi Joseph dit à ses frères : « Racontez à mon père toute la gloire que j'ai en Égypte » (Gn 45, 13). La gloire est par excellence l'apanage du roi, tel Salomon auquel Dieu promet, outre la sagesse, une richesse et une gloire comme à personne parmi les rois (1 R 3, 12). Cependant, la gloire est avant tout un attribut divin. Elle désigne Dieu même se révélant dans sa majesté, sa puissance, l'éclat de sa sainteté, dans ses hauts faits en faveur de son peuple et dans ses apparitions sur le Sinaï, dans l'Arche de l'Alliance et dans le Temple de Jérusalem : « Or quand les prêtres sortirent du sanctuaire, la nuée remplit le Temple du Seigneur et les prêtres ne purent pas continuer leur fonction, à cause de la nuée : la gloire du Seigneur remplissait le Temple du Seigneur ! » (1 R 8, 10-11). Dans la Bible, la gloire désigne un rayonnement d'être dont la source première est en Dieu, se manifestant dans sa sainteté.

Dans le Nouveau Testament, le terme de « *doxa* » se rencontre 165 fois, dont 77 chez saint Paul, et y conserve le sens biblique. La gloire de

Dieu se révèle directement dans la personne de Jésus, dans son ministère terrestre et ses miracles, dans sa Résurrection et dans sa Passion elle-même : « Le Dieu qui a dit : *Que des ténèbres resplendisse la lumière*, est Celui qui a resplendi dans nos cœurs, pour faire briller la connaissance de la gloire de Dieu, qui est sur la face du Christ » (2 Co 4, 6). Dans son discours au peuple à la suite de la guérison d'un impotent, Pierre déclare à la foule : « *Le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, le Dieu de nos pères a glorifié son serviteur* Jésus que vous, vous avez livré et que vous avez renié devant Pilate, alors qu'il était décidé à le relâcher » (Ac 3, 13). Entrant dans sa Passion, Jésus, selon saint Jean, adresse au Père cette prière : « Père, l'heure est venue : glorifie ton Fils, afin que ton Fils te glorifie... » (Jn 17, 1)¹⁰⁵. Comme le Christ qui a refusé, dans la troisième tentation, la gloire des royaumes du monde montrée par Satan, le chrétien devra choisir entre la gloire de Dieu et la gloire devant les hommes : « Comment pouvez-vous croire, vous qui recevez votre gloire les uns des autres, et ne cherchez pas la gloire qui vient du Dieu unique ? » (Jn 5, 44). Tel est aussi l'enseignement clair et vigoureux du Sermon sur la montagne, même si le terme de gloire ne s'y rencontre pas : « Gardez-vous de pratiquer votre justice devant les hommes, pour vous faire remarquer d'eux ; sinon, vous n'aurez pas de récompense auprès de votre Père qui est dans les cieux » (Mt 6, 1).

S. Thomas a parfaitement saisi la différence entre la gloire humaine et la gloire divine selon la Bible. Dans le commentaire de 2 Corinthiens 4, 6, il écrit :

« Mais à présent que le Christ nous a appelés à lui par sa grâce, ces ténèbres se sont éloignées de nous, et déjà resplendit en nous la puissance de la clarté de la gloire du Christ ; et elle resplendit si bien en nous que non seulement nous sommes illuminés pour que nous puissions voir, mais aussi pour illuminer les autres. C'est donc de cette grâce spirituelle et de l'éclat abondant de la clarté de la gloire du Christ en nous, que notre Évangile tient sa vertu illuminative¹⁰⁶ ».

Le problème

La question des honneurs, de la gloire et du pouvoir, repose sur un fondement naturel : l'inclination à la vie en société, rangée par S. Thomas, comme par Cicéron déjà, parmi les cinq inclinations qui forment la loi naturelle (ST Ia IIae qu. 94, a. 2 ; *De Officiis* L. I, IV). Cette inclination est d'ordre spirituel et met en œuvre le sens d'autrui que perfectionneront

¹⁰⁵ Étudiant la *doxa* dans l'histoire du salut, H. SCHLIER note que cette notion n'a pas reçu dans la théologie du Nouveau Testament l'attention qu'elle méritait (*Essais sur le Nouveau Testament*, Lectio divina n. 46, 1968).

¹⁰⁶ S. THOMAS D'AQUIN, *Commentaire de la deuxième épître aux Corinthiens*, trad. J.E. STROOBANT DE SAINT-ELOY, Paris, Cerf, 2005, c. 4, lect. 2, n°129, p. 121.

l'amour, l'amitié, la justice, la charité. Ainsi, l'homme apprécie-t-il spontanément l'estime et la louange des autres, les honneurs qu'on lui accorde dans une charge, la jouissance d'un certain pouvoir d'agir dans la société.

La grandeur même de ces biens fait surgir le problème. En effet, ayant leur origine dans la société, les honneurs, la gloire et le pouvoir dépassent largement l'individu ; ils peuvent obtenir dans son imagination comme un halo d'infini qui excite le désir et crée l'illusion que le bonheur, le bien suprême, réside dans la possession de tels biens. Ils peuvent alors jouer le rôle de critère supérieur d'estimation, de fin ultime dans le jugement pratique : on est prêt à tout faire pour les obtenir. Comme disait Tertullien, l'homme devient alors un « animal de gloire » ou un être de pouvoir. Sans prendre de telles dimensions, une recherche exagérée de la louange, des honneurs ou des charges peuvent déjà fausser notre jugement moral et notre estimation de ce qui rend vraiment l'homme heureux. Il est donc nécessaire de réfléchir à ces questions, non seulement en général, comme on peut le faire dans un livre, mais au plan concret et personnel.

Réponse concernant les honneurs (ST Ia IIae qu. 2, a. 2)

À propos des honneurs, nous écouterons d'abord Aristote :

« Les gens cultivés, et qui aiment la vie active, préfèrent l'honneur (au plaisir), 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 à chacun et qu'on peut difficilement nous ravir. En outre, il semble bien que l'on poursuit l'honneur en vue seulement de se persuader de son propre mérite ; en tout cas, on cherche à être honoré par les hommes sensés et auprès de ceux dont on est connu, et on veut l'être pour son excellence. Il est clair, dans ces conditions, que, tout au moins aux yeux de ceux qui agissent ainsi, la vertu l'emporte sur l'honneur. » (EN I, 3, 1095b 22-30)

Tout en soutenant que les honneurs ne peuvent pas constituer notre bonheur, S. Thomas se place dans une optique plus positive en ce qu'il montre le rapport des honneurs avec la perfection de l'homme qu'il identifie à la béatitude. L'honneur est un témoignage que nous accordons aux qualités supérieures d'un homme, ou encore à l'éminence de la charge qu'il exerce. L'honneur est ainsi une conséquence de l'excellence d'un homme, de ses vertus ou de sa fonction dans la société. Aussi, bien qu'il ne soit pas l'élément principal du bonheur, il peut en être une composante par mode de dérivation.

Il convient cependant de préciser que si les qualités, les vertus d'un homme lui méritent des honneurs, il ne doit néanmoins pas agir en vue de

ceux-ci, en les prenant comme fin, sous peine de voir l'ambition s'insinuer dans son intention et corrompre ses actions. Les honneurs, comme la louange, sont la récompense que les hommes accordent au mérite parce qu'ils ne peuvent mieux faire ; mais la vraie récompense de la vertu est la béatitude même, la joie intérieure et personnelle (ad 1).

Une nuance encore : il peut être bon de rechercher les honneurs et la louange de la part des gens sages, qui, par leur réflexion et leur expérience, ont acquis une connaissance judicieuse des qualités morales et de ce qui rend l'homme heureux. Leur exemple et leur approbation peuvent procurer l'assurance nécessaire pour progresser dans la recherche du bien et du bonheur (ad 3).

Remarquons ici la plénitude de sens que Thomas accorde au terme de « *beatitudo* », bonheur. Il signifie le bien parfait pour l'homme, l'excellence formée par ses qualités, ses vertus acquises par ses actes. Pour nous, le bonheur est devenu une notion subjective, plutôt passive, de l'ordre du sentiment. Il y a là une bonne raison pour réfléchir sur le bonheur, afin de redécouvrir la richesse et l'objectivité du terme, dont témoignent les sources philosophiques et théologiques de Thomas. L'honneur est le signe de l'excellence divine ou humaine qui fait la béatitude ; il ne la constitue pas (ad 2).

La gloire

En distinguant la question de la gloire de celle des honneurs, S. Thomas suit plus directement Boèce ; mais alors que ce dernier se bornait à faire la critique de ceux qui recherchent la gloire, il va dépasser la considération de la gloire humaine et mettre au point la notion théologique de la gloire en accord avec le sens biblique du terme.

Voici l'opinion de Boèce :

« Quant à la gloire, comme elle est souvent trompeuse, comme elle est honteuse ! [...] En effet, un grand nombre de gens ont souvent remporté un grand renom des opinions mensongères de la foule. Et que peut-on imaginer de plus honteux ? Car qui est faussement célébré rougit nécessairement des éloges qu'on lui adresse. Et même s'ils ont été tirés de leur mérite, qu'est-ce que cela ajouterait à la conscience du sage qui mesure son propre bien non d'après la rumeur populaire, mais selon la vérité de sa conscience ?¹⁰⁷ »

À propos de la gloire, Thomas quitte ses sources philosophiques et introduit une distinction, qu'il n'avait pas encore faite dans la *Somme contre les Gentils*, entre la gloire humaine et la gloire divine. La gloire humaine est

¹⁰⁷ BOÈCE, *La Consolation de Philosophie*, éd. de C. MORESCHINI, trad. par E. VANPETEGHEM, Paris, LGF, 2008, L. III, ch. 6, p. 157-158.

une connaissance louangeuse causée par les qualités d'un homme, vraies ou supposées, comme un reflet dans l'esprit des autres hommes. La gloire divine, elle, a sa cause dans la connaissance même de Dieu qui est créatrice et se communique à nous par mode de don et de rayonnement, selon la parole du Psaume 90 : « Je le libérerai et je le glorifierai, de longs jours je le comblerai et je lui montrerai mon salut ».

Dans son *Commentaire sur la première Épître aux Corinthiens* (c. 11, lect. 2, n. 605), parlant de l'homme comme image et gloire de Dieu, Thomas avait précisé que la gloire divine pouvait être entendue de deux façons. Elle désigne d'abord la gloire de Dieu en lui-même et, de cette façon, c'est Dieu qui est la gloire de l'homme et non l'inverse. La gloire peut aussi désigner l'éclat qui dérive de la gloire de Dieu dans l'homme. C'est ainsi que l'homme peut être appelé la gloire de Dieu. La méditation de S. Paul notamment a conduit S. Thomas à accorder un sens spécial au terme de gloire lorsqu'il s'applique à Dieu : Dieu est la source de toute gloire véritable.

La gloire humaine ne peut constituer le bonheur de l'homme parce qu'elle n'est qu'un reflet dans l'opinion de la foule des qualités possédées par un homme. Le bonheur réside donc plutôt dans la possession des qualités, des vertus, qui sont la cause de la réputation, de la gloire. Il faut ajouter que la gloire humaine peut être fausse, car notre connaissance se trompe facilement dans l'estimation des actions et des personnes, qu'elle est également décevante à cause de l'instabilité de l'opinion publique. De nos jours, la puissance des *mass media* capables de créer artificiellement ce qu'on peut nommer une « gloire de journaux », une renommée de papier ou d'écran, ne fait que confirmer ces raisons et en accroître la portée.

Au contraire, la gloire de Dieu, rayonnement de sa puissance créatrice, est la cause directe du bonheur de l'homme par la création d'abord, qui a fait l'homme à l'image de Dieu et lui a donné la capacité de connaître Dieu et de l'aimer, par la grâce surtout, dont S. Paul dit que « les souffrances de ce temps ne sont pas à la mesure de la gloire future qui se révélera en nous. Car la création en attente aspire à la révélation des fils de Dieu » (obj. 1). Ainsi comprise, à la différence de la gloire humaine, la gloire qui vient de Dieu n'appartient pas au paraître, mais à l'ordre de l'être : par son rayonnement, elle nous fait être en perfection et nous confère la capacité de rayonner de la même façon. Le langage biblique contraint ainsi Thomas à lancer déjà un regard vers le terme de sa recherche, la démonstration que le bonheur de l'homme réside en Dieu seul et vient de Lui, comme un rayon de sa gloire.

Le choix entre l'être et le paraître

La réflexion de S. Thomas sur la gloire et sur les honneurs est commandée par un profond réalisme qui assure la primauté de l'être, des qualités et vertus qui constituent notre personnalité, sur le paraître aux yeux des hommes sous toutes ses formes, renommée, prestige, gloire, succès. Elle procède en même temps de la primauté de la vérité sur l'opinion.

En fait, la question est moins sereine qu'il ne semble. Dans nos actes concrets et dans les sentiments qui les inspirent, nous sommes tous mis souvent en demeure de choisir entre l'être et le paraître aux yeux des autres, et tentés de céder aux attraits de la vanité, de l'ambition, d'une certaine gloire qui entretient l'orgueil. Il nous est d'autant plus facile de confondre la réalité avec l'apparence, avec notre image reflétée dans l'opinion d'autrui, que cela nous dispense de l'effort moral en nous donnant une impression de perfection. Le désir de la renommée, de la gloire, nous enferme dans *le cercle trompeur de la vanité*. En recherchant le paraître, nous perdons l'être qui se forme dans le secret du cœur, nous sacrifions la proie pour l'ombre. Plus nous avançons dans cette voie, plus nous sentons au fond de nous le vide qui se creuse, plus aussi s'exacerbe le désir de paraître.

Le critère de jugement proposé par S. Thomas est celui de *la réalité et de la vérité*. La réalité désigne ici le réel que nous sommes nous-mêmes dans notre contact avec les êtres, avec les hommes et avec Dieu, par la perception intime que nous en avons dans la solitude de notre cœur, dans « le secret où seul le Père nous voit », et cela spécialement au moment du choix et de l'agir. La question est de savoir ce qui nous fera réellement être et grandir, devenir meilleur et plus heureux. La vérité désigne la lumière qui sourd du fond de l'âme et nous éclaire dans le discernement entre le vrai bien et l'apparence, entre le véritable bonheur et l'illusion. Vérité et réalité se manifestent le plus nettement à nous dans l'action, dans l'effort et la peine qu'elle réclame, dans la résistance des choses, comme la rudesse du sol sous nos pieds et l'exigence de la montée nous démontrent la réalité du chemin suivi. L'action nous procure aussi l'expérience qui confirme notre sens de la réalité et affine notre perception de la vérité. Ce jugement de réalité réclame de nous une conversion du regard, que nous le détournions du monde extérieur où scintillent les honneurs, la renommée et la gloire, pour le ramener vers l'intérieur de notre conscience, où nous éprouvons le mieux ce que nous sommes et ce qui nous fait être.

Dans *L'énergie spirituelle*, Henri Bergson nous apporte un beau témoignage en faveur du primat de l'action sur la gloire qu'elle peut obtenir :

« Prenez des joies exceptionnelles, celle de l'artiste qui a réalisé sa pensée, celle du savant qui a découvert ou inventé. Vous entendrez dire que ces hommes travaillent pour la gloire et qu'ils tirent leurs joies les plus vives de l'admiration qu'ils inspirent. Erreur profonde !

On tient à l'éloge et aux honneurs dans l'exacte mesure où l'on n'est pas sûr d'avoir réussi [...]. Mais celui qui est sûr, absolument sûr, d'avoir produit une œuvre viable et durable, celui-là n'a plus que faire de l'éloge et se sent au-dessus de la gloire, parce qu'il est créateur, parce qu'il le sait, et parce que la joie qu'il en éprouve est une joie divine. Si donc, dans tous les domaines, le triomphe de la vie est la création, ne devons-nous pas supposer que la vie humaine a sa raison d'être dans une création qui peut, à la différence de celle de l'artiste et du savant, se poursuivre à tout moment chez tous les hommes : la création de soi par soi, l'agrandissement de la personnalité par un effort qui tire beaucoup de peu, quelque chose de rien, et ajoute sans cesse à ce qu'il y avait de richesse dans le monde¹⁰⁸ ? »

La béatitude des humiliés

Le choix entre l'être et le paraître est d'autant plus important et difficile que la renommée, la gloire, n'ont pas de limites en soi et prennent facilement une allure d'infini. Il en résulte que l'attrait de la gloire peut déterminer l'orientation de la vie entière. Aussi, le choix entre la gloire humaine et la gloire de Dieu peut-il devenir crucial et conduire à une opposition radicale, comme entre l'orgueil et l'humilité. C'est la perception intime de la gloire de Dieu se révélant et de notre petitesse devant elle qui éteint l'attrait de la gloire des hommes et en fait éprouver la vanité. Ainsi en est-il advenu dans la vie des premiers chrétiens conformément à l'Évangile qui leur a appris à consentir à la perte de la gloire humaine pour obtenir la gloire avec le Christ. Cette dialectique spirituelle est fortement enseignée par la dernière des béatitudes qui les rassemble toutes : « Heureux êtes-vous quand on vous insultera, qu'on vous persécutera, et qu'on dira faussement contre vous toute sorte d'infamie à cause de moi. Soyez dans la joie et l'allégresse, car votre récompense sera grande dans les cieux » (Mt 5, 11).

Tel est aussi le paradoxe de la Passion de Jésus : sa condamnation et son humiliation extrêmes aux yeux des hommes deviennent la source de sa gloire auprès du Père, au point d'être qualifiées de glorification par Jésus dans sa dernière prière : « Père, l'heure est venue, glorifie ton Fils afin que ton Fils te glorifie [...] » (Jn 17, 1). Il en ira de même des martyrs chrétiens qui imiteront la Passion de Jésus et dont les épreuves, les humiliations, seront la cause de leur glorification par l'Église.

¹⁰⁸ H. BERGSON, *L'énergie spirituelle*, pp. 23-24 in *CŒuvres*, p. 832-833.

La question du pouvoir

Le pouvoir se distingue des honneurs et de la gloire parce qu'il comporte une capacité d'action sur les autres hommes. Il se diversifie aussi suivant le type de société où il s'exerce : aux plans civil, militaire, économique, ecclésial, familial, et selon l'élévation dans l'organisation et la hiérarchie sociale.

L'homme éprouve un attrait spontané pour le pouvoir parce qu'il est naturellement enclin à l'action et à la vie en société. Le pouvoir multiplie ses capacités d'agir à la dimension des communautés dont il fait partie. Le caractère du pouvoir apparaît le plus naturel au sein de la famille, dans l'autorité des parents sur leurs enfants, nécessaire à leur éducation. C'est dans la communauté familiale que se forment en petit tous les liens qui se déploieront ensuite dans les relations sociales. L'attrait qu'il exerce et les promesses qu'il comporte font du pouvoir un objet de convoitise majeur et suscitent la question : la possession du pouvoir ne peut-elle être considérée par l'homme comme une fin ultime et constituer le plus grand bonheur ?

Actuellement, à la question du pouvoir politique s'ajoute, chez l'homme moderne, le problème du pouvoir que lui confèrent la science et la technique. La domination sur la nature et sur la société elle-même par les inventions de la science ne serait-elle pas une fin supérieure à toutes les autres et la meilleure promesse de bonheur pour l'homme ? Telle est la tentation du démiurge aspirant à remodeler, suivant ses idées et son utilité, l'univers entier et l'homme lui-même.

Réponse

Pour répondre à la question du pouvoir, Thomas évoque d'abord les réflexions désabusées de Boèce :

« Voyons si le fait d'être roi ou de vivre dans l'entourage des rois peut conférer la puissance. Comment pourrait-il en être autrement quand cette chance subsiste toute une vie ? Or, dans le passé comme dans le présent, l'exemple ne manque pas de rois qui ont vu leur chance se métamorphoser en catastrophe. Oh ! La singulière puissance que celle dont on découvre qu'elle n'est même pas capable de se préserver [...]. Un tyran qui avait fait l'expérience des dangers liés à sa situation, représentait ses craintes de souverain par l'image terrifiante d'une épée suspendue au-dessus de sa tête. Qu'est-ce donc qu'un pouvoir incapable d'échapper au harcèlement des préoccupations et d'éviter le picotement de la peur ? Est-il, à ton avis, un homme puissant, celui qui ne se déplace pas sans garde du corps, qui est le premier à redouter ceux qu'il terrifie plus qu'eux-mêmes ne le redoutent, celui dont la

puissance ne se manifeste que si ceux qui le servent sont consentants¹⁰⁹ ? »

Thomas concentre ensuite son argumentation sur deux raisons qui tiennent à la nature même du pouvoir humain. Tout d'abord, le pouvoir est une capacité d'agir, un principe et une source d'action, alors que le bonheur comporte la perfection de l'homme et a donc, à son égard, raison de fin et de terme de l'action. Le pouvoir peut donc être à l'origine du bonheur et fournir des moyens pour l'atteindre ; mais il ne constitue pas le bonheur lui-même. Entre le pouvoir et le bonheur, il y a tout l'espace qui sépare l'intention de gouverner, avec les projets qu'elle engendre, de leur réalisation achevée qui cause une joie accomplie. Voici la réflexion d'Aristote qui est à la base de l'argument : « On appelle puissance (pouvoir) le principe du mouvement ou du changement qui est dans un autre être, ou dans un même être en tant qu'autre. Par exemple, l'art de bâtir est une puissance qui ne réside pas dans la chose construite ; au contraire, l'art de guérir, qui est une puissance (un pouvoir), peut se trouver dans l'homme guéri, mais non en tant que guéri. ». L'exemple donné s'applique aisément à ceux qui exercent le pouvoir comme aux bâtisseurs de la société par leur action politique, à ceux qui cherchent à la guérir et à la maintenir en bonne santé par la sanction des lois » (cf. le *Commentaire de S. Thomas sur l'Éthique à Nicomaque*, L.V, lect. 14).

Le pouvoir peut ensuite être utilisé pour le mal comme pour le bien, alors que le bonheur comporte en soi la perfection du bien. Le bonheur et la perfection de l'homme ne consistent donc pas dans la possession du pouvoir. Néanmoins, parce qu'il comporte la capacité de faire le bien, et ce d'une manière étendue, le pouvoir peut être un moyen particulièrement utile pour atteindre la perfection et le bonheur par l'usage qu'on en fait, judicieux, efficace, fructueux, conforme à la justice et au bien commun, en un mot, vertueux. Dans l'esprit de Thomas, le roi Louis IX, qu'il avait approché, devait être un exemple remarquable d'un usage juste du pouvoir aux plans politique et judiciaire.

Le pouvoir n'est donc pas une fin en lui-même, une réalité dernière. Il doit être apprécié suivant *un critère supérieur* constitué par la fin à laquelle il est ordonné. Ce sera proprement *le service du bien commun* incluant la perfection de celui qui exerce le pouvoir et de son action en vue du bien de tous. Remarquons, à ce propos, que la coordination entre celui qui exerce le pouvoir et le bien commun repose sur la justice conçue comme une vertu, comme la volonté ferme de rendre à chacun ce qui lui est dû. C'est là une qualité personnelle qui se développe par l'exercice du droit du pouvoir et par l'expérience qui en résulte. Cette justice est tournée vers

¹⁰⁹ BOËCE, *De Consolatione*, L. III, prosa 5.

autrui et a un sens objectif, à la différence de la conception moderne du droit subjectif qui détourne la justice vers soi.

Le pouvoir ne doit donc pas être recherché pour lui-même, pour la jouissance ou l'intérêt propre de celui qui le possède, mais essentiellement comme un service de la communauté. Dans la tâche ainsi comprise, le gouvernant pourra déployer ses meilleures qualités personnelles et faire l'expérience de cette loi spirituelle, qui s'exerce secrètement dans toute vertu véritable et lui donne sa sève : c'est en donnant, et de bon cœur, qu'on reçoit le plus et le meilleur. Le pouvoir offre des possibilités d'action et de service de grande dimension en faveur d'une communauté, d'une société et même de l'humanité ; d'où son importance et son attrait. Pour son œuvre, il fera appel à toutes les vertus sous l'égide de la justice, notamment à la magnanimité et à la libéralité.

Mais en même temps, le pouvoir comporte aussi pour l'homme l'occasion d'exercer les instincts de domination et d'orgueil qui se cachent dans son cœur ; d'où son ambiguïté. Le pouvoir peut ainsi devenir la meilleure et la pire des choses. Telle sera précisément la tentation qui guette ceux qui disposent du pouvoir : le détourner du bien commun en le faisant servir à leur intérêt, à leur satisfaction personnelle, à la réalisation de leurs desseins propres. En ce cas, la possession du pouvoir devient un but en soi et, faute de prendre en compte le bien commun, elle engendre l'injustice et forme *le cercle de la tyrannie* où à la violence du pouvoir réplique la violence de ceux qui en subissent l'injustice. Cependant, quoi qu'il en soit de l'ambiguïté qui l'affecte en dépendance de celui qui en use, le pouvoir constitue une pierre angulaire dans l'organisation et le fonctionnement de la société humaine, à tous les niveaux. S'il ne peut être pris comme fin suprême sans risquer de corrompre la société entière, il est un moyen supérieur et indispensable pour qui veut œuvrer au bien commun.

Quant au problème moderne de la domination du monde par la science et la technique, on peut certainement lui appliquer les raisons avancées par S. Thomas à propos du pouvoir. La science et la technique sont des moyens d'action, comme le pouvoir politique, alors que la perfection de l'homme et son bonheur relèvent de l'ordre de la fin. Science et technique doivent donc être mises au service du bonheur et du progrès moral de l'homme. Leur emploi dépend ainsi de la question du sens de la vie à laquelle elles ne peuvent répondre elles-mêmes. Si l'on en vient à les considérer comme des fins pour elles-mêmes, elles conduisent à l'asservissement de l'homme, à en faire la matière de théories et le servant de machines. Il en résulte un danger d'aliénation, car les sciences et les techniques modernes atteignent l'homme de l'extérieur par l'observation, mais ne peuvent saisir directement son intériorité, accessible seulement par la réflexion sur soi et sur l'action personnelle. L'homme court alors le risque

d'être réduit au rang d'un objet observable parmi d'autres, de perdre sa personnalité au moment même où on lui promet la domination du monde.

Par ailleurs, science et technique peuvent être employées en bien et en mal, pour construire et pour détruire. Bien qu'ils contribuent au bonheur de l'homme dans une certaine mesure, surtout au plan matériel, ils ne constituent pas des biens parfaits, pléniers, et peuvent avoir des conséquences dommageables. On remarque même que la prédominance du modèle des sciences positives peut diminuer le sens naturel du bien et du mal et brouiller la connaissance morale qui forme un autre type de savoir.

Le pouvoir dans l'Église

Nous terminerons ce chapitre en disant quelques mots sur le pouvoir dans l'Église. La tentation du pouvoir existe évidemment dans l'Église comme dans toute autre forme de société humaine. Elle y acquiert même une dimension particulière du fait que le pouvoir ecclésial atteint jusqu'aux consciences, sur le plan moral et spirituel. Elle guette particulièrement le clergé qui exerce traditionnellement une fonction d'autorité. Elle se rencontre aussi chez les théologiens qui jouissent d'une formation scientifique supérieure.

Nous pouvons appliquer au pouvoir dans l'Église le critère général du service du bien commun, mais en le renforçant et en l'approfondissant dans le sens de la parole du Christ rapportée par S. Matthieu :

« Vous savez que les chefs des nations dominent sur elles en maîtres et que les grands leur font sentir leur pouvoir. Il n'en doit pas être ainsi parmi vous : au contraire, celui qui voudra devenir grand parmi vous, sera votre serviteur, et celui qui voudra être le premier d'entre vous, sera votre esclave. C'est ainsi que le Fils de l'homme n'est pas venu pour être servi, mais pour servir et donner sa vie en rançon pour la multitude » (Mt 20, 25-28).

Le critère pour l'emploi du pouvoir est modifié par le paradoxe : celui qui veut devenir grand parmi vous se fera le serviteur de tous, et il est approfondi par le lien au Christ qui est à l'origine de ce bouleversement de la conduite. La règle nouvelle consiste dans un dévouement pastoral animé par l'amour du Christ et se modelant sur son exemple. La première Épître de Pierre exprime, d'une même façon, la conduite à tenir par les presbytres :

« Paissez le troupeau de Dieu qui vous est confié, veillant sur lui, non par contrainte, mais de bon gré, selon Dieu ; non pour un gain sordide, mais avec l'élan du cœur ; non pas en faisant les seigneurs à l'égard de ceux qui vous sont échus en partage, mais en devenant les modèles du troupeau » (1 P 5, 2-3).

Ce dévouement pastoral est la mise en œuvre de l'amour même du Christ et un des modes d'exercice de la charité les plus féconds. La relation personnelle au Christ constitue l'antidote le plus efficace contre l'ambition, car elle fait prendre conscience au pasteur de sa petitesse et de sa faiblesse devant l'œuvre de la grâce à accomplir dans l'exercice de sa charge. Mais elle lui fait découvrir, en même temps, que plus et mieux on donne, au nom du Seigneur, et plus on reçoit. Le signe sûr de la qualité du dévouement dans une charge pastorale réside dans la persévérance sereine à travers les obstacles, les critiques, les incompréhensions, le manque de reconnaissance. Un tel dévouement repose, en effet, sur l'approbation intérieure du Seigneur reçue dans la prière, plus que sur le succès et la louange extérieurs. Compris dans cet esprit, l'exercice d'une charge dans l'Église, précisément parce qu'il s'accomplit d'une façon dévouée et détachée, dans la conscience que ce pouvoir ne nous appartient pas, peut devenir le signe et une préparation de la béatitude future, parce qu'il procède de la charité et en porte les fruits, la paix et la joie avec la patience. « C'est donc de grand cœur que je me glorifierai surtout de mes faiblesses, afin que repose sur moi la puissance du Christ » (2 Co 12, 9).

En conclusion

En guise de conclusion, S. Thomas jette un regard sur les biens extérieurs dont il a traité : richesses, honneurs, gloire et pouvoir, et énumère quatre raisons qui manifestent qu'ils ne peuvent rendre l'homme parfait et heureux. Tout d'abord, ces biens sont moralement ambigus, car ils peuvent être la propriété d'hommes bons et mauvais, servir au mal comme au bien. Ensuite, ils sont insuffisants pour rendre heureux, car quand on les possède, on peut manquer d'autres biens nécessaires, comme la santé, la sagesse, l'amitié. Encore, leurs effets sont incertains, car ils peuvent avoir des conséquences néfastes pour leur possesseur, selon cette parole de l'Ecclésiaste : « Il est un tort criant que je vois sous le soleil : la richesse gardée par son possesseur à son propre détriment. Il perd cette richesse dans une mauvaise affaire, il met au monde un fils, il n'a plus rien en main » (Qo 5, 12-13). Enfin, le vrai bonheur de l'homme lui vient de l'intérieur où réside la source de ses actions, tandis que ces biens lui restent extérieurs, dépendants de causes étrangères et hasardeuses. Aussi les appelle-t-on des « biens de la fortune ».

Plus loin (qu. 4, a. 7), en complément, Thomas montre que ces biens extérieurs, malgré leur insuffisance et leurs limites, peuvent nous être profitables, si nous savons en user judicieusement au service des vertus.

Ils seront particulièrement utiles dans la vie active, sur le plan social comme sur le plan familial, pour l'exercice des vertus de justice et de libéralité ou de générosité, grâce à la magnanimité aussi dans la gestion du

bien commun. Ces biens seront moins nécessaires dans la vie contemplative et évangélique où prédominent des activités plus spirituelles, comme la prière, la méditation et l'étude, la contemplation, la prédication.

CHAPITRE X

Les biens du corps

I. État de la question

Après avoir examiné la question des biens extérieurs, comme les richesses, nous abordons, dans ce chapitre, des biens qui touchent l'homme de plus près et l'affectent dans son corps même. S. Thomas ne précise pas quels sont ces biens ; mais nous pouvons le faire avec l'aide de Cicéron rapportant l'enseignement de Platon et d'Aristote :

« Pour ce qui concerne le corps, ils admettaient l'existence de biens propres au tout et d'autres intéressant les parties, ainsi la santé, la vigueur, la beauté pour le tout et, pour les parties, l'intégrité des sens, de même que certaines qualités telles que l'agilité pour les pieds, la force pour les mains, la clarté pour la voix et aussi pour la langue une articulation nette des sons¹¹⁰ ».

Nous nous demanderons donc : le bonheur de l'homme réside-t-il dans les biens du corps, spécialement dans la jouissance de la vie et dans la santé ? Ces questions prennent leur force dans les expériences contraires, comme la maladie, la douleur et la mort. Le problème des biens du corps a quelque chose de fondamental, car il va de pair avec la question de l'existence même de l'homme ; il met aussi en jeu les rapports entre le corps et l'âme et entre les biens qui les affectent. La question de fond sera celle de la finalité : la fin de l'homme réside-t-elle dans la jouissance et la conservation des biens du corps, ou consiste-t-elle dans une fin supérieure qui donne leur sens et leur valeur aux biens corporels et sensibles ?

Le bonheur de l'homme consiste-t-il dans les biens du corps, comme la conservation de la vie, l'entretien de la santé ?

Qu'il faille ranger la santé parmi les plus grands biens, tout le monde en conviendra. L'Écriture elle-même le déclare : « Santé et vigueur valent mieux que tout l'or du monde, un corps vigoureux mieux qu'une immense fortune. Il n'y a richesse préférable à la santé ni bien-être supérieur à la joie du cœur » (Si 30, 15-16). La santé est un tel bien qu'on peut le croire indispensable au bonheur de l'homme. *A fortiori*, la vie corporelle paraît-elle nécessaire. Peut-on être heureux si l'on est malade, ou mort ?

¹¹⁰ CICÉRON, I *Académiques*, c. V.

Notre attachement à la vie et à la santé procède de la première inclination naturelle qui, selon Thomas, nous est commune avec toutes les substances, avec tous les êtres de la nature. Telle est l'inclination de tout être à conserver son existence selon sa nature propre, soit pour l'homme la conservation et la croissance de la vie et de la santé avec, comme corollaire, la lutte contre la maladie et la mort. Cette inclination est primitive, la plus naturelle qui soit. Elle dépasse le plan physique ou biologique et possède même une portée métaphysique, s'appliquant aussi bien aux êtres spirituels que corporels. C'est une manifestation de la sagesse et de la volonté créatrice dans le don de l'être et de la vie.

Les biens corporels, la vie, la santé et la beauté qui en est comme la fleur, sont donc de grands biens et contribuent au bonheur de l'homme. Ils ne sont d'ailleurs pas seulement individuels, car ils prennent leur origine dans l'œuvre du don de la vie qu'accomplissent l'homme et la femme par leur union dans le mariage, où se forme aussi l'affection qui se communiquera aux enfants. Ainsi, les biens corporels sont-ils naturellement reliés à la communauté familiale.

Cependant, si importants soient-ils, les biens corporels ne sont pas les plus grands, car ils restent moralement ambigus. On peut, en effet, être plein de vie et utiliser sa vigueur pour le mal comme pour le bien, pour donner la vie comme pour causer la mort. Ce ne sont pas non plus des biens absolus, qui l'emportent sur tout. Pour garder sa vie, peut-on commettre une trahison, un crime, accepter l'avilissement ? N'existe-t-il pas des valeurs supérieures, méritant qu'on leur consacre sa vie et qu'on la sacrifie parfois pour elles ?

Le problème des biens du corps à l'époque moderne

Sans changer substantiellement, la question des biens corporels et de leur valeur morale a connu des changements importants, à notre époque, que nous noterons brièvement.

1. Le développement des sciences et des techniques

Le développement des sciences et des techniques a donné à l'homme moderne un pouvoir dans la production des biens que les anciens ne pouvaient imaginer. Il en est résulté une priorité de l'économie telle qu'elle a entraîné dans son sillage la morale elle-même, comme c'est le cas dans l'utilitarisme qui se propose comme fin ultime le plus de bonheur pour le plus grand nombre, tout en identifiant pratiquement ce bonheur avec le bien-être, avec l'abondance matérielle. En réaction, notamment à la suite de Kant, s'est produite une séparation entre l'éthique et la recherche du bonheur. L'éthique s'est concentrée sur les normes catégoriques *a priori*, tandis que la recherche du bonheur, écartée comme égoïste ou

« eudémoniste », a constitué le domaine de l'utile, considéré comme pré-moral et dépendant du calcul technique. Ce sera la perspective du système conséquentialiste ou proportionnaliste.

La science et la technique ne sont sans doute pas en mesure de produire directement la vie ou la santé, mais elles peuvent les entretenir par le progrès économique, par la fabrication des médicaments et l'œuvre de la médecine, par tout ce qui constitue les soins de santé ou de beauté. De cette intervention de la technique dans les mécanismes du corps humain dériveront de graves problèmes, comme l'avortement, l'euthanasie, l'abus des médicaments, qui concernent directement les biens corporels. Ainsi, l'extension des soins de santé donne-t-elle à notre question une dimension sociale et lui fait-elle retrouver sa qualité éthique, même si la question morale est souvent posée de façon trop étroite, à propos de cas exceptionnels.

2. Une extension extraordinaire de la pratique des sports

L'époque moderne, surtout depuis la fin du XIX^e siècle, a connu une extension extraordinaire de la pratique des sports. Emprunté à l'anglais, bien qu'ayant une origine française lointaine, le terme de sport désigne toute activité corporelle menée dans le sens du jeu, de la lutte, de l'effort, et comportant des exercices qui contribuent à la bonne condition physique. De fait, les anciens Grecs connaissaient déjà le sport et l'avaient organisé dans des compétitions, comme les Jeux olympiques, qui serviront de modèles. À notre époque, cependant, les sports et leur pratique se sont multipliés par suite des inventions techniques et ont pris une importance économique considérable jusqu'à constituer un domaine essentiel de l'information et du spectacle.

Notre question se nuance, dès lors : peut-on rechercher le bonheur dans le sport et dans quelle mesure ? Par son caractère compétitif et ses implications financières, le sport n'entraîne-t-il pas des excès nuisibles à la santé, comme dans les cas de dopage ? Ou encore, n'entretient-il pas une illusion de bonheur chez des spectateurs dont tout l'effort physique se borne à s'asseoir dans un fauteuil et à regarder ?

II. L'enseignement de l'Écriture

Le thème de la vie

Le thème de la vie parcourt l'Écriture d'un bout à l'autre. Nous ne pouvons ici en évoquer qu'un aspect. Comme dit le psaume, Dieu est le Vivant par excellence : « Mon âme a soif de Dieu, le Dieu vivant » (Ps 42, 3). Aux 5^e et 6^e jours de la Genèse, Dieu créa les êtres vivants, puis il forma

l'homme à son image et à sa ressemblance ; il les créa homme et femme, en leur accordant la fécondité et la domination sur tous les animaux qui remplissent la terre. Contemplant enfin son ouvrage, Dieu vit que cette œuvre de vie qui aboutissait à l'homme était très bonne. La vie apparaît ainsi comme un don de Dieu excellent, un objet de bénédiction. Aussi la vie de l'homme est-elle sacrée, car Dieu même « insuffla dans ses narines une haleine de vie et l'homme devint un être vivant » (Gn 2, 7 ; Sg 15, 11). Dieu prend aussi l'homme sous sa protection et interdit le meurtre, demandant compte de son sang à qui le versera, « car à l'image de Dieu, l'homme a été fait » (Gn 9, 5-6 ; Ex 20, 13).

Après que le péché eût interdit à l'homme l'accès à l'« arbre de vie » (Gn 3, 22), Dieu proposa à son peuple le chemin de la vie : « Tu m'apprends le chemin de la vie : devant ta face, débordement de joie ! À ta droite, éternité de délices ! » (Ps 16, 11). Par ses commandements, Dieu nous place devant le choix entre deux voies : « Vois, je te propose aujourd'hui vie et bonheur, mort et malheur. Si tu écoutes les commandements du Seigneur ton Dieu que je te prescris aujourd'hui et que tu aimes le Seigneur ton Dieu, que tu marches dans ses voies, que tu gardes ses commandements, ses lois et ses coutumes, tu vivras et tu multiplieras » (Dt 30, 15-16). En Dieu réside la source de la vie : « qu'il est précieux ton amour, ô mon Dieu ! [...] En toi est la source de vie, par ta lumière nous voyons la lumière » (Ps 36, 8-10).

Dans ces textes, on voit que l'Écriture a sur la vie une perspective globalisante. Elle ne sépare pas, comme nous le faisons trop, la vie corporelle de l'éthique représentée par les commandements, ni de la relation spirituelle à Dieu dans l'amour. Elle passe continûment d'un plan à l'autre, considérant que toute vie a sa première source en Dieu et est donnée à l'homme pour le faire remonter, par l'obéissance et l'amour, vers Dieu en qui réside la plénitude de la vie.

Le Nouveau Testament, et particulièrement S. Jean, concentre le thème de la vie sur la personne de Jésus. Il opère ainsi un dépassement de l'horizon terrestre de l'Ancien Testament et place la question de la vie corporelle dans une perspective nouvelle.

D'une part, Jésus est le « Verbe de Vie » qui était au commencement avec Dieu (1 Jn 1, 1 ; Jn 1, 4). « Il est le Chemin, la Vérité et la Vie » (Jn 14, 6). À qui le suit, il donne « la Lumière de la Vie » (Jn 8, 12), il accorde la vie en surabondance (10, 10). Il est « le pain de vie » (6, 35) qui donne la Vie éternelle à celui qui mange sa chair et boit son sang (6, 54). À celui qui croit, il donne l'eau qui devient en lui « source d'eau jaillissant en vie éternelle » (4, 14).

Mais, d'autre part, Jésus n'accomplit cette œuvre qu'en passant par les souffrances de la Passion, en subissant la mort, en donnant sa vie comme le bon Pasteur : « Moi je suis venu pour que (les brebis) aient la vie et qu'elles l'aient en abondance. Je suis le bon pasteur ; le bon pasteur

donne sa vie pour ses brebis » (10, 10-11). Pour participer à la vie du Christ, le chrétien doit lui-même, selon l'enseignement de S. Paul, communier à sa mort dans le Baptême, mourir au péché en crucifiant le vieil homme : « Ignorez-vous que, baptisés dans le Christ Jésus, c'est dans sa mort que tous nous avons été baptisés ? [...] Comprenons-le, notre vieil homme a été crucifié avec lui, pour que fût réduit à l'impuissance ce corps de péché [...] » (Rm 6, 3-6).

La question de la vie corporelle est donc incluse par le Nouveau Testament dans le mystère de la Passion et de la Résurrection du Christ, vécu et imité dans la foi et la charité. La vie du corps n'est pas abandonnée pour accéder à une vie purement spirituelle, comme on pourrait le penser dans une vision platonicienne. Elle est pleinement assumée et reçoit sa valeur de la mort même offerte en union au Christ : elle devient un sacrement de la Vie nouvelle à la manière de l'Eucharistie qui fait du corps et du sang du Seigneur une nourriture pour cette Vie. La vie du chrétien dans ses circonstances quotidiennes, dans ses vicissitudes et épreuves, même physiques, peut ainsi devenir la matière du culte spirituel : « Je vous exhorte, frères, par la miséricorde de Dieu, à offrir vos corps en hostie vivante, sainte, agréable à Dieu : c'est là le culte spirituel que vous avez à rendre à Dieu » (Rm 12, 1).

L'orientation de l'enseignement de Jésus vers la Vie se manifeste également par les guérisons qu'il opère et qui viennent confirmer sa prédication. À la suite du Sermon sur la montagne, « les foules étaient frappées de son enseignement, car il les enseignait en homme qui a autorité » (Mt 7, 28). Cette autorité est confirmée ensuite dans une série de guérisons, comme un pouvoir sur la maladie et sur les démons. L'annonce de la Bonne Nouvelle du Royaume est accompagnée par la guérison « de toute maladie et langueur » inspirée par la pitié de Jésus envers les foules lasses et prostrées, comme des brebis sans pasteur (Mt 9, 35-36).

Ici non plus, nous ne constatons pas de séparation entre la maladie physique et le plan moral ou religieux. Les guérisons faites par Jésus réclament la foi, comme dans le cas exemplaire du centurion romain (Mt 8, 10). À travers la maladie, Jésus combat le péché qui affecte le cœur de l'homme comme une corruption. Ainsi guérit-il le paralytique pour démontrer qu'il possède le pouvoir de remettre les péchés (Mt 9, 6). Dans la maladie, Jésus combat aussi le démon : « Le soir venu, on lui présenta beaucoup de démoniaques ; il chassa les esprits d'un mot, et il guérit tous les malades, afin que s'accomplisse l'oracle d'Isaïe le prophète : *Il a pris nos infirmités et s'est chargé de nos maladies* » (Mt 8, 17). Cette référence au chant du Serviteur fait le lien avec la Passion de Jésus dont il est une prophétie directe, aux yeux des évangélistes, et révèle l'origine de son autorité sur la maladie, le péché et la mort même : « Le châtiment qui nous rend la paix est sur lui, et dans ses blessures nous trouvons la guérison. [...] Par sa connaissance, le juste,

mon serviteur, justifiera les multitudes en s'accablant lui-même de leurs fautes » (Is 53, 5.11).

Le pouvoir de guérison fut transmis par Jésus à ses apôtres. Dès leur envoi en mission, « Jésus leur donna pouvoir sur les esprits impurs, de façon à les expulser et à guérir toute maladie et toute langueur » (Mt 10, 1). Les Actes des Apôtres rapportent à plusieurs reprises des guérisons miraculeuses qui démontrent la puissance du nom de Jésus et la vérité de sa résurrection, telle la guérison d'un infirme qui sollicitait l'aumône à la porte du Temple, expliquée par Pierre dans un discours qui annonce la résurrection (ch. 3) ; les signes opérés par Philippe en Samarie qui confirment son enseignement (8, 5-8) ; la guérison d'un impotent de naissance par Paul et Barnabé à Iconium, qui les fit prendre pour des dieux (14, 8-17 ; également 9, 32-42 ; 28, 8-10). Les guérisons sont un signe au service de l'Évangile. Elles suscitent la foi et témoignent corporellement que le Nom de Jésus est le principe d'une Vie nouvelle, que le recouvrement de la santé est une participation à sa résurrection, comme la maladie peut également devenir une communion à sa Passion. Ainsi, la maladie, la souffrance et la mort sont-elles intégrées à l'ordre du salut qui est Vie dans le Christ.

Le combat de la chair et de l'Esprit selon saint Paul

La question des biens corporels dépend aussi dans l'expérience chrétienne, selon S. Paul, de l'opposition entre la chair et l'Esprit et du combat intérieur qui en résulte. L'Apôtre insiste particulièrement sur la chair comme siège des passions et source de péché, vouée comme telle à la corruption et à la mort. Tel le tableau dressé dans l'Épître aux Galates entre le fruit de la chair et de l'Esprit : « Car la chair convoite contre l'esprit et l'esprit contre la chair ; il y a entre eux antagonisme, si bien que vous ne faites pas ce que vous voudriez » (Ga 5, 16 ss.). Ce combat ne se limite pas à une opposition entre le corps et l'âme, mais prend toute sa dimension par la relation au Christ et à sa lutte contre le péché. Jésus a brisé la force du mal en assumant « la chair de péché » et en l'immolant sur la croix : « Il vous a réconciliés dans son corps de chair, le livrant à la mort, pour vous faire paraître devant lui saints, sans tache et sans reproche » (Col 1, 22). Cette œuvre se poursuit par l'intervention de l'Esprit qui associe les chrétiens au combat du Christ : « Ceux qui appartiennent au Christ Jésus ont crucifié la chair avec ses passions et ses convoitises » (Ga 5, 24). L'insistance sur le combat contre la « chair » ne doit cependant pas faire oublier l'issue, œuvre de l'Esprit : *l'agapè*, la paix, la patience, la bonté, la maîtrise de soi, la chasteté. Par ces vertus, la chair elle-même est transformée et associée à l'œuvre de l'Esprit Saint. Le « corps de mort » est saisi et renouvelé par la grâce du Christ ressuscité.

La doctrine du combat spirituel se prolonge par l'opposition entre le « vieil homme » soumis aux convoitises et « l'homme nouveau » appelé à la sainteté : « Vous vous êtes dépouillés du vieil homme avec ses agissements et vous avez revêtu le nouveau, celui qui s'achemine vers la vraie connaissance en se renouvelant à l'image de son Créateur » (Col 3, 9-10). Il convient de remarquer, à ce propos, que la note dominante de la doctrine de Paul ne réside pas dans la tension causée par la lutte, mais dans la joie et la paix déjà présentes et actives dans le cœur des fidèles, quelles que soient les épreuves. Cette paix se communique au corps lui-même : « Alors la paix de Dieu, qui surpasse toute intelligence, prendra sous sa garde vos cœurs et vos corps (suivant certains manuscrits) dans le Christ Jésus (Ph 4, 7). Aussi les activités du corps les plus communes peuvent-elles acquérir une valeur spirituelle : « Soit que vous mangiez, soit que vous buviez, et quoi que vous fassiez, faites tout pour la gloire de Dieu » (1 Co 10, 31).

III. La doctrine de saint Thomas

S. Thomas introduit son argumentation concernant les biens corporels par une réflexion inspirée, semble-t-il, de S. Augustin (*Cité de Dieu*, L. VIII, XV, 1) et de Boèce (*Consolation*, L. III, VII), qui montre la relativité de tels biens par la comparaison avec les animaux, lesquels peuvent surpasser l'homme sous ce rapport : « Quant aux biens du corps, l'homme est dépassé par beaucoup d'animaux : par l'éléphant en longévité, par le lion en force, par le cerf à la course. ».

S'il ne s'agissait que de démontrer l'insuffisance des biens corporels, Thomas aurait pu se contenter d'un argument de ce genre qui a sa valeur : l'homme étant supérieur aux animaux par sa raison et dans son désir de bonheur, les biens corporels qu'il partage avec eux ne peuvent lui suffire. Mais il envisage le problème du corps dans une perspective plus profonde que les qualités physiques et pousse la question jusqu'à la conservation de l'existence et de la vie dans le corps, afin de dégager le sens et le rôle des biens corporels pour l'homme. La question est ainsi placée dans le cadre de l'ensemble de la recherche : quelle est la fin ultime et la vraie béatitude de l'homme ?

La réponse comporte deux niveaux : le bonheur plénier de l'homme ne peut résider dans les biens corporels, d'abord parce que l'homme n'est pas sa propre fin ultime ; ensuite, à supposer même qu'il le soit, parce les biens corporels restent inférieurs aux biens de l'âme et doivent s'ordonner à eux.

La première argumentation s'appuie sur la comparaison classique de la vie de l'homme avec un navire : comme le navire est dirigé par son

capitaine, ainsi l'homme est-il confié à la direction de sa raison et de sa volonté, ce que confirme un texte de l'Écclésiastique souvent cité en faveur de la liberté et qu'il convient de lire avec son contexte : « Ne dis pas : "C'est le Seigneur qui m'a fait pécher", car il ne fait pas ce qu'il a en horreur. [...] C'est lui qui au commencement a fait l'homme et l'a laissé à son conseil. [...] Devant les hommes sont la vie et la mort, à leur gré l'une ou l'autre leur est donnée » (Si 15, 11-20).

Or, le but du capitaine ne consiste pas dans la conservation du navire, mais dans le transport à bon port de la cargaison qui lui est confiée. Le navire est un moyen de communication ; il n'a pas sa fin en lui-même. On pourrait illustrer cet argument en évoquant le reproche adressé par le général de Gaulle à l'amiral Darlan d'avoir fait passer la conservation de la flotte française, à laquelle il avait consacré tous ses soins, avant le bien de l'État et la défense de la patrie qui réclamaient l'engagement de la marine contre les Allemands.

« Quand le conflit, devenu mondial, multiplia devant la flotte les occasions d'être le recours, il eut pour but, non de l'engager, mais bien de la conserver¹¹¹ ».

Pareillement, l'homme qui tend naturellement vers une fin ultime autre que lui, comme vers le port de sa vie, ne peut-il avoir comme but dernier la conservation de sa propre existence, notamment corporelle. L'homme, en effet, n'est pas le bien suprême et plénier auquel il aspire.

Ce raisonnement présuppose l'étude de la finalité, dans la première question de notre traité, et une conception de l'homme comme naturellement ordonné au bien et au bonheur plénier par l'œuvre du Dieu créateur. La comparaison de l'homme, et particulièrement du corps humain avec le navire, est éclairante, surtout pour des peuples maritimes comme les Grecs, dont c'était le moyen de transport le plus commun vers le vaste monde. Il faut néanmoins tenir compte du fait que l'union du corps et des facultés spirituelles est plus étroite chez l'homme qu'entre le capitaine et son navire, car elle est vitale. Le navire est une construction de l'art, l'homme est une œuvre vivante de la nature, c'est-à-dire de Dieu.

La réflexion de Thomas est fondamentale. Elle atteint jusqu'à l'être de l'homme, corps et raison, un « être-pour », ordonné à un bien supérieur à lui, ce que manifeste son aspiration spontanée au bonheur. Cette considération détermine le sens de l'existence humaine : sa propre conservation n'est pas le but suprême de la vie de l'homme, mais c'est en ordonnant sa vie à Dieu que l'homme la conservera le mieux, en retournant à la source première de sa vie. Nous sommes ici aux antipodes des courants de la pensée moderne qui placent par principe dans l'homme sa propre fin, en

¹¹¹ Général Ch. DE GAULLE, *Mémoires de guerre*, t. III, Paris, Plon, 1959.

refusant toute finalité supérieure, extrinsèque. Il est remarquable que ces systèmes de pensée soient logiquement conduits à écarter de la morale, d'une manière ou d'une autre, la considération du bonheur.

La seconde argumentation de S. Thomas aborde plus directement les biens du corps distingués des biens de l'âme. À supposer même que raison et vouloir aient pour but la conservation de l'existence humaine, il resterait néanmoins que les biens du corps sont ordonnés aux biens de l'âme comme un instrument servant à l'action de celui qui l'emploie selon ses fins propres. Ainsi, le navire est-il au service du capitaine et des destinataires de la cargaison. Comme le bateau, le corps est un instrument, mais naturel et nécessaire, si étroitement uni à nous qu'en le perdant, nous avons le sentiment de perdre l'existence même.

Concernant les biens de l'âme, nous pouvons nous référer encore à Cicéron parlant au nom de Platon et d'Aristote. Les biens propres à l'âme consistent dans les qualités qui nous disposent à l'acquisition de la vertu. Elles peuvent être un don de la nature, comme la promptitude à apprendre et la mémoire, ou bien être acquises par un effort assidu et par le choix rationnel qui forment progressivement en nous la vertu, laquelle est la nature portée à sa perfection et constitue ce qu'il y a de meilleur pour l'âme. Ces philosophes y ajoutaient des biens complémentaires qui facilitent la pratique de la vertu, tels les liens qui nous unissent aux autres hommes, comme membres de la société et du genre humain (*Nouv. Académiques*, L. I, c. V). À propos des biens corporels considérés comme une fin en soi et constitutifs du bonheur, nous citerons ce qu'écrivait Emmanuel Mounier concernant une société plaçant son bonheur dans les seules valeurs vitales :

« Mais la valeur suprême ne peut être la parfaite organisation des valeurs vitales et économiques que l'on désigne généralement sous le nom de bonheur. Les sociétés de ce point de vue les plus heureuses nous laissent entrevoir à quel sommeil spirituel il peut glisser, et à quels orages de l'angoisse, à quelles folies paniques, quand il se sent menacé. Isolé, le bonheur semble pris irrémédiablement entre l'égoïsme individuel et le mécanisme collectif : la paix à tout prix, ou le bonheur étatisé, ou l'un et l'autre collaborant à remplacer la liberté par la sécurité, à mettre l'humanité à la retraite, pire, à lui tracer le chemin le plus commun à la trahison¹¹² ».

¹¹² E. MOUNIER, *Le Personnalisme*, Paris, PUF, (1949) 1961, Que sais-je ? n° 395, p. 80.

La question des sports

Le développement de l'éducation physique et plus spécialement des sports est un phénomène marquant de notre époque et constitue, en partie, une réaction à l'égard du mépris du corps entretenu par le rationalisme moderne. Il pose d'une façon particulière le problème du bonheur par les biens du corps, par les exercices physiques.

Le vocabulaire même trahit le changement intervenu. Le terme de « sport » est d'un usage récent en français. Il date du début du XIX^e siècle et est emprunté à l'anglais, comme « *sportman* », qui l'a formé à partir du vieux français « desport, deport » qui signifiait : amusement, jeu. Les Anciens connaissaient les Jeux olympiques instaurés au VII^e siècle av. J.-C. pour favoriser la paix entre les cités grecques. La ville d'Olympie devint alors le centre religieux et athlétique du monde hellénique et les Olympiades, tenues tous les quatre ans, fournirent la base de la chronologie grecque. Ces Jeux servirent de modèle pour leur restauration moderne, en 1896, par Pierre de Coubertin, dans l'intention de renouer avec la tradition pacifiste et les idéaux de l'éducation physique.

L'eutrapélie chez Aristote et saint Thomas

Cependant, l'idéal des jeux et le souci de la culture physique ne semblent pas occuper beaucoup de place dans la pensée philosophique, entre autres, dans la morale des vertus d'Aristote. Le Stagirite traite de la vertu d'« eutrapélie » (littéralement : qui tourne bien, souple, habile) qui inspire le sens de la mesure dans le plaisir du jeu, particulièrement dans les jeux de l'esprit. L'eutrapélie est la disposition de l'homme enjoué qui garde la bonne mesure entre les extrêmes dans la plaisanterie, à la différence du bouffon et du rustre (EN II, 7, 1108a 24 ; IV, 8, 1128a 4-15). Apparemment, le jeu (*paideia*) dont il est question, n'évoque pas les Jeux olympiques ni les exercices physiques. Cicéron, à sa suite, permet de se livrer au jeu et à la plaisanterie, comme au sommeil et au repos, mais après s'être acquitté du travail sérieux (*De Officiis* L. I, c. 29).

S. Thomas reprend cette doctrine et place l'eutrapélie sous l'égide de la modestie qui établit la juste mesure dans les mouvements extérieurs du corps. Elle sera la vertu qui préside aux jeux et aux propos plaisants (*ludicra et jocosa*) (ST IIa IIae q. 168, a. 2). Effectivement, commente-t-il, l'homme a besoin de repos comme d'un remède contre la fatigue pour le corps et pour l'âme, dans son activité spéculative autant que pratique. Thomas observe même, selon son expérience sans doute, que l'activité spéculative peut être plus fatigante parce qu'elle réclame un plus grand effort de l'esprit pour s'élever au-dessus des sens. Aussi l'esprit lui-même a-t-il besoin de se reposer, comme on doit laisser se détendre un arc, si on veut

éviter qu'il ne se rompe, suivant l'exemple de Cassien (*Conférences* XXIV, c. 21) L'homme trouvera cette détente dans les jeux et les propos plaisants, mais il doit éviter l'excès qui nuirait au labeur sérieux, comme y insistent Cicéron et S. Ambroise (*In Eth.* L. II, lect. 9, n. 353 ; L. IV, lect. 16, n. 850-851). L'eutrapélie devient ainsi la vertu classique ayant comme matière les jeux, les exercices du corps, ainsi que les jeux de l'esprit, la plaisanterie, bien qu'on ait un peu perdu ce dernier sens en cours de route. C'est une vertu secondaire qui vient en complément de l'activité principale qu'on exerce.

La pratique moderne du sport

Avec l'avènement des sports modernes, la perspective change fortement. Sans doute l'idée d'une activité de loisir, ludique, gratuite, subsiste-t-elle, mais elle est modifiée par la recherche de la performance dans le cadre d'une compétition, qui devient principale. Le sport moderne se distingue ainsi de l'éducation physique qui a pour objet le seul développement des forces du corps par des exercices appropriés. Georges Hébert, promoteur de la méthode naturelle qui porte son nom, définissait le sport :

« Tout genre d'exercice ou d'activité physique ayant pour but la réalisation d'une performance et dont l'exécution repose essentiellement sur l'idée de lutte contre un élément défini : une distance, une durée, un obstacle, une difficulté matérielle, un danger, un animal, un adversaire et, par extension, soi-même ».

Trois éléments sont caractéristiques du sport : la tension vers la performance dans le dépassement continu de ses capacités, l'affrontement à une difficulté, à un obstacle, qui met les forces à l'épreuve, la compétition avec des adversaires selon des règles. À cela s'ajoute le caractère spectaculaire de la compétition sportive. Il en résulte que la pratique du sport devient une technique ordonnée à un rendement maximal pour obtenir victoires et records. On a même pu parler d'une taylorisation du sport, réduisant le corps à la fonction instrumentale d'une machine. Le sport devient une institution avec son organisation, sa réglementation et son financement propres. Il tend à la spécialisation et au professionnalisme. Il offre au public un spectacle attrayant, facile à suivre, excitant, captivant pour les masses, spécialement grâce à la télévision et aux autres *mass media*. Le sport acquiert ainsi une importance économique considérable qui contrarie sa dimension ludique et peut entraîner de multiples excès. En créant des « idoles » dont tout le monde parle, le sport obtient même une dimension quasi religieuse. On a pu écrire :

« On comprend [...] que le sport (avec ses rites et ses idoles) soit devenu dans l'ensemble de la culture contemporaine le substitut laïque

des aspirations religieuses des masses, le mode le plus accessible, bien que le plus illusoire, de la communion collective¹¹³ ».

La conception moderne du sport pose donc la question du bonheur d'une façon nouvelle. Le sport est plus que le divertissement qui repose le corps et l'esprit, dont parlaient Aristote et S. Thomas. Il ne se borne pas non plus à l'éducation physique utile à la santé. Par son attrait et ses exigences compétitives, par son organisation et l'accompagnement financier qu'il comporte, le sport peut apparaître comme une fin principale à laquelle on ordonne tout comme à un idéal de vie. Le désir d'être un champion devient comme une fin ultime.

Le problème particulier aux sports provient des excès que peuvent provoquer leur concentration sur la performance et la compétition, avec l'intervention des questions financières dues à l'organisation et au caractère spectaculaire des épreuves sportives. Le danger consiste à considérer le sport et la culture physique comme un but prédominant, au détriment de la formation intellectuelle et spirituelle.

Le critère de jugement réside dans l'ordination des biens corporels, de la santé, de l'éducation physique et du sport à l'homme lui-même, à ses qualités morales et spirituelles, sur le plan personnel et au niveau social. Telle semble bien avoir été la pratique du sport dans l'antiquité, car le but déterminant de l'institution des Jeux olympiques fut de favoriser entre les cités grecques la paix, fruit de la vertu. C'est dans cette optique que l'Écriture a utilisé l'image des jeux athlétiques pour représenter la vie comme une lutte compétitive recevant de Dieu la couronne méritée par ceux qui ont bien combattu. Le livre de la Sagesse loue ainsi la vertu, la chasteté probablement : « Présente, on l'imite, absente, on la regrette ; dans l'éternité, ceinte de la couronne, elle triomphe pour avoir vaincu dans une compétition aux luttes sans tâche » (Sg 4, 2). Dans le Nouveau Testament, la vie du chrétien est plusieurs fois comparée à la course de l'athlète : « Ne savez-vous pas que dans les courses du stade, tous courent, mais un seul obtient le prix ? Courez donc de manière à le remporter. [...] » (1 Co 9, 24-27)¹¹⁴. La récompense est figurée par une couronne qui ne se flétrit pas¹¹⁵.

L'entretien de la santé selon la vertu

Dans sa réponse à la question de la participation du corps à la béatitude, S. Thomas nous fournit un principe que nous pouvons appliquer à l'éducation physique et à la question moderne du sport. Il estime que la bonne disposition du corps est nécessaire au bonheur de l'homme en cette

¹¹³ Encyclopedia universalis, art. « Sport ».

¹¹⁴ Cf. aussi Ph 3, 13-14 ; 1 Tm 6, 12 ; 2 Tm 2, 5 ; 4, 7 ; He 12, 1.

¹¹⁵ Cf. 2 Tm 4, 8 ; Jc 1, 12 ; 1 P 5, 4 ; Ap 2, 10 ; 3, 11.

vie. La maladie, en effet, entrave l'exercice des vertus et activités humaines, source directe de la joie et du bonheur, car « le bonheur est une certaine activité de l'âme en accord avec une vertu parfaite », comme le dit Aristote (EN I, 13, 1102a 5). Parallèlement, Thomas soutiendra, contrairement au néoplatonicien Porphyre, que la béatitude parfaite requiert la participation d'un corps en parfaite disposition, en harmonie avec la perfection de l'âme à laquelle il est uni (ST Ia IIae, q. 4, a. 5).

Nous pouvons en conclure non seulement qu'il convient de combattre la maladie avec l'aide de la médecine, mais que nous devons veiller à notre santé et entretenir nos forces physiques par des exercices corporels appropriés, les plus naturels étant les meilleurs. Si le corps est l'instrument nécessaire pour l'exercice des vertus, il convient de le maintenir dans le meilleur état de vigueur et d'équilibre. À l'encontre du mépris ou de la négligence du corps qu'on constate chez certains spirituels et chez maints intellectuels, influencés par la mentalité rationaliste des derniers siècles, nous avons besoin d'une éducation physique mise au service de la vie de l'esprit et du cœur. Nos vertus et nos actes, en effet, nous engagent tout entiers et comportent, de fait, une dimension corporelle qui influence notre conduite et notre pensée même. Un corps en bonne santé contribue au progrès moral, à l'exercice efficace et judicieux des vertus, même théologiques. La vie intellectuelle, elle aussi, a besoin d'une bonne réserve d'énergie physique pour la soutenir et pâtit des problèmes de santé qui peuvent survenir.

Ajoutons que cet entretien du corps au service des vertus va de pair avec une ascèse régulière, comme avec l'acceptation courageuse de la maladie et de la souffrance physique, quand elles surviennent, grâce au soutien de l'espérance humaine dans l'effort de guérison et de l'espérance théologique par la communion à la Passion du Seigneur. La maladie est une épreuve pour les vertus humaines, mais peut devenir un instrument de santé spirituelle au plan de la vie de foi.

CHAPITRE XI

Le plaisir et la joie

Le plaisir et la douleur sont une expérience primaire et constante pour tout homme. Ils se forment naturellement en nous avant tout vouloir et nous meuvent avant toute réflexion. Le plaisir ne peut se définir avec des mots. On peut simplement dire qu'il constitue un état affectif fondamental opposé à la douleur.

Appartenant à l'expérience humaine générale, le plaisir pose une question inévitable à la pensée morale. Elle est particulièrement directe dans les morales du bonheur, car le plaisir apparaît comme une réponse naturelle au désir d'être heureux. Le bonheur ne réside-t-il pas dans l'accueil et la jouissance du plaisir sous ses multiples formes, comme le premier bien qui s'offre à nous, et dans la fuite de la douleur qui nous fait mal ? Aussi, toutes les écoles philosophiques de l'Antiquité ont-elles dû traiter la question du plaisir. On peut même les distinguer entre elles par la position qu'elles ont adoptée à son sujet, car c'était pour elles une question éthique première.

L'école d'Épicure est connue pour avoir identifié le bonheur au plaisir. Celui-ci étant naturel, le bonheur consiste à vivre avec plaisir (« *vivere cum voluptate* », diront les Latins), ou, en tout cas, à vivre sans douleur. C'est ce qu'on nommera l'hédonisme. Pour Épicure, le plaisir est la fin réelle des conduites de l'être vivant ; la réflexion a pour tâche de déterminer les moyens les plus efficaces d'y parvenir par une sorte de calcul des plaisirs présents, remémorés ou prévisibles.

Les stoïciens, au contraire, enseignent que le bonheur consiste à vivre sans passions, car celles-ci sont comme les maladies de l'âme. L'indifférence à l'émotion et au trouble que causent les plaisirs sensibles et la douleur, l'« ataraxie », trace, à leurs yeux, le chemin de la raison, de la vertu et du bonheur. Le sage est libre parce qu'il a acquis par sa raison une indépendance totale à l'égard de ses représentations et des impressions qu'elles engendrent. Pour lui, les plaisirs ne sont pas des biens, ni les douleurs des maux ; ils sont indifférents dans son estime.

L'école platonicienne fera une nette distinction entre les plaisirs sensibles et les plaisirs intelligibles. Ces derniers sont seuls conformes à la raison et à l'exercice des vertus, et peuvent mener l'homme au bonheur dans l'harmonie et la justice intérieures, tandis que les premiers créent le désordre, lorsqu'on se laisse entraîner et que l'on s'y livre sans mesure. Quelle que soit sa bonté, le plaisir n'est cependant pas constitutif du bien suprême.

Aristote, comme nous le verrons plus précisément, relie le plaisir à l'activité qui le cause. Il constate que tous les êtres tendent au plaisir par une inclination naturelle qui procède de l'aspiration à vivre. Le plaisir est lié à l'activité de l'homme qu'il favorise et perfectionne comme une fin de surcroît. Aussi varie-t-il selon les activités et en reçoit-il sa qualité.

Ces écoles représentent bien les différentes attitudes que l'on peut adopter à l'égard du plaisir ou de la douleur dans le cadre de systématisations variées de la morale et de la philosophie. Toutes accordent à la question du plaisir une attention sérieuse, même si elles ne la mettent pas au premier plan.

Au 13^e siècle, avec S. Thomas, la question du plaisir et de la douleur prend une place importante dans le traité des passions avec la longue étude de la « délectation », incluant plaisir et joie (ST Ia IIae qu. 31-34), de la douleur et de la tristesse (qu. 35-39), que prolongera l'étude de la joie, effet de la charité (ST IIa IIae qu. 28). En fait, ces questions préparent l'étude des vertus qui font agir avec aisance et avec joie, et sont en relation avec la question de la béatitude elle-même qui se définit comme une joie plénière.

À l'époque moderne, on constate un profond bouleversement dans l'appréciation morale du plaisir : ou bien certains excluent le plaisir du domaine moral et le considèrent comme une menace pour la qualité des actes, d'autres, au contraire, tendent à identifier le plaisir sensible avec le bien lui-même. Dans les manuels catholiques qui ont abandonné le traité de la béatitude, malgré leur référence à S. Thomas, et donné la première place au traité de la loi, origine de l'obligation, la considération du plaisir et des passions n'occupe plus qu'une place marginale. Dans une morale devenue le domaine des obligations légales, le plaisir apparaît plutôt sous un aspect négatif, comme un obstacle au caractère volontaire des actes et comme une source de tentations contraires à l'obéissance. Par ailleurs, le plaisir est souvent relié au désir sexuel, affecté par la concupiscence.

Parallèlement, la morale kantienne, concentrée sur l'impératif catégorique, écarte vigoureusement toute inclination au plaisir comme étrangère à la valeur morale et, en même temps, exclut catégoriquement le désir du bonheur comme principe de l'agir moral en le considérant comme foncièrement égoïste et en le qualifiant d'« eudémoniste ». On agit plus sûrement par devoir lorsqu'on va à l'encontre de ses inclinations.

À la même époque, à l'opposé de Kant, J. Bentham et J. Stuart Mill, les théoriciens de l'utilitarisme anglais, placent le plaisir au premier plan dans une conception de la morale qui se donne pour but de procurer le plus grand bonheur, c'est-à-dire le plus de biens matériels et de plaisirs au plus grand nombre d'hommes. Ils élaborent une « arithmétique des plaisirs » qui ne peut guère s'appliquer qu'aux biens sensibles qui se prêtent à la mesure et au calcul. Nous retrouvons ici un hédonisme de base qui

prend néanmoins une dimension sociale, tout en conservant son ancrage dans le bonheur individuel.

Terminons cette esquisse en mentionnant l'innovation discrète réalisée par le Catéchisme de l'Église catholique dans la présentation de la morale chrétienne, lorsque, après avoir replacé la considération du bonheur au début de son exposé, il consacre un article à la moralité des passions (CEC n° 1762-1775), parmi lesquelles le plaisir et la joie, et accorde qu'elles peuvent contribuer au bien moral, si elles sont réglées par la raison et soumises à la vertu, courage ou tempérance.

« La perfection morale est que l'homme ne soit pas mû au bien par sa volonté seulement, mais aussi par son appétit sensible selon cette parole du psaume : "Mon cœur et ma chair crient de joie vers le Dieu vivant" » (CEC n°1770).

Le vocabulaire

Étant une expérience primaire, le plaisir a engendré un vocabulaire varié dans toutes les langues. En grec le terme spécifique est « *hèdonè* », d'où le nom d'hédonisme donné à la recherche du plaisir. Le terme est plutôt pris en mauvaise part dans le Nouveau Testament, comme dans la parabole du semeur (Lc 8, 14). À un niveau plus spirituel, on rencontre les termes fréquents de « *chara* », la joie, « *agalliasis* », l'allégresse : « Soyez dans la joie et l'allégresse », dit Jésus aux persécutés pour son nom (Mt 5, 12 ; Lc 1, 14, etc).

Le latin a deux termes : *voluptas* et *delectatio*. « *Voluptas* » désigne le plaisir opposé à la douleur (*dolor*) et traduit *hèdonè* dans la langue de Cicéron. Le pluriel est souvent pris dans un sens érotique. S. Thomas note que ce terme désigne particulièrement les plaisirs du corps. « *Delectatio* », dérivé de *delecto* (attirer, charmer, séduire), sera le terme préféré de S. Thomas parce qu'il peut s'appliquer également aux niveaux corporel et spirituel, comme pour le plaisir de la connaissance. Il a plus d'extension que « *gaudium* », la joie, qui ne convient qu'aux jouissances selon la raison et ne s'applique pas aux animaux (ST Ia IIae qu. 31, a. 3). Cicéron observait déjà qu'on ne parle pas d'allégresse, ni de joie quand il s'agit du corps.

Aux termes « *voluptas* » et « *delectatio* » s'ajoute « *gaudium* », transcrit en « joie » par l'intermédiaire du latin populaire. Cicéron définit ainsi la joie : « Lorsque l'âme est mue (par un bien) selon la raison, d'une manière paisible et constante, on parle de joie ». C'est dans ce sens que S. Thomas réserve le terme de joie pour désigner une délectation d'ordre spirituel. Il emploiera particulièrement le terme dans le Traité de la charité, dont la joie est le premier effet. Ainsi entendu « *gaudium* » pourra entrer dans la définition même de la béatitude selon la formule d'Augustin : « *Gaudium de*

Veritate » (« la joie de la Vérité ». *Confessions*, L. X, XXIII, 33). Chez d'autres auteurs comme Lucrèce, « *gaudium* » peut désigner les plaisirs sensuels.

Le terme « *laetitia* » évoque, dans la langue classique, une joie sensible, extériorisée. Chez Augustin, elle est la manifestation de la joie spirituelle. S. Thomas distingue : « *Laetitia* » : dilatation du cœur ; « *exultatio* » : signes extérieurs manifestant la joie ; « *jucunditas* » qui se distingue par des signes de joie et effets particuliers, comme des amabilités (ST Ia IIae qu. 31, a. 3 ad 3). On rencontre enfin « *hilaritas* » : gaieté, joie, bonne humeur.

S. Augustin a introduit dans le langage théologique les termes de « *frui* », « *fruitio* ». Dans la langue juridique, « *frui* » désigne le droit de possession et de jouissance d'une terre et de ses produits, à la différence d'« *uti* » qui ne comporte que le droit d'usage. Pour Augustin « *frui* » signifie la jouissance d'un bien qui mérite d'être aimé sans limite, tel Dieu. Thomas consacrera une question à la *fruitio* (ST Ia IIae qu. 11) et la définira par son dérivé « *fructus* », lequel comporte deux notes : le fruit est ce qu'on attend d'un arbre (ou d'un champ) comme la fin du labeur de l'année, et ce dont on goûte la saveur. La distinction entre « *frui* » et « *uti* » s'établit proprement au niveau de l'amour et conduit à la thèse : Dieu seul nous offre une jouissance plénière ; quant aux créatures, il convient d'en jouir en vue de Dieu.

En français, le terme de « plaisir » est le plus commun. Dérivé du latin *placere*, plaire, il désigne un état affectif fondamental, opposé à la douleur. C'est une sensation agréable liée à la satisfaction d'un besoin, à l'exercice harmonieux des activités vitales. Il s'emploie aux plans physique, esthétique, intellectuel, moral. Pris absolument, il désigne le plaisir des sens, de la chair. En fait, sa signification est alourdie par un emploi plus fréquent d'ordre sensible.

« Joie » désigne un des états fondamentaux de la conscience que les philosophes ont vainement essayé de définir. La joie comporte deux caractéristiques : elle tend à occuper toute la conscience : on est plein, comblé de joie ; elle inonde le cœur : on ne peut se contenir de joie. La joie est également profonde, car elle naît au centre de la personnalité. Comme l'écrit un philosophe : « La joie est totale parce qu'elle est sentie comme vraiment intérieure : elle est en nous par nous ». Ainsi, ce terme s'applique-t-il mieux à l'ordre moral et spirituel.

« Volupté » désigne un vif plaisir des sens, particulièrement d'ordre sexuel, mais peut également signifier un plaisir de l'âme, d'ordre esthétique notamment.

« Délectation » signifie un plaisir qu'on savoure. La théologie du XVII^e siècle a utilisé le mot pour désigner l'attrait de la grâce opposé à celui de la nature ou de la chair. « La grâce médicinale de Jésus-Christ consiste dans une délectation intérieure » (Fénelon).

L'abondance du vocabulaire concernant le plaisir, dans toutes nos langues, manifeste l'ampleur de cette expérience et l'importance de notre question sur la relation du plaisir au bonheur pour le commun des hommes, sinon pour tous les théoriciens de la morale.

L'Écriture

Dans l'Ancien Testament, le terme de « *hèdonè* » a plutôt un sens positif, entre autres dans ce texte de la Sagesse concernant la manne : « c'est une nourriture d'ange que tu as donnée à ton peuple, et c'est un pain tout préparé que du ciel tu leur as fourni sans fatigue, un pain capable de procurer toutes les délices et de satisfaire tous les goûts » (Sg 16, 20). Le même livre oppose les plaisirs des impies : « Venez donc et jouissons des biens présents, usons des créatures avec l'ardeur de la jeunesse [...] » (Sg 2, 6-9), texte qui semble bien avoir inspiré Racine dans *Athalie* : « Rions, chantons, dit cette troupe impie, de plaisirs en plaisirs promenons nos désirs », aux qualités de la sagesse : « Je l'ai aimée plus que la santé et la beauté ; j'ai préféré la posséder plutôt que la lumière » (Sg 7, 10 ; 8, 2). Par contre, le thème de la joie parcourt tout l'Ancien Testament. Nous y rencontrons une longue gamme de joies, des plus humbles aux plus élevées. Le vin procure la joie à l'homme (Si 31, 27 ; Ps 104, 15). La joie est bonne pour la santé : « Cœur joyeux, excellent remède » (Pr 17, 22). La femme est pour l'homme une source de joie (Si 26, 1-2 ; 13, 16). Mais c'est surtout le Seigneur qui est une cause de joie : par ses bienfaits, tel le retour des captifs (Ps 126, 1-2), dans son culte qui fait crier de joie (Ps 95, 1-2), par ses paroles (Jr 15, 16), par sa présence et son amour : « devant ta face, débordement de joie ! À ta droite, éternité de délice ! » (Ps 16, 11 ; Is 61, 10 ; 62, 5).

Dans le Nouveau Testament, « *hèdonè* » est pris en mauvaise part : « Nous étions autrefois [...] esclaves de toutes sortes de convoitises et de jouissance (plaisirs) [...] » (Tt 3, 3). Pour S. Luc, paradoxalement, les plaisirs sont signifiés par les épines qui étouffent le bon grain (Lc 8, 14).

Chez S. Paul la question est envisagée dans la perspective réaliste du combat spirituel entre la chair et l'esprit : « La chair convoite contre l'esprit, et l'esprit contre la chair ; il y a entre eux antagonisme, si bien que vous ne faites pas ce que vous voudriez [...] On sait bien ce que produit la chair : fornication, impureté, débauche [...] Mais le fruit de l'Esprit est charité, joie, paix [...] Or ceux qui appartiennent au Christ ont crucifié la chair avec ses passions » (Ga 5, 16-24). Telle est également l'opposition entre le « vieil homme » dont il faut se dépouiller avec ses agissements : fornication, impureté, mauvais désirs, pour revêtir l'homme nouveau formé dans le Christ, animé par la bienveillance, l'humilité, la douceur, la charité, vivant dans la paix du Christ et l'action de grâces (Col 3, 1-17). Paul oppose également les enfants de lumière, agissant avec bonté, justice et vérité, et

les œuvres de ténèbres : ripailles, luxure, débauche... (Rm 13, 11-14 ; Ep 5, 8-14).

De toute façon, il est remarquable que la note dominante de S. Paul comme des Évangiles, soit la joie avec la paix : « Réjouissez-vous sans cesse dans le Seigneur [...] Alors la paix de Dieu qui surpasse toute intelligence prendra sous sa garde vos cœurs et vos pensées dans le Christ Jésus » (Ph 4, 4-7).

L'Évangile de l'enfance, chez S. Luc, est rempli de la joie qui envahit tous les personnages autour de Jésus. Joie promise à Zacharie pour la naissance de Jean-Baptiste (1, 14). Joie d'Élisabeth s'adressant à Marie lors de la Visitation (1, 44). Joie exultante de Marie dans l'hymne du Magnificat (1, 47). Joie des bergers recevant l'annonce de l'ange (2, 10).

Les béatitudes où Jésus trace les voies surprenantes du Royaume des cieux sont soulevées par une joie qui l'emporte sur toutes les épreuves : « Heureux êtes-vous si l'on vous insulte, si l'on vous persécute [...] à cause de moi. Soyez dans la joie et l'allégresse » (Mt 5, 12). Dans les Actes des Apôtres, la joie est également un trait caractéristique de l'âme des premiers chrétiens au milieu même des persécutions : « Jour après jour, d'un seul cœur, ils [...] rompaient le pain dans leurs maisons, prenant leur nourriture avec joie et simplicité de cœur (Ac 2, 46. Également 13, 48, 52 ; 16, 34).

S. Jean exprime à sa manière propre la joie messianique dans le dernier discours de Jésus : « Je vous dis cela pour que ma joie soit en vous et que votre joie soit parfaite » (Jn 15, 11).

Le plaisir et le bonheur selon Aristote

Aristote a longuement examiné la question du plaisir dans l'*Éthique à Nicomaque*. Au début, posant largement la question du bonheur, il n'est pas tendre pour ceux qui le placent dans les biens sensibles :

« Les hommes, et il ne faut pas s'en étonner, paraissent concevoir le bien et le bonheur d'après la vie qu'ils mènent. La foule et les gens les plus grossiers disent que c'est le plaisir : c'est la raison pour laquelle ils ont une préférence pour la vie de jouissance. C'est qu'en effet les principaux types de vie sont au nombre de trois : celle dont nous venons de parler, la vie politique, et en troisième lieu la vie contemplative. – La foule se montre véritablement d'une bassesse d'esclave en optant pour une vie bestiale, mais elle trouve son excuse dans le fait que beaucoup de ceux qui appartiennent à la classe dirigeante ont les mêmes goûts qu'un Sardanapale¹¹⁶ »

Cependant, au dernier livre de l'*Éthique*, lorsqu'il entreprend l'exposé de sa réponse sur le bonheur, Aristote consacre une longue analyse

¹¹⁶ EN I, 3, 1095b 14-19. Également EN X, 1, 1172a 14ss.

au plaisir en préparation à l'étude de la béatitude contemplative. Il commence par noter que tous les êtres tendent au plaisir et que celui-ci est utile pour acquérir la vertu : « On admet, en effet, d'ordinaire que le plaisir est ce qui touche le plus près à notre humaine nature ; et c'est pourquoi, dans l'éducation des jeunes gens, c'est par le plaisir et la peine qu'on les gouverne » (EN X, 1, 1172a 19). Après une discussion approfondie sur la nature du plaisir : il n'est pas un mouvement, ni une génération, mais comme une totalité achevée dans le présent où on l'éprouve, le Philosophe conclut en liant le plaisir à l'activité de l'homme : « Car pour chacun des sens il y a un plaisir qui lui correspond, et il en est de même pour la pensée discursive et la contemplation, et leur activité la plus parfaite est la plus agréable, l'activité parfaite étant celle de l'organe qui se trouve en bonne disposition par rapport au plus excellent des objets tombant sous le sens en question ; et le plaisir est l'achèvement de l'acte ». Il précise le lien qui relie le plaisir à l'activité : « Le plaisir, cependant, n'achève pas l'acte de la même façon que le font à la fois le sensible et le sens [...] Le plaisir achève l'acte [...] comme une sorte de fin survenue par surcroît, de même qu'aux hommes dans la force de l'âge vient s'ajouter la fleur de la jeunesse ». Le plaisir se rattache à l'aspiration à vivre : « le plaisir vient parachever les activités, et par suite la vie à laquelle on aspire. Il est donc normal que les hommes tendent aussi au plaisir, puisque pour chacun d'eux le plaisir achève la vie, qui est une chose désirable » (EN X, 4).

Le lien entre les activités et les plaisirs entraîne une différenciation spécifique des plaisirs d'après les espèces d'activités : « Les activités de la pensée diffèrent spécifiquement des activités sensibles, et toutes ces activités diffèrent à leur tour spécifiquement entre elles (selon les différents sens) : et par suite, les plaisirs qui complètent ces activités diffèrent de la même façon » (EN X, 5, 1175a 25). Le rapport entre l'activité et le plaisir se manifeste dans le fait que le plaisir favorise l'activité à laquelle il est apparenté : « Une activité est, en effet, accrue par le plaisir qui lui est approprié, car dans tous les domaines, on agit avec plus de discernement et de précision quand on exerce son activité avec plaisir : ainsi, ceux qui aiment la géométrie deviennent meilleurs géomètres et comprennent mieux les diverses propositions qui s'y rapportent ; et de même, ce sont les passionnés de musique, d'architecture et d'autres arts qui font des progrès dans leur tâche propre, parce qu'ils y trouvent leur plaisir » (EN X, 5, 1175a 30). La valeur morale des plaisirs variera donc d'après la qualité morale des actions : « puisque les activités diffèrent par leur caractère moralement honnête ou pervers, et que les unes sont désirables, d'autres à éviter, d'autres enfin ni l'une ni l'autre, il en est de même aussi pour les plaisirs, puisqu'à chaque activité correspond un plaisir propre. Ainsi, le plaisir propre à l'activité vertueuse est honnête, et celui qui est propre à l'activité perverse, mauvais » (EN X, 5, 1175b 25).

Il convient d'accorder une attention spéciale à la réflexion d'Aristote sur le plaisir. À la différence des morales de la pure obligation ou du devoir, elle permet de porter un regard positif, sain et nuancé, sur l'expérience humaine générale du plaisir. Reprenant cette doctrine dont il a fait un commentaire textuel, S. Thomas consacrera quatre questions du traité des passions à l'étude du plaisir, de la « *delectatio* » : sa nature, ses causes, ses effets, sa qualité morale. La perspective ici est double. Thomas veut certes montrer que le bonheur de l'homme ne consiste pas dans les plaisirs sensibles ; mais aussi, considérant qu'il existe des plaisirs spirituels, il reprend l'étude d'Aristote pour analyser les composantes de la béatitude humaine et déterminer exactement la place et le rôle de la « délectation », de la jouissance. La recherche prend ainsi toute son ampleur : d'un côté, elle rend au plaisir sa place dans la vie morale et, de l'autre, elle atteint jusqu'à la béatitude dans la jouissance de Dieu. Entre ces deux extrêmes, Thomas étudie les causes du plaisir, comme la bienfaisance à l'égard d'autrui ou l'admiration, et ses effets, comme de contribuer à la perfection de l'action (ST Ia IIae q. 32 a. 6 et 8 ; q. 33, a. 4).

Le plaisir et la joie

Le point central de l'analyse d'Aristote réside dans le lien causal établi entre l'activité et le plaisir. On pourrait prolonger cette réflexion en distinguant deux espèces dans l'ordre du plaisir : des plaisirs plutôt passifs, dont la cause est extérieure à celui qui les éprouve, et des plaisirs foncièrement actifs, dont la cause est intérieure à celui qui agit. Les plaisirs passifs résultent certes d'une activité, comme de manger ou de boire, mais leur cause efficiente réside dans la saveur des aliments que nous prenons, la viande, le gâteau, le vin, car nous sommes passifs à l'égard des sensations qu'ils éveillent en nous. Tel est proprement le plaisir sensible, y compris dans des perceptions moins matérielles, comme la vision d'un paysage ou l'écoute d'un chant d'oiseau. Les plaisirs proprement actifs viennent de l'exercice d'une activité qui réclame de notre part un effort soutenu pour assurer la qualité de ce que nous faisons et atteindre un but, tel le plaisir de parvenir à un sommet en montagne, de remporter le prix dans une compétition ou de faire une œuvre d'art, fût-ce dans l'art culinaire. Ici, la cause principale du plaisir réside dans l'action même et trouve son origine en celui qui agit. Ce genre de plaisir advient à l'homme de l'intérieur plutôt que de l'extérieur ; aussi l'appellera-t-on une joie plutôt qu'un plaisir. On peut éprouver du plaisir à marcher, à regarder la nature ; mais on ressent de la joie en parvenant au but d'une longue excursion.

Le plaisir actif ou la joie sont d'ordre sensible dans la mesure où ils émeuvent la sensibilité. Ils témoignent néanmoins, par leur origine, de l'existence en l'homme d'une dimension supérieure, d'une capacité de

causer le plaisir et plus seulement de l'éprouver, laquelle se manifestera dans la création d'œuvres d'ordre artistique, intellectuel ou spirituel. Henri Bergson, rappelons-le, a remarquablement exprimé la distinction entre le plaisir et la joie¹¹⁷.

La distinction entre plaisirs passifs et actifs montre comment la question peut se prolonger au-delà de l'ordre sensible, comme le montre S. Thomas dans son analyse de la délectation, qui se poursuit par l'étude de la joie d'ordre spirituel (ST Ia IIae qu. 31, a. 3). Il existe donc un lien entre le plaisir et la joie. Le plaisir peut être l'amorce de la joie et celle-ci peut donner du plaisir. Il convient toutefois de les distinguer, car il faut souvent renoncer à certains plaisirs pour obtenir la joie. Notre question actuelle porte directement sur le plaisir sensible, de nature plutôt passive, ce qui n'empêche pas S. Thomas d'annoncer déjà l'analyse de la joie constitutive du bonheur. Nous le suivrons dans ces deux parties de sa recherche, comme dans une promenade spirituelle, mais en ayant d'abord devant les yeux la question du bonheur par le plaisir sensible.

Le plaisir sensible et le bonheur

Le plaisir sensible, corporel, peut-il apporter à l'homme le bonheur ? Pourrait-il suffire à le rendre heureux ? Boèce, cité par Thomas, se réfère à l'expérience humaine pour écarter toute illusion concernant la volupté : « Que dirai-je des plaisirs corporels, dont le désir est plein d'anxiété et la satisfaction de remords ? Combien de maladies et de douleurs intolérables ces voluptés ne causent-elles pas physiquement, comme les fruits de la corruption. J'ignore quels mouvements de joie elles peuvent avoir. Les voluptés ont toujours pour fin la tristesse, comme le comprendra quiconque se souvient de ses passions. S'il était en leur pouvoir de rendre heureux, il n'y aurait aucune raison de ne pas dire que le bétail est heureux » (BOÈCE, *Consolation*, L. III, prose 7).

Tout en agréant ce témoignage, Thomas adopte une position plus sereine sur le plaisir, à la suite d'Aristote, en élargissant le problème au plaisir en général. Il va comparer le désir de bonheur qui est au cœur de tout homme avec le désir sensible. Il les apprécie à partir de la connaissance qui suscite le désir aux plans corporel et spirituel.

Le plaisir sensible provient de la perception des sens qui est limitée aux objets matériels dans leur singularité. Telle la saveur d'une pomme : on ne peut en manger qu'une à la fois, et par morceaux. Aussi ce plaisir qui, selon Aristote, s'ajoute à l'action par surcroît, est-il limité dans l'espace et le temps, comme la perception même de l'objet plaisant, savoureux. Or le désir de bonheur qui est dans le cœur de l'homme suit la perception de

¹¹⁷ Cf. citation à la p. 126

l'intelligence, capable d'embrasser, à travers les objets singuliers, la vérité et le bien universels, et est proportionné à l'aspiration au bien dans toute son ampleur, propre à la volonté. Un tel désir est ouvert à l'infini du bien, comme l'intelligence l'est à la vérité sans limite. Il existe donc une disproportion radicale entre le plaisir des sens, limité aux biens matériels et singuliers, et le désir du bonheur en l'homme, capable de saisir l'universel et ouvert aux biens spirituels comme à l'infini. Tel sera, par exemple, le désir de la connaissance scientifique, ou encore de la sagesse dont il est dit : « j'ai prié [...], et l'esprit de Sagesse m'est venu. Je l'ai préférée aux sceptres et aux trônes et j'ai tenu pour rien la richesse en comparaison d'elle. [...] tout l'or, au regard d'elle, n'est qu'un peu de sable, [...] Plus que santé et beauté je l'ai aimée » (Sg 7, 7-10). Nous pouvons conclure : le plaisir sensible, quelle que soit son intensité, ne peut combler le désir de bien et de bonheur caché dans le cœur de l'homme.

Nous devons donc poursuivre notre enquête sur le vrai bonheur dans la ligne des biens spirituels saisis par l'intelligence humaine. Dans cet ordre, on devra distinguer les plaisirs intellectuels causés par les activités de la raison dans les sciences, et les plaisirs ou les joies d'ordre moral et spirituel inspirés par l'engagement volontaire de la personne dans l'agir.

Plaisirs sensibles et spirituels

On peut montrer les limites des plaisirs sensibles par rapport aux activités et aux plaisirs spirituels de plusieurs façons.

Premièrement, le plaisir sensible dépend des objets matériels qui le causent par leur contact avec nos sens. Il est donc limité par ces objets et par les circonstances qui le mettent en relation avec nous. Ainsi est-il essentiellement réceptif, passif et superficiel par rapport à notre intériorité personnelle. Le plaisir spirituel, quant à lui, a sa source principale à l'intérieur de nous, dans notre capacité d'agir personnellement au plan moral. Il est donc actif par sa cause et profond par son origine. Aussi ne peut-on nous l'enlever contre notre gré. Telle est la joie que procurent la générosité, l'amour de la sagesse, la vraie vertu, la charité.

Deuxièmement, étant lié à la sensation corporelle, le plaisir sensible est limité à la singularité de celui qui l'éprouve. On ne peut avoir chaud ou froid, ni goûter une saveur ou avoir mal à la place d'un autre. Le plaisir sensible, comme la douleur, est égocentrique. Le plaisir spirituel est, au contraire, communicatif par l'activité de l'intelligence qui transmet les idées par la conversation et l'enseignement, grâce à l'amitié, à la sympathie qui créent la communion des sentiments. La charité particulièrement nous apprend à partager les joies et les souffrances des autres. « Réjouissez-vous avec qui est dans la joie, pleurez avec ceux qui pleurent » (Rm 12, 15). En partageant un gâteau avec un ami, on en perd la moitié quant au plaisir

sensible, mais, si on le fait de bon cœur, on en recueille une double joie. Pareillement, le partage de la souffrance l'allège par le soutien de l'affection.

Troisièmement, le plaisir sensible est limité dans le temps, comme l'action qui le produit, le contact avec un objet répondant à un besoin, à un désir, telle la nourriture qu'on consomme. Il dépend aussi des rythmes corporels avec leurs variations. Le plaisir spirituel procède d'une activité qui, tout en s'inscrivant dans le temps, contient un noyau durable qui dépasse les variations des circonstances. C'est le cas de notre intelligence pratique, lorsque, attirés par un but élevé et lointain, comme un idéal de vie, nous réalisons ce projet lentement, progressivement, et éprouvons que notre fidélité active est la source d'une joie intérieure qui se renouvelle et dure à travers obstacles et épreuves. Telle est l'expérience de toute vocation, religieuse ou laïque, qui produit ses fruits au temps de la maturité. La différence et la supériorité de ce plaisir spirituel se manifestent dans les renoncements aux plaisirs sensibles contraires, par la patience dans l'adversité, le courage dans la souffrance, qui peuvent devenir une cause de joie, selon le témoignage des béatitudes évangéliques.

Quatrièmement, le plaisir sensible devient monotone par la répétition, surtout s'il est recherché pour lui-même et sans modération. Il finit par engendrer l'ennui, sinon le dégoût. Le plaisir spirituel, lui, participe au pouvoir inventif et créateur de l'esprit. Plus discret que le plaisir sensible, il naît de la croissance intérieure selon les vertus qu'il authentifie, en particulier selon l'amour vrai, dont il est le premier fruit. Il manifeste la nouveauté de la vie spirituelle et en entretient le renouvellement. Plus on progresse dans son expérience, plus s'accroissent le désir qu'on en a et la joie qu'on en éprouve. Il peut caractériser l'« homme nouveau », dont parle S. Paul, à la différence du « vieil homme » adonné à ses passions (Col 3, 9-10).

Voici pour conclure, en quelques traits, un rappel du tableau comparatif entre le plaisir sensible et la joie spirituelle¹¹⁸ : le plaisir est de l'ordre de la sensibilité, une passion qui a sa cause dans un objet ou une personne en dehors de nous ; il est moralement indifférencié et incompatible avec la douleur ; lié à l'expérience sensible, il est bref, variable et superficiel ; il diminue par le partage et disparaît par la privation ; il relève de l'amour de soi, égocentrique et subjectif, soit « l'amour de concupiscence », selon S. Thomas.

La joie procède d'une action personnelle ; elle a sa cause dans notre intériorité dynamique et est l'effet d'une action de qualité ; elle se forme dans l'épreuve même, en assumant la souffrance ; profonde et durable

¹¹⁸ Le tableau des différences entre le plaisir et la joie est présenté au chapitre IV dans la quatrième partie : le plaisir et la joie à l'origine de deux eudémonismes (N.D.E.).

comme la vertu, elle appartient à l'expérience morale et spirituelle ; elle est communicative et s'accroît par le partage ; elle témoigne en faveur d'un amour vrai, objectif, à l'égard d'autrui et relève de « l'amour d'amitié ».

Une difficulté

Le problème du plaisir est moins théorique que pratique et existentiel. Plutôt qu'au niveau des idées, c'est dans notre expérience quotidienne, par notre comportement que nous y répondons. De fait, le plaisir sensible a un grand poids dans l'expérience. De même que notre connaissance part de la perception des sens dont nous tirons nos idées, ainsi notre saisie du bien commence-t-elle avec les sentiments du plaisir et de la douleur. Cette dépendance originelle explique la forte influence des plaisirs sur nous et le fait que beaucoup conçoivent le bonheur comme un maximum de plaisir. Ils ont beaucoup de peine à imaginer qu'il puisse y avoir des joies d'un ordre supérieur, faute d'avoir su consentir les détachements nécessaires.

S. Thomas explique ainsi l'attrait des plaisirs sensibles : « La plupart des hommes recherchent les plaisirs du corps parce que les biens sensibles sont mieux connus et de plus de gens. Et aussi parce que les hommes ont besoin des plaisirs comme de remèdes à quantités de souffrances et de tristesses ; la plupart ne pouvant atteindre aux délectations de l'esprit, qui sont le propre des hommes vertueux, il en résulte qu'ils s'abaissent aux plaisirs corporels » (ST Ia IIae qu. 31, a. 5 ad 1). Cette explication héritée d'Aristote peut paraître pessimiste. Elle est cependant amplement confirmée par l'exploitation de la sensibilité dans la publicité moderne, notamment par l'image, la parole et les sons jusqu'au matraquage. Il convient cependant d'ajouter que, dans le cœur de tout homme, résident les semences des vertus et un sens du bien spirituel qui soulèvent secrètement l'expérience et se manifestent comme des aspirations et des appels, spécialement dans les moments d'épreuve et de déception. En outre, l'action de la grâce de Dieu s'étend plus loin que nous ne pouvons voir. Elle appellera même de préférence les pauvres et les pécheurs, susceptibles de lui réserver un accueil plus humble et docile.

Il convient enfin de situer la question du plaisir dans le cadre de l'éducation et de son progrès. Comme le dit Aristote, l'attrait des plaisirs est le plus puissant sur la jeunesse : « les jeunes gens, à cause de la croissance, sont dans un état semblable à celui de l'homme pris de vin, et c'est même là le charme de la jeunesse » (EN VII, 14, 1154b). La première étape de l'éducation consiste à acquérir la maîtrise sur la sensibilité en combattant les défauts, les excès des passions, par une discipline de vie imposée d'abord par les parents, par un maître. Elle conduit à l'acquisition et à la pratique personnelle des vertus et, avec elles, à la découverte des plaisirs

spirituels et à la formation du goût pour les qualités morales. Telle sera l'œuvre de l'ascèse au service de l'élan spirituel.

Le plaisir spirituel constitutif de la béatitude

La question du plaisir sensible amène le théologien à s'interroger sur le plaisir, sur la joie que procure l'activité de l'esprit. Si l'on analyse les éléments qui composent la béatitude de l'homme, quelle place faudra-t-il accorder, et quel rôle, à la jouissance spirituelle ? Ou encore : dans notre intention, pouvons-nous prendre comme fin ultime la jouissance de l'esprit ? Constitue-t-elle le bien plénier ? Cette question nous fait déjà jeter un regard sur le terme de notre recherche. Elle nous aide aussi à préciser la suite de notre enquête.

Le plaisir et l'activité sont liés pour nous à ce point qu'Aristote n'a pas tranché la question, estime S. Thomas. Voici deux citations :

« Quant à savoir si nous choisissons la vie à cause du plaisir, ou le plaisir à cause de la vie, c'est une question que nous pouvons laisser de côté pour le moment. En fait, ces deux tendances sont, de toute évidence, intimement associées et n'admettent aucune séparation : sans activité, en effet, il ne naît pas de plaisir, et toute activité reçoit son achèvement du plaisir » (EN X, 5, 1175a 20).

« (L)es plaisirs sont tout proches des activités et en sont à ce point inséparables que la question est débattue de savoir si l'acte n'est pas identique au plaisir. Cependant, à ce qu'il semble du moins, le plaisir n'est ni pensée, ni sensation [...], mais l'impossibilité de les séparer les rend, aux yeux de certains, une seule et même chose. Ainsi, de même que les activités sont différentes, ainsi en est-il des plaisirs » (EN X, 5, 1175b 31).

S. Thomas a bien senti qu'il lui fallait apporter une réponse plus nette qu'Aristote, s'il voulait rendre compte de la conception chrétienne de la béatitude et en préciser l'intention. Pour le philosophe, le bonheur consiste dans l'activité la plus parfaite de l'homme portant sur l'intelligible le plus élevé, tel que l'intelligence humaine peut le saisir. Dans le christianisme, l'Objet divin prend l'initiative de se révéler à l'homme ; Il lui promet le bonheur de le voir et l'appelle à l'aimer tel qu'Il est en Lui-même. L'activité de l'homme en vue du bonheur devient d'abord réceptive dans la foi qui accueille la Parole révélatrice. De ce fait, la conception chrétienne du bonheur sera nettement plus objective et réclamera une distinction claire entre l'activité béatifiante qui culmine dans la vision et son aspect subjectif, le plaisir, la jouissance. Le problème est cependant délicat, car Thomas ne peut pas séparer la jouissance de Dieu de l'activité spirituelle qui la cause, ni surtout l'écarter sous le soupçon d'égoïsme, comme on fera plus tard, sous peine de contredire le désir même du bonheur qui est une

aspiration naturelle. La question est donc d'établir entre l'activité de l'homme accueillant la Révélation et le plaisir spirituel qu'elle cause, une relation telle que cette jouissance reste un élément constitutif du bonheur, tout en demeurant au second plan.

Thomas a vu le problème dès le *Commentaire des Sentences*. Il y estime que la jouissance est subordonnée à l'action et lui advient comme une perfection supplémentaire, telle la beauté à la jeunesse (IV *Sent.* d. 49, qu. 3, a. 4, qa 3). Dans la *Somme*, il préférera dire que la jouissance donnée par le repos dans l'être aimé est concomitante à la béatitude, comme la chaleur accompagne le feu (ST Ia IIae qu. 4, a. 1 ; qu. 2, a. 6). Cette comparaison convient effectivement bien pour rendre compte de l'expérience mystique. Il précisera qu'étant intérieure au mouvement de l'intelligence, cette jouissance le renforce en nous faisant agir avec plus d'attention et de persévérance, à la différence des plaisirs extérieurs qui nous distraient (qu. 4, a. 1 ad 3). Le plaisir ou la jouissance d'ordre spirituel n'est donc pas le constitutif principal du bonheur, lequel réside dans l'obtention du bien plénier dans la vision de Dieu ; mais il en est un effet direct et nécessaire, ce que, dans son langage technique, Thomas appellera un « *accidens per se* », selon l'exemple classique du rire qui est le propre de l'homme et découle de sa rationalité. Il n'y a pas de bonheur sans jouissance de ce que l'on aime, mais l'union à l'objet aimé est première.

La conception thomiste du bonheur est donc foncièrement objective. Elle privilégie l'acte de l'intelligence dans la saisie de la vérité et du bien qui aboutira à la vision de Dieu. Elle maintient en même temps la participation de la volonté dans la jouissance du bien connu et aimé. Notons-le, cette coordination entre l'intelligence et la volonté dans la formation du bonheur présuppose chez l'homme, au-delà du simple désir, la capacité d'un « amour d'amitié », la faculté d'aimer le bien, Dieu ou autrui, pour lui-même et en lui-même, le pouvoir de sortir ainsi de ce que notre désir a d'égoцентриque, comme dans l'« amour de concupiscence ». La jouissance qui naît de l'« amour d'amitié » est d'une autre nature, plus pure et plus vraie. C'est ainsi que la joie, avec la paix, sera un fruit direct de la charité, définie comme une amitié avec Dieu. Dans ce sens, Thomas aimera répéter la définition augustinienne du bonheur : « *Gaudium de Veritate* », la joie causée par la Vérité, laquelle ne peut aller sans l'amour, évidemment.

Nous pouvons à présent répondre à la question de l'orientation de l'intention et préciser l'axe de notre recherche. L'intention doit porter en premier lieu sur la réalité, sur la personne, qui cause le bonheur, en l'aimant pour elle-même et en elle-même, et secondairement sur le plaisir, sur la joie que nous en éprouvons, par voie de conséquence ou par mode de rayonnement, comme la présence d'un être aimé réchauffe le cœur. La rectitude morale n'exige pas que nous nous privions du plaisir, de la joie que nous cause le vrai bien ; elle réclame, au contraire, que nous l'accueillions

avec simplicité, comme son œuvre en nous. Cette joie est constitutive du bonheur, de notre union au bien, de l'amitié et de l'amour vrai. Ainsi, la joie procurée par la connaissance et l'amour du Christ sera-t-elle un des traits caractéristiques de l'âme chrétienne primitive, au milieu même des persécutions.

Néanmoins, les choses ne sont pas si sereines dans les faits. La pureté de l'intention fixée sur le bien aimé exige de notre part un rude combat et une vigilance toujours lucide à l'égard de nos tendances égoïstes, des inclinations de la chair, selon S. Paul, car « la chair convoite contre l'esprit et l'esprit contre la chair » (Ga 5, 17). La pureté du cœur que promet la cinquième béatitude ne peut être acquise sans les détachements indiqués par les béatitudes précédentes : la pauvreté et la douceur, la patience dans l'affliction et la faim de justice, la miséricorde dans le pardon et la volonté de paix jusque dans la persécution, et surtout la grâce du Saint-Esprit.

L'axe de notre recherche est ainsi mieux déterminé. Après les biens matériels et corporels, nous allons aborder les biens de l'âme, d'ordre spirituel, en fixant notre attention sur ce qu'ils sont en eux-mêmes, sur leur qualité de bien, avant de considérer le plaisir ou la joie qu'ils peuvent nous apporter. À ce niveau, la distinction est plus délicate, plus difficile à tracer et la vérification moins tangible. C'est pourquoi il était bon de nous rappeler la différence et la coordination entre le bien que nous désirons, que nous aimons, et la joie qu'il nous donne.

CHAPITRE XII

Le bonheur dans les biens de l'âme

Première partie

La fin et le bonheur de l'homme sont-ils dans l'homme lui-même ou au-delà de lui ?

Différentes réponses anciennes et modernes

Après les biens extérieurs, de la richesse à la gloire, nous abordons les biens intérieurs à l'homme, comme sont les qualités de l'âme, de l'esprit et du cœur. On peut diviser ces biens en deux grandes catégories : les biens de l'intelligence que nous acquérons par le labeur de la raison et les biens de la volonté, de l'affectivité, qui réclament le choix et l'effort personnel.

Du côté de l'intelligence prennent place la sagesse, le savoir philosophique, les sciences théoriques, comme les mathématiques, et pratiques, comme la morale et le droit. On y rangera les vertus de sagesse, d'intelligence, de science, d'art et de prudence. On peut y mettre aussi avec la foi la science théologique et des dons du Saint-Esprit, comme l'intelligence et la science, ainsi que le conseil, avec certains charismes, comme la prophétie et l'enseignement.

Du côté de la volonté, nous trouvons toutes les vertus qui perfectionnent l'affectivité et procèdent de notre vouloir. Aux vertus humaines ou morales, nous pouvons adjoindre les vertus théologales et les dons du Saint-Esprit correspondants.

Ces deux espèces de perfections de l'homme, intellectuelles et affectives, ne sont pas séparées, mais coordonnées, dans la réalité, car l'acquisition des vertus intellectuelles dépend de l'engagement volontaire et, par ailleurs, contribue à éclairer la volonté sur ses biens propres. Il existe une interaction entre ces deux espèces de biens.

Voici donc notre question : le bien plénier et la béatitude, ou la fin ultime de l'homme, le but de sa vie, consistent-ils dans les biens de l'âme, dans une science ou une vertu résidant dans l'homme lui-même ?

I. La réponse de la philosophie antique

Aristote

Aristote aurait sans doute répondu par l'affirmative à notre question. Selon R. Holte : « Aristote a écarté toute tentative de déterminer le *télos* de l'homme à partir de quelque chose se trouvant hors de l'homme. Par là, il critique l'effort de Platon pour déduire l'éthique d'un Bien conçu comme une idée transcendante et possédant une existence autonome et absolue. ». La définition du bien comme la fin des actes implique deux choses : « d'une part, [...] le *télos* ne peut être cherché hors de l'homme – ce doit être quelque chose d'immanent et d'humain ; d'autre part, il ne peut non plus être cherché dans les facultés de l'âme elle-mêmes, innées ou acquises : le *télos* doit être obtenu par l'exercice de ces facultés. Ici entre en jeu un principe fondamental d'Aristote : la priorité de l'acte, *energeia*, sur la puissance, *dynamis*, et ce principe exclut la possibilité de considérer, par exemple, la vertu, *aretè*, comme *télos*. [...] Reste alors comme seule possibilité que le *télos* se trouve dans l'exercice même d'une certaine activité : le *télos* est dans l'*energeia*¹¹⁹. ».

Pour le Stagirite, la fin de l'homme réside dans l'exercice actif des facultés de l'âme en conformité avec la raison, selon la plus haute des vertus, la sagesse qui perfectionne l'intellect spéculatif, la partie la plus noble de l'homme recherchant la contemplation de la vérité pour elle-même. « (L)e bien pour l'homme consiste dans une activité de l'âme en accord avec la vertu, et, au cas de pluralité de vertus, en accord avec la plus excellente et la plus parfaite d'entre elles. Mais il faut ajouter : et cela dans une vie accomplie jusqu'à son terme¹²⁰ ». Aristote énumère huit raisons pour montrer que le bonheur réside dans l'exercice de la contemplation : elle est l'activité la plus haute, la plus continue, la plus plaisante, la plus suffisante à elle-même, la seule à être aimée pour elle-même et s'exerçant dans le loisir ; elle est divine, en ce sens qu'elle met en œuvre un élément divin présent en nous, lequel est supérieur au composé humain, qui est lié au corps et sujet des vertus pratiques. La contemplation est ainsi l'activité propre à la partie la meilleure de notre être, qui est au plus haut degré l'homme même¹²¹.

Comme on le voit, tout en cherchant à rendre compte de l'expérience platonicienne de la contemplation du divin qui dépasse l'homme et le ferait sortir de lui-même, Aristote la maintient dans la partie supérieure de

¹¹⁹ R. HOLTE, *Béatitude et Sagesse*, Paris, Études augustiniennes, 1962, p. 24.

¹²⁰ EN I, 6, 1098 15-20.

¹²¹ Cf. EN X, 7, 1177a-1178a.

l'homme qu'on peut appeler divine, l'intellect, l'esprit. Telle est l'activité la plus apparentée à celle de la divinité et la plus grande source de bonheur pour l'homme¹²².

Les stoïciens

La réponse des stoïciens est plus nette : le bonheur de l'homme consiste dans la vertu, dans un art de vivre qui assure le plein développement de la nature rationnelle, le « logos » qui le distingue des animaux et le conduit vers sa fin. Le mouvement vers un but, qui régit l'action, procède d'un instinct primordial, l'appropriation de soi (*oikeiôsis*), constituant l'amour de soi, qui incline l'homme vers ce qui préserve sa nature propre et en favorise le développement. Au-delà des biens corporels, comme la santé, le seul bien véritable, au niveau de la raison, est la vertu ou le bien moral, l'« honnête », qu'on peut qualifier par l'harmonie et la convenance. La vertu est le seul bien digne d'être poursuivi pour lui-même et auquel il convient de tout référer. Selon Cicéron, la sagesse est comparable non pas à l'art du pilote ou du médecin, qui ont un but pratique, mais au théâtre et à la danse, car, comme pour la sagesse, l'achèvement de l'art réside en lui-même et n'est demandé à rien d'autre qui lui soit extérieur. Cependant, la sagesse est supérieure à ces arts parce que les actions droites contiennent tout ce dont l'harmonie constitue la vertu. Seule, en effet, la sagesse est tout entière tournée vers elle-même ; c'est ce qui n'a pas lieu pareillement dans les autres arts¹²³. Tout autre bien est moralement indifférent. La concentration du bien moral sur la vertu entraîne l'insensibilité envers les passions, à tel point que Zénon soutiendra que le sage peut être heureux, même lorsqu'il subit la torture.

Plutôt que par le rapport aux objets des actes, la vertu se définit par l'harmonie, par la conformité avec la nature universelle qui agit en nous. En prenant conscience de ses impulsions, que l'enfant suit spontanément, l'homme peut collaborer activement à la réalisation de cette loi intérieure. La connaissance d'une telle loi révèle le bien à tout homme et le rend capable d'assurer la qualité morale de ses actes par une intention pleinement consciente de sa conformité à la nature.

Le stoïcisme, dont la perspective est assez nettement panthéiste, a rencontré des critiques de fond et connu des divisions d'écoles ; mais il a largement imposé sa problématique et ses catégories concernant la question du bonheur et de la fin de l'homme. Il a donné à la morale un caractère universel, s'appliquant à tous les hommes, et même cosmique, puisqu'elle a pour règle l'assentiment et la conformité à la loi immanente de l'univers. Pour les stoïciens, le bonheur réside clairement, on peut dire uniquement,

¹²² Cf. EN X, 7, 1178b 20.

¹²³ Cf. CICÉRON, *Des biens et des maux*, L. III, vii, 24.

dans les biens de l'âme, précisément dans la vertu en laquelle se concentre toute la valeur morale, comme le but même de la sagesse philosophique.

Plotin

Dans la tradition platonicienne, la réponse de Plotin à la question du bonheur et de la fin est double. D'une part, Plotin critique le matérialisme des stoïciens. Pour lui, la perfection de la raison dépend d'une nature plus haute, immatérielle, de l'ordre des Idées. Il établit aussi une coupure entre les vertus sociales, qui manquent de simplicité et d'unité, et les vertus théorétiques, dont la perfection dépend d'une nature supérieure à l'homme. Il critique également Aristote en soutenant que le Dieu suprême est absolu, transcendant, et ne dépend pas de sa relation à l'âme, tout en étant l'objet de son activité parfaite. D'autre part, le bien absolu est sans doute la cause transcendante du bonheur de l'homme, mais c'est l'homme lui-même qui obtient une participation à ce bien, inhérent à sa nature, par son activité intellectuelle la plus haute. Le bien de l'homme ne lui est pas accordé par une faveur divine, mais l'homme l'atteint grâce à une vertu acquise par l'exercice de ses propres facultés et activités. Le bien suprême est cause du bonheur de trois manières : par un rapport naturel de dépendance, de participation, de parenté, créant en l'homme une puissance, une capacité ; par un rayonnement et une illumination actuels, comme une incitation à actualiser cette capacité ; enfin, en tant qu'objet qui attire comme une fin. L'homme est donc capable par sa propre force d'atteindre le bien suprême grâce à une activité conforme à la nature, dont le bien absolu est la source, le principe et l'objet supérieur.

Quant à la question du bonheur dans les biens de l'âme, la réponse de Plotin nous oriente, sans doute, vers un bien qui dépasse l'âme ; mais elle nous maintient au niveau de l'âme pour ce qui est de la réalisation du bonheur et de l'acquisition de la vertu contemplative qui le constitue.

Les trois courants de pensée que nous venons d'examiner nous intéressent particulièrement. Ils forment les sources philosophiques de la réflexion de S. Thomas et de son temps sur la question du bonheur. Aristote fournit la base textuelle directe et principale. Le stoïcisme, après s'être confronté à l'aristotélisme, est devenu prédominant dans la pensée grecque, puis latine, notamment grâce à Cicéron, auquel nous sommes en grande partie redevables de la connaissance que nous en avons. Le néoplatonisme est parvenu à S. Thomas par l'intermédiaire de S. Augustin. On peut remarquer, en outre, que ces courants contiennent les principales réponses à la question de la fin de l'homme et de la valeur morale, telles qu'on les retrouvera à l'époque moderne, malgré la grande différence que constituera le rejet de la considération du bonheur hors de la morale chez beaucoup d'auteurs, en philosophie et en théologie.

II. La réponse de la philosophie et de la science moderne

On peut caractériser la pensée moderne par une rupture avec la pensée antique et médiévale. Elle se manifeste notamment dans la question du bonheur que nous examinons : les principaux courants modernes écartent la considération du bonheur du domaine de la morale et la considèrent comme marginale en philosophie. Néanmoins, la question de la fin ultime, de la finalité de la vie et de l'action de l'homme dans leur ensemble, normalement liée à la question du bonheur, reste présente et efficiente, comme une aimantation de fond, même si on ne la traite plus explicitement et si elle reste cachée. Elle engendrera les pensées totalitaires.

L'humanisme et le rationalisme

En fait, la pensée moderne a ses racines dans le Moyen Âge plus qu'on ne le croit, mais elle se manifeste clairement à la Renaissance sous la forme de *l'humanisme*. En rapport avec notre question, nous définirons l'humanisme par une orientation générale de la pensée vers l'homme et son activité : l'homme occupe désormais le centre de l'univers et devient la mesure des choses. Le bonheur de l'homme consistera dans l'épanouissement libre de ses facultés, principalement de sa raison et de sa liberté. L'homme désigne l'individu doté de liberté, mais aussi la société dans ses diverses formes, et finalement l'humanité entière. La réponse de l'humanisme est donc : la fin et le bonheur de l'homme résident dans l'homme, dans son humanité, dans les œuvres de sa pensée et de son libre vouloir. Cet humanisme se développera à partir de deux pôles, la raison et la liberté, et sera dominé par leur débat : au déterminisme des lois que découvre et établit la raison s'oppose la revendication d'indépendance radicale de la volonté libre.

L'humanisme prend d'abord la forme du rationalisme en donnant la prédominance à la faculté de connaissance propre à l'homme. La scolastique avait déjà accordé une large place au travail de la raison et fait un usage généralisé du raisonnement logique ; mais, à la Renaissance, la raison se libère progressivement à l'égard de la foi et de la tradition. Jetant le doute sur le passé, elle prétend trouver en elle-même sa propre genèse par des principes évidents et en n'avançant que par des raisonnements sûrs, des démonstrations dont elle est maîtresse. Ce sera le rationalisme. On peut le définir par la considération de la raison humaine comme le juge souverain de la vérité en toute forme de connaissance, à l'exclusion de

toute assertion ne pouvant être établie par des précédents rationnels, ainsi que de tout dogme prétendant dépasser les capacités de la raison.

Descartes

Le rationalisme a reçu de Descartes (1596-1650) son idée directrice dans l'adéquation qu'il établit entre la pensée et l'être dans son fameux « Je pense, donc je suis », qui ramène l'existence à l'idée claire. Le *Discours sur la méthode* lui a fourni ses principes méthodologiques, à commencer par le premier précepte : « Ne recevoir jamais aucune chose pour vraie que je ne la connusse évidemment être telle ». En attendant d'avoir reconstruit la morale de façon rationnelle, Descartes prend comme maxime provisoire d'obéir aux lois et coutumes de son pays et de se gouverner suivant les opinions les plus modérées. Il ne voit pas que la connaissance morale procède par une autre méthode, à partir d'une perception dynamique du bien antérieure et supérieure aux raisonnements. Dans ce rationalisme, la fin ultime, et par suite le bonheur, paraît résider dans les raisonnements clairs et assurés, que ce soit dans les sciences ou en morale.

Spinoza

Le rationalisme va prendre des formes multiples en philosophie et dans les sciences. Nous ne pouvons que les mentionner brièvement. Avec Spinoza (1632-1677), le rationalisme devient total. Il embrasse l'univers régi par le déterminisme des lois. C'est la Nature identifiée à Dieu et formant la Substance, ainsi que l'homme dans son individualité animée par le Désir compris comme *conatus*, comme effort pour persévérer dans l'être et la puissance. Le Désir se réalise en l'homme par la conscience de soi et l'acquisition de la connaissance véritable qui procure la Joie et la Béatitude dans un état de liberté qui est adéquation à soi-même. L'éthique réalise l'intégration de l'homme individuel à la totalité de l'Univers, la Substance dont il fait partie, et ce, grâce à une connaissance intuitive totalisatrice et singulière, qui forme un Système et donne accès à la Sagesse comme joie. Le but de la philosophie est de mener l'homme à un bonheur de plénitude et de connaissance au sein de la Nature, immanente et totalisatrice. Mais le Désir peut aussi mener l'homme à un état de servitude passionnelle, lorsqu'il cède aux imaginations ; il tombe alors dans la Tristesse. Pour accomplir son œuvre, l'Éthique a besoin d'une Politique. Le but de l'institution politique est de protéger l'homme contre un état de nature livré à la violence, et de créer les conditions de possibilité d'une vie conforme à la vraie connaissance, au sein d'une société dirigée par une constitution d'esprit démocratique.

Spinoza a poussé le rationalisme jusqu'au bout, englobant l'individu et la société dans le Système de la Nature substantielle par le moyen d'une connaissance philosophique intégrante et d'une éthique finalisante. La question de la fin ultime et du bonheur est présente et même dominante dans cette philosophie ; mais elle reçoit une réponse immanente à la nature et radicalement opposée à toute transcendance et à toute orientation surnaturelle, dans le cadre d'un système déterministe rigoureusement, géométriquement agencé. On peut aussi bien parler à son propos d'un athéisme que d'un panthéisme. Notons également l'exclusion d'un véritable libre-arbitre volontaire, comme la conséquence logique du déterminisme rationnel qui domine : l'ordonnance à la béatitude, immanente à la Nature, ne permet pas d'expliquer, ni d'admettre une telle liberté, ni donc de reconnaître à chaque homme une vraie personnalité, indépendante du système, au niveau concret du vouloir et de l'action, comme dans le jugement prudentiel.

Kant

Avec Kant (1724-1804), le rationalisme devient critique. Kant sépare le monde des « phénomènes » soumis à l'observation scientifique selon les catégories de l'espace et du temps, et constituant le domaine des sciences où règne le déterminisme, et, d'autre part, le monde des « noumènes », des réalités en soi, où il place notamment la liberté et la loi qui fondent le domaine de la morale. La réflexion morale de Kant, – citons les *Fondements de la métaphysique des mœurs* (1785), la *Critique de la raison pratique* (1788) et la *Métaphysique des mœurs* (1797), – a une portée générale pour son œuvre philosophique. On peut y discerner, au-delà de la recherche scientifique, le souci de la destination totale de l'homme, la justification de l'investigation du monde par la visée d'une fin dernière de l'existence d'ordre cosmique ou politique pour l'humanité. Les limites de la connaissance théorique des sciences réclament une fondation morale de l'espérance et du devoir. Cette finalité générale se manifeste notamment dans la doctrine kantienne du droit qui donne au contrat social le fondement de la volonté générale, au niveau national, puis au plan international dans le sens d'une fédération des peuples ayant pour but la paix universelle. Dans cette perspective qui réunit la morale et le droit, les réalisations politiques doivent être orientées par une finalité supérieure : la promotion d'un humanisme mondial.

Selon Kant, la raison constitue l'unique source de la valeur morale ; elle la fonde en la concentrant dans l'idée du devoir tel qu'il est exprimé par la loi et imposé à la liberté sous la forme de l'impératif catégorique. Agir purement par devoir et nullement par utilité ou par inclination, telle est la volonté bonne. La vertu consiste purement dans le respect du devoir.

L'établissement du devoir selon la raison se fait selon Kant par opposition à toute autre forme de motivation. Cette façon de voir va entraîner logiquement une séparation entre la morale et le désir du bonheur.

Trois types de motivation morale vont intervenir :

1. *La considération de l'utilité*, individuelle ou sociale, telle que l'a mise en œuvre l'utilitarisme anglais et qu'exprime bien son principe : le plus de bonheur pour le plus grand nombre d'hommes. Une telle ordination au bonheur, entendue, en fait, comme la jouissance des biens sensibles (ce qui rapproche l'utilitarisme de l'hédonisme), a provoqué la réaction négative de Kant envers la recherche du bonheur en général. S'ajoutant au pessimisme de la tradition luthérienne à l'égard de l'homme pécheur, cette conception intéressée du bonheur semble lui avoir caché la possibilité d'un désir du bonheur plus élevé et positif.

2. *Les inclinations* provoquées par l'attrait des objets sensibles ou acquises par l'habitude causent en nous les passions : désir, amour, espérance, colère, etc. Antérieures à l'intervention de la raison, ces inclinations contrarient son emprise sur l'action. Elles diminuent la liberté volontaire et menacent la pureté de l'intention : l'action ne procède plus de la seule raison, du seul respect du devoir qui fait toute sa valeur morale. Comme dans les morales de l'obligation, ainsi que dans le stoïcisme, les passions seront considérées comme des obstacles au caractère volontaire et à la valeur morale de l'agir.

Cette réduction des inclinations aux passions sensibles oblitère la perception chez l'homme d'une inclination spirituelle vers le Bien, d'un attrait intérieur à la volonté qui maintient l'esprit et le cœur ouverts à une cause de la bonté morale supérieure à l'homme, nourrissant l'aspiration au bonheur. Kant est conduit à rapporter la finalité au sujet humain, dans la singularité de son acte où il choisit librement d'obéir ou non à l'impératif, ce qui ramène vers une forme de casuistique. La téléologie se fixe non plus sur un bien supérieur, mais sur l'intention même de respecter le devoir. La finalité morale, si ample chez S. Thomas, se recroqueville ainsi, en quelque façon, sur le sujet, caractérisé non par son amour ou son désir, mais par sa pure obéissance. Il en résulte de nouveau un rejet de la considération du bonheur hors de la morale comme un élément égocentrique et corrupteur de la pure intention. Cependant, comme le désir du bonheur est si naturel à l'homme qu'il subsiste même chez les plus rigoristes, Kant le récupérera finalement comme un postulat, comme une récompense due à ceux qui auront toujours agi par devoir et non par désir.

3. *Le refus de l'intuitionisme moral* en faveur d'une construction de la morale à l'aide de concepts rationnels. L'inclination naturelle au Bien, dont nous venons de parler, procède évidemment d'une certaine intuition, d'une perception naturelle du Bien qui amène l'homme à reconnaître une

source de la moralité et de la bonté morale supérieure à lui, qui n'est pas plus en son pouvoir qu'il ne peut se donner l'être, ni forger la vérité.

Une telle intuition constitue la plus grave menace pour le rationalisme. En effet, celui-ci a entrepris, par souci de méthode, de fonder la science et l'action uniquement dans la raison réflexive et sous son contrôle. Il doit donc écarter toute intuition précédant la réflexion pour établir la source de la morale dans le seul raisonnement à partir de concepts *a priori* comme la liberté, la loi, le devoir, réinterprétés et organisés dans un système nouveau suivant une logique que l'on veut rigoureuse. Ainsi Kant en arrive-t-il à entourer la morale d'une véritable barricade reliée à la tour de l'impératif catégorique, afin de la protéger contre toute incursion d'une intuition antérieure au raisonnement, contre l'infiltration du désir et de l'amour qui bouleversent souvent par leur élan les plans les mieux établis, pour la sauvegarder surtout contre la menace que ferait peser sur l'autonomie l'intervention d'un Juge ou d'une autorité supérieurs. Pour préserver la souveraineté de la raison pratique, Kant renonce non seulement au désir du bonheur et aux inclinations de l'esprit, mais encore à toute illumination de l'intelligence venant d'au-delà de la raison raisonnante, qu'elle ait son origine en Dieu ou dans le génie, ou encore dans la perception d'un cœur assez disponible pour accueillir simplement une lumière qui le dépasse.

Concluons. Pour Kant, la fin de l'homme réside dans les biens de l'âme, exactement dans la vertu formée par la volonté d'obéir à l'impératif catégorique, par l'intention d'accomplir le devoir purement pour lui-même. Cette conception va de pair avec le refus qu'on peut nommer aussi catégorique de toute autre motivation, et plus spécialement de tout dépassement de la raison moralisatrice.

Hegel

Avec Hegel (1770-1831), le rationalisme atteint un point d'apogée et se constitue en un système complet, à la fois idéologique et historique. Hegel en formule le principe absolu : « Ce qui est rationnel est réel et ce qui est réel est rationnel ». Embrassant donc tout le réel, Hegel entreprend d'en rendre compte par le moyen de la dialectique de l'esprit dont la liberté, avec son dynamisme, est la qualité essentielle. L'esprit se manifeste par un triple mouvement : le dépassement de la singularité vers l'universel, la conciliation des oppositions (un et multiple, universel et particulier, sujet et objet, humain et divin, etc.), enfin le retour vers soi pour se comprendre et se réconcilier avec soi-même. Cette dialectique explique le développement de l'esprit à travers les différentes périodes de l'histoire, de la civilisation grecque, avec Platon et Aristote, où l'esprit du citoyen s'ignore encore comme volonté individuelle libre, jusqu'à l'époque moderne qui

affirme le principe de la subjectivité des individus, ainsi que l'ordonnance des différents savoirs. Le mouvement commence par l'esprit subjectif qui inspire les facultés naturelles de l'individu de l'ordre de la pensée et du vouloir. Lui succède l'esprit objectif qui se réalise en des formes concrètes et sociales : le droit qui préside aux relations juridiques entre personnes, la moralité qui règle les relations entre sujets autonomes aspirant à l'universel. Arrive enfin la vie éthique, entendue comme les mœurs ou manières de vivre, qui se réalise dans la famille, dans la société civile et dans l'État, lequel représente le niveau spirituel de la vie éthique, comme forme supérieure de l'esprit objectif. La monarchie constitutionnelle en sera la forme accomplie. Finalement, advient l'esprit absolu comme réflexion de l'esprit sur soi, qui se développe d'une façon intuitive et sensible dans l'art, d'une manière représentative dans la religion, et de la façon la plus adéquate, sous une forme conceptuelle, dans la philosophie. La philosophie est ainsi l'esprit qui se réfléchit dans le développement complet de soi.

Comme on le voit, la moralité, pour Hegel, est un moment du développement de l'esprit. Plus élevée que les moments de l'esprit subjectif et que le droit, car elle ajoute à ce dernier l'intention bonne, la moralité est moins élevée que la vie éthique et que l'art, la religion ou la philosophie. Elle constitue néanmoins un moment nécessaire et il est intéressant de voir comment Hegel la distingue de la vie éthique. Selon Kant, l'action morale suppose l'absence de calcul utilitaire et le désintéressement, mais elle comporte aussi la répression de tout attrait spontané ressenti d'une manière sensible, qui nuirait au caractère purement volontaire de l'action. La vie éthique atteste une plus grande spiritualisation précisément parce qu'elle est spontanément désintéressée. Dans la vie familiale, par exemple, la vie éthique comporte un désintéressement faisant accomplir les obligations non plus purement par devoir et à l'encontre des inclinations, mais avec amour et confiance. Hegel corrige ainsi le rigorisme kantien en réintroduisant la spontanéité dans l'agir moral. Néanmoins, il la compromet en la soumettant à l'État et à la philosophie, comprise comme un système de concepts, comme une idéologie.

Qu'en est-il de notre question du bonheur et de la fin ultime placés dans les biens de l'âme ? Nous devons d'abord constater, chez Hegel, une séparation entre la moralité et la finalité due au rétrécissement de la morale opéré par Kant, à sa concentration sur l'impératif s'imposant à la liberté individuelle. Quant à la finalité, Hegel lui attribue le rôle le plus vaste, englobant la totalité du réel, car non seulement les idées et les sciences, mais l'histoire entière de la pensée est ordonnée à l'accomplissement de l'esprit absolu. Telle est bien la question de la fin ultime qui concerne non seulement l'homme individuel, mais la société et l'humanité entière, et même, pour S. Thomas, les anges et l'ensemble de la création. Hegel a bien perçu que la vie de l'esprit comportait la mise en œuvre d'une finalité générale.

Par ailleurs, la question du bonheur n'occupe guère de place chez Hegel. Elle est remplacée, à la racine de l'agir humain et de la morale, à l'origine même de la vie de l'esprit, par la question de la liberté, laquelle n'est pas une qualité parmi d'autres, mais tient à la substance même de l'esprit. La liberté est le moteur de l'esprit dans tout son progrès et joue un rôle décisif à chaque moment. Or cette liberté n'est aimantée par aucun attrait vers le bien ou le bonheur. Elle est plutôt conçue comme une auto-détermination individuelle à partir d'une pure indétermination. Nous avons affaire à la liberté d'indifférence. Dans un système philosophique érigé sur cette base, le désir du bonheur ne peut plus occuper qu'une place secondaire. Il menace directement l'indifférence constitutive de cette forme de liberté.

Auguste Comte

Un autre type de réponse à notre question consiste à placer la fin et le bonheur de l'homme dans ces biens de l'âme que constituent les sciences positives, qui se sont formées à l'époque moderne et dans les techniques qu'elles ont engendrées et qui transforment le monde pour l'utilité de l'homme. Nous nous référerons, à ce propos, à la doctrine d'Auguste Comte (1798-1857), le père du positivisme. Selon Comte, l'humanité, comme chaque individu, passe par trois états successifs dans son développement intellectuel : l'état théologique qui recherche une interprétation globale et finaliste de l'univers ; l'état métaphysique et critique qui explique le monde par des abstractions et des entités ; l'état positif enfin, où l'esprit s'en tient désormais aux faits observables, aux « phénomènes » et aux lois pour constituer les sciences exactes. Progressant du plus simple au plus compliqué, Comte établit une série de six sciences fondamentales, depuis la mathématique jusqu'à la science des phénomènes humains, la sociologie, pour constituer le système global de la philosophie positive. Dans cette organisation des sciences, la morale se situe dans le prolongement de la sociologie et a pour but de ramener l'individuel au collectif. La morale est la principale application de la sociologie. Elle coïncide avec la genèse de l'esprit collectif et prend pour modèle la soumission aux valeurs objectives propres à la connaissance scientifique. Elle n'a cependant pas le statut d'une science.

Cependant, après 1845 et sa liaison avec Clotilde de Vaux, dans son *Système de politique positive*, Comte opère un profond changement de perspective : il élabore une « synthèse subjective » où la morale prend place comme une septième science qui établit le but visé à travers toutes les connaissances objectives, la fin que celles-ci n'avaient pu déterminer par leurs propres moyens. La force de la raison scientifique, considérée comme l'élément viril de l'esprit et qui se manifeste dans les sciences, est insuffisante

pour créer l'énergie de l'action qui se déploiera dans la politique et la morale, si elle n'est suppléée par le sentiment qui procède du cœur et qu'on peut qualifier d'élément féminin. C'est le sentiment qui constitue le but principal et le mobile du vrai progrès humain, car le perfectionnement moral a plus d'importance, publique et privée, qu'aucune amélioration théorique ou pratique. Le véritable progrès, qui effectue la synthèse de l'organisation humaine, est donc d'ordre moral. C'est le cœur, faculté des fins, qui lui impose ses orientations en dernière instance. Parmi les sentiments qui naissent du cœur, Comte distinguera les formes basses de l'instinct, irrépressibles et égoïstes, et les formes nobles, les instincts « sympathiques », tournés vers la considération d'autrui. Ces affections désintéressées engendrent l'altruisme, mot savant de l'amour, qui maintient l'ouverture de l'homme à la sociabilité. Dans cette nouvelle optique, l'intelligence scientifique joue un rôle nécessaire, mais finalement subordonné. Si l'ordre révélé par l'intelligence constitue la raison fondamentale du progrès, le véritable progrès d'ordre moral apparaît comme le but nécessaire de l'ordre scientifique. Statique par sa méthode d'observation, la science devient dynamique sous l'impulsion de la morale altruiste en vue du progrès de l'Humanité. L'Humanité, qui enveloppe l'homme individuel et le transcende, devient la raison première et la fin de toutes choses. Ainsi a pu naître sur la base du positivisme une Religion de l'Humanité, conçue comme « un catholicisme moins le christianisme ». L'Humanité, le Grand Être, devient la raison première et la fin de tout et, au fond, l'absolu du système de Comte.

Ce passage, chez A. Comte, d'une perspective purement scientifique et positive à une perspective morale, que certains ont interprété comme une rupture, est très significatif pour nous. Elle manifeste la différence fondamentale qui existe entre les sciences positives, comme connaissance de ce qui est, en tant qu'il est observable de l'extérieur et mesurable, ce qu'on appelle les « phénomènes », et, d'autre part, la morale qui est une connaissance de l'action humaine en tant qu'elle se fait et qu'elle fait être en vue d'une fin, étant ainsi dynamique par nature. Mais comme la morale engage l'homme tout entier, elle englobe dans son action les sciences positives par le fait que c'est l'homme qui les pratique et les ordonne, plus ou moins consciemment, plus ou moins convenablement, au progrès de l'humanité. C'est donc la question de la fin ultime, discernée à partir de la découverte expérimentale du « cœur », qui s'est imposée à Comte comme dominant la pratique des sciences, lesquelles sont par elles-mêmes incapables d'y répondre. En fait, la morale, comme connaissance des fins de l'agir, est d'un autre type que les sciences positives qui, par méthode, font abstraction des fins. La différence est telle que beaucoup n'admettent pas le passage des sciences à la morale. Notons également que les sciences positives ont accaparé le nom de « sciences » et ont écarté les sciences qui reposent sur une

expérience humaine globale, comme la sagesse et la prudence, portant sur soi et autrui, sur le monde et Dieu.

La réponse d'A. Comte à la question de la fin ultime passe au-delà des biens matériels, bien que le positivisme ait engendré, avec Saint-Simon, par exemple, une extension de l'industrie et de l'économie qui va devenir prédominante avec le capitalisme. On peut la situer au niveau des biens de l'âme avec la prédication de l'altruisme et avec l'exaltation de l'humanité, qui deviendra même l'objet d'un culte. Comte dépasse sans doute les limites de l'âme individuelle qu'il ordonne dans l'Humanité à une sorte d'âme universelle, collective. Toutefois, cette fin ultime reste immanente à l'homme et semble comporter un refus de dépasser l'humain. La fin ultime de l'homme est bien dans l'homme, même si elle ne réside pas dans l'homme individuel.

Le scientisme

Ce terme, créé au début du XX^e siècle, signifie l'extension des sciences positives à tous les domaines de la vie intellectuelle et morale (A. Lalande), comme constitutives du seul type de savoir certain, méritant le nom de science. Comme la scolastique désigne les sciences formées selon la méthode de raisonnement scolastique, ainsi peut-on caractériser le scientisme par la méthode positive. La désinence « -isme » y ajoute seulement une nuance d'exclusivité. De toute façon, le terme peut signifier cette confiance en la raison positive qui est à l'origine du développement des sciences expérimentales modernes et des techniques qui en procèdent. Nourries par des découvertes continuelles, cette assurance engendra l'idée d'un progrès sans fin, que soutient le sentiment que la raison humaine est capable de tout expliquer et de tout dominer par les techniques qu'elle invente, que ce soit dans l'univers ou dans l'homme lui-même. La science et la technique deviennent ainsi, comme connaissances intellectuelles, des « biens de l'âme » principaux, capables de rassembler tous les autres et de constituer pour l'humanité une fin ultime à poursuivre dans un progrès sans fin.

La force des sciences positives provient de l'union du savoir et du pouvoir qu'elles mettent entre les mains de l'homme et des espoirs illimités qu'elles suscitent. C'est la puissance de la machine. Leur faiblesse réside dans les limites inhérentes à ce type de connaissance qu'elles ne peuvent apercevoir elles-mêmes. Elles ne saisissent que les « phénomènes », observables et mesurables de l'extérieur, si bien que leur échappe tout ce qui appartient à l'intériorité, à l'ordre de la vie, depuis la vie biologique jusqu'à la vie spirituelle, ce qu'on ne peut vraiment saisir que de l'intérieur, par une connaissance intime, engagée, globale, comme c'est le cas pour la sagesse. Cela vaut particulièrement pour l'agir humain. Le danger du

scientisme est de mener à la destruction de la vie par la tentation de la réduire et de la conformer au modèle de la machine, seul accessible à ce genre de science : dévastation de la nature par l'industrie, dégradation de la vie intellectuelle dans son jaillissement imprévisible et créateur, si on veut la faire fonctionner comme un ordinateur, négation de la vie spirituelle par le matérialisme inhérent au scientisme, quand il est réducteur.

Karl Marx

Nous mentionnerons ici le marxisme à cause de son importance dans la société moderne modelée par la science, la technique et l'industrie, et parce qu'il prend ses sources dans la philosophie allemande et française du 19^e siècle, dont nous parlons. On ne peut cependant pas dire que Karl Marx (1818-1883) place d'une façon quelconque le bonheur et la fin de l'homme dans les biens de l'âme, puisqu'il défend une conception matérialiste de l'homme qui rejette même l'idéalisme hégélien. Il n'empêche que le marxisme prenne nettement position sur la question de la fin de l'homme et se présente comme un humanisme faisant de l'homme sa propre fin. Toutefois, Marx ne considère plus l'homme dans son individualité, mais comme un être social, comme un fournisseur de travail dans une société dominée par le débat entre le capital, qui exploite le travail en profitant de la plus-value qu'il procure à la matière industrielle, et le communisme qui valorise le travail et le défend contre l'exploitation. L'opposition au capitalisme est si radicale qu'elle réclame la suppression de la propriété privée et la dictature du prolétariat formé par les travailleurs. C'est dans le travail et dans la lutte des classes que l'homme se révèle à lui-même, qu'il produit son objet, formé par la matière sensible, et qu'il se produit lui-même historiquement et socialement.

Le marxisme est sous-tendu par une finalité forte, impérieuse, qu'on peut même dire dictatoriale, laquelle se fixe sur l'homme comme le transformateur de la matière, ce qui entraîne le rejet de toute visée spirituelle et surtout religieuse. Par son matérialisme, le marxisme se situe aux antipodes de la recherche par S. Thomas du vrai bonheur de l'homme dans l'ordre des biens spirituels ; mais il est significatif pour nous, comme peut l'être une démarche contraire, qui pose le problème de la finalité, sinon du bonheur de l'homme, avec une ampleur semblable.

Arthur Schopenhauer et Friedrich Nietzsche

On peut associer Schopenhauer (1788-1860) et Nietzsche (1844-1900) en ce qu'ils accordent la priorité à la volonté et aux valeurs qu'elle comporte. Rompant avec le rationalisme cartésien qui faisait de la volonté un attribut de la pensée, Schopenhauer accorde à la volonté la primauté sur

l'intellect. Il oppose aux phénomènes du monde soumis au déterminisme de la raison et qualifiés de « représentation » (*Vorstellung*), la volonté (*Wille*) identifiée à la chose en soi de Kant et considérée comme une, universelle, indestructible et libre, dominant ainsi les catégories du temps et de l'espace, ainsi que le déterminisme. Le concept de volonté, d'ordre humain d'abord, psychologique et éthique, s'étend ensuite à tout phénomène et acquiert une portée cosmologique. On pourra parler à ce propos de « panthélisme ». Cette volonté se caractérise par l'expérience de la sexualité, « foyer de la volonté » dans le moi, et par la pitié qui ouvre le cœur de l'homme au bien d'autrui pour le conduire à la substance indivise des êtres. La pitié devient le fondement de la moralité et la manifestation spécifique de la volonté.

Dans la même ligne, Nietzsche affirme la priorité de la volonté de puissance sur la volonté de vérité. Recherchant ce qu'il nomme la généalogie de la morale, au-delà de la quête du plaisir, de l'utile et du bien-être qui se cache sous les préceptes de la conscience et de la morale sociale, il la découvre dans la volonté de puissance qui met en œuvre dans l'homme une pluralité de forces et donne naissance à une double morale par l'opposition qu'elle crée entre les forts et les faibles. Le regard négatif d'auto-défense des faibles sur les forts engendre une morale du « bien » et du « mal » convenant à la masse et de tendance démocratique. Le regard positif des puissants, supérieurs par leur condition et leur élévation d'âme, produit une morale du « bon » et du « mauvais », de nature aristocratique. D'un côté, nous avons une morale « des esclaves », soumis à l'obéissance et animés par le ressentiment ; de l'autre, nous trouvons une morale « des maîtres » qui ont conscience de leur excellence, de leur noblesse, qui savent commander et se tiennent à distance du commun. De fait, par leur nombre et la ruse qu'ils ont apprise pour se défendre, les faibles ont réussi à faire triompher leur morale du bien et du mal dans la société, et cela grâce à l'aide d'un type humain intermédiaire : le prêtre, le juif, le chrétien, qui opèrent une « transvaluation des valeurs » à l'encontre de l'idéal aristocratique de l'homme bon, noble, puissant, en un mot, du surhomme, capable de supporter la pensée de l'éternel retour, de l'éternité présente dans l'instant, qui forme une intuition majeure dans la pensée de Nietzsche. Celui-ci ne dit pas grand chose sur le contenu de la morale nouvelle qu'il promeut (et le pouvait-il ?), sinon qu'elle se place « par-delà le bien et le mal », qu'elle est affirmative et qu'elle peut former un individu souverain, autonome et supramoral.

En lisant Nietzsche, nous avons l'impression d'avoir affaire à un mystique retourné contre Dieu, dont il proclame la mort, contre l'exigence de la vérité et du sens moral, une mystique qui aboutit à la folie, comme la mystique chrétienne conduit parfois à l'extase en passant par la mort de la Croix. La « mort de Dieu » paraît bien être sa disparition dans l'homme

moderne qui prétend accaparer le surnaturel et devenir un surhomme, dont la volonté de puissance serait la source de la morale, de la distinction du bien et du mal, et établirait aussi en soi sa propre fin ultime.

La double morale à laquelle aboutit la généalogie élaborée par Nietzsche reste tributaire de l'impératif kantien par l'opposition entre les forts qui savent commander, « impérer », et les faibles réagissant contre l'obéissance qui leur est imposée, par l'incapacité subséquente de faire une place en morale, et surtout d'accorder une primauté à l'amour par rapport à l'impératif du devoir, des obligations et des interdits.

Dans cette tradition des morales de l'impératif issue du volontarisme moderne, il est tout de même significatif qu'elles aient toujours conduit, par une sorte de logique interne, à l'exclusion du traité et de la considération du bonheur en rapportant ce dernier à un désir inférieur de tendance utilitaire et égoïste. Apparemment, la critique développée à l'égard du sens naturel de la vérité et du bien, caché au fond du cœur de l'homme comme une aspiration primitive, n'apporte pas le bonheur aux philosophes même les plus doués et les mieux en vogue. Cet échec d'une morale sans bonheur, sinon malheureuse, ne proviendrait-il pas du refus ou de la peur d'admettre que la vérité et le bien moral seuls rendent heureux, et plus profondément, de l'appréhension, comme viscérale, chez ces philosophes, que la question du bonheur auquel tout cœur d'homme aspire, ne les conduise vers Dieu, au-delà d'eux-mêmes, comme à sa seule réponse véritable ? Telle est précisément la question que S. Thomas a posée, comme S. Augustin et tant d'autres, dans toute sa dimension, pour marquer le point de départ et le terme ultime de la morale. Elle relie indissociablement les questions du bonheur, du bien et de la vérité.

III. Témoignages modernes en faveur d'une fin ultime située au-delà de l'homme

Après cette série impressionnante de réponses plaçant la fin de l'homme dans la raison philosophique ou scientifique, nous examinerons quelques témoignages de philosophes modernes montrant, chacun à leur manière, que la fin de l'homme est à rechercher au-delà de lui.

Sören Kierkegaard

Nous citerons d'abord Sören Kierkegaard (1813-1855). Kierkegaard s'en prend au système de Hegel qui, en soutenant l'adéquation du rationnel avec le réel, prétend tout envelopper dans sa dialectique jusqu'à vouloir expliquer la doctrine chrétienne de la Trinité divine. À cette systématisation qui finit par s'enfermer dans sa propre construction, Kierkegaard oppose la puissance de la Parole de Dieu, laquelle se présente sous la forme du paradoxe qui brise les catégories rationnelles, d'ordre esthétique, moral, philosophique, et atteint l'homme dans son existence concrète pour le placer devant le choix tout personnel de la foi envers le Dieu qui parle. Tel fut le cas d'Abraham lorsque Dieu lui demanda de lui offrir en sacrifice Isaac, le fils même de la promesse, en contradiction avec le précepte du Décalogue : « Tu ne tueras pas », et de la catégorie éthique qu'il constitue. Ainsi Dieu brise-t-il, en quelque sorte, la muraille du déterminisme rationnel pour éveiller la liberté de l'homme et lui ouvrir, par le moyen de la foi, une porte vers la réalisation plénière des promesses divines qui dépassent les prises de la raison et lui paraissent même absurdes.

L'œuvre de Kierkegaard est un plaidoyer existentiel en faveur de la singularité subjective menacée d'absorption et de disparition dans le système. Mais cette subjectivité, loin de s'enfermer en elle-même, est comme aspirée dans la foi par la Parole de Dieu et saisie par « la plus grande passion pour s'approprier l'éternel en dehors de soi, dans le fait historique du dieu qui se fait homme, et donner à l'existence temporelle une dimension divine qu'elle ne pourrait jamais trouver en elle-même¹²⁴ ». Nous remarquerons la liaison entre l'intervention de la Parole de Dieu et le surgissement de la liberté personnelle dans la foi, en face d'un système qui conduit logiquement à la suppression de Dieu et de la subjectivité humaine. Nous noterons, en même temps, le décentrement de la perspective qui se déplace de l'homme vers le Dieu qui prend l'initiative de se manifester dans le paradoxe de sa Parole pour susciter la réponse libre de l'homme et le fixer en Lui par la foi.

À l'opposé de l'affirmation systématisée que la fin de l'homme est dans l'homme, dans sa raison souveraine, Kierkegaard montre par l'expérience existentielle que la fin de l'homme est à la fois hors de lui et en lui, dans le Dieu qui parle en heurtant la raison et dans l'homme qui répond en toute liberté en passant par-dessus le système construit par la raison.

¹²⁴ P. KEMP, *Dictionnaire des Philosophes*, art. « Kierkegaard ».

Henri Bergson

Henri Bergson (1859-1941) fait la critique du rationalisme, d'une intelligence qui immobilise les choses pour les observer, les mesurer, les conceptualiser, puis les utiliser au service de l'action pratique. Bergson prône un retour à ce qu'il nomme l'« intuition », qui saisit les choses de l'intérieur de leur mouvement, lorsqu'elles se font dans la continuité de la durée et la discontinuité de l'invention, et qui assure leur qualité. Cette perception intuitive se développe dans une réflexion qui embrasse la vie de mieux en mieux dans son entièreté.

L'intuition révèle notamment la liberté de l'homme qui ne peut se démontrer extérieurement, ni se définir conceptuellement, mais qui apparaît intérieurement comme l'engagement de notre personnalité entière en des actes qui l'expriment, comme l'œuvre manifeste l'artiste. C'est une liberté créatrice de soi par soi. « Pour un être conscient, exister consiste à changer, changer à se mûrir, se mûrir à se créer indéfiniment soi-même ».

L'étude de ce qu'il appelle l'évolution créatrice (dont il reconnaît l'émanation d'une source divine distincte), qui est à l'œuvre dans l'homme comme dans le monde, dans la culture comme dans l'ordre physique, conduit Bergson à reconnaître deux formes de morale et de religion. Étant un être foncièrement sociable, comme le manifeste le langage, l'homme reçoit de la société où il vit une certaine morale, un ensemble de prescriptions et d'interdits sous une forme générale, qui sont destinés à régir sa conduite conformément aux besoins de cet organisme communautaire particulier. Ainsi naît le sentiment de l'obligation, comme une pression de la société sur ses membres. Mais il existe aussi une autre forme de morale qui naît en nous comme une aspiration suscitée par des figures exemplaires, des héros et des saints : ils nous émeuvent personnellement et nous poussent intérieurement à obéir à un idéal valable pour l'humanité entière, au-delà de toute société particulière. Ce sont là deux types de morales de natures différentes : la première est une morale close, enfermée dans les limites d'une société particulière et destinée à la conserver dans sa forme sociale ; la seconde est une morale ouverte, capable de transfigurer par l'enthousiasme une société donnée et de lui insuffler un élan qui la fait progresser vers une justice et un amour ouverts à toute l'humanité. Ainsi, deux forces sont à l'œuvre dans l'ordre de la moralité, « un système d'ordres dictés par les exigences sociales *impersonnelles* et un ensemble d'appels lancés à la conscience de chacun par des *personnes* qui représentent ce qu'il y eut de meilleur dans l'humanité¹²⁵ ». Tel fut le passage d'une justice dont l'obligation légale répondait simplement à une nécessité sociale vers une justice

¹²⁵ Cf. H. BERGSON, *Les deux sources de la morale et de la religion*, pp. 85-86 in *Œuvres*, Editions du Centenaire, p. 1046.

de portée universelle, comme le proclamait déjà le prophétisme juif, comme le prêchera surtout le christianisme.

Nous retrouvons la même dualité dans le domaine de la religion. Dans un premier stade, la religion apparaît comme une fonction fabulatrice qui met en œuvre « *une réaction défensive de la nature contre le pouvoir dissolvant de l'intelligence*¹²⁶ ». En effet, laissée à sa pente spontanée, l'intelligence favorise le repli égoïste de l'homme sur lui-même et suscite la peur devant la mort. Une ruse de l'inconscient utilise l'élan vital pour détourner l'intelligence de cette voie périlleuse par la création de symboles imaginaires introduisant à une vérité cachée. Tels sont les mythes. À ce niveau, la religion est certes une réaction salutaire, mais elle reste liée aux structures de la société où elle se développe et demeure statique par nature.

Très différente est la religion dont témoignent les mystiques chrétiens, en particulier carmélitains. C'est une religion qui prend sa source dans l'expérience de Dieu, dans la perception que Dieu est amour et veut être l'objet de notre amour pour pouvoir agir en nous comme les instruments de son amour.

« L'âme mystique [...] élimine de sa substance tout ce qui n'est pas assez pur, assez résistant et souple pour que Dieu l'utilise (comme instrument). Déjà elle sentait Dieu présent, déjà elle croyait l'apercevoir dans des visions symboliques, déjà même elle s'unissait à lui dans l'extase, mais rien de tout cela n'était durable parce que tout cela n'était que contemplation [...]. Maintenant, c'est Dieu qui agit par elle, en elle [...] c'est désormais, pour l'âme, une surabondance de vie. C'est un immense élan. C'est une poussée irrésistible qui la jette dans les plus vastes entreprises¹²⁷ ».

Ainsi le mystique rejoint-il en sa source l'amour du Dieu créateur, l'élan même de la vie dans son origine première, et peut participer, dès lors, à sa force de renouvellement, de progrès, de création, et propager l'élan reçu. Les mystiques se trouvent être, en fait, « des imitateurs et des continuateurs originaux, mais incomplets, de ce que fut complètement le Christ des Évangiles¹²⁸ ».

Voici donc deux espèces de morale et de religion : morale close et ouverte, religion statique et dynamique. Elles ne s'opposent pas, mais sont complémentaires comme leur origine, la société des hommes et l'élan de l'amour divin. Il faut cependant les distinguer clairement pour qu'apparaisse le témoignage de Bergson : la fin de l'homme, selon l'élan vital qui le porte, dépasse l'homme individuel comme la société, et nous fait tendre vers un au-delà de l'homme, vers Dieu même en son amour créateur,

¹²⁶ *Ibid.*, p. 127 in *Œuvres*, p. 1078.

¹²⁷ *Ibid.*, pp. 245-246 in *Œuvres*, p. 1172.

¹²⁸ *Ibid.*, p. 254.

source de la vie qui se concentre dans l'homme afin de poursuivre son œuvre.

Maurice Blondel

Réfléchissant aux relations qui existent entre la religion et la philosophie, au temps où régnait le positivisme, Maurice Blondel (1861-1949) parvient à cette conclusion qui constitue, en fait, l'idée directrice de sa pensée. Voici comment on peut la formuler d'après le P. Valensin :

« Si l'homme a une destinée inévitable, laquelle donne seule un sens à sa vie, il n'est pas possible que la philosophie puisse s'en désintéresser légitimement, ni se constituer valablement sans en tenir compte. Mais d'autre part, si cette destinée, comme l'affirme le christianisme, est surnaturelle, c'est-à-dire déborde ce qui se laisse déduire des caractères essentiels de la nature humaine, il n'est pas possible que la philosophie découvre cette destinée par ses seules ressources [...] Si étrange que soit la conséquence, il faut la tirer : la philosophie est une science inévitablement condamnée à ne pas se suffire [...] Un des rôles du philosophe [...] doit être de rendre manifeste cet essentiel inachèvement de la philosophie, et de l'entériner en quelque sorte en montrant qu'il sert à définir la nature de cette discipline.

[...] La tâche qui se propose à la pensée de Maurice Blondel est dès lors celle-ci : montrer, avec les seuls moyens de la philosophie, que l'homme aspire à une autre fin qu'à une fin naturelle. Ou encore, en termes théologiques, montrer la nécessité de faire l'hypothèse que c'est le surnaturel, inaccessible comme il est, qui répond au besoin de l'homme¹²⁹ ».

La recherche se basera non sur des idées, des raisonnements *a priori*, mais sur l'étude de l'action humaine, plus précisément du vouloir dans sa réalité concrète et globale. Par son analyse dialectique, Blondel s'efforce de révéler à l'homme ce qu'il veut sans savoir qu'il le veut : qu'à l'intérieur de toute volonté, dans tout vouloir d'homme, même le plus pauvre, et pas seulement chez ceux qui en font l'aveu, se cache le besoin d'un infini, un désir qui s'ouvre sur un au-delà, qui aspire au surnaturel.

« L'action naît d'un déséquilibre entre le pouvoir et le vouloir : l'homme ne peut jamais égaliser "ses propres exigences", au fond il veut être Dieu et ne le peut, et ainsi l'analyse de l'action conduit à affirmer la nécessité de Dieu et d'une vie surnaturelle où la volonté trouve sa satisfaction en un Dieu à la fois transcendant et immanent, à la fois principe de tout ce qu'il y a d'infini dans nos désirs et terme ultime de ceux-ci » (M. MOURRE).

¹²⁹ A. VALENSIN, *Regards*, pp. 285 ss.

L'objet du désir de la volonté ne peut donc être que surnaturel, car il ne saurait y avoir de religion acceptable à la raison que celle dont Dieu lui-même serait le promoteur. Impossible d'accéder à lui si lui-même n'invite pas. On ne s'empare pas de lui ; pour l'avoir, il faut qu'il se soit donné : une religion ne peut être authentique que si elle a une origine surnaturelle. Or la philosophie n'a pas autorité pour décider qu'une religion authentique existe. Mais où la philosophie s'arrête, il revient au philosophe d'aller plus loin.

Une différence importante entre Anciens et Modernes

Au terme de cette revue d'opinions anciennes et modernes concernant la question des « biens de l'âme », nous noterons une différence importante par ses conséquences sur la relation avec la foi chrétienne et la théologie. Chez les Anciens, qui nous sont parfois bien proches si nous savons les écouter, la fixation de la béatitude dans l'homme, dans ses vertus, procède d'une expérience morale qui comporte le contact avec la nature, avec les autres hommes et les dieux, avec le réel autour de soi. Il n'y a pas de rejet d'un au-delà de l'homme, mais un maintien dans la mesure humaine. Aussi ce genre de philosophie, platonisme, aristotélisme, stoïcisme, se prêtera-t-il, notamment dans sa doctrine sur les vertus et la contemplation, à une reprise par la théologie chrétienne moyennant quelques modifications, importantes certes, comme la fixation du bonheur en Dieu par la foi et le primat de la charité, mais sans modifications atteignant la substance de la doctrine morale assumée. S. Thomas pourra construire sa théologie morale en intégrant dans son organisation des vertus les études d'Aristote, de Cicéron et de bien d'autres, comme en se servant de leurs recherches sur le bien et le bonheur jusqu'à définir la charité à l'aide de l'analyse de l'amitié par la Stagirite.

Il en va différemment pour la philosophie moderne, car sa fixation sur l'homme est plus radicale et comporte, en général, une négation au moins implicite, une rupture à l'égard de tout au-delà : l'au-delà qu'est la nature, désormais soumise à la raison par la science et la technique, l'au-delà de la société considérée comme la création artificielle des volontés individuelles, l'au-delà de Dieu surtout ramené, lui aussi, aux dimensions de la raison, ce qui conduit à sa négation ou à sa réduction en un système immanent, de tendance totalitaire. Aussi n'est-il guère possible d'accorder de telles philosophies, qui ont leur logique interne, avec une réflexion théologique, notamment en ce qui concerne la morale. La prédominance de la raison « scientifique » et technicienne sur la réflexion interne à l'agir moral rend l'entreprise particulièrement ardue.

La difficulté apparaît notamment en ce qui concerne la conception de l'amour, au centre de la morale chrétienne. L'assertion que la fin de

L'homme est dans l'homme et non dans un au-delà de lui, a comme conséquence logique pour l'homme concret, pour le « moi » qui agit, de rendre inexplicable, sinon impossible, l'amour d'amitié qui implique une sortie de soi pour se livrer, en quelque façon, à autrui en l'aimant pour lui-même au-delà de tout retour intéressé sur soi. La disparition du thème de l'amitié dans les morales modernes est significative, à cet égard. En conséquence, l'amour devient égocentrique, sinon égoïste, comme les désirs qu'il engendre. Il devient impossible d'expliquer la charité, en théologie, avec une notion d'amour distendue entre l'amour intéressé et l'amour désintéressé, comme entre deux contraires, et on ne peut plus accorder à la charité un rôle central en morale.

Plus profondément, peut-être, le refus d'un au-delà de l'homme affecte le sens même du réel et enferme l'homme dans ses idées et ses représentations. Qu'est-ce que le réel, en effet, sinon cet au-delà de mes sensations, de mes idées, qui résiste à mon toucher plus encore qu'à ma vue et impose sa présence à mes sens, à mes sentiments et jusqu'à ma pensée, comme les cailloux qui me heurtent sur le chemin que je monte. Le terme de « réel » vient du latin « *res* », la chose qui est là, et qui peut, d'ailleurs, être une personne qui m'interpelle. Le réel s'offre à moi comme un bien qui me fait du bien, ou un mal qui me fait mal, comme une vérité qui m'éclaire sur la route à suivre, ou comme une illusion mensongère qui m'égare, comme une beauté qui me frappe dans le paysage que j'ai sous les yeux, ou comme une laideur qui me choque. Être, vérité et bien, ces fameux transcendants, sont là devant moi, au bord du chemin, concentrés dans la « chose », dans la réalité, prenant éventuellement la forme d'un poteau indicateur que je consulte ou d'un passant que j'aborde pour l'interroger. Le réel s'offre ainsi à moi tout le long du chemin, mais il exige que j'ouvre les yeux et sorte de mon sentiment, de ma pensée, si je veux expérimenter et découvrir les richesses qu'il contient et connaître quelquefois l'admiration qui, selon Aristote, est à l'origine de la sagesse philosophique, comme aussi de la connaissance théologique, si l'on en croit S. Matthieu quand il rapporte qu'à la suite du Sermon de Jésus sur la montagne, les foules étaient frappées d'admiration à l'égard de son enseignement. Le réel est ainsi près de moi, tout entier, dans l'instant présent, comme une porte qui donne sur l'univers, sur la vérité et le bien ; mais personne ne peut l'ouvrir à ma place.

Nous allons retrouver cette question du réel dans l'Écriture. En effet, une caractéristique du langage hébraïque est de signifier avec les mots l'expérience concrète qu'ils indiquent, avec la richesse qu'elle contient et que peuvent désigner plusieurs autres termes. Ainsi le pauvre des béatitudes évangéliques est-il, en même temps, humble, petit comme un enfant, mais également docile à la Parole de Dieu et ouvert à sa sagesse. Le sens du réel sera aussi à la base de la réponse de S. Thomas à la question du bonheur et

il lui fait distinguer nettement la face objective et la face subjective de ce problème et de l'expérience qu'il met en jeu.

Deuxième partie

L'Écriture

On peut dire que l'Écriture tout entière témoigne que le bonheur et la fin de l'homme sont en Dieu et non dans l'homme. Tel est l'enseignement du prophète Jérémie : « Ainsi parle le Seigneur : maudit l'homme qui se confie en l'homme, qui fait de la chair son appui et dont le cœur s'écarte du Seigneur ! [...] Béni l'homme qui se confie dans le Seigneur et dont le Seigneur est la foi. Il ressemble à un arbre planté au bord des eaux qui tend ses racines vers le courant [...] » (Jr 17, 5-8). Le premier psaume répète ces affirmations comme une introduction à l'ensemble du psautier. Le psaume 146 les redit à sa façon : « Ne comptez pas sur les puissants, des fils d'homme qui ne peuvent sauver ! [...] Heureux qui s'appuie sur le Dieu de Jacob, qui met son espoir dans le Seigneur, son Dieu, lui qui a fait le ciel et la terre et la mer et tout ce qu'ils renferment » (Ps 146, 3-6). Citons encore le psaume 20 : « Aux uns les chars, aux autres les chevaux ; à nous, le nom de notre Dieu. Eux, ils plient et s'effondrent ; nous, debout, nous résistons » (Ps 20, 8-9).

Cette doctrine n'est pas une théorie d'intellectuel, mais repose sur une expérience historique des relations avec Dieu, fondée sur deux raisons, sur le plan communautaire comme sur le plan personnel. Tout débute par l'initiative divine qui appelle l'homme à un bonheur supérieur que Dieu fera et qu'expriment des promesses accordées au désir profond du cœur de l'homme, tout en le dépassant. Telle est la promesse d'un fils inespéré faite à Abraham et l'appel adressé au peuple hébreu par Moïse de quitter l'Égypte pour prendre possession de la Terre promise. Mais il y a aussi l'expérience du péché avec la tentation de l'orgueil qui corrompt le cœur de l'homme, le dresse contre Dieu et le ferme à son amour. Le péché rend l'homme malade et faible, esclave de ses désirs sensibles, et fait miroiter à ses yeux un bonheur illusoire. L'intervention divine prendra alors la forme d'une libération du péché et d'une guérison, mais aussi d'une longue marche et d'un rude combat dans le cadre d'une patiente éducation sapientielle, à l'image de l'expérience des Hébreux dans le désert.

Au principe de l'action divine salvatrice se placera la requête de la foi qui ouvre l'esprit et le cœur de l'homme à un autre que lui, à Dieu se révélant comme une lumière intérieure, qui enseigne par sa Parole et agit avec sa force et sa miséricorde. La foi engendre l'espérance par les promesses reçues ; elle forme l'amour par le précepte d'aimer de tout son cœur et par le contact d'âme qu'elle établit entre Dieu et celui qui l'écoute docilement. Ainsi se créent des liens personnels qui constituent une alliance

entre Dieu et l'homme, un véritable mariage spirituel, engageant la vie entière. Telle est l'œuvre des trois vertus théologales, la foi, l'espérance en Dieu et l'amour de Dieu, dont on peut voir l'analogie dans l'union d'amour entre l'homme et la femme, fondée sur une foi et une espérance l'un dans l'autre pour leur bonheur, s'ils restent sincères et fidèles.

Le Nouveau Testament concentre l'initiative divine et la réponse de l'homme sur la personne de Jésus, sur sa parole et son œuvre de salut dans la Passion, la Résurrection et le don de l'Esprit. Il en résulte une histoire en trois étapes qu'on peut déjà lire dans les béatitudes, au départ de l'enseignement du Christ selon S. Matthieu. La première étape correspond à l'Incarnation et consiste dans les promesses de bonheur, sept ou huit fois répétées, qui suscitent la foi et l'espérance en manifestant la miséricorde de Dieu à ceux-là mêmes qui sont humainement les plus défavorisés. La seconde étape marque le temps de l'épreuve qui atteint la foi et l'espérance même par le dépouillement, le délaissement et l'apparente contradiction, lesquels cependant s'unissent à la Passion de Jésus et la font revivre par ses disciples. C'est la partie centrale des béatitudes culminant dans la persécution. La troisième étape comporte l'expérience inchoative de la libération et de la victoire sur le péché par le don de l'Esprit consolateur, comme une participation à la vie nouvelle instaurée par la Résurrection du Christ. Ainsi, à la lumière des Évangiles, le Christ trace-t-il en sa personne même le chemin qui conduit ses disciples vers la béatitude en Dieu, son Père, vers le Royaume des cieux décrit comme la vision de Dieu pour les cœurs purifiés, comme la filiation divine pour les pacifiques. Telle sera l'œuvre de l'Esprit-Saint en ceux qui mettent leur foi en Jésus.

S. Paul dresse vigoureusement la foi en Jésus en face des prétentions des Juifs à la justice et des Grecs à la sagesse. Scandale pour les Juifs et folie pour les Grecs, la Croix de Jésus est devenue l'instrument du salut, la source de la justice et de la sagesse de Dieu pour tous les hommes.

« Mais maintenant, sans la Loi, la justice de Dieu s'est manifestée, attestée par la Loi et les Prophètes, justice de Dieu par la foi en Jésus Christ, à l'adresse de tous ceux qui croient – car il n'y a pas de différence : tous ont péché et sont privés de la gloire de Dieu – et ils sont justifiés par la faveur de sa grâce en vertu de la rédemption accomplie dans le Christ Jésus » (Rm 3, 21-25).

« Alors que les Juifs demandent des signes et que les Grecs sont en quête de sagesse, nous proclamons, nous, un Christ crucifié, scandale pour les Juifs et folie pour les païens, mais pour ceux qui sont appelés, Juifs et Grecs, c'est le Christ, puissance de Dieu et sagesse de Dieu. Car ce qui est folie de Dieu est plus sage que les hommes, et ce qui est faiblesse de Dieu est plus fort que les hommes » (1 Co 1, 22-25).

Le lien établi par la foi avec la personne de Jésus est si fort qu'il entraîne un déplacement des intentions directrices de la vie vers le Christ

ressuscité. Tel est le principe qui domine l'exhortation morale de l'épître aux Colossiens :

« Du moment que vous êtes ressuscités avec le Christ, recherchez les choses d'en haut, là où se trouve le Christ, assis à la droite de Dieu. Songez aux choses d'en haut, non à celles de la terre. Car vous êtes morts et votre vie est désormais cachée avec le Christ en Dieu [...]. Mortifiez donc vos membres terrestres [...]. Vous vous êtes dépouillés du vieil homme avec ses agissements, et vous avez revêtu le nouveau, [...] Là, il n'est plus question de Grec ou de Juif [...] » (Col 3, 1-11)¹³⁰.

C'est la personne du Christ dans son corps même, mort, puis ressuscité et siégeant désormais à la droite du Père, qui devient, en quelque façon, le but de la vie du chrétien dans la lucidité de la foi, par l'aspiration patiente de l'espérance et la ferveur de la charité. On pourrait dire qu'avec la foi au Christ, la fin et le bonheur sont de nouveau placés dans un homme ; mais c'est pour être rapportés avec d'autant plus de force à Dieu par cet homme même, le Christ, en passant par une mortification qui nous fait dépouiller le « vieil homme » avec ses désirs trop humains et terrestres, pour nous faire revêtir l'« homme nouveau », qui se renouvelle à l'image de son créateur dans le Christ.

Selon S. Paul, comme pour les évangélistes, le bonheur plénier de l'homme réside donc en Dieu et non dans l'homme, dans ses vertus et dans ses œuvres. Il ne peut être acquis par les forces humaines, mais par la foi au Christ avec la grâce de l'Esprit-Saint. Cela ne signifie cependant pas que l'homme doive demeurer passif et se contenter d'avouer son péché, de reconnaître sa faiblesse. La foi et l'espérance produisent un engagement entier de la personne et deviennent actives dans l'amour. Ainsi l'enseignement de Paul sur la foi qui justifie s'accomplit-il, dans l'Épître aux Romains, par une conduite présentée comme un culte spirituel où nous offrons nos corps comme une hostie vivante, en communion avec le Corps du Christ, l'Église, dont nous sommes les membres (ch. 12). Pareillement, dans la 1^{re} Lettre aux Corinthiens, la sagesse de Jésus qui surpasse la sagesse de ce monde, se réalise dans la charité qui assure l'unité du Corps ecclésial du Christ, et anime la vie quotidienne de chaque croyant comme le don de l'Esprit supérieur aux autres et les rassemblant tous. Telle est précisément l'œuvre de l'Esprit-Saint, soumettre le cœur et l'action de l'homme à son inspiration par la foi en Jésus et la charité.

¹³⁰ Il est regrettable que la Bible de Jérusalem ait séparé les versets 1-4 de la suite du chapitre 3 placée sous le titre « III. Parénèse », comme si ces versets relevaient du dogme et ne pouvaient s'appliquer à la parénèse morale, alors que cette dernière en est une conséquence directe, ce qu'indique la conjonction « donc » (*oun*) répétée au verset 1 et au verset 5 : « Mortifiez donc... »

Troisième partie

La réponse de saint Thomas : Le bonheur ne consiste pas dans les biens de l'âme

L'avis de saint Augustin

S. Thomas place sa réponse à la question du bonheur par les biens de l'âme sous l'égide de S. Augustin qui situe le problème dans la perspective de l'amour de Dieu et du prochain. Il se contente de citer, de mémoire, semble-t-il, cette assertion : ce qui mérite d'être aimé pour lui-même, c'est cela qui constitue la vie heureuse. Il en conclut que la béatitude ne peut résider dans les biens de l'âme, car l'homme ne peut être aimé pour lui-même, mais doit l'être entièrement pour Dieu.

Le contexte de cette citation du *De doctrina christiana* (L. I, c. 22) est à la dimension du problème. Après avoir établi la division entre les choses dont on use et celles dont on jouit, qui sera reprise par Pierre Lombard, au 12^e siècle, comme une catégorie de base de la théologie, Augustin s'interroge sur ce dont il convient de jouir en se référant aux deux commandements de l'amour de Dieu de tout son cœur et du prochain comme soi-même, ce qui nous donne trois objets principaux à aimer : Dieu, le prochain et soi-même. Il montre qu'on ne peut s'aimer pour soi, en rapportant tout à soi dans la jouissance, mais que le meilleur est de s'aimer pour Dieu, en l'aimant de tout cœur. Pareillement, le prochain ne peut s'indigner que je l'aime pour Dieu comme moi-même, car ni lui ni moi, ne pouvons placer notre bonheur, notre espérance et notre jouissance dans l'homme. Ainsi Dieu devient-il le but commun de notre amour, l'objet de notre jouissance, notre bonheur.

Cette référence à Augustin montre le fond de notre problème : à la racine du désir de bonheur réside la question de l'amour qui nous met en relation avec Dieu et le prochain. Le problème du bonheur n'est pas d'abord une question d'avoir pour soi, mais une question d'amour qui reçoit sa réponse dans le don instaurant la réciprocité. L'expérience qui se tient à la base du problème n'est donc pas celle de l'utile répondant au besoin, ni celle de l'impératif moral ou autre, mais l'appel de l'amour qui s'épanouit dans l'amitié, dans l'affection, la dilection, et qui s'accomplit dans la charité. Notre question sur le bonheur implique donc déjà l'étude de la nature de l'amour qui se fera à la question 26, plus précisément : la dilection (a. 3) et l'amour d'amitié (a. 4). L'amour est la passion première dont procède le désir, comme tous les autres mouvements de la sensibilité

(ST Ia IIae qu. 27, a. 4 ; 28, a. 6). Cela vaut également au plan spirituel, car pour Thomas, comme pour Augustin, la volonté a pour premier acte l'amour, et non le commandement, l'impératif, comme au sens moderne.

La distinction entre les dimensions objective et subjective du bonheur

La réponse de Thomas à la question des biens de l'âme repose sur une distinction fondamentale. Dans l'idée et l'expérience du bonheur, il faut distinguer deux aspects, deux dimensions complémentaires : le bonheur peut être entendu dans un sens *objectif* et désigne alors l'objet, le bien qui rend heureux, pris dans sa réalité propre. Mais le bonheur comporte aussi une dimension *subjective*, le désignant en tant qu'il est dans l'homme, dans ses dispositions, ses sentiments et ses actes, notamment dans la jouissance. On dira de quelqu'un qu'il jouit de ses biens, de l'affection de sa femme, de ses enfants, de la beauté de la nature, qu'il y met son bonheur.

Notons que, de fait, le sens subjectif a largement prévalu à l'époque moderne et désigne directement le sentiment de bonheur que l'on éprouve. Cette accentuation a provoqué une déviation de sens, lorsque le terme a été pris dans une perspective utilitariste où domine la recherche de la satisfaction des besoins et du plaisir qu'elle procure. Le bonheur est devenu intéressé, égocentrique, sinon égoïste, et son niveau s'est abaissé vers les biens sensibles. Le désir du bonheur a, dès lors, été considéré comme une menace pour les valeurs morales, étant impropre à en rendre compte et à entrer en composition avec elles. On a même fait disparaître son étude des livres traitant de la morale.

Il nous faut absolument retrouver la dimension objective du bonheur : que le bonheur a sa cause dans une réalité placée en face de nous (*ob-jecta*), autre que nous, distante de nous, que nous ne pouvons rejoindre qu'en sortant de nous et en nous ouvrant à elle pour établir une sorte d'union ou de communion avec elle comme d'égal à égal. Une telle relation ne peut évidemment se créer vraiment qu'avec des personnes. Telle sera l'œuvre de l'amour, plus précisément de l'amour d'amitié : il nous fait aimer autrui en lui-même, pour lui-même, au-delà de la considération de l'utilité, et pose ainsi les bases de la réciprocité qui définit l'amitié et caractérise l'amour véritable.

Nous devons aussi rectifier le sens du terme d'« objet », qui désigne pour nous une chose inanimée, à la différence d'une chose vivante, d'un animal, et surtout d'une personne. Traiter une personne comme un objet est extrêmement injurieux, en ce sens. Or, à y regarder de près, il n'y a rien de plus « objectif » pour nous qu'une autre personne qui s'impose à nous par sa simple existence et par son action ou ses réactions, mais aussi qui se révèle à nous d'une façon unique, comme un « objet d'amour » et une

cause de bonheur, si nous savons l'accepter en elle-même et la respecter dans son altérité, au-delà d'une recherche intéressée.

Ainsi une certaine expérience de l'amour vrai est-elle la condition de la position de la question du bonheur dans son objectivité et sa subjectivité, sur le plan théorique de la réflexion et surtout dans la perception personnelle que chacun peut en avoir.

Telle est l'objectivité dont nous allons parler en traitant notre question concernant les biens de l'âme.

I. La dimension objective du bonheur

La question principale se pose du côté de la béatitude objective : la cause du bonheur de l'homme réside-t-elle dans un bien qui est en lui, notamment dans ce qu'il a de plus élevé parmi les biens de l'âme, ou dans une réalité autre que lui ?

Position du problème

Pour y répondre adéquatement, il convient de distinguer deux niveaux dans l'homme : l'âme elle-même, ou la personne, comme origine de la vie et de l'activité, et les facultés humaines, comme principes directs d'action. D'une part, c'est la personne qui est heureuse ; d'autre part, c'est en usant de son intelligence et de son vouloir qu'elle obtient le bonheur.

Au niveau de l'âme

La cause objective du bonheur de l'homme et sa fin ultime ne peuvent être cherchées dans son âme même, dans sa personnalité. Au départ de notre vie, en effet, nous sommes en état de potentialité par rapport au bien et au bonheur, « en puissance », comme dit S. Thomas, ce qui se manifeste sous la forme du désir, un désir de bonheur spontané, incoercible, toujours présent au fond de l'âme, et qui ne peut obtenir satisfaction que par des actes. Cet état potentiel s'exprime dans le fait que notre intelligence est comparable, au début, selon Aristote, à « une table rase où rien n'est encore inscrit ». Nous sortons progressivement de cette ignorance sous l'impulsion de l'aspiration à la vérité et du désir de connaître qui sont à l'origine de toutes les sciences. Pareillement, notre volonté ne dispose, au départ de la vie morale, que de semences des vertus, d'amorces des qualités morales, qu'il faudra entretenir et développer ensuite avant d'en recueillir les fruits, comme au temps de la moisson, et d'en tirer de la joie et du bonheur.

Voici donc l'argument : puisque le bonheur résulte d'un bien plénier, d'une perfection « en acte », d'une plénitude accomplie, il est impossible que l'homme, qui est par soi potentialité, désir et aspiration, trouve son bonheur dans son âme, dans sa propre personne, en se prenant lui-même comme fin ultime.

La tentation existe cependant et elle est grande. Elle constitue le fond de l'égoïsme, comme disposition à rapporter tout à soi. On peut aussi la deviner à la base de l'humanisme athée qui prétend rapporter toute chose à l'homme, comme s'il était un dieu, bien que la négation de Dieu entraîne souvent celle de l'âme. Une telle tentation conduit l'homme dans une impasse et le place devant l'impossible, comme dit fortement S. Thomas. En effet, plus l'homme recherche en lui-même son bonheur et sa fin, plus il perçoit dans le fond de sa conscience qu'il n'est par lui-même que potentialité et désir, comme un vide à remplir, un rien à faire être, et dès lors, plus s'exacerbe, jusqu'à la rage parfois, sa volonté d'être à soi-même celui qui se fait être et qui comble ses désirs.

Cette dialectique de l'impossible désir s'applique particulièrement à l'aspiration au bonheur, qui est naturelle et primitive. L'homme qui veut trouver en lui seul son bonheur se condamne à ne jamais l'obtenir, quels que soient les biens qu'il accumule et les plaisirs qu'il éprouve, car il s'est enfermé en lui-même, dans une sorte de vide spirituel et affectif, où personne ne peut le rejoindre, parce que précisément, il ne veut pas dépendre d'un autre concernant ce qui lui tient le plus à cœur, son être et son bonheur personnel.

La question du bonheur est ici posée dans sa plus grande profondeur : elle porte sur le « moi » qui, en se repliant sur soi, en voulant tout ramener à soi, rend impossible l'ouverture à l'amour d'amitié envers autrui et à l'égard de Dieu, sans lequel il n'est pas de bonheur possible. Celui qui cherche son bonheur en soi et pour soi en arrive finalement à ne plus croire au bonheur, ni à l'amour, car ils sont effectivement devenus inaccessibles pour lui. Il ne peut même plus concevoir un bonheur et un amour qui ne soient pas intéressés, pas plus qu'un ordre du monde qui ne tourne pas autour de lui. Il en viendra à dire comme Radiguet : « L'amour, qui est l'égoïsme à deux, sacrifie tout à soi », ce qui est la négation complète de l'amour.

Au niveau des facultés de l'âme

La question du bonheur se pose également au niveau des facultés humaines, de nos capacités d'action, principalement au plan spirituel, dans l'ordre de l'intelligence et de la raison quant à l'acquisition de la sagesse et des sciences, dans l'ordre de la volonté et de l'affectivité où se forment les vertus, comme des dispositions à agir en perfection.

Il semblerait, à première vue, que le désir du bonheur puisse trouver une réponse adéquate en nous, à ce niveau. Les sciences et les vertus sont proprement des biens de l'âme, dont nous discutons, et les meilleurs. Il est hors de doute qu'on ne puisse être heureux sans de tels biens qui font réellement partie de notre personnalité. N'est-ce pas précisément par eux que nous actualisons nos potentialités et par là contribuons à satisfaire notre désir de bonheur ?

Notons cependant un déplacement d'accent qui s'est produit à l'époque moderne. Pour l'obtention du bonheur, les anciens donnaient la primauté à l'acquisition des vertus, de la sagesse et des qualités morales et humaines. Au cours des derniers siècles, les sciences positives et la technique se sont développées au point de supplanter toute autre forme de savoir et de donner à croire qu'elles sont capables, en principe, de résoudre tous les problèmes, y compris celui du bonheur de l'homme. Sans doute aperçoit-on mieux aujourd'hui les limites des sciences positives et des techniques ; mais cette prise de conscience n'entame guère la foi qui anime la recherche scientifique, l'idée que l'homme a la capacité de tout connaître et de tout dominer par sa raison, et qu'il est, en somme, en passe de devenir le créateur, la providence et la fin de ce monde. Cette conquête des attributs divins ne constituerait-elle pas le bonheur ?

Quoi qu'il en soit, le développement de ses facultés dans tous les domaines, scientifique, artistique, politique, moral, affectif, procure à l'homme le sentiment d'un progrès dans la satisfaction de ses désirs et dans l'actualisation de ses capacités, dans la réalisation d'œuvres de valeur qui répondent à l'idée commune du bonheur. L'homme heureux n'est-il pas celui qui connaît la réussite et remporte le succès dans toutes ses activités, tel le grand savant, l'inventeur de machines, le philosophe ou l'écrivain mondialement connus ?

En réponse : l'insuffisance de tout ce qui est dans l'homme

La réponse de S. Thomas est catégorique et pénétrante. Rien de ce qui appartient à l'homme, de ce qui est en lui ou de lui, ni ses capacités, ni ses qualités et vertus, ni ses idées, ses actes ou ses œuvres, ne peuvent être l'objet et la cause suffisants de son bonheur, ni, par suite, être pris comme fin ultime.

Il existe, en effet, une disproportion radicale entre le désir de bonheur de l'homme, ouvert sur l'infini, et tout ce qui est en lui, de lui, qui est par là même particularisé et limité.

Le désir du bonheur a sa source dans les inclinations de la nature spirituelle qui poussent l'homme vers le bien, vers l'être et la vérité, vers la vie en société, lesquelles ont une portée universelle et sont ainsi ouvertes sans limite. C'est ce qui se voit, par exemple, dans les premiers principes

de la connaissance et de la moralité qui s'appliquent non seulement à tous les hommes, mais sont valables pour tout être, du fait même qu'il est vrai et bon. On ne peut à la fois être et ne pas être, être vrai et faux, bon et mauvais. Ces principes se vérifient dans toutes les langues, pour tous les esprits. C'est un signe de l'aspiration de l'homme vers le vrai bonheur, sans restriction ni limite.

Or tout bien que possède l'homme, ses idées, ses connaissances, ses vertus, ses sentiments, est particularisé et reçoit certaines limites du fait même qu'il lui est personnel : quoi qu'on pense ou qu'on fasse, on est l'homme de son temps, de son pays, de sa famille, de son milieu culturel et social ; nous sommes aussi délimités par notre corps, par notre tempérament, par notre passé, par tous les traits qui caractérisent une personnalité. Cette particularisation, ces limitations, ne sont pas des défauts ; elles sont même indispensables pour que nous puissions agir et saisir les biens universels ; mais elles établissent ce qu'on peut nommer une « contrariété de dimensions » entre, d'une part, le désir du bonheur, l'aspiration au bien de notre cœur, de notre esprit, et, d'autre part, l'insertion en nous des biens et des idées qui y répondent.

En conséquence, à cause de cette inévitable particularisation, aucune idée, aucune vertu ou perfection que nous possédons, aucune œuvre que nous accomplissons, si hautes, si belles, si extraordinaires soient-elles, ne peuvent répondre complètement à notre aspiration au bien et à la vérité. Il est impossible que nous trouvions dans ces « biens de l'âme » qui sont nôtres le bonheur plénier et la perfection qui en feraient pour nous une fin ultime.

La tentation de l'orgueil

La tentation, en cet ordre, consiste dans l'orgueil qui se nourrit précisément de la portée universelle de nos pensées, de nos qualités, de nos travaux, tout en les rapportant à nous comme à leur source et à leur fin. Par son sens de l'universel, l'orgueilleux tend à absolutiser les idées et les sentiments qu'il a conçus pour les imposer à tous et s'instaurer ainsi lui-même comme un universel, sans tenir compte de la contrariété qui sépare le moi humain particulier de l'universel.

L'orgueilleux s'enferme par là dans un cercle qui aboutit finalement, malgré tous les succès, à la destruction des valeurs et des œuvres qui alimentent sa superbe. On peut penser à l'ambition des grands conquérants que leur prétention à la domination universelle a conduit à la chute et à la ruine. Il en va de même au plan des idées. L'idée de liberté, par exemple, désigne une propriété universelle de l'homme qui comporte plusieurs plans de réalisation : psychologique, moral, politique, social, religieux. La Révolution française s'en est emparée et a voulu imposer à tous,

universellement, l'idéal de la liberté, mais en la comprenant concrètement avec la représentation et les aspirations politiques propres à la bourgeoisie française de la fin du XVIII^e siècle, qui était antiautoritaire et anticléricale. Ce mélange de l'universel et du particulier a engendré le contraire de la liberté, la terreur, qu'a suivi l'Empire et son pouvoir absolu.

Il existe une contradiction entre la liberté et l'absolutisation de notre représentation. La liberté ne se maintient vraiment que si, au niveau de l'idée et de sa réalisation, nous laissons une porte ouverte vers un au-delà, vers un progrès et un renouvellement selon ses différentes formes.

On peut faire une observation semblable à propos des systèmes de philosophie qui, à la manière de Spinoza ou de Hegel, prétendent englober l'univers, l'enserrer dans leur dialectique ou leur logique et en fournir une explication complète, qui ait valeur universelle. L'esprit de système, avec sa prétention à rendre compte de tout, limite en fait la saisie des choses à la mesure des idées dont il use et laisse échapper le contenu du réel concret qui dépasse nos raisons et notre représentation, ce qu'on peut nommer « le mystère du réel », situé au-delà de nos prises rationnelles par sa richesse, comme il en va notamment de la personne et de son libre agir, d'ordre moral et spirituel. Le contact avec ce « mystère » ne peut s'établir que grâce à un certain acte de foi en l'intuition d'une vérité supérieure qui nous invite à rester ouverts à un au-delà de nos représentations, disposés à obéir à la lumière intérieure qui nous découvre pas à pas, au sein de l'expérience intime, le chemin de la sagesse et de la croissance dans l'intelligence de ces choses qui répondent en profondeur à notre désir de la vérité et du bien. Un certain acte de foi personnel est ainsi nécessaire pour surmonter la tentation du rationalisme ou de l'intellectualisme qui guette tous ceux qui travaillent avec des idées, des concepts, des théories philosophiques et scientifiques.

La nécessaire particularisation des idées universelles en nous, avec les sentiments et les perceptions qui les accompagnent, se manifeste aussi dans notre langage. Nous ne pouvons les exprimer que dans nos langues particulières, le français, l'anglais, l'allemand, l'italien, etc., dont elles reçoivent des nuances typiques selon le contexte culturel. Vouloir imposer une seule langue à tous dans une visée d'universalité, de mondialisation, causerait un appauvrissement général, y compris dans la langue choisie qui risquerait de perdre ce qu'elle a de propre et verrait diminuer sa capacité d'exprimer l'universel dans sa profondeur et sa variété. La multiplicité des langues est nécessaire pour nous faire percevoir l'ampleur de l'universel et de l'esprit humain. Nous n'accédons à l'universel qu'à l'aide de notre langue maternelle ; mais, pour enrichir notre pensée, nous devons nous garder ouverts aux apports des autres langues, ainsi qu'aux innovations de l'esprit qui les fait vivre.

L'aspiration au bien et au bonheur créera des mots pour s'exprimer dans toutes les langues, depuis l'hébreu des Psaumes et le grec des Évangiles jusqu'à nos langues modernes ; mais elle revêtira en chacune des nuances et des indices moraux qui pourront fortement varier. Néanmoins, quelle que soit notre langue, nous devons garder les mots qu'elle nous fournit pour dire le bonheur, et surtout les idées que ceux-ci évoquent, ouverts sur un au-delà dans la pensée et l'expérience. C'est ce que requiert le sens de l'universel véritable.

Un double danger

Signalons encore un double danger à propos de l'aspiration universelle au bonheur. Il y a tout d'abord la tentation de la création mythique d'un objet ou d'un personnage qui cause le bonheur. L'homme qui a conscience de la disproportion entre sa faiblesse dans l'action et l'ampleur de son désir de bonheur est tenté de projeter en imagination le pouvoir de rendre heureux sur un personnage exceptionnel, représentant un groupe, une nation ou une classe sociale. Ainsi naît le culte de la personnalité favorisant le nationalisme, le racisme, l'esprit de classe ou de secte. On se crée ainsi comme des « dieux ». Le processus a d'autant plus de force et d'emprise que la projection dépasse de plus loin les possibilités de contrôle dont dispose l'individu. Ce phénomène de projection ne peut cependant résister à l'épreuve du temps, ni à une réflexion lucide et réaliste sur le bonheur. Personne ne peut se substituer à nous dans l'accomplissement du bien qui rend heureux.

Nous mentionnerons enfin un danger propre à la vie spirituelle chrétienne : la tentation de s'approprier les dons de Dieu et d'en jouir comme s'ils pouvaient, par eux-mêmes, nous rendre heureux. Selon l'enseignement de S. Paul dans sa première lettre aux Corinthiens (ch. 12), les dons, les charismes et les ministères, ne nous appartiennent pas et nous ne pouvons nous en vanter. Œuvres en nous du Saint-Esprit, ils sont destinés à construire l'Église universelle qui forme le Corps du Christ, et doivent être exercés comme un service, avec un amour dévoué, humble et détaché, à l'imitation du Christ lui-même. C'est alors qu'ils nous procurent joie et bonheur. Nous découvrons ici, remarquons-le, un nouveau type d'universalité, centré sur la personne de Jésus. En effet, le Corps du Christ désigne à la fois l'Église entière qui se présente comme le bien commun à servir, et chaque chrétien dans son lien personnel avec le Christ et l'Esprit-Saint. Les dons et les ministères réclament donc un dévouement envers chaque croyant, même au plus humble, comme à l'ensemble de l'Église. Sur le plan spirituel, l'universalité se réalise dans la singularité de la personne pour que celle-ci devienne une pierre de construction de l'universalité ecclésiale.

L'humilité seule nous permet d'échapper à la tentation de l'accaparement des dons reçus de Dieu : humilité joyeuse d'admettre simplement qu'ils sont et restent des dons, humilité active qui s'exerce en esprit de service, humilité reconnaissante qui prend modèle sur celle du Christ dans l'abaissement de la Croix pour nous. Fille de la charité, cette humilité est sans doute la vertu qui nous accorde le plus sûrement à l'universalité du bien et du bonheur spirituels.

II. La dimension subjective du bonheur

Le bonheur est objectif, si on le considère du côté de la réalité qui le cause, un certain bien désiré, aimé. Il est subjectif si nous le regardons du point de vue de notre acquisition, de notre possession de ce bien, de notre union à ce qui nous rend heureux, de l'usage que nous pouvons en faire. Effectivement, le mot de « bonheur » n'aurait pas de sens, si nous n'éprouvions pas le bonheur, si nous ne le possédions pas, si nous n'en jouissons pas, s'il n'était pas en nous. Le bonheur comporte la conjonction entre une certaine réalité et nous dans un accord spécifique qui nous est personnel et qui nous épanouit.

En fait, le terme de « bonheur » a pris, à l'époque moderne, un sens foncièrement subjectif. Il signifie concrètement : mon bonheur, mon sentiment de bonheur. Cette concentration sur le « moi » lui a donné une nuance égocentrique qui a fait obstacle à sa relation avec les valeurs morales les plus sûres ; il est devenu une menace pour leur authenticité. Le bonheur a été subtilement séparé du bien moral, au détriment de l'un comme de l'autre.

La réponse de S. Thomas à notre question échappe à ce subjectivisme intéressé, car, dans son esprit, la perspective objective reste prédominante : le bonheur désigne d'abord l'objet, la réalité qui rend heureux, et ensuite nous-mêmes qui éprouvons ce bonheur. Nous pouvons déceler ici une influence de la Bible qui a placé en Dieu qui se révèle, et non dans l'homme ou dans la nature, la source du vrai bonheur, et maintenu ainsi dans le sentiment de bonheur une ouverture objective.

Cette constatation nous permet de comprendre correctement les termes employés par Thomas pour parler de l'aspect subjectif du bonheur. Il écrit :

« Si maintenant nous parlons de la fin humaine en comprenant par là l'obtention, la possession ou un usage quelconque de ce qui est désiré comme fin, alors il y a quelque chose de l'âme humaine qui appartient à la fin dernière, car c'est bien par l'âme que l'homme atteint sa béatitude » (ST Ia IIae q. 2, a. 7)

Les termes d'obtention, de possession et d'usage sont classiques pour désigner, en général, l'union à un bien ; mais, dans notre mentalité utilitariste, ils ont besoin d'une correction pour éviter les malentendus. Sans doute, d'ailleurs, comme l'avait remarqué Bergson, notre langage est-il trop utilitaire pour parvenir à exprimer certaines réalités ou expériences supérieures. Pour une telle mise au point, nous devons recourir encore à l'expérience de l'amour vrai, l'amour d'amitié, centrale chez S. Thomas. Celui qui aime vraiment peut dire qu'il a obtenu celui ou celle qu'il aimait, qu'il le possède et qu'il en use. Mais il sait qu'il peut tout aussi bien dire le contraire : que l'autre l'a acquis et qu'il est possédé et dépossédé par lui, que l'autre peut user de lui, d'autant mieux qu'il se met volontiers à son service. Et tout cela se dit et se fait de plein gré, par amour et avec joie. Sous la pauvreté des mots qui semblent se contredire, joue ici la réciprocité spontanée qui définit l'amitié, l'amour véritable. Cela se vérifiera particulièrement dans les relations avec Dieu dans la charité.

Le creusement de l'intériorité

Le bonheur a donc une dimension subjective qui s'accomplit dans l'union à un bien pleinement aimé. Cette relation constitutive du bonheur comporte ce qu'on pourrait appeler « le creusement de l'intériorité » en nous et met en œuvre nos facultés les plus personnelles, l'intelligence qui saisit la vérité, et la volonté par laquelle se forme l'amour avec le désir et s'établit le bonheur.

Chez l'homme, l'intériorité n'est pas une dimension simple, stable et mesurable, comme l'est l'intérieur d'une boîte ou d'une maison. Elle ne s'oppose pas non plus à l'extériorité comme à son contraire. Notre intériorité comprend différents niveaux de profondeur, depuis la conscience superficielle qui capte nos impressions et sensations au contact des choses jusqu'à la conscience de notre moi secret qui émerge quelquefois, aux moments d'épreuve ou devant des choix décisifs. Notre intériorité s'approfondit aussi par la réflexion sur notre agir, sur notre vie ; elle mûrit avec l'âge et l'expérience. Notre intériorité peut également s'élargir par l'accueil de connaissances et d'amitiés nouvelles, par leur amélioration et leur enrichissement.

Ainsi le bonheur peut-il s'étendre et s'élargir, pénétrant de la surface où nous ressentons le plaisir jusqu'à notre être le plus intime, où nous engendrons nos actes et où jaillit la joie quand ils sont bons. Le bonheur peut ainsi occuper progressivement toutes les zones de notre intériorité, de l'intelligence à l'affectivité et à la mémoire, et irradier jusqu'en notre corps même.

Extériorité et intériorité

Le bonheur comporte donc deux dimensions complémentaires : une *extériorité* qu'on peut dire extrême, car elle provient, au-delà des choses sensibles, d'une réalité radicalement autre que nous et que nous appelons pour cela : autrui, concrétisée dans une personne connue et aimée. Ensuite, une *intériorité* si profonde qu'il n'est rien de plus nôtre, de plus caché et de plus mystérieux au monde. La conjonction entre l'intériorité et l'extériorité est l'œuvre propre de l'amour. Comme l'amitié, l'amour nous ouvre à autrui en ce qu'il a de plus extérieur à nous, en sa personne même, et, en même temps, nous accueillons autrui en nous et recevons le partage de son intimité. D'un même mouvement, nous nous livrons à notre ami et il se livre à nous, en toute liberté. C'est même dans une telle expérience que nous apprenons le mieux à agir spontanément, librement. Le fruit en est la communion.

Des échanges de l'amitié ou de l'amour résulte un paradoxe. Il réside dans une certaine loi de correspondance qui se révèle à l'expérience : plus et mieux nous nous ouvrons à autrui et savons l'accueillir en nous, et plus notre intériorité s'enrichit, s'approfondit et s'élargit. Ou encore : plus et mieux nous savons donner à autrui ce que nous avons de meilleur au fond de nous, et plus nous recevons nous-mêmes ce qu'il y a de bon et d'excellent intérieurement. Déjà, au plan intellectuel, on peut expérimenter que la meilleure manière d'apprendre une matière est de devoir l'enseigner, si on s'y consacre à fond. C'est aussi le sens des paroles de Jésus : « Donnez et l'on vous donnera ; c'est une bonne mesure, tassée, secouée, débordante, qu'on versera dans votre sein ; car de la mesure dont vous mesurerez, on mesurera pour vous. » (Lc 6, 38). Ou encore : « Il y a plus de bonheur à donner qu'à recevoir. » (Ac 20, 35).

Cette liaison dynamique entre l'intériorité et l'extériorité, constitutive des relations d'amour ou d'amitié, se retrouve également au plan de l'intelligence, dans la mesure même où elle engage la personne.

L'intelligence est notre faculté de saisir le réel, de l'amener en nous et de l'assimiler par la connaissance et l'affectivité. L'amour de la vérité, dans sa réalité et son objectivité, est le premier moteur de la quête du bonheur que nous étudions chez S. Thomas. Cette recherche est de nature contemplative d'abord, comme un désir ardent et pur de connaître et de voir ce qui est vrai et bon dans une pleine lumière.

Il ne faut cependant pas oublier qu'à notre perception de la vérité correspond une pénétration de l'objet saisi, connu et aimé, dans notre intériorité, d'autant plus profonde qu'elle est plus vraie. C'est là une opération vitale comparable à la manducation et à la digestion, qui procure à notre intelligence et à notre affectivité la nourriture nécessaire à leur croissance « en largeur, en longueur, en hauteur et en profondeur », comme

dirait S. Paul (Ep 3, 18). C'est pourquoi la connaissance du vrai bien devient pratique et engendre une connaissance morale, déterminant un mode d'agir qui lui soit conforme et montrant les chemins qui conduisent au véritable bonheur.

Nous avons affaire ici à un type de connaissance unique. Nous l'appellerions volontiers « substantielle », parce qu'elle atteint jusqu'à l'intériorité, au-delà des apparences, dans la substance de ce qu'elle connaît pour l'attirer en notre propre substance dans une relation d'amour. Tel est, d'ailleurs, le sens étymologique du terme « intelligence », selon S. Thomas. Il désigne la capacité que nous avons d'« *intus-legere* », de lire au dedans, de saisir l'intériorité d'un texte qu'on parcourt, d'une parole qu'on écoute, d'une personne qu'on fréquente, d'atteindre ce qu'ils sont en eux-mêmes, en vérité. Telle est effectivement la différence entre l'intelligence et les sens. La connaissance sensible s'arrête aux qualités extérieures ; mais l'intelligence cherche à pénétrer jusqu'à l'essence de la réalité, car « l'objet de l'intelligence est le "ce que c'est", comme il est dit dans le *De Anima*, au livre III [...] En effet, sous les accidents se cache la nature substantielle, sous les paroles, la signification, sous les comparaisons et figures, la vérité représentée » (ST IIa IIae qu. 8, a. 1). Cependant, on n'arrive pas à une telle saisie et compréhension à la première lecture ou audition ; il y faut du temps, de l'intuition et de la réflexion avec des dispositions favorables. De toute façon, nous ne pouvons y parvenir sans nous engager nous-mêmes dans notre propre intériorité, avec une faim de bien et une soif de vérité.

Cette conception de l'intelligence qui atteint, avec l'amour, l'intériorité des choses et de l'homme lui-même, diffère beaucoup des courants de la pensée moderne, au nom de la raison. Ils partent d'une rupture entre la connaissance sensible limitée aux « apparences », aux « phénomènes », mesurés par l'espace et le temps, et la saisie de l'être substantiel à laquelle ils renoncent ou déclarent inconnaissable.

Il en résulte des systèmes de pensée dont la représentation du sujet se limite à ce qui apparaît, à une conscience devenue extérieure à elle-même, absorbée par sa propre observation et description, ou par l'analyse critique du jeu des idées, des sentiments ou du langage. L'intériorité paraît évanouie, sinon proscrite. De telles philosophies ne peuvent apporter de réponses solides aux questions substantielles qui intéressent chaque homme : le sens et la fin de l'existence, le discernement du bien et du mal dans l'agir, la quête de la vérité et du bonheur, l'amour d'autrui et le désir de Dieu. Nous ne pouvons que signaler ici ces problèmes qui touchent aux fondements de la métaphysique, de la morale et de la vie humaine.

Concluons simplement avec S. Thomas : le bonheur a son siège dans l'intériorité de l'homme, dans son être spirituel, dans son âme, au-delà des connaissances et des plaisirs sensibles, exactement dans ses facultés spirituelles qui contribuent à la former en nous. C'est à ce même niveau que

nous devons placer l'aspect objectif du bonheur, la réalité que nous cherchons comme sa cause et sa source.

CHAPITRE XIII

La béatitude et l'amitié

Nous nous proposons de compléter la réflexion sur les biens de l'âme que nous venons d'examiner par deux questions touchant les relations humaines que S. Thomas n'a pas abordées directement et qui posent cependant bien concrètement le problème du bonheur : le bonheur ne réside-t-il pas dans l'amitié, dont a si bien parlé Aristote, entre autres, dans la joie d'avoir des amis, de s'entretenir avec eux, et dans l'entraide réciproque aux plans matériel, affectif et spirituel ? Ensuite, le bonheur de l'homme ne réside-t-il pas dans la femme, dans l'amour entre l'homme et la femme qui est inscrit dans leur nature et les rend donneurs de vie à l'imitation de Dieu lui-même ?

Incontestablement, l'amitié et l'amour occupent une grande place dans la vie des hommes et dans leur représentation du bonheur, alors que la solitude et le manque d'affection les rendent malheureux. De même que nous nous sommes interrogés sur les richesses et la gloire, il vaut donc la peine d'examiner la question de l'amitié et de l'amour humain comme causes du bonheur de l'homme. Cela nous permettra de les situer dans notre recherche de la béatitude et d'éviter le danger d'une sorte de déification de l'amour et des relations humaines.

Nous traiterons en premier lieu la question de l'amitié qui est plus générale dans la perspective de S. Thomas, l'amour de la femme pouvant être considéré comme une forme d'amitié.

I. L'amitié est-elle nécessaire au bonheur de l'homme ?

Il faut bien le constater, S. Thomas n'accorde pas, à première vue, beaucoup de place au thème de l'amitié dans le traité de la béatitude. Il ne l'aborde qu'à propos de ce que requiert la béatitude, à la question 4, article 8, à la suite de la santé du corps et des biens extérieurs. Il se demande si la société des amis est nécessaire au bonheur plénier en Dieu.

Il convient de noter son point de vue pour le comprendre. Ayant déjà établi, au sommet de sa recherche, que la béatitude plénière de l'homme réside en Dieu seul (ST Ia IIae qu. 2, a. 8), dans la vision de l'essence divine (qu. 3, a. 8), Thomas ne peut accorder à l'amitié humaine qu'une place secondaire. Il commence par évoquer, dans l'argument *sed*

contra, un beau texte du livre de la Sagesse, parallèle à la démarche de sa question 2, qui écarte la richesse, le pouvoir, les honneurs, etc., comme causes suffisantes du bonheur : « Je l'ai préférée (la sagesse) aux sceptres et aux trônes et j'ai tenu pour rien la richesse en comparaison d'elle. [...] Plus que santé et beauté, je l'ai aimée ». Thomas cite simplement la conclusion : « avec elle me sont venus tous les biens », et il conclut lui-même : rien d'autre que la sagesse, c'est-à-dire la contemplation de Dieu, n'est requis pour la béatitude. Il aurait pu ajouter dans sa citation : « ceux qui l'acquièrent (la sagesse) s'attirent l'amitié de Dieu » (Sg 7, 8-14).

Remarquons que si ce texte de l'Écriture établit effectivement que seule la sagesse suffit pour rendre l'homme heureux, il en donne pour raison qu'elle procure tous les autres biens, comme leur mère. Ceux-ci ne sont donc pas écartés, mais inclus dans la béatitude sapientielle. Pareillement, nous pourrions soutenir selon S. Thomas que la béatitude ne requiert pas l'amitié des hommes comme sa cause, mais qu'elle la donne néanmoins et l'engendre par surcroît.

La réponse de l'article 8 examine la question de l'amitié humaine à deux niveaux : la béatitude ici-bas et dans la patrie.

Concernant le bonheur ici-bas, Thomas tire sa réponse d'Aristote (EN IX, 9, 1169b-1170b). L'homme heureux n'a pas besoin d'amis pour un motif d'utilité, car il se suffit à lui-même en ce dont il a besoin, ni pour le plaisir, car il éprouve en lui-même la meilleure joie par l'agir vertueux ; mais il lui est bon d'avoir des amis « en vue de l'action bonne : pour faire du bien à ses amis, pour la joie de les voir bien agir et aussi pour être aidé lui-même dans les actions bonnes ». On pourrait sans doute traduire cette bienfaisance entre amis par le terme de générosité, le plaisir de donner au-delà de ce qui est requis, caractéristique des relations amicales. Telle est aussi la libéralité qui dépasse la justice, selon Cicéron. Thomas ajoute qu'ainsi les amis sont utiles tant dans la vie contemplative que dans la vie active, ce qu'on peut rapporter à la vie communautaire dominicaine unissant la prédication à la vie de prière et d'étude.

Nous noterons ici que le mouvement de la pensée de S. Thomas va, en fait, dans un sens contraire à la discussion instaurée par Aristote. Celui-ci veut établir que l'homme heureux a besoin d'amis contre ceux qui soutiennent qu'il peut s'en passer. Thomas admet sans doute que les amis sont utiles ici-bas dans le sens qu'il vient de dire. Néanmoins, ce qu'il a principalement en vue est d'établir que Dieu seul suffit, que les amis ne sont pas strictement nécessaires pour la béatitude, ce qui apparaît clairement dans le point suivant.

En ce qui concerne la béatitude de « la patrie », en effet, Thomas estime que la société des amis n'en est pas un élément nécessaire. Dans la réponse à la 3^e objection qui se base sur l'extension de la charité à l'amour de Dieu et du prochain, il répondra que, dans l'hypothèse où il n'existerait

qu'une seule âme, sans prochain à aimer, elle serait pleinement heureuse par la seule jouissance de Dieu. Néanmoins, parce que le prochain existe, la charité s'étendra jusqu'à lui à partir de l'amour de Dieu en sa perfection. L'amitié qui découle ainsi de la charité sera concomitante à l'amour de Dieu, mais non strictement nécessaire. Il faut ajouter que la société des amis contribue « *ad bene esse* », au bon état, à la qualité de la béatitude en Dieu comme une aide extérieure, au dire de S. Augustin parlant des créatures spirituelles que Dieu seul peut combler « par son éternité, sa vérité, sa charité » (*De Genesi ad litt.*, XXV, 47). L'« unique nécessaire » pour la béatitude réside donc dans la connaissance et l'amour de Dieu. La relation directe, personnelle, de l'homme à Dieu, par le « cœur », au sens biblique du terme, est le constitutif essentiel de la béatitude. L'amitié des hommes, ou même des anges, intervient comme un élément second, extérieur, complémentaire.

À lire cet article, on peut avoir l'impression que l'amitié humaine est d'autant moins nécessaire au bonheur que Dieu prend plus de place. Utile ici-bas pour l'agir vertueux, elle pourrait, en principe, ne pas exister dans le bonheur céleste où Dieu seul suffit. Pour comprendre cette position qui atteint, non seulement l'amitié humaine, mais l'amour du prochain lié à la charité (ad 3), il faut garder devant les yeux la perspective qui dirige toute la recherche du traité de la béatitude : découvrir le vrai bonheur, la réalité qui répond pleinement au désir de bien et de bonheur dans le cœur de l'homme et peut seule le combler. La démarche des différents articles consistera donc à éliminer tout ce qui est insuffisant, afin d'atteindre et de mettre en lumière l'unique cause adéquate et plénière de la béatitude, Dieu seul. Dans cette optique, l'amitié humaine, si précieuse soit-elle, s'avère effectivement insuffisante et doit être dépassée.

Cette position est conforme à l'Évangile et à la tradition chrétienne. Citons simplement la parole du Seigneur selon S. Luc : « Si quelqu'un veut venir à moi sans "haïr" son père, sa mère, sa femme, ses enfants, ses frères, ses sœurs – on peut ajouter ses amis, – et jusqu'à sa propre vie, il ne peut être mon disciple » (Lc 14, 26). Cette exigence dépasse évidemment les perspectives d'Aristote qui cherche, lui, à montrer la nécessité des amis pour exercer pleinement les vertus humaines. Nous rencontrons ici un problème typique dans les rapports entre la philosophie et la théologie chrétienne : l'enseignement du Christ sur Dieu entraîne une modification des rapports humains d'amitié et relativise leur importance.

Cependant, nous ne pouvons pas en rester là. En effet, ayant établi que Dieu seul suffit à combler le cœur de l'homme et à le rendre heureux, nous sommes conduits vers un second mouvement, complémentaire et nécessaire, à sa façon : en atteignant Dieu comme la source de tout bonheur et amour véritables, nous recevons de lui un amour semblable au sien qui nous rend capables d'aimer avec lui toutes les créatures, et plus

particulièrement d'aimer les autres hommes, qui deviennent ainsi notre « prochain », de plus en plus largement, jusqu'aux ennemis eux-mêmes. De l'amour de Dieu découle ainsi en nous une nouvelle capacité d'amitié qui assume les amitiés humaines, les approfondit par la relation à Dieu, leur donnant plus d'extension et d'ouverture. C'est en ce sens qu'on peut entendre la parole de Jésus : « Ma mère, mes frères – on peut ajouter : mes amis, – ce sont ceux qui écoutent la parole de Dieu et qui la gardent » (Mt 8, 21). De ce point de vue, l'amitié, de même que l'amour du prochain, devient nécessaire comme une conséquence de l'amour même de Dieu qui nous a placés dans la création, au sein de la société des hommes, et particulièrement dans la communion de l'Église.

II. Le thème de l'amitié dans l'œuvre morale de saint Thomas

Nous pouvons maintenant reprendre notre réflexion sur l'amitié dans la nouvelle perspective que nous venons d'indiquer en continuant à nous appuyer sur S. Thomas qui a, de fait, accordé au thème de l'amitié une place centrale dans la construction de sa morale, car il s'en sert pour définir l'amour, en général, ainsi que la charité.

Voici brièvement tracés les principaux points du déploiement du thème de l'amitié chez S. Thomas.

1. Deux sources majeures¹³¹

Deux sources majeures nourrissent sa réflexion. Elles sont clairement réunies dans la définition de la charité comme une amitié (ST IIa IIae qu. 23, a. 1). Citons d'abord la longue étude de l'amitié qu'Aristote place au centre de son *Éthique à Nicomaque*, aux livres VIII-IX. Ensuite, moins détaillée, mais plus profonde et autorisée en sa concision, la parole du Seigneur rapportée par S. Jean qu'il convient de citer plus largement que ne le fait Thomas : « Vous êtes mes amis, si vous faites ce que je vous commande. Je ne vous appelle plus serviteurs, car le serviteur ne sait pas ce que fait son maître ; mais je vous appelle amis, parce que tout ce que j'ai entendu de mon Père, je vous l'ai fait connaître » (Jn 15, 14-15). L'amitié est ainsi placée au cœur de l'Évangile, au centre de la vie chrétienne, donnant leur sens et leur élan aux commandements, comme un premier principe.

¹³¹ Les titres des sections suivantes ont été ajoutés lors de l'édition (N.D.E.).

2. L'inclination à la vie en société comme racine première de l'amitié

La racine première de l'amitié réside dans la nature humaine, dans son inclination à la vie en société procédant de sa nature raisonnable (ST Ia IIae qu. 94, a. 2). L'homme est spontanément enclin à nouer des liens d'amitié avec les autres hommes. Cette sociabilité naturelle se développera par la vertu de justice et atteindra une perfection supérieure avec l'amitié qui va de pair avec la générosité. L'amour du prochain procède de la même racine. Notre réponse à l'amour de Dieu se greffera sur elle.

3. L'amour compris comme origine de toutes les passions

Dans le traité des passions qui prépare l'étude des vertus, S. Thomas présente l'amour comme la passion première, à l'origine de toutes les autres. Il le définit du mieux qu'il peut, comme une sorte de connaturalité qui se crée entre celui qui aime et le bien aimé, une conformation de l'un à l'autre, une complaisance dans le bien (qu. 26, a. 1). Dans cette étude, notre docteur vise au-delà de l'ordre sensible. On le constate dans cette définition de l'amour qui s'applique au plan spirituel comme à la sensibilité, et plus spécialement dans la distinction entre l'amour de concupiscence et l'amour d'amitié. Le premier consiste à aimer un bien pour quelqu'un, notamment pour soi, pour satisfaire un désir ou un besoin, comme on aime le vin. L'amour d'amitié porte sur la personne à qui l'on veut du bien : on l'aime pour elle-même, en elle-même, par bienveillance. Ainsi peut-on aimer soi-même et autrui. L'amour d'amitié est l'amour au sens premier et propre du terme. Il se réalise pleinement lorsqu'il unit deux personnes et pose ainsi les bases de l'amitié qui s'accomplit dans la réciprocité de cet amour. C'est ce qui a poussé S. Thomas à préférer l'expression d' « amour d'amitié » à celle d' « amour de bienveillance ». Une telle forme d'amour dépasse évidemment le plan sensible, car on ne peut convenablement aimer d'amitié une chose ni une bête, même si une certaine forme d'amitié peut s'établir entre un cheval ou un chien et son maître. L'amitié contribue à élargir l'amour de concupiscence, lorsqu'elle l'assume. Ainsi quand on aime un bien, comme le vin, pour son ami et qu'on le lui offre, alors même qu'on ne l'aime peut-être pas pour soi.

4. Vers une réinterprétation du désir

Si l'amour d'amitié est primitif, nous sommes conduits à une réinterprétation du désir : tout désir est comme habité et inspiré par ce que nous pouvons appeler un désir d'amitié, le désir d'un bien aimable en lui-même et pour lui-même. Dès lors, le désir de l'utile ou de l'agréable ne

reviennent pas nécessairement vers celui qui désire comme vers leur fin, mais peuvent s'ordonner à la personne aimée comme soi, et entrer au service des relations que crée l'amitié. Le désir d'amitié change l'orientation de tous les désirs.

C'est pourquoi nous dirons que le sens de l'amour d'amitié, qui se révèle le mieux dans l'expérience de l'amitié, constitue un « fait primitif » dans la conception thomasiennne de l'amour et du désir, ainsi que dans sa conception du bien, du « *bonum* », qui est leur objet¹³². S. Thomas disait, à la suite d'Aristote : le bien est ce que toute chose désire (*bonum est quod omnia appetunt*). Il convient de préciser : au sens plénier du terme, le bien est ce qui provoque en nous l'amour et le désir d'amitié, et nous conforme à lui dans la complaisance.

5. La concordance de cette définition de l'amour et du bien avec l'inclination naturelle à la vie en société

Cette définition de l'amour et du bien à partir de l'amitié concorde exactement avec l'inclination naturelle à la vie en société, qui est propre à l'homme. Cette inclination se réalise dans toutes les espèces de sociétés que forment les hommes depuis la communauté familiale qui fournit une première base par le don de la vie, l'éducation et les liens de l'affection. Elle culmine dans les relation de l'amitié librement formée, dans l'exercice partagé des vertus au sein d'une communauté de vie. L'inclination à la vie en société tend ainsi vers la formation de l'amitié, à laquelle est consacrée la partie centrale de son *Éthique*, en rapport avec l'étude des vertus.

6. L'élévation du désir d'amitié jusqu'à Dieu

L'aspiration au bien par l'amour et le désir d'amitié n'est pas limités aux relations amicales entre les hommes ; elle s'élève au-delà, à travers les biens sensibles et spirituels, jusqu'à Dieu comme étant seul capable de combler l'aspiration à l'amitié qu'il a placée en l'homme pour le conduire vers lui. Tel est précisément l'objet de notre recherche sur le bonheur. Le désir du bonheur ne procède pas d'abord d'un amour de concupiscence qui ramènerait à nous Dieu lui-même (telle est l'objection eudémoniste) ; mais il a sa racine première dans l'amour d'amitié qui nous dispose à aimer Dieu pour lui-même, en lui-même, et à entrer ainsi dans son Amitié.

¹³² Voir notre livre *Le Renouveau de la Morale*, III, ch. IV, Le sens de l'amour d'amitié comme « fait primitif » de la morale thomiste (Tournai, Casterman, 1964 ; Paris, Téqui, 1978).

7. L'amitié comme fondement de l'objectivité de l'amour et du bien

Établie au cœur même des notions d'amour et de bien, cette relation d'amitié fonde leur objectivité d'une toute autre manière, plus solide et profonde, que dans la seule considération d'un objet matériel et sous l'angle de l'utile ou de l'agréable. L'objet de l'amour d'amitié ne désigne pas seulement ce qui est placé devant moi selon le besoin ou le plaisir, mais ce qui se pose devant moi comme méritant d'être aimé en soi et pour soi, ayant, face à moi, l'existence, autant que moi, avec la vérité et la bonté.

Dans cette vue, l'amour d'amitié apparaît comme une réalité unique et même paradoxale, car elle rassemble l'altérité et l'identité, la subjectivité et l'objectivité, dans une union dynamique. L'amour d'amitié rend celui qui aime objectif et vrai précisément parce qu'il aime. En même temps, il peut mettre en rapport avec la subjectivité aimante les objets les plus matériels, saisis dans leur ordonnance à cet amour supérieur.

8. Le lien étroit entre amitié et vertu

Le thème de l'amitié est étroitement relié avec la vertu. Au livre VIII de *l'Éthique*, Aristote introduit sa longue étude sur l'amitié qui fait suite aux six livres consacrés aux vertus, en disant que « l'amitié est une certaine vertu ou ne va pas sans vertus ».

Comme l'explique S. Thomas en traitant du caractère vertueux de la charité (ST IIa IIae qu. 23, a. 3), si on considère l'amitié comme une vertu particulière, il faut la ranger dans le cadre de la justice qui règle nos relations avec les autres hommes ; mais elle dépasse la mesure de la justice et concerne proprement la bienveillance gratuite. Cependant l'amitié peut aussi être considérée dans sa relation avec la vertu en général : elle est louable et acquiert une qualité morale du fait qu'elle est fondée sur la vertu. Effectivement les qualités morales et spirituelles d'un homme suscitent le mieux l'amitié et constituent la base la plus solide de son édification. L'amitié est, en ce sens, conséquente aux vertus qui lui procurent sa valeur morale, son « honnêteté ».

À notre avis, on peut soutenir, en même temps, le contraire : que la qualité de la vertu dépend, à son tour, de l'amitié. Les vertus, en effet, ne sont véritables et n'obtiennent leur pleine qualité morale que si elles sont aimables et se prêtent à l'amitié, si elles s'épanouissent dans une amitié. Cette vue va dans le sens d'Aristote qui ajoute à son affirmation sur les liens entre l'amitié et la vertu : « De plus (l'amitié) est ce qu'il y a de plus nécessaire pour vivre, car sans amis personne ne choisirait de vivre, eût-il tous les autres biens ».

Une telle orientation des vertus vers l'amitié va directement à l'encontre de la conception individualiste qu'on se fait trop souvent d'elles et prépare, sur le plan humain, le rôle général qui sera attribué à la charité, la plus achevée des vertus, définie comme une amitié.

9. Le couronnement donné au thème de l'amitié : la définition thomasienne de la charité

Chez S. Thomas le thème de l'amitié trouve son couronnement dans sa définition originale de la charité : elle est une amitié entre l'homme et Dieu, fondée sur une initiative divine, sur la communication que Dieu nous fait de sa propre béatitude, c'est-à-dire de la plénitude du bien et de la vertu qu'il possède. Dans la charité s'établit un lien essentiel entre l'amitié qui caractérise la charité et la béatitude qui la fonde par l'acte le plus amical qu'on puisse imaginer : la générosité divine toute gratuite. Nous avons donc affaire à une béatitude foncièrement, suprêmement « amicale », source et somme de toutes les vertus et dons qui se répandent dans l'Église comme la société ou communauté des hommes avec Dieu dans le Christ. Telle est l'œuvre principale de l'Esprit Saint, comme le montre S. Thomas dans un beau texte du *Contra Gentiles*, où il décrit les motions de l'Esprit sur le mode de l'amitié (C. G. L. IV, c. 22)¹³³. Ainsi conçue, la béatitude échappe au reproche d'eudémonisme, d'un désir tourné vers soi : elle est communicative par nature, comme la béatitude divine, et apte à former une communauté non seulement avec Dieu, mais avec tous les hommes qui partagent la même charité.

À la différence de l'amitié humaine qu'on peut distinguer de la vertu qui lui donne sa qualité morale, la charité est vertu par elle-même, comme une participation à la vertu et à la béatitudes divines, règle supérieure de tout agir. La charité est vertueuse en tant qu'amitié avec Dieu. La relation amicale à Dieu constitue le cœur de la charité ; elle communique sa vertu et sa mesure à l'amitié avec le prochain qui en dérive.

Assumée dans la charité, l'amitié avec les autres hommes se transforme et devient une amitié en Dieu, dont l'amour divin devient l'inspirateur et la fin jusqu'à l'ouvrir à l'amour même des ennemis. Ainsi s'établit une communion d'amitié dynamique entre Dieu et les hommes.

¹³³ Cf. notre traduction dans la revue *Sources*, mai 1976, pp. 105-110.

10. La charité confère un caractère amical à toutes les vertus

Enfin, s'il est vrai que la charité est l'inspiratrice et la forme de toutes les vertus qu'elle porte à leur perfection et ordonne à Dieu comme à la fin ultime de l'homme par la grâce de l'Esprit Saint, on peut dire que la charité confère à toutes les vertus un caractère amical qui les incline à l'édification de la communion des personnes entre et avec Dieu dans la réciprocité.

Ajoutons que cette œuvre d'amitié concentrée dans la vertu de charité, que Thomas étudie dans la *Secunda Pars*, doit être mise en relation avec l'étude du Christ, dans la *Tertia Pars*, et de la Trinité, dans la *Prima Pars*. La charité est l'amour du Père manifesté dans le Christ Jésus, en particulier, dans sa Passion et sa Résurrection, et infusé dans les cœurs par Saint-Esprit. Par la charité nous entrons ainsi dans le mystère de l'Amitié qui unit le Père, le Fils et l'Esprit saint.

Conclusion

Nous pouvons conclure : le thème de l'amitié n'est pas limité, chez S. Thomas, aux relations humaines, comme en traite l'article sur la nécessité des amis pour la béatitude. Il constitue une donnée fondamentale et générale de son univers moral et sert à qualifier les relations avec Dieu même dans la charité. Il unit ainsi la riche expérience de l'amitié humaine à la profondeur de l'expérience divine dans la charité, fondée sur la communion à la béatitude de Dieu même. Il était utile de montrer l'ampleur que prend le thème de l'amitié chez notre auteur pour poser notre question dans toute sa force : l'amitié n'est-elle pas nécessaire au bonheur de l'homme et même ne suffit-elle pas pour le rendre heureux ?

III. L'amitié n'est-elle pas un bien nécessaire, suffisant ?

À la lumière de ce que nous venons de voir chez Aristote et S. Thomas, nous pouvons reprendre notre question : l'amitié ne constituerait-elle pas pour l'homme un bien si grand qu'il serait indispensable au bonheur, et même sa cause suffisante ? Ceux qui font l'expérience d'une amitié véritable, comme d'une affection profonde, ne sont-ils pas tentés de faire de l'union amicale une sorte de bien suprême ? Enfin, quelle place convient-il de donner à l'amitié dans la vie morale et la recherche du bonheur ?

Anciens et Modernes

Notons ici encore une différence considérable entre les penseurs anciens et modernes. Dans toutes les écoles de l'Antiquité, l'amitié occupe une place importante dans l'exposé même de la morale, car celle-ci est toujours comprise à partir de la recherche du bonheur. La chose est patente dans l'*Éthique* d'Aristote où la considération de l'amitié occupe une place centrale. On retrouve l'amitié en bonne place dans la doctrine d'Épicure, même s'il la présente comme une forme d'attachement à soi. Les stoïciens ont également accordé beaucoup d'attention à l'amitié, tel Cicéron qui lui consacre un dialogue célèbre, le *Lélius*. Ils rencontrent cependant la difficulté traitée par Sénèque dans sa *Lettre IX* à Lucilius : si le sage doit se suffire à lui-même, comme ils le prétendent, comment a-t-il besoin d'amis ? Ne doit-il pas rester indifférent au fait d'avoir ou non des amis, comme à l'égard d'autres biens extérieurs ? Sénèque répond que bien que le sage se suffise à lui-même, néanmoins il est sensible à l'amitié et veut avoir des amis, mais sans rechercher son profit dans l'amitié. L'amitié fera ainsi toujours partie de la morale ancienne, quel que soit le rôle qu'on lui attribue dans les différentes écoles.

Chez les Modernes, le thème de l'amitié reste présent, comme chez Montaigne, Spinoza ou Kant, car il appartient à l'expérience humaine ; mais il est souvent écarté ou rejeté en marge de la morale. L'amitié, en effet, avec ses traits caractéristiques : la générosité et la gratuité, n'est pas assimilable à des systèmes de morale centrés sur l'idée de l'obligation, comme dans la morale catholique post-tridentine, ou du devoir comme impératif catégorique, à la manière de Kant. En outre, l'exigence de réciprocité s'oppose à l'individualisme régnant. L'amitié sera donc plutôt considérée comme un phénomène psychologique extérieur aux normes morales, ou encore comme une forme, difficilement explicable, d'ailleurs, du problème de la relation à autrui, comme chez Sartre. Pour les Modernes, plutôt qu'à propos de l'amitié, notre question se posera dans le cadre des relations entre l'individu et la société. La tentation consistera à placer la fin de l'homme individuel dans les buts recherchés par une société donnée, dans la fin ultime imposée par un système ou une idéologie sociale. Ce sera l'origine de différents totalitarismes qui détruisent le respect et la considération de la personne individuelle, base des relations amicales. Cela pourra aller de pair avec le culte de la personnalité chez le chef, comme si toute la qualité de la personne se concentrait en lui.

Pourquoi l'amitié ne suffit pas

Quoi qu'il en soit, nous envisagerons notre question sur l'amitié dans la ligne d'Aristote qui fait pratiquement de l'amitié fondée sur les vertus un sommet de la vie morale :

« L'amitié [...] est ce qu'il y a de plus nécessaire pour vivre. Car sans amis, personne ne choisirait de vivre, eût-il tous les autres biens [...] nous pouvons constater à quel point l'homme ressent toujours de l'affinité et de l'amitié pour l'homme. L'amitié semble aussi constituer le lien des cités, et les législateurs paraissent y attacher un plus grand prix qu'à la justice même [...]. Non seulement l'amitié est une chose nécessaire, mais elle est aussi une chose noble [...] certains pensent même qu'il n'y a aucune différence entre un homme bon et un véritable ami¹³⁴ ».

Ce faisant, nous ne nous enfonçons pas dans une époque révolue, mais nous nous efforçons d'éclairer avec l'aide d'un de ses plus sagaces interprètes une expérience humaine qui demeure parfaitement actuelle : pas plus aujourd'hui qu'autrefois, l'homme n'est fait pour vivre en solitaire et ne peut s'épanouir sans l'aide des autres, sans amis. Le problème est peut-être même plus aigu de nos jours, du fait du manque de réflexion et de théorie sur l'amitié, et du plus grand isolement de l'homme marqué par l'individualisme et immergé dans une société énorme, où les relations matérielles ne cessent de se multiplier et d'envahir la vie quotidienne.

Dans une vue humaniste, qui place l'homme au centre de l'univers, ne peut-on pas dire que l'amitié, comme amour de l'autre pour lui-même avec réciprocité et comme sommet de la vie vertueuse, peut être considérée comme une fin suprême pour l'homme, constitutive de son bonheur ? D'autant plus que l'amitié atteint l'homme en profondeur et peut s'étendre assez largement, car celui qui est amical attire l'amitié. On peut penser ici à la description de la douleur du jeune Augustin, lors du décès d'un ami très cher (*Confessions*, L. IV, IV-VII).

Nous pouvons appliquer à l'amitié la distinction de S. Thomas en réponse à la question de la béatitude par les biens de l'âme : quant à la possession qu'elle comporte, la béatitude est dans l'âme, mais quant à l'objet qui la produit, elle est hors de l'âme. L'ami ne peut-il être ainsi l'objet qui cause notre bonheur et notre perfection ?

Nous répondrons que non, précisément pour les raisons avancées en réponse à la question des biens de l'âme : l'ami, en effet, n'est pas un bien parfait, supérieur à nous ; il est exactement comme nous, en état de potentialité à l'égard de la perfection, du bonheur et des vertus à acquérir. Il ne possède pas par lui-même une perfection telle que nous puissions le

¹³⁴ EN VIII, 1.

considérer comme notre fin et notre bonheur suffisants. S'il en était ainsi, d'ailleurs, nous perdriions l'égalité avec lui, essentielle à l'amitié, et le considérerions comme notre maître, notre seigneur, sinon comme notre dieu.

En fait, nous nous trouvons à l'égard de notre ami sur le pied d'une égalité personnelle qui est essentielle à l'amitié et comporte l'expérience même des limites et des imperfections humaines. Ainsi sommes-nous placés ensemble devant la même question : quelle est la vraie béatitude de l'homme, quel est le bien capable de combler son désir de bonheur ? C'est dans la reconnaissance de ce dénuement initial et dans l'aspiration vers le Bien plénier que réside la base de la collaboration des amis dans un effort commun de progrès dans les vertus, lesquelles entretiennent l'estime mutuelle et font grandir l'amitié en force et en profondeur.

L'amitié ne résout donc pas par elle-même la question du bonheur et du sens de la vie. Elle la renforce plutôt, elle la redouble, car, s'intéressant à l'autre comme à lui-même, l'ami se pose la question du bien et du bonheur pour son ami comme pour soi. Néanmoins, l'amitié apporte un complément essentiel à la question même : elle fait apparaître tangiblement sa dimension de relation à quelqu'un d'autre dans son objectivité personnelle. La question du vrai bonheur n'est pas seulement subjective ; elle met en rapport plusieurs sujets, l'un pour et par l'autre. Dans l'amitié se profile la dimension objective et personnelle de la relation à Dieu, comme la béatitude véritable et commune. Nous retrouvons cette liaison entre la relation au prochain et à Dieu dans la charité. Comme le disait Saint-Exupéry, les vrais amis ne se regardent pas l'un l'autre, mais regardent ensemble dans la même direction, celle du bien authentique et du bonheur véritable qui portera leur union d'amitié à sa perfection.

Ajoutons pour terminer que l'amitié contribue à transformer la question même du bonheur. Elle la personnalise d'abord. Centrée sur les biens qui attirent l'homme, biens extérieurs, biens du corps ou de l'âme, la formulation de la question reste assez impersonnelle chez S. Thomas. La considération de l'amitié nous conduit à nous demander, non plus tant quel bien, mais *qui* peut rendre l'homme heureux, et mieux encore : *qui* peut *me* rendre heureux ? Nous rejoignons ainsi le concret de la question.

En outre, l'expérience de l'amitié et des échanges qu'elle comporte rend la question dynamique, si on y réfléchit avec un peu de pénétration. On apprend, en effet, dans l'amitié comme dans l'amour, qu'on ne peut mieux trouver le bonheur qu'en le donnant, si l'on ne cherche pas à procurer du bonheur à d'autres, autant qu'on le peut. Dans cet échange réside la source de la vraie joie.

L'amitié établit ainsi une correspondance et une réciprocité entre les amis dans leur quête de bonheur, qui est essentielle. Cette loi de la correspondance, comme on peut l'appeler, se retrouvera dans les rapports entre l'amour de Dieu et du prochain. Ce que nous faisons au prochain en bien

et en mal atteint Dieu même selon la parole du Christ en conclusion du jugement dernier : « Ce que vous avez fait au moindre d'entre mes frères, c'est à moi que vous l'avez fait » (Mt 25, 40). En même temps, ce que nous accordons à Dieu avec amour, dans l'obéissance à sa Parole et dans le secret de la prière, rejaillit sur les autres, fortifie et accroît l'amour du prochain. Tels sont les mouvements de l'Amitié divine qui assume les amitiés humaines et leur confère une perfection nouvelle par la relation au Christ et à Dieu.

Biographie – Servais Pinckaers

Servais Theodore Pinckaers, né à Liège (Belgique) en 1925, est entré dans l'Ordre des Prêcheurs (Dominicains) en 1945. Il fit ses études au Studium dominicain de La Sarte, en Belgique, où il obtint sa licence en Théologie (1952) sous la direction de Jérôme Hamer, par un mémoire (tesina) intitulé *Le surnaturel chez Henri de Lubac*. Il poursuivit ses études de doctorat à la Pontificia Università San Tommaso d'Aquino (l'Angelicum) en suivant les cours de professeurs éminents tels que Garrigou-Lagrange, Paul Philippe, et Mario Luigi Ciappi. Sa thèse, rédigée sous la direction du fr. Louis-Bertrand Gillon, était une étude théologique médiévale de l'espérance, intitulée « La vertu d'espérance de Pierre Lombard à Saint Thomas » (1954).

Une fois ses études achevées, le P. Pinckaers retourna au Studium dominicain de La Sarte pour enseigner la théologie morale. Il y séjourna de 1954 à 1965. Ce fut là que le P. Pinckaers commença à renouveler la conception commune de la théologie morale, présageant ainsi l'appel du Concile Vatican II au renouveau. Les fruits de ce travail, publiés d'abord dans plusieurs articles dispersés, furent par la suite regroupés dans son étude novatrice *Le renouveau de la morale* (1964). Ce fut aussi à La Sarte qu'il rédigea l'analyse textuelle et le commentaire des Questions 6 à 21 de la *Prima Secundae* (le Traité des Actes humains de S. Thomas d'Aquin) pour l'édition bilingue de la *Somme Théologique* dans la Revue des Jeunes. Le P. Pinckaers fait référence à cette période de La Sarte, à la fois comme étudiant et plus tard comme professeur, comme le moment où il met en œuvre les idées qu'il présentera et développera par la suite dans ses ouvrages. Ses principaux concepts sont : 1) la primauté de la Parole de Dieu, en tant que Parole vivante qui s'adresse à chaque génération et surpasse toute simple parole humaine ; 2) l'importance fondamentale des Pères de l'Église, spécialement de S. Augustin ; 3) la valeur durable de la méthode et des idées de S. Thomas.

Après la fermeture du Studium de La Sarte en 1965, le P. Pinckaers s'établit au couvent dominicain de Liège et s'engage dans un ministère pastoral pendant les huit années suivantes, années qui donnèrent forme aux questions pastorales exprimées dans nombre de ses ouvrages. Puis en 1975, il est appelé à la tête de la chaire de théologie morale fondamentale en langue française de l'Université de Fribourg (Suisse), où il enseigna pendant les vingt-cinq années suivantes. En tant que professeur émérite, il resta à Fribourg, résidant au couvent dominicain international (l'Alberinum) jusqu'à son décès le 7 avril 2008, à l'âge de quatre-vingt-deux ans.

Son ouvrage le plus connu est *Les sources de la morale chrétienne* (1985), qui a été traduit dans des nombreuses langues. Parmi ses autres travaux, on peut citer *La faim de l'Évangile* (1977), *La justice évangélique* (1986), *Ce qu'on ne peut jamais faire. La question des actes intrinsèquement mauvais. Histoire et discussion* (1986), *La prière chrétienne* (1989), *L'Évangile et la morale* (1991), *La morale catholique* (1991), et *La vie selon l'Esprit. Essai de théologie spirituelle selon saint Paul et saint Thomas d'Aquin* (1996) et, à titre posthume : *La personne du Christ et la vie du chrétien. La morale liturgique de saint Léon le Grand* (2023)..

En 2001, il acheva une nouvelle analyse textuelle et un nouveau commentaire des cinq premières questions de la *Prima Secundae* (le Traité de S. Thomas d'Aquin sur le bonheur) pour la seconde édition bilingue de la Somme Théologique de la Revue des Jeunes. Après un temps d'inactivité relative à cause de son état de santé par suite d'une crise cardiaque, le P. Pinckaers rédigea *A la découverte de Dieu dans les Confessions* (2002), le premier de deux volumes d'une étude de la pensée de saint Augustin dont le titre général est *En promenade avec saint Augustin*. Il publia aussi *Plaidoyer pour la vertu* (2007), qui a reçu une mention spéciale lors de l'octroi du Grand Prix catholique de littérature pour l'année 2007. Pendant la dernière année de sa vie, le P. Pinckaers prépara plusieurs ouvrages pour la publication, parmi lesquels *Passions et vertu* (2009) et *Un chemin vers le bonheur* (2025).

Servais Pinckaers a siégé dans plusieurs commissions romaines, y compris la Commission de rédaction du Catéchisme de l'Église Catholique et la Commission préparatoire pour l'Encyclique *Veritatis Splendor*. De 1992 à 1997 il fut membre de la Commission Théologique Internationale.

Index des notions et des principaux auteurs cités

- acte humain47, 58, 141, 148,
154, 181, 192
- Adler, Alfred 141
- amitié7, 9, 39, 56, 62, 63,
64, 65, 70, 71, 73, 79, 80, 86,
105, 106, 111, 112, 114, 115,
116, 117, 118, 119, 125, 126,
129, 131, 134, 146, 163, 180,
182, 184, 205, 206, 224, 244,
253, 278, 280, 282, 283, 305,
306, 313, 314, 316, 322, 323,
327, 328, 329, 330, 331, 332,
333, 334, 335, 336, 337, 338
- appétit.....34, 59, 110, 153, 207,
224, 235, 271
- argent.....39, 90, 112, 118, 156,
157, 158, 160, 162, 179, 205,
217, 218, 219, 221, 222, 224,
226, 229, 238, 239
- Aristote5, 7, 8, 9, 29, 33, 35,
53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61,
62, 63, 64, 65, 66, 68, 69, 70, 71,
72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80,
81, 82, 83, 84, 85, 86, 88, 89, 90,
91, 94, 97, 102, 103, 104, 109,
113, 121, 150, 174, 175, 178,
180, 182, 188, 207, 208, 209,
213, 214, 215, 221, 222, 223,
224, 232, 236, 237, 244, 250,
255, 263, 264, 266, 267, 270,
274, 276, 277, 280, 281, 286,
288, 293, 305, 306, 315, 327,
328, 329, 330, 332, 333, 335,
336, 337
- Augustin.....5, 6, 7, 9, 25, 29,
30, 31, 32, 33, 37, 38, 41, 46, 50,
51, 54, 55, 64, 76, 79, 81, 82, 83,
84, 85, 87, 90, 98, 120, 121, 134,
168, 170, 174, 175, 185, 186,
197, 206, 207, 210, 213, 214,
222, 233, 234, 235, 242, 261,
271, 272, 288, 300, 313, 329,
337
- béatitudes évangéliques 6, 7,
8, 11, 12, 14, 29, 31, 32, 35, 39,
43, 45, 51, 76, 132, 197, 206,
209, 279, 306
- beauté..... 35, 112, 121, 132, 139,
140, 145, 208, 255, 256, 257,
273, 278, 282, 306, 314, 328
- Bentham, Jeremy 221, 270
- Bergson, Henri..... 5, 8, 9, 12,
122, 123, 247, 248, 277, 302,
303, 322
- bien, biens 6, 7, 9, 14, 18,
21, 23, 25, 27, 30, 33, 34, 35, 36,
37, 38, 39, 40, 42, 43, 47, 48, 49,
50, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62,
63, 64, 70, 73, 74, 76, 78, 88, 90,
91, 93, 94, 95, 97, 98, 99, 100,
101, 102, 103, 104, 105, 106,
108, 110, 111, 112, 113, 114,
115, 116, 117, 118, 119, 120,
121, 123, 124, 125, 126, 127,
132, 134, 138, 140, 141, 143,
145, 146, 148, 149, 150, 151,
152, 155, 156, 157, 158, 159,
160, 162, 165, 169, 173, 174,
175, 176, 177, 178, 179, 180,
181, 182, 184, 185, 186, 187,
188, 189, 190, 191, 192, 193,
194, 195, 197, 199, 200, 202,
204, 205, 206, 207, 208, 209,
212, 213, 214, 217, 218, 219,

- 220, 221, 222, 223, 224, 225,
226, 229, 230, 231, 232, 233,
235, 241, 243, 244, 245, 247,
250, 251, 252, 253, 254, 255,
256, 257, 260, 261, 262, 263,
264, 265, 266, 269, 270, 271,
272, 273, 274, 278, 280, 281,
282, 283, 285, 286, 287, 288,
290, 291, 292, 293, 294, 295,
297, 298, 299, 300, 305, 306,
313, 314, 315, 316, 317, 318,
319, 320, 321, 322, 324, 327,
328, 329, 331, 332, 333, 334,
335, 336, 337, 338
- bien-être..... 221
- Blondel, Maurice 9, 304
- Boèce 29, 90, 221, 222, 238,
242, 245, 249, 250, 261, 277
- bonheur 6, 7, 8, 9, 11, 13,
14, 17, 18, 19, 21, 22, 24, 25, 27,
28, 29, 30, 32, 33, 34, 35, 37, 38,
43, 45, 47, 49, 50, 51, 53, 54, 55,
56, 57, 58, 60, 63, 64, 65, 66, 67,
70, 72, 74, 76, 77, 78, 82, 89, 90,
91, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99,
100, 101, 102, 103, 104, 105,
106, 107, 108, 109, 110, 111,
112, 113, 114, 115, 116, 117,
118, 119, 120, 121, 129, 130,
131, 132, 133, 134, 135, 138,
140, 141, 146, 156, 160, 161,
173, 174, 176, 179, 180, 188,
189, 190, 195, 197, 198, 200,
201, 203, 204, 205, 207, 208,
209, 213, 214, 217, 218, 221,
222, 223, 225, 226, 228, 229,
231, 232, 234, 235, 236, 237,
241, 244, 245, 246, 247, 249,
250, 251, 252, 253, 255, 256,
257, 258, 261, 262, 263, 264,
266, 269, 270, 271, 273, 274,
276, 277, 278, 280, 281, 282,
285, 286, 287, 288, 289, 290,
291, 292, 293, 294, 295, 298,
300, 305, 306, 309, 310, 311,
313, 314, 315, 316, 317, 318,
320, 321, 322, 323, 324, 327,
328, 329, 332, 335, 336, 337,
338
- bourgeoisie..... 40, 77, 90, 221,
222, 226, 319
- Broad..... 187
- Brochard, Victor 97, 98, 99,
100, 113
- casuistique.... 155, 177, 191, 192,
193, 232, 292
- causalité exemplaire 137
- cause finale..... 154
- charité 7, 9, 26, 35, 37, 39,
41, 44, 45, 46, 48, 50, 63, 64, 79,
80, 85, 86, 87, 88, 106, 109, 117,
118, 124, 125, 126, 128, 134,
160, 168, 183, 184, 191, 195,
214, 244, 253, 259, 270, 271,
273, 278, 282, 305, 306, 311,
313, 321, 322, 328, 329, 330,
333, 334, 335, 338
- Christ 7, 8, 9, 13, 17, 20, 21,
23, 24, 25, 26, 27, 28, 31, 32, 33,
34, 35, 37, 38, 39, 42, 44, 45, 48,
49, 52, 76, 77, 80, 82, 85, 86, 90,
91, 112, 114, 127, 128, 134, 150,
151, 153, 155, 156, 157, 159,
160, 198, 206, 207, 208, 209,
210, 211, 212, 213, 214, 215,
219, 231, 233, 234, 243, 248,
252, 253, 259, 260, 261, 272,
273, 274, 283, 303, 310, 311,
320, 321, 329, 334, 335, 339
- Cicéron.... 54, 55, 62, 64, 79, 118,
140, 174, 237, 243, 255, 263,
264, 265, 271, 287, 288, 305,
328, 336
- Comte, Auguste..... 9, 108, 295,
296, 297

- connaissance67, 70, 71, 74,
83, 86, 87, 88, 144, 146, 147,
157, 163, 167, 169, 171, 173,
175, 199, 200, 201, 202, 203,
208, 225, 235, 236, 243, 245,
246, 252, 259, 261, 271, 277,
278, 280, 283, 287, 288, 289,
290, 291, 295, 296, 297, 306,
318, 323, 324, 329
- contemplation.....7, 34, 35, 56,
65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 74,
81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 94,
170, 200, 201, 202, 204, 207,
214, 229, 238, 254, 275, 286,
303, 305, 328
- corps9, 13, 22, 44, 45, 59,
61, 77, 84, 88, 124, 128, 130,
169, 181, 194, 197, 201, 204,
217, 220, 229, 234, 236, 237,
249, 255, 256, 257, 259, 260,
261, 262, 263, 264, 265, 266,
267, 271, 280, 286, 311, 318,
322, 327, 338
- délectation.....35, 83, 198, 200,
209, 235, 238, 270, 271, 272,
276, 277
- délibération.....142, 144, 154
- Descartes, René 9, 290
- désir7, 8, 11, 14, 17, 18, 19,
20, 21, 24, 26, 27, 33, 36, 45, 49,
50, 55, 59, 61, 62, 69, 76, 90, 91,
93, 98, 99, 102, 103, 105, 107,
108, 109, 110, 111, 112, 114,
115, 116, 117, 118, 134, 135,
140, 145, 156, 157, 160, 161,
162, 176, 180, 197, 198, 200,
201, 202, 203, 204, 206, 207,
208, 209, 214, 221, 224, 234,
235, 244, 247, 261, 266, 269,
270, 277, 279, 281, 282, 292,
293, 295, 300, 304, 305, 309,
313, 314, 315, 316, 317, 318,
319, 320, 322, 323, 324, 329,
331, 332, 334, 338
- devoir..... 5, 8, 49, 63, 67, 68,
93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100,
101, 102, 103, 105, 106, 107,
108, 109, 110, 111, 112, 113,
114, 115, 116, 119, 130, 131,
132, 133, 141, 171, 188, 189,
190, 230, 270, 276, 291, 292,
293, 294, 300, 323, 336
- Dieu..... 6, 7, 9, 13, 14, 16, 17,
18, 19, 20, 21, 22, 23, 25, 26, 27,
28, 31, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 42,
43, 44, 45, 46, 47, 48, 50, 52, 53,
64, 65, 75, 76, 79, 80, 81, 82, 83,
84, 85, 86, 87, 88, 89, 91, 94, 95,
98, 99, 100, 101, 103, 104, 106,
107, 108, 110, 112, 114, 115,
116, 117, 118, 120, 127, 128,
132, 133, 134, 135, 137, 138,
140, 144, 148, 150, 151, 153,
154, 156, 157, 158, 160, 161,
162, 163, 165, 176, 177, 183,
184, 186, 191, 192, 193, 194,
195, 198, 199, 200, 201, 202,
203, 204, 206, 207, 208, 209,
210, 211, 212, 213, 214, 215,
218, 219, 220, 223, 225, 226,
227, 228, 229, 231, 232, 233,
234, 235, 236, 242, 243, 246,
247, 248, 252, 257, 258, 259,
261, 262, 266, 271, 272, 274,
276, 280, 281, 282, 288, 290,
293, 297, 299, 300, 301, 303,
304, 305, 306, 309, 310, 311,
313, 316, 320, 321, 322, 324,
327, 328, 329, 331, 332, 334,
335, 338
- dons..... 7, 20, 29, 30, 31, 32,
34, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 45, 46,
50, 52, 78, 90, 183, 197, 203,
206, 213, 225, 285, 320, 321,
334

- douceur21, 22, 25, 26, 40,
134, 235, 273, 283
- durée124, 169, 265, 302
- épicuriens, Épicure . 35, 94, 100,
111, 208, 269, 336
- espérance14, 16, 18, 20, 26,
27, 37, 43, 44, 45, 49, 50, 78, 80,
85, 90, 91, 108, 109, 117, 128,
129, 134, 151, 176, 267, 291,
292, 309, 310, 311, 313
- éternité85, 168, 233, 258, 266,
273, 299, 329
- eudémonisme 6, 7, 46, 49,
93, 94, 95, 96, 97, 99, 102, 106,
108, 109, 113, 116, 117, 118,
119, 120, 125, 129, 130, 131,
132, 135, 188, 205, 334
- eutrapélie237, 238, 264
- Évangile6, 11, 12, 14, 15,
16, 20, 23, 25, 27, 28, 31, 34, 39,
45, 48, 49, 50, 52, 53, 55, 63, 78,
80, 81, 82, 83, 84, 90, 91, 94,
101, 102, 114, 132, 151, 153,
156, 157, 160, 202, 205, 206,
209, 210, 211, 212, 214, 219,
220, 243, 248, 260, 274, 329,
330
- félicité34, 35, 199, 200, 201,
202, 208
- femme159, 227, 230, 256,
258, 273, 310, 314, 327, 329
- fin ultime29, 32, 35, 79, 83,
118, 119, 137, 138, 141, 151,
153, 154, 155, 156, 157, 158,
159, 160, 161, 162, 163, 168,
169, 170, 171, 172, 173, 176,
177, 178, 182, 183, 184, 186,
190, 191, 192, 193, 194, 195,
199, 202, 204, 221, 223, 224,
234, 235, 236, 244, 249, 256,
261, 262, 266, 281, 285, 289,
290, 291, 294, 296, 297, 300,
315, 316, 317, 318, 335, 336
- fins secondaires 155, 156
- foi6, 7, 9, 16, 19, 20, 23, 24,
25, 26, 27, 28, 37, 38, 39, 42, 43,
44, 45, 46, 48, 49, 53, 80, 81, 82,
85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 114,
127, 128, 133, 134, 135, 151,
159, 160, 161, 170, 175, 183,
184, 201, 208, 210, 211, 212,
213, 215, 259, 260, 267, 281,
285, 289, 301, 305, 309, 310,
311, 317, 319
- force 5, 13, 16, 18, 19, 20,
21, 27, 28, 37, 46, 47, 50, 58, 63,
71, 73, 78, 90, 93, 108, 111, 114,
121, 133, 144, 153, 154, 156,
157, 159, 161, 168, 172, 203,
217, 218, 231, 241, 255, 260,
261, 275, 288, 295, 297, 303,
309, 311, 320, 335, 338
- fruits 26, 27, 29, 30, 31, 42,
45, 52, 59, 64, 66, 77, 139, 145,
228, 253, 277, 279, 315
- Gilson, Etienne 173, 174
- gloire 9, 135, 201, 204, 205,
218, 234, 236, 241, 242, 243,
244, 245, 246, 247, 248, 249,
253, 261, 285, 310, 327
- grâce 7, 13, 20, 25, 26, 27,
28, 30, 38, 39, 41, 42, 43, 44, 45,
46, 48, 49, 50, 53, 64, 68, 69, 76,
77, 78, 79, 80, 84, 89, 91, 117,
122, 124, 125, 126, 127, 128,
134, 135, 140, 144, 146, 148,
149, 152, 154, 156, 161, 163,
165, 166, 177, 191, 193, 199,
203, 214, 217, 224, 229, 234,
236, 243, 246, 253, 260, 265,
267, 272, 278, 280, 283, 288,
290, 299, 310, 311, 319, 335
- Harnack, Adolf von 230, 231
- Hegel, Georg Wilhelm
Friedrich 9, 293, 294, 295,
301, 319

-
- histoire5, 16, 19, 20, 25, 28,
 78, 81, 83, 84, 94, 98, 101, 158,
 176, 188, 199, 226, 233, 234,
 235, 243, 293, 294, 310
 Holte, Ragnar174, 175, 286
 honneurs9, 36, 39, 40, 49,
 57, 64, 90, 201, 204, 205, 241,
 242, 243, 244, 245, 247, 248,
 249, 253, 328
 image26, 27, 28, 52, 91, 132,
 135, 137, 138, 157, 161, 170,
 200, 203, 209, 217, 236, 246,
 247, 249, 258, 261, 266, 280,
 309, 311
 intelligence13, 36, 48, 52,
 61, 69, 70, 71, 73, 86, 87, 88,
 100, 132, 133, 134, 135, 139,
 144, 152, 153, 157, 169, 179,
 198, 200, 201, 202, 204, 208,
 210, 211, 212, 213, 218, 226,
 234, 235, 261, 274, 278, 279,
 281, 282, 285, 293, 296, 302,
 303, 315, 316, 319, 322, 323,
 324
 intention24, 55, 78, 90, 96,
 103, 125, 130, 139, 142, 146,
 147, 148, 149, 153, 158, 176,
 181, 187, 190, 191, 192, 193,
 194, 195, 199, 245, 250, 264,
 281, 282, 283, 287, 292, 293,
 294
 intériorité6, 45, 67, 73, 105,
 121, 129, 140, 148, 149, 153,
 165, 166, 167, 171, 173, 178,
 183, 251, 278, 279, 297, 322,
 323, 324
 joie8, 9, 13, 19, 22, 26, 28,
 34, 56, 61, 65, 77, 106, 107, 115,
 116, 117, 120, 121, 122, 123,
 124, 125, 126, 127, 128, 129,
 130, 131, 132, 135, 140, 141,
 163, 198, 209, 211, 220, 226,
 232, 235, 245, 248, 250, 253,
 255, 258, 261, 267, 269, 270,
 271, 272, 273, 274, 276, 277,
 278, 279, 281, 282, 283, 290,
 315, 320, 322, 327, 328, 338
 jouissance 35, 49, 58, 70, 95,
 104, 113, 117, 162, 208, 223,
 225, 226, 232, 235, 236, 244,
 251, 255, 269, 272, 273, 274,
 276, 281, 282, 292, 313, 314,
 329
 Kant, Immanuel 5, 8, 9, 94,
 95, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 102,
 104, 105, 111, 120, 131, 132,
 133, 166, 171, 188, 205, 256,
 270, 291, 292, 293, 294, 299,
 336
 Kierkegaard, Sören 9, 301
 Leclercq, Jacques 102, 103
 Lévy, B.H. 103, 104, 105
 liberté de qualité 46, 105, 109,
 110, 116, 117, 119, 138, 156,
 158, 165, 181, 194
 libre-arbitre 291
 Luc, saint 14, 219
 Maritain, Jacques 191
 Marx, Karl 9, 226, 298
 Matthieu, saint 9, 11, 12,
 13, 14, 16, 21, 23, 30, 31, 32, 33,
 38, 49, 51, 52, 76, 206
 mérite 6, 9, 25, 32, 43, 46,
 47, 48, 49, 50, 53, 64, 72, 73,
 108, 118, 124, 126, 140, 155,
 156, 182, 231, 242, 244, 245,
 272, 313
 Mill, John Stuart 270
 moralité 90, 94, 97, 106, 109,
 111, 116, 120, 148, 149, 150,
 178, 185, 186, 189, 193, 194,
 271, 293, 294, 299, 302, 318
 Mounier, Emmanuel 263
 nature 26, 39, 42, 48, 53, 56,
 58, 61, 67, 68, 69, 73, 76, 80, 83,
 86, 88, 89, 91, 94, 95, 98, 101,

- 105, 108, 112, 113, 114, 115,
116, 118, 120, 122, 124, 125,
126, 130, 132, 134, 137, 138,
139, 140, 142, 144, 145, 146,
148, 153, 157, 159, 161, 162,
163, 165, 166, 167, 169, 171,
172, 173, 176, 177, 178, 179,
180, 181, 182, 183, 185, 188,
189, 191, 195, 200, 203, 205,
211, 213, 222, 223, 224, 226,
228, 231, 236, 239, 249, 250,
256, 262, 263, 272, 275, 276,
277, 282, 287, 288, 290, 291,
296, 298, 299, 303, 304, 305,
313, 314, 317, 321, 323, 324,
327, 331, 334
- Newman, John Henry 26,
175, 217, 241
- Nietzsche, Friedrich..... 9, 298,
299, 300
- nominalisme42, 47, 59, 67,
98, 99, 101, 148, 161, 190, 202
- obligation6, 30, 42, 63, 67,
93, 97, 98, 100, 101, 102, 103,
107, 109, 110, 111, 112, 113,
114, 116, 119, 130, 131, 141,
172, 177, 178, 188, 189, 190,
191, 232, 270, 276, 292, 302,
336
- Occam, Guillaume d' 5, 7, 43,
98, 99, 101, 132
- option fondamentale 8, 191,
192, 193, 194, 195
- paix17, 19, 21, 22, 23, 25,
26, 28, 34, 38, 65, 124, 128, 198,
206, 207, 212, 253, 259, 260,
261, 263, 264, 266, 273, 274,
282, 283, 291
- passions36, 40, 61, 62, 64,
77, 104, 116, 143, 145, 156, 159,
201, 207, 235, 260, 269, 270,
271, 273, 276, 277, 279, 280,
287, 292, 331
- patience 19, 23, 26, 123, 253,
260, 279, 283
- Paul, saint 25, 38, 39, 41, 48,
77, 81, 85, 87, 88, 112, 121, 124,
127, 155, 156, 159, 160, 161,
163, 170, 206, 210, 211, 212,
214, 238, 242, 260
- péché27, 46, 48, 53, 61, 77, 80,
132, 138, 176, 192, 193, 194,
230, 258, 259, 260, 309, 310,
311
- perfection 30, 32, 41, 42, 60,
61, 70, 71, 76, 102, 103, 110,
115, 119, 125, 140, 141, 156,
157, 160, 162, 175, 176, 190,
199, 207, 208, 233, 234, 244,
246, 247, 250, 251, 263, 267,
271, 276, 282, 288, 316, 318,
329, 331, 335, 337, 338, 339
- personne ... 14, 18, 25, 27, 28, 31,
33, 82, 84, 93, 100, 109, 110,
114, 115, 116, 122, 124, 128,
133, 134, 135, 142, 147, 161,
162, 167, 169, 170, 172, 178,
181, 192, 193, 194, 195, 202,
218, 227, 230, 242, 243, 258,
278, 279, 282, 306, 310, 311,
314, 315, 316, 319, 320, 323,
324, 331, 332, 333, 336, 337
- philosophie 29, 33, 34, 35,
53, 55, 62, 67, 68, 75, 82, 84, 86,
89, 95, 97, 100, 102, 111, 120,
130, 173, 174, 175, 176, 189,
191, 208, 209, 210, 214, 215,
227, 230, 231, 242, 270, 286,
288, 289, 290, 291, 294, 295,
298, 304, 305, 319, 329
- plaisir 5, 8, 9, 20, 23, 34, 36,
40, 57, 58, 60, 64, 65, 77, 83, 94,
95, 96, 106, 109, 112, 118, 120,
121, 122, 123, 124, 125, 126,
127, 129, 130, 131, 145, 179,
180, 198, 204, 205, 207, 235,

- 236, 237, 244, 264, 269, 270,
271, 272, 273, 274, 275, 276,
277, 278, 279, 280, 281, 282,
283, 299, 314, 322, 328, 333
- platonicien 88
- Plotin..... 9, 288
- pouvoir politique 249, 251
- prochain 26, 36, 40, 63, 65,
79, 81, 87, 114, 186, 193, 194,
313, 328, 329, 330, 331, 334,
338
- proportionnalisme 225
- prudence 37, 56, 62, 73, 78,
79, 87, 184, 194, 201, 211, 285,
297
- publicité..... 280
- raison 6, 36, 39, 40, 41, 42,
46, 53, 56, 58, 59, 60, 61, 62, 64,
67, 68, 69, 71, 72, 77, 78, 84, 85,
87, 88, 90, 91, 94, 95, 97, 98, 99,
100, 101, 104, 110, 111, 116,
131, 132, 133, 138, 142, 144,
145, 147, 148, 149, 151, 153,
157, 158, 161, 162, 165, 172,
173, 200, 202, 203, 210, 211,
212, 213, 223, 227, 228, 237,
245, 248, 250, 261, 262, 263,
269, 271, 274, 277, 278, 285,
286, 287, 288, 289, 291, 292,
293, 295, 297, 299, 300, 301,
305, 316, 317, 324, 328
- Régamey, Pie-R. 184
- renommée 241, 246, 247, 248
- richesses 9, 28, 36, 39, 40,
49, 50, 51, 60, 64, 82, 84, 116,
170, 201, 204, 217, 218, 219,
220, 221, 222, 223, 224, 225,
226, 229, 232, 241, 253, 255,
306, 327
- sagesse 6, 7, 8, 13, 32, 35,
36, 38, 47, 48, 49, 52, 57, 59, 61,
64, 65, 66, 71, 72, 74, 76, 78, 79,
81, 87, 88, 134, 143, 148, 161,
173, 174, 175, 178, 182, 198,
206, 207, 208, 209, 210, 211,
212, 215, 217, 218, 224, 226,
229, 231, 238, 242, 253, 256,
273, 278, 285, 286, 287, 288,
297, 306, 310, 311, 316, 317,
319, 328
- Schopenhauer, Arthur 9, 298
- science..... 35, 49, 52, 54, 56,
57, 59, 60, 67, 68, 72, 74, 83, 85,
86, 93, 100, 104, 133, 153, 160,
166, 167, 171, 173, 204, 207,
210, 226, 228, 230, 249, 251,
252, 257, 285, 289, 293, 295,
297, 298, 304, 305
- sensibilité..... 37, 59, 60, 61, 62,
77, 94, 96, 98, 102, 106, 108,
109, 112, 116, 124, 130, 131,
143, 201, 225, 230, 276, 279,
280, 313, 331
- Sermon sur la montagne 6, 7,
11, 12, 14, 15, 30, 44, 46, 51, 76,
90, 134, 150, 206, 219, 243, 259
- souffrance..... 7, 11, 22, 27, 28,
43, 51, 53, 62, 75, 123, 128, 129,
132, 150, 160, 181, 205, 260,
267, 279
- Spinoza, Baruch..... 9, 290, 291,
319, 336
- spiritualité 24, 29, 38, 41,
43, 86, 89, 94, 116, 163, 178,
227, 231
- sport 238, 257, 264, 265, 266
- stoïciens 9, 62, 94, 111, 209,
269, 287, 288, 336
- technique 5, 35, 58, 67, 68,
118, 141, 145, 148, 160, 165,
166, 167, 169, 171, 172, 178,
179, 180, 181, 184, 185, 189,
190, 191, 205, 221, 225, 226,
228, 229, 230, 231, 249, 251,
252, 257, 265, 282, 297, 298,
305, 317

Thomas.....5, 6, 7, 8, 9, 10, 11,
29, 30, 31, 32, 33, 35, 36, 37, 38,
39, 41, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50,
51, 52, 54, 55, 62, 63, 64, 66, 70,
72, 75, 76, 77, 79, 80, 81, 83, 84,
85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 93, 97,
101, 102, 103, 109, 111, 112,
115, 117, 118, 121, 126, 132,
134, 135, 137, 138, 139, 140,
148, 149, 150, 153, 155, 157,
165, 177, 178, 179, 181, 183,
184, 188, 190, 191, 193, 197,
198, 199, 200, 201, 202, 203,
204, 205, 206, 208, 209, 210,
211, 212, 213, 214, 215, 218,
221, 222, 223, 224, 225, 226,
234, 235, 236, 237, 238, 242,
243, 244, 245, 246, 247, 249,
250, 251, 253, 255, 256, 261,
262, 263, 264, 266, 270, 271,
272, 276, 277, 279, 280, 281,
282, 288, 292, 294, 298, 300,
305, 306, 313, 314, 315, 316,
317, 321, 322, 323, 324, 327,
328, 330, 331, 332, 333, 334,
335, 337, 338

utilitarisme.....94, 97, 118, 119,
188, 191, 221, 256, 270, 292

vérité.....20, 24, 25, 33, 35, 36,
42, 51, 54, 55, 56, 59, 65, 66, 71,
72, 86, 91, 105, 110, 112, 115,
116, 117, 119, 124, 126, 134,
138, 146, 161, 165, 168, 169,
170, 181, 186, 195, 200, 201,
202, 203, 204, 206, 209, 212,
224, 241, 245, 247, 260, 273,
278, 282, 286, 289, 293, 299,
300, 303, 306, 315, 317, 318,
319, 322, 323, 324, 329, 333

vertus.....7, 24, 26, 27, 29, 30,
31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39,
40, 41, 43, 44, 45, 46, 48, 49, 50,
56, 57, 58, 59, 62, 64, 65, 69, 70,

71, 72, 73, 77, 78, 79, 80, 81, 87,
88, 90, 101, 108, 109, 116, 117,
119, 132, 152, 158, 172, 177,
180, 181, 182, 183, 184, 185,
186, 190, 191, 192, 195, 197,
201, 206, 207, 208, 209, 213,
214, 224, 225, 226, 237, 244,
245, 246, 247, 251, 253, 260,
264, 267, 269, 270, 279, 280,
285, 286, 288, 305, 310, 311,
315, 316, 317, 318, 329, 331,
332, 333, 334, 335, 337, 338

vie.....5, 6, 9, 12, 20, 21, 23, 24,
25, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34,
35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 46, 47,
48, 49, 51, 52, 54, 56, 57, 58, 60,
61, 62, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70,
71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 80,
81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 89, 90,
91, 94, 100, 103, 105, 106, 108,
111, 115, 119, 121, 122, 123,
124, 127, 132, 133, 137, 138,
139, 140, 141, 142, 143, 146,
147, 150, 151, 154, 155, 156,
157, 158, 159, 160, 162, 166,
167, 168, 169, 171, 174, 176,
177, 184, 186, 190, 191, 192,
193, 194, 195, 197, 198, 199,
201, 202, 207, 208, 209, 210,
213, 214, 217, 218, 220, 222,
223, 225, 226, 228, 229, 230,
231, 233, 236, 237, 241, 242,
243, 244, 248, 249, 251, 252,
253, 255, 256, 257, 258, 259,
261, 262, 266, 267, 273, 274,
275, 276, 279, 280, 281, 285,
286, 289, 290, 294, 295, 297,
302, 303, 304, 310, 311, 313,
315, 317, 320, 322, 324, 327,
328, 329, 330, 331, 332, 335,
337, 338

vision 5, 6, 7, 9, 34, 35, 36,
47, 50, 62, 68, 81, 82, 85, 88, 89,

-
- 132, 135, 162, 198, 200, 201,
203, 204, 207, 208, 209, 211,
213, 214, 225, 235, 259, 276,
281, 282, 310, 327
volonté13, 25, 26, 33, 34,
36, 45, 48, 49, 59, 62, 69, 73, 78,
85, 87, 94, 95, 99, 100, 101, 103,
105, 106, 107, 109, 115, 133,
140, 143, 144, 147, 148, 149,
153, 154, 157, 158, 167, 169,
172, 178, 182, 186, 194, 198,
200, 202, 204, 206, 207, 209,
213, 225, 228, 235, 250, 256,
262, 271, 278, 282, 283, 285,
289, 291, 292, 293, 298, 299,
300, 304, 305, 314, 315, 316,
322
vouloir 62, 69, 71, 87, 88, 99,
104, 132, 133, 142, 147, 149,
157, 170, 181, 182, 195, 200,
225, 263, 269, 285, 289, 291,
294, 301, 304, 315

Table analytique

(Les notes et pages renvoient à l'édition du traité de la béatitude dite « de la Revue des Jeunes », traduit et annoté par S. Pinckaers : Saint Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, *La béatitude*, par S. Pinckaers, o.p., Paris, Cerf, 2001).

Acte humain.

Action divine et humaine libre : qu.1, prol.; acte humain et acte de l'homme : qu.1, a.1 c, note 8, p.214; spécification par la fin: qu.1, a.3, note 16; - et fin ultime: note 16, p.218; action extérieure et intérieure: qu.3, a.2 ad 3, note 95, p.264; action et délectation ou plaisir: qu.4, a.2, note 132; action sensible et morale: qu.1, a.3 c; note 16, p.218; béatitude comme action: qu.3, a.2, notes 92-96, p.262-265; maîtrise des actes: qu.1, a.1 c, qu.2, a.1 c, notes 2, 13.

Admiration.

et connaissance de Dieu: qu.3, a.8 c, notes 125, 130.

Âme.

Biens de l'âme et béatitude: qu.2, a.7, notes 77-81, p.253-256; - sensitive et intellectuelle: qu.3, a.3, notes 97-98, pp.265-266; - et béatitude avec le corps: qu.4, a.5, note 141.

Amitié.

et béatitude: qu.4, a.8, notes 154-158; - acquisition de la béatitude: qu.5, a.5 ad 1, note 181; amour d'amitié: p.332, p.352.

Amour (cf. Charité).

Premier acte de la volonté: qu.4, a.3 c; amour d'amitié: p.332, p.352; - imparfait de Dieu: qu.5, a.3, obj.2.

Ange.

N'est pas la béatitude de l'homme: qu.2, a.8, note 82, pp.256-257; - et la béatitude de l'homme: qu.3, a.2 ad 4; a.3 ad 2; qu.3, a.5 c; qu.3, a.6, note 115, p.276; qu.3, a.7, notes 116-120, pp.277-279; qu. 4, a.5 obj. 6, note 142; - et possibilité de la béatitude: qu.5, a.1, obj.1 et 3, note 160; acquisition de la béatitude humaine: qu.5, a.6, notes 183-186; - a la béatitude par un seul acte: qu.5, a.7 c, note 190.\$

Animaux.

Animaux et connaissance de la fin: qu.1, a.2, obj.1; - et béatitude: qu.1, a.8 sed c., note 48, p.238; qu.2, a.5 sed c., note 69, p.249; qu.3, a.3 c; qu.3, a.5 c; qu.5, a.5 ad 2, note 182.

Appétit.

Appétit naturel: qu.1, a.2 ad 3; qu.1, a.6 c; - vers le corps: qu.4, a.5, obj.4, note 142.

Argent.

L'argent et la fin ultime: qu.1, a.8 c; - et la béatitude: qu.2, a.1, obj.1 et 3, note 44, p.237, note 46, p.238, note 49, p.240; qu.3, a.1 c et a.4 c; a.5, note 28, p.225 et note 30, pp.227-228.

Autorités.

Rôle des "autorités" dans la méthode de S. Thomas, pp.318-318.

Béatitude (bonheur).

Traités de la - dans les œuvres de S.Thomas: pp.318-322; Désir de tous les hommes: qu.1, a.7 sed c., qu.5, a.4 ad 2, qu.5, a.8, notes 192-195; division entre anciens et modernes sur la -: pp.326-329; termes utilisés: note 40, pp.233-234; conceptions du bonheur: qu.1, a.7 c, note 34, pp.229-230; nature de la -: qu.3, qu.5, a.2 c, note 167; sujet de la -: qu.2, prol., note 41; recherche de la -: qu.2, prol, note 42; - et fin ultime: qu.1, prol., note 22; - objective et subjective: qu.2, a.6 ad 1 et 3, note 38, pp.231-233, note 76, pp.252-253; qu.2, a.7 c, note 77; qu.3, a.1 c, note 90; - créée en l'homme: qu.3, a.1, notes 86-91, pp.260-262; - comme opération ou action: qu.3, a.2, notes 92-96, pp.262-266; - imparfaite et parfaite: qu.3, a.3 et a.5 c., note 109, p.273; qu.3, a.6 c, note 113, p.275; qu.4, a.5 c, a.7 c, a.8 c; qu.5 a.3 ad 2; - des philosophes et chrétienne: note 171; en cette vie et au-delà: qu.5 a.3, notes 169-173; possibilité de la -: qu.2, prol., note 41; qu.5, a.1, notes 160-163; acquisition de la -: qu.5, note 159; par les forces naturelles: qu.5, a.5, notes 178-182; par l'action des anges: qu.5, a.6, notes 183-186; ce que requiert la -: qu.4, note 127; perte de la -: qu.5, a.4, notes 174-177; être heureux plus qu'un autre: qu.5, a.2, notes 164-168.

Béatitudes évangéliques.

B. des pauvres: qu.2, a.1, note 43; B. de faim et soif: note 84; B. des cœurs purs: qu.4, a.4 sed c., note 138 et 179; - et grâce: note 187; - et le traité de la béatitude: pp.319-322; 324-326; 330; 346.

Beauté.

Du corps: qu.4, a.6 ad 1; qu.4, a.7 ad 3.

Bien, Biens.

La notion de bien: p.328; bien et fin ultime: qu.1, a.4, obj.3, c , ad 1, notes 20-21, pp.219-220; qu.1, a.6 c , note 30, pp.227-228; biens constitutifs de la béatitude: qu.2; bien universel qu.1, a.8, obj.3; qu.2, a.7 c , note 79, pp.255-256; qu.2, a.8 c, note 84, pp.257-259; capacité du bien universel: qu.5, a.1 c, note 163; bien commun: note 64, pp.246-247; biens extérieurs et béatitude: qu.4, a.7, notes 150-153; biens extérieurs et intérieurs: qu.2, a.4 c , note 65, p.247; biens du corps: cf. corps; biens de l'âme: cf. âme; biens spirituels et cieux: qu.4, a.7 ad 3: bien créé et béatitude: qu.2, a.8, notes 82-84, pp.256-259; bien et compréhension: qu.4, a.3, obj.3.

Bien-être.

Note 97, p.265.

Bonheur.

Cf. béatitude; malheurs de la question du - : pp.326-329; la question de l'eudémonisme: pp.329-333; représentations du - : p.331; - subjectif et objectif: pp.331-332; - et intelligence: p.332; - désir spirituel du - : p.331.

Bourgeoisie.

Bourgeoisie au 13^e siècle: note 43, p.236.

Casuistique.

Note 22, p.222; p.333; pp.342-343.

Cause.

"raison de cause": p.213; causalité finale: qu.1, a.2 c ; qu.1, a.6 c, note 30, pp.227-228.

Chaleur.

Qu.5, a.6, obj.2 et 3.

Charité.

Charité et fin ultime: notes 30-31, pp.227-228; - comme bien de l'âme: note 78; - et le Bien universel: note 84, pp.258-259; - et béatitude: qu.3, a.4, obj.4, note 102, p.269; qu.4, a.2, obj.3; - et compréhension: qu.4, a.3 c ; - et égalité dans la béatitude: note 166; - et amis: qu.4, a.8, obj.3, c, notes 155-157. - et acquisition de la béatitude: qu.5, a.5, ad 1, note 181; - et gratuité: p.352.

Christ.

Le Christ et le don de la béatitude: qu.5, a.7 ad 2, note 191, p.353; - et le bonheur: pp.353-355.

Connaissance.

Connaissance sensible qu.3, a.6 c , note 114-115, pp.276-277; - sensible des anges: qu.3, a.7, notes 116-120, pp.277-279; - sensible de Dieu: qu.3, a.8 c , note 126; - sensible et vision: qu.4, a.5 c ; - sensible, raisonnable, intellectuelle: qu.5, a.1, obj.1, note 163; la - de l'intelligence et le corps: qu.4, a.5 et 6, notes 141-149; - humaine et angélique: qu.5, a.1, obj.2; - spirituelle de l'essence divine: qu.3, a.8, notes 82-84; - spirituelle et le bien universel: qu.4, a.2 ad 2, note 133; - parfaite et imparfaite: qu.4, a.3 c ; - imparfaite de Dieu: qu.5, a.3, obj.2; - surnaturelle: qu.5, a.1, note 163; compréhension requise pour la béatitude: qu. 4, a.3, notes 134-136.

Contemplation.

Note 22, pp.221; qu.3, a.2, ad 1, ad 4, note 96, p.265; note 102, p.269; qu.3, a.5 c ; - et spéculation: notes 105-106, pp.270-272; - des anges: qu.3, a.7 c ; - et béatitude parfaite: qu.4, a.7 c ; félicité de la - : qu.5, a.4 c ; - philosophique et grâce: pp.347-348.

Corps.

Biens du corps et béatitude: qu.2, a.5, notes 66-71, pp.248-50; participation du - à la béatitude: qu.4, a.5, notes 141-146; état parfait du - et béatitude: qu.4, a.6, notes 147-149; corps spirituel: qu.4, a.6 ad 3: qu.4, a.7 c .

Délectation.

Délectations sensibles et spirituelles: note 73, p.252; - et béatitude: qu.4, a.1, notes 128-130; - et vision: qu.4, a.2, notes 131-133.

Délibération.

Délibération et fin ultime: qu.1, obj.3, c , note 7-8, p.213-214; qu.1, a.3 c , a.4 c , note 22, p.222; note 31, p.228.

Désir.

Désir de la fin ultime: qu.1, a.7 c ; - naturel: qu.1, a.5 c ; qu.2, a.8, obj.3; - naturel de connaître l'essence divine: qu.3, a.8 c , note 126; - naturel de voir Dieu: pp.343-353; - du corps: qu.4, a.5, obj.5; - de durer toujours: qu.5, a.3 c , note 173; - spirituel du bonheur: pp.330-333; - désintéressé: p.332; - universel: p.332.

Devoir.

Le devoir au centre de la morale, pp.330, 331, 342.

Dieu.

Dieu et la liberté: notes et 12; voie vers Dieu: note 21; - et la fin ultime: qu.1, a.8, obj.1 et 2; - et les honneurs: qu.2, a.2, obj.2; la gloire de - :

qu.2, a.3 c ,note 57; - et le pouvoir: qu.2, a.4, obj.1; Béatitude en Dieu seul: qu.2, a.8, note 84; - et , béatitude de l'homme: qu.3, a.1, notes 86-91; vision de Dieu, béatitude de l'homme: qu.3, a.8, notes 121-126, cf. vision; - et droiture de la volonté: qu.4, a.4, note 140.

Dons du Saint-Esprit.

P.319.

Douceur.

Qu.1, a.7 c, note 35.

Durée.

Désir de durer toujours: qu.5, a.3 c , note 173; commencement et fin de la béatitude: qu.5, a.4, obj.3.

Épicuriens.

Notes 97-98.

Espérance.

Espérance et compréhension: qu.4, a.3 c et ad 2; - et béatitude future: qu.5, a.3 ad 1.

Éternité.

Éternité de la béatitude: qu.5, a.4 sed c., c , ad 1, notes 174, 176.

Eudémonisme.

Question de l'eudémonisme: pp. 329-333.

Évangile.

Rapports entre philosophie et Évangile: pp.346-348.

Excellence.

Qu.2, a.2 c , ad 2, ad 3, note 54.

Félicité.

P.320; cf. Béatitude.

Femme.

Femme et bonheur de l'homme: note 157.

Fin.

Deux sens du mot: qu.1, a.5 c , note 27; l'ordre des fins: qu.1, prol.; agir pour une fin: qu.1, a.1, note 13; fins multiples: qu.1, a.3, obj.3, note 18;

qu.1, a.4, note 19; connaissance de la fin: qu.1, a.2, obj.1, note 6; finis "cuius" et "quo": qu.1, a.8 c , note 38; finalité humaine et universelle: notes 39 et 90; la fin comme "res" et comme "possessio": qu.2, a.7 c , note 77; qu.3, a.1 c , note 90; fin de la volonté droite: qu.4, a.4 c , note 139; la finalité morale : pp. 333-343; différentes espèces de finalités: pp. 337-338; morales téléologiques et déontologiques: pp. 341-342.

Fin ultime.

Ordre de l'action humaine à la fin ultime: qu.1, prol., qu.1, a.1, ad 2, note 4; la - et la vie humaine: qu. 1, a.4, note 19; y a-t-il plusieurs fins ultimes?: qu.1, a.5, note 25; - pour tous les hommes: qu.1, a.5 c , a.7, notes 32-35; - pour tous les vouloirs: qu.1, a.6, notes 29-31; - pour toutes les créatures: qu.1, a.8, notes 36-39; la - comme action: qu.3, a.2, notes 92-96; la - et la volonté: qu.3, a.4 obj.3 et c , note 102; p.323.

Foi.

Foi, vision et charité: qu.4, a.2 obj.3; la - et la compréhension: qu.4, a.3 c , note 136; - et claire vue: qu.4, a.5 c ; - et enseignement par Dieu: qu.5, a.1 sed c., notes 162-163.

Force.

Vertu et don : note 175.

Fruits du Saint-Esprit.

Note 187, p.319.

Gloire.

Gloire et béatitude: qu.2, a.3, notes 57-60; - auprès des amis: qu.4, a.8, obj.1, note 158.

Grâce.

Harmonie entre nature et grâce: pp.346-348.

Histoire.

Alternances de l'histoire: qu.5, a.4 c , note 176.

Honneurs.

Honneurs et béatitude: qu.2, a.2, notes 152-156.

Image.

L'homme, image de Dieu par ses actes libres: Ia IIae prol., note 3; base de l'harmonie entre nature et grâce: pp.346-348.

Inclination naturelle.

Inclination naturelle et finalité humaine: qu.1, a.2 c, notes 13, 28, 30; - à la conservation de l'être: qu.2, a.5, notes 66, 70; - au bien et au vrai: qu.2, a.8 c, note 84; - à la vérité: note 95, qu.3, a.6, obj.2, note 111; - à connaître l'essence des choses: qu.3, a.8 c, note 124; - au bonheur et à la liberté: p.328.

Infini.

Finalité infinie: qu.1, a.4, note 22.

Intelligence.

Intelligence et béatitude: qu.3, a.4, notes 99-104; intellect spéculatif, pratique et béatitude: qu.3, a.5, notes 105-109; - et compréhension: qu.4, a.3, notes 134-136; - et volonté dans la béatitude: qu.4, a.4, notes 137-140; nature intellectuelle et béatitude: qu.5, a.1, obj.1, note 160.

Intention.

Intention et fin des actes: qu.1, a.3 c, ad 2; - et fin ultime: qu.1, a.6, obj.3, note 31; - et exécution des actes: qu.1, a.1 ad 1, qu.1, a.4 c, note 22.

Intériorité.

Intériorité de la finalité: qu.1, a.3 ad 1, note 17; liens intérieurs: qu.2, a.4 c, note 65; - de la béatitude: qu.2, a.7 ad 3, note 81; note 95.

Joie.

Joie et volupté: qu.2, a.6, note 72; - comme achèvement de la béatitude: qu.3, a.4 c, note 102, qu.4, a.1, sed c.; - et bonheur: p.331.

Jouissance.

Jouissance corporelle et spirituelle: qu.2, a.6 c, note 75; - dans la béatitude: qu.3, a.1, note 89; qu.3, a.4, notes 99-104; qu.4, a.1 c, notes 127-130; qu.4, a.3 c; différences dans la - de la béatitude: qu.5, a.2 c, ad 2, notes 164-168.

Libre-arbitre, liberté.

Libre-arbitre à l'image de Dieu: Ia IIae prol., notes 1, 2; - et action en vue d'une fin: qu.1, a.1 c, a.2 c, note 7; qu.2, a.5 c; - et Dieu: notes 2, 12; - et acquisition de la béatitude: qu.5, a.5 ad 1, note 181; conceptions différentes du - : pp.328-329; liberté de qualité et d'indifférence: pp.348-349.

Moralité.

Moralité et bonheur: notes 28, 34.

Mérite.

Note 53; qu.4, a.1 ad 1; qu.5, a.2, sed c., note 166; qu.5, a.7, notes 187-191.

Miracle.

Qu.5, a.6 c, note 186.

Misère.

Misère de la vie humaine: qu.5, a.3, sed c.; alternance avec la béatitude: qu.4, a.5 c, note 176.

Morale.

Morale et spiritualité: note 84; - et technique: p.337.

Mystique.

Note 84 et p.349.

Nature.

Nature et action en vue d'une fin: qu.1, a.2, sed c., c ; êtres de la - , sans raison: qu.1, a.2, notes 4, 12; qu.1, a.8 c, note 39; "sequi naturam": p.329; - pure: pp.350-352; - et béatitude surnaturelle: qu.5, a.5 et 6; harmonie entre - et don surnaturel: pp.346-348; - et surnaturel: p.350.

Nominalisme.

Notes 22, 186, 195, p.348.

Objet.

Signification du terme: note 38; objets de la béatitude: qu.2, , notes 41, 42, ss.

Obligation.

Morale de l'obligation: pp.327- 330.

Œuvres.

Œuvres requises pour la béatitude: qu. 5, a.7, notes 187-191.

Option fondamentale.

Pp.342-343.

Paix.

Note 83; qu.3, a.4, obj.1, note 99.

Passions.

Qu.3, a.5, c, obj.3, note 102.

Patience.

Patience dans l'adversité: qu.5, a.4 c, note 175.

Péché.

Péché et fin ultime: qu.1, a.7, obj.1.

Perfection.

Perfection et fin ultime: qu.1, a.5 c, ad 2, note 28; qu.1, a.6 c, note 30; qu.1, a.7; - et pouvoir: qu.2, a.4, obj.2; - de l'être: qu.2, a.5, ad 2, ad 3; - béatitude: qu.3, a.2, notes 93-95; - du corps et de l'âme: qu.4, a.5, notes 141-146; - du corps: qu.4, a.6, ad 2.

Personne.

Personne et chose: note 80.

Philosophie.

Rapports entre philosophie et Évangile: pp.346-348.

Plaisir.

Termes employés: note 72; - et fin ultime: qu.1, a.7 c; - et béatitude qu.2, a.6, notes 72-76; qu.4, a.1, ad 3; - vision: qu.4, a.2, notes 131-133.

Platoniciens.

Note 97.

Pouvoir.

Pouvoir politique: notes 22, 30; - et béatitude: qu.2, a.4, notes 61-65; - dans l'Église: note 64.

Prochain.

Amour du prochain: notes 78, 84.

Proportionnalisme.

pp.337, 340, 343.

Prudence.

Prudence parfaite et imparfaite: qu.3, a.6 c, qu.4, a.1, obj.3.

Raison.

Raison et action en vue d'une fin: qu.1, a.1 c; nature raisonnable et fin: qu.1, a.2, notes 10-13; rationalisme: p.349; réflexion sur la volonté: qu.1, a.4, obj.3, note 23.

Renommée.

Renommée et béatitude: qu.2, a.3, notes 57-60.

Richesses.

Richesses et fin ultime: qu.1, a.7 c; - et béatitude: qu.2, a.1, notes 43-51; - spirituelles: qu.2, a.1, ad 2, ad 3, notes 50, 51.

Sagesse.

Sagesse et saveur: qu.1, a.7 c, note 35; - et béatitude: qu.3, a.4, note 102; - spéculative: qu.3, a.6, obj.1, notes 110-111; sed c., note 112; - évangélique: note 112; - de Dieu et - des hommes: note 179; ordre de la - : qu.5, a.7 c, note 90.

Science.

Science et béatitude: qu.2, a.7 c, note 95; - spéculative et fin ultime: qu.1, a.6, obj.2; - spéculative et béatitude: qu.3, a.6, notes 110-115; sciences modernes: note 115.

Sensibilité.

Sensibilité et béatitude: qu.3, a.3, notes 97-98; - et connaissance: qu.3, a.6 c, note 114; - et plaisir: qu.4, a.2 ad 2, note 133.

Sermon sur la montagne.

Note 187; p.322.

Souffrance.

La souffrance et le Christ: pp.354-355.

Spiritualité.

Notes 84-85; p.349.

Stoïciens.

Note 97.

Technique.

Technique et morale: pp.337-338.

Utilitarisme.

Pp.329, 331, 333, 337, 342.

Vérité.

Vérité et béatitude: qu.3, a.4 c, note 102; qu.3, a.8 c, note 126; - et compréhension: qu.4, a.3, obj.3.

Vertu.

Vertu et honneurs: qu.2, a.2 c, ad1, notes 53, 54; - et béatitude: qu.2, a.7, notes 77-81; vertus spéculatives: qu.3, a.6, obj.1, note 110; vertus théologiques et béatitude: qu.4, a.3 c, note 136; - contemplative et active: qu.4, a.7, notes 150-153; amitié selon la vertu: note 156; - et changements: qu.5, a.4 c, note 175; - et moyens: pp.340-341.

Vie.

Béatitude comme vie: qu.3, a.1, obj.1, note 93; - active, contemplative, voluptueuse: qu.3, a.2, ad 1; - active et contemplative: qu.3, a.5 c, note 109; qu.4, a.8 c; qu.5, a. 4 c; - animale et biens extérieurs: qu.4, a.7 c, ad 2; - spirituelle: qu.4, a.7, ad 3.

Vision.

Vision et fin ultime: qu.1, a.1, ad 2; - de Dieu et béatitude: note 74; qu.3, a.8, notes 121-126; - et délectation: qu.4, a.1, ad 2; - ou délectation: qu.4, a.2, notes 131-133; - et compréhension: qu.4, a.3, notes 134-36; - de Dieu et rectitude de la volonté: qu.4, a.4 c, note 140; - et corps: qu.4, a.5 et 6, notes 141-149; - sans biens extérieurs: qu.4, a.7 c, note 151; possibilité de la vision de Dieu: qu.5, a.1 c, note 163; capacité passive à la - : note 186; - désir de l'homme: qu.5, a.8, obj.2, pp.319-322; puissance obédientielle: p.350; impossible en cette vie: qu.5, a.3 c; la - de Dieu ne peut se perdre: qu.5, a.4, notes 174-177; - surnaturelle, qu.5, a.5 c, note 180.

Volonté.

Volonté et fin ultime: qu.1, a.1 c; a.5 ad 3; - , bien et fin: qu.1, a.5, ad 3, note 30; - et béatitude: qu.3, a.5, notes 99-104; rectitude de la volonté et béatitude: qu.4, a.4, notes 137-140; qu.5, a.7 c; - vers les contraires: qu.5, a.4, obj.2; - générale du bonheur: qu.5, a.8, note 195; - en mal: qu.5, a.8, obj.3, note 193; volontarisme: p.349.

Vouloir.

Vouloir impéré et élicité: qu.1, a.1, ad 2, note 28; ordre des vouloirs à la fin ultime: qu.1, a.6., notes 29-31.

Indications bibliographiques¹³⁵

Écriture Sainte

Bible de Jérusalem, Cerf, Paris, 2007³.

Psautier. Version œcuménique – texte liturgique, 117^e, Cerf, Paris, 2015.

Pères de l'Église

AUGUSTIN, *Les Confessions*, introduction et notes par A. Solignac, traduction par E. Tréhorel et G. Bouissous, Paris, Desclée de Brouwer, 1962, 1992, coll. « Bibliothèque augustinienne » (BA) 13 (Livres I-VII) et BA 14 (Livres VIII-XIII).

- , *La Cité de Dieu*, introduction, notes et traduction par G. Bardy et G. Combès, Paris, Desclée de Brouwer, 1959-1960, BA 33 à 37.
- *Homélies sur l'Évangile de saint Jean*, introduction, notes et traduction par M.-F. Berrouard, Paris, Desclée de Brouwer, 1969, BA 71 à 75.

CASSIEN, Jean, *Conférences* (I-VII), t.1, traduction par Dom E Pichéry, Paris, Cerf, (1955) 2008², coll. « Sources Chrétiennes » n°42.

CHRYSTOSTOME, Jean, *Sur la Providence de Dieu contre ceux qui sont scandalisés*, traduction par Anne-Marie Malingrey, Paris, Cerf, (1961) 2000², coll. « Sources chrétiennes » n° 79.

GRÉGOIRE LE GRAND, *Morales sur Job*, t. 1. Livres I-II, introduction et annotation par Robert Gillet, traduction par P. Antoine de Gaude-maris, Paris, Cerf, (1955) 1989³, coll. « Sources Chrétiennes » n°32.

Œuvres d'Aristote et des Anciens

ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, traduction par Jules Tricot, Paris, Vrin, 2007.

- , *Éthique à Nicomaque*, introduction, traduction et commentaire par René-Antoine Gauthier et Jean-Yves Jolif, Louvain-Paris, Éditions Béatrice Nauwelaerts, (1958-1959), 2002, coll. « Aristote, traduction et études, Publications universitaires de Louvain ».

¹³⁵ La bibliographie générale donnée par le Père Pinckaers a été complétée lors du travail d'édition, où nous avons ajouté notamment des indications supplémentaires concernant de nouvelles éditions (N.D.E.).

- , *La Politique*, trad. Jules Tricot, Paris, Vrin, 2005.

CICÉRON, Marcus Tullius, *Les Académiques et Des vrais biens et des vrais maux* in Jean-Pierre Charpentier (dir.), *Œuvres complètes de Cicéron : texte latin avec la traduction française de la collection Panckoucke*, t. 16, volume 11, traduction par Louis Chevalier, Laurent Delcasso, Antoine Péricaud et Jean-François Stiévenart, Paris, Garnier frères, 1866-1874.

- , *Les Académiques. Academica*, introduction par Pierre Pellegrin et traduction par José Kany-Turpin, Paris, Garnier-Flammarion, 2010.
- , *Des termes extrêmes des biens et des maux*, traduction par Jules Martha, Paris, Les Belles Lettres, (1928) 2013⁵, coll. « des universités de France Série latine ».

ÉPICURE, Lettre à Ménécée, dans *Les épicuriens*, Paris, Gallimard, 2010

PLOTIN, *Ennéades, I, II, III*, 3 volumes, texte établi et traduit par Émile Bréhier, Paris, Les belles-lettres, 1924, en particulier *Première Ennéade*, 4 [46] et 5[36] consacrée à la question du bonheur.

Œuvres de S. Thomas d'Aquin et des Médiévaux

BOÈCE, Anicius Manlius Severinus, *La Consolation de Philosophie*, éd. de Claudio Moreschini, trad. par Eric Vanpeteghem, Paris, LGF, 2008.

BONAVENTURE, *Doctoris seraphici S. Bonaventurae opera omnia*, Ad claras Aquas (Quaracchi), 1882.

OCCAM, Guillaume de, Guillelmi de Ockham *Opera philosophica et theologica*. St. Bonaventure University, St. Bonaventure, N.Y., 1988

LOMBARD, Pierre, *Les Quatre Livres des Sentences*, introduction, traduction, notes et tables par Marc Ozilou, tomes 1 à 4, Paris, Cerf, 2012-2015, collection « Sagesses chrétiennes ».

THOMAS D'AQUIN, *Catena in Matthaeum*, Chaîne d'or sur l'Évangile selon saint Matthieu, traduction française à partir de l'édition Louis Vivès, Paris, 1856, reprise par Charles Duyck, 2010, Institut Docteur Angélique, édition numérique, disponible sous : <http://docteurangelique.free.fr/bibliotheque/ecriture/catenaaureammatthieu.htm>.

- , *Commentaire de la Première Épître aux Corinthiens* complété par PIERRE DE TARENTEISE, *Postille sur la Première Épître aux Corinthiens*, introduction par Gilbert Dahan, annotation par Jean Borella et Jean-Éric Stroobant de Saint-Eloy, traduction par Jean-

- Éric Stroobant de Saint-Eloy, Paris, Cerf, 2002, collection « Œuvres de saint Thomas d'Aquin ».
- , *Commentaire de la Deuxième Épître aux Corinthiens*, introduction par Gilbert Dahan, annotation par Jean Borella et Jean-Éric Stroobant de Saint-Eloy, traduction par Jean-Éric Stroobant de Saint-Eloy, Paris, Cerf, 2005, collection « Œuvres de saint Thomas d'Aquin ».
 - , *Lectura super Matthaeum*, Commentaire de l'Évangile de saint Matthieu. Notes de cours de Pierre d'Andria (1256-1259), traduction française de Jacques Ménard et Dominique Pillet, Institut Docteur Angélique, édition numérique, disponible sous : <http://docteurangelique.free.fr/bibliotheque/ecriture/matthieu.htm>.
 - , *Scriptum super Sententiis*. Commentaire des quatre livres des Sentences de Pierre Lombard, traduction française par Raymond Berton (2008) pour le Livre I, par Jacques Ménard pour les Livres II à IV (respectivement 2010-2014 ; 2009-2010 ; 2007-2008), Institut Docteur Angélique, édition numérique, disponible sous : <http://docteurangelique.free.fr/bibliotheque/sommes/SENTENCES1.htm>.
 - , *Somme contre les Gentils*, 4 tomes, Paris, Cerf, 1993, collection « Œuvres de saint Thomas d'Aquin ».
 - , *Somme théologique*, 4 tomes, Paris, Cerf, 1984-1986, collection « Œuvres de saint Thomas d'Aquin ».
 - , *Somme théologique*, édition de la Revue des Jeunes, 68 volumes, Paris, Tournai, Rome. Pour le traité des actes humains : Les actes humains, 2 tomes, traduction par Henri-Dominique Gardeil et notes par Servais Théodore Pinckaers, Paris, Tournai, Rome, Cerf, 1962.

L'édition intégrale des œuvres complètes de S. Thomas d'Aquin ainsi qu'un ensemble d'instruments pour son étude, sont accessibles sur l'internet grâce au projet Corpus Thomisticum sous : <http://www.corpus-thomisticum.org/index.html>.

Œuvres des Modernes

BENTHAM, Jeremy, *The collected works of Jeremy Bentham*, Athlone Press ; Clarendon Press ; Oxford University Press, London, [Then] Oxford, London, 1968-

COMTE, Auguste, *Œuvres d'Auguste Comte*, 10 vol., Paris, Anthropos, 1970.

DESCARTES, René, *Discours de la méthode*, introduction et notes d'Etienne Gilson, Paris, Vrin, (1637) 1984, collection « Bibliothèque des Textes Philosophiques Poche ».

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich, *Gesammelte Werke*, Hamburg, Felix Meiner Verlag.

KANT, Immanuel, *Critique de la raison pratique*, introduction de Ferdinand Alquié et traduction par François Picavet, Paris, PUF, (1788) 2012.

- , *Fondements de la métaphysique des mœurs*, traduction de Victor Delbos, Paris, Vrin, (1785) 1992, collection « Bibliothèque des Textes Philosophiques Poche ».
- , *Métaphysique des mœurs*, traduction par Alain Renaut, Paris, Flammarion, (1797) 1994.

KIERKEGAARD, Sören, *Cœuvres complètes*, L'Orante, 1966-1984. 20 vol.

MARX, Karl, *Cœuvres*, Paris, Gallimard, I (1963), II (1968), III (1982), IV (1968).

MILL, John Stuart, *L'utilitarisme*, Paris, Flammarion, 2018.

NIETZSCHE, Friedrich, *Généalogie de la morale*, introduction et notes par Philippe Choulet, traduction par Éric Blondel, Ole Hansen-Løve, Théo Leydenbach et Pierre Pénisson, Paris, GF Flammarion (1887) 1996, 2002².

- , *Le crépuscule des idoles* suivi de *Le cas Wagner*, introduction, chronologie, bibliographie par Christian Jambet, traduction par Henri Albert, Paris, GF Flammarion, (1888) 1985.
- , *Le Gai Savoir*, présentation, traduction, notes, bibliographie et chronologie par Patrick Wotling, Paris, GF Flammarion, (1882 et 1887) 1997, 2007².

SCHOPENHAUER, Arthur, *Sämtliche Werke in fünf Bände*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1986.

SPINOZA, Baruch, *Cœuvres complètes*, introduction de Pierre-François Moreau, texte établi par Filippo Mignini, traduction par Michelle Beyssade et Joël Ganault, Paris, 2009 PUF, collection « Epiméthée ». Voir en particulier le *Court Traité de Dieu, de l'homme et de la béatitude* (vers 1660), *l'Éthique* (1677) et le *Traité politique* (1677).

Œuvres contemporaines, articles et commentaires

- ADLER, Alfred, *Connaissance de l'homme. Etude de caractérologie individuelle*, trad. par Jacques Marty, Paris, Payot, (1949) 1966, 2004.
- BERGSON, Henri, *Œuvres*, Paris, Edition du Centenaire, PUF, 1959.
- BLONDEL, Maurice, *Oeuvres complètes*, Paris, Presses Universitaires de France, 1998.
- BÖCKLE, Franz, *Fundamental Moral*, München, Kösel, 1977.
- BORNE, Étienne, *Dieu n'est pas mort. Essai sur l'athéisme contemporain*, Paris, Fayard, 1974.
- BROAD, Charlie Dunbar, *Five Types of Ethical Theory*, London, Routledge and Kegan Paul, (1930) 1967.
- BROCHARD, Victor, « La morale ancienne et la morale moderne » in *Revue Philosophique de la France et de l'étranger* 51 (1901).
- BUJO, Bénézet, *Die Begründung des Sittlichen: Zur Frage des Eudämonismus bei Thomas von Aquin*, Paderborn, F. Schöningh, 1984.
- CAHILL, Lisa S., « Teleology, Utilitarianism, and Christian Ethics » in *Theological Studies* 42 (1981).
- COMTE-SPONVILLE, André, *Petit traité des grandes vertus*, Paris, PUF, 1995.
- ENGELHARDT, Paulus (éd.), *Sein und Ethos. Untersuchungen zur Grundlegung der Ethik*, Mayence, Grünewald, 1963.
- GILSON, Étienne, *L'esprit de la philosophie médiévale*, Paris, Vrin, (1948) 1998², collection « Étude de philosophie médiévale ».
- HARNACK, Adolf von, *L'essence du christianisme : seize conférences faites aux étudiants de toutes les facultés de l'Université de Berlin*, Paris, Fischbacher, 1902.
- HENDRICKX, Marie, « Sapienza della croce o sapienza della parola ? », in *Annunciare Cristo a l'Europa*, Milan, 1991.
- HOLTE, Ragnar, *Béatitude et sagesse. Saint Augustin et le problème de la fin de l'homme dans la philosophie ancienne*, Paris, Études augustiniennes, 1962.
- LAUN, Andreas, « Teleologische Normenbegründung » in *Theologisch-praktische Quartalschrift* 126 (1978).
- LECLERCQ, Jacques, *Les grandes lignes de la philosophie morale*, Louvain/ Paris, Publications Universitaires de Louvain/ Vrin, (1947) 1954.

LÉVY, Bernard-Henri, *Le testament de Dieu*, Paris, Grasset, 1979.

MARITAIN, Jacques, *Neuf leçons sur les notions premières de la philosophie morale*, Paris, P. Téqui, 1951.

MC CORMICK, Richard A., « Notes on Moral Theology » in *Theological Studies* 36 (1975).

- , *Notes on Moral Theology: 1965 Through 1980*, Washington DC, University Press of America, 1981.

MOUNIER, Emmanuel, *Le Personnalisme*, Paris, PUF, (1949) 1961, collection « Que sais-je ? » n° 395.

NEWMAN, John-Henry, *Parochial and Plain Sermons*, London, Gilbert and Rivington, 1840.

- , *Sermons Universitaires : Quinze sermons prêchés devant l'Université d'Oxford de 1826 à 1843*, commentaires de Maurice Nédoncelle et traduction par Paul Renaudin, Paris, DDB, 1955.
- , *Sermons Universitaires*, traduction par Paul Renaudin, Paris, Ad Solem, 2007.

PINCKAERS, Servais Théodore, « Autonomie et hétéronomie en morale selon saint Thomas d'Aquin » in Pinto De Oliveira, Carlos Josaphat et collab., *Autonomie. Dimensions éthiques de la liberté*, Fribourg, Éditions universitaires de Fribourg, 1978.

- , *Le Renouveau de la morale*, Paris-Tournai, Casterman, 1964.
- , *Les sources de la morale chrétienne*, Fribourg, Academic Press, (1985) 2012⁵.

RÉGAMEY, Pie-R., *Redécouvrir la vie religieuse. L'exigence de Dieu*, Paris, Cerf, 1971.

SCHÜLLER, Bruno, « Typen ethischer Argumentation in der Katholischen Moraltheologie » in *Theologie und Philosophie* 45 (1970).

- , « Le fondement des lois morales. Essai de typologie », in *Concilium* 120 (1976).

WEISHEIPL, James A., *Friar Thomas d'Aquino, His Life, Thought, and Works*, Oxford, Basil Blackwell, 1975.

Bibliographie complémentaire par rapport à l'option fondamentale¹³⁶

CONGRÉGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, « Déclaration sur certaines questions d'éthique sexuelle », in *Documentation Catholique* 73 (1976).

DAUBERCIES, P., « Option fondamentale », in *Catholicisme* X (1985).

DELHAYE, Philippe, « L'option fondamentale en morale », in *Studia Moralia* XIV (1976).

DIANICH, Severino, « Opzione fondamentale », in *Dizionario enciclopedico di teologia morale*, Rome, Ed. Paoline, 1974.

FUCHS, Joseph, *Existe-t-il une morale chrétienne ?*, Gembloux, Éditions J. Duculot, 1973, collection « Recherches et synthèses », pp. 116-132.

GAUDETTE, P., *Au centre de la personne : l'option fondamentale*, Québec, 1976, pp. 303-306.

- , « Jésus et la décision morale des chrétiens », in *Sciences et Esprit*, Montréal, XXXII (1980).

GRELOT, Pierre, *Problèmes de morale fondamentale. Un éclairage biblique*, Paris, Cerf, 1982, collection « Recherches morales » 6.

KRAMER, Hans, *Die sittliche Vorentscheidung. Ihre Funktion und ihre Bedeutung in der Moralthologie*, Würzburg, 1970.

REINERS, Hermann, *Grundintention und sittliches Tun*, Freiburg, Herder, 1966.

ROBIDOUX, Robert, « Les aspects psycho-théologiques du premier acte humain » in *Studia Montis Regii* 5 (1962), pp. 82-124 ; 133-184.

¹³⁶ Ces indications bibliographiques ont été données par le Père Pinckaers au début de la 5^e partie du chapitre VI. Nous les rapportons ici pour plus de clarté (N.D.E.).

Bibliographie – Fr. Servais Pinckaers

Monographies

- Pinckaers, Servais, *Le renouveau de la morale. Études pour une morale fidèle à ses sources et à sa mission présente*, préface par M.D. Chenu, Tournai, Casterman, 1964.
- _____, *La faim de l'Évangile*, Paris, Téqui, 1977.
- _____, *La quête du bonheur*, Paris, Téqui, 1979.
- _____, *La Morale: somma di doveri? Legge d'amore?*, P. Cozzupoli trad., Roma, Edizioni "La Guglia", 1982.
- _____, *Les sources de la morale chrétienne. Sa méthode, son contenu, son histoire*, Fribourg, Éditions Universitaires, 1985.
- _____, *Ce qu'on ne peut jamais faire. La question des actes intrinsèquement mauvais. Histoire et discussion*, Fribourg, Éditions Universitaires, 1986.
- _____, *La justice évangélique*, Paris, Téqui, 1986.
- _____, *La prière chrétienne*, Fribourg, Éditions Universitaires, 1989.
- _____, *La grâce de Marie. Commentaire de l'Ave Maria*, Paris, Médiaspaul, 1989.
- _____, *L'Évangile et la morale*, Fribourg, Éditions Universitaires, 1989.
- _____, *La morale catholique*, Paris, Éditions du Cerf, 1991.
- _____, *Pour une lecture de Veritatis splendor*, Paris, Cahiers de l'École Cathédrale, Marne, 1995.
- _____, *La vie selon l'Esprit. Essai de théologie spirituelle selon saint Paul et saint Thomas d'Aquin*, Luxembourg, Saint-Paul, 1996.
- _____, *Un grand chant d'amour. La Passion selon saint Matthieu*, Saint-Maur, Parole et Silence, 1997.
- _____, *Au cœur de l'Évangile, le « Notre Père »*, Saint-Maur, Parole et Silence, 1999.
- _____, *La Spiritualité du martyr*, Versailles, Éditions Saint-Paul, 2000.
- _____, *À l'école de l'admiration*, Versailles, Éditions Saint-Paul, 2001.
- _____, *En promenade avec saint Augustin. À la découverte de Dieu dans les Confessions*, Paris, Parole et Silence, 2002.
- _____, *The Pinckaers Reader: Renewing Thomistic Moral Theology*, John Berkman et Craig Steven Titus, eds., Washington, DC, CUA Press, 2005.
- _____, *Plaidoyer pour la vertu*, Paris, Parole et Silence, 2007.
- _____, *Passions et vertus*, Paris, Parole et Silence, 2009.
- _____, *La personne du Christ et la vie du chrétien. La morale liturgique de saint Léon le Grand*, Somme, Luc-Thomas et Burlacu,

Magdalena, éds., Academic Press Fribourg (Études d'éthique chrétienne, Nouvelle série, no. 11), 2023.

Édition, coédition et direction d'ouvrages

Pinckaers, Servais, dir., *La souffrance, valeur chrétienne*, Tournai-Paris, Casterman, (Cahiers de l'actualité religieuse, no. 7), 1957.

Pinckaers, Servais et Aubert, Jean-Marie, éds., *Loi et Évangile. Héritages confessionnels et interpellations contemporaines*, Genève, Labor et fides, (Le champ éthique, no. 5), 1981.

Pinckaers, Servais et Oliveira, Carlos-Josaphat Pinto de, dirs., *Sainte Thérèse d'Avila. Contemplation et renouveau de l'Église*, Fribourg, Éditions Universitaires, 1986.

_____, *Universalité et permanence des lois morales*, Fribourg, Éditions Universitaires, (Études d'éthique chrétienne, no. 16), 1986.

Contributions à des ouvrages collectifs

Pinckaers, Servais, « La découverte de l'existence de Dieu par saint Augustin », dans : *L'existence de Dieu*, Birault, Henri éd., (Cahiers de l'actualité religieuse, no. 16), Tournai, Casterman, 1961.

_____, « Eudämonismus und sittliche Verbindlichkeit in der Ethik des heiligen Thomas. Stellungnahme zum Beitrag Hans Reiners », dans : *Sein und Ethos: Untersuchungen zur Grundlegung der Ethik*, Engelhardt, Paulus éd., 1963, p. 267-305.

_____, « Der Sinn für die Freundschaftsliebe als Urtatsache der thomistischen Ethik », dans : *Sein und Ethos: Untersuchungen zur Grundlegung der Ethik*, Engelhardt, Paulus éd., 1963, p. 228-235.

_____, « Le langage scolastique, langage rationnel », dans : *Le langage. Actes du XIIIe Congrès des Sociétés de Philosophie de Langue Française*, Genève, 2-6 août 1966, Neuchâtel, Éditions de la Baconnière, 1966, Vol. I, p. 124-127.

_____, « Autonomie et hétéronomie en morale selon saint Thomas d'Aquin », dans : *Autonomie. Dimensions éthiques de la liberté*, Pinto de Oliveira, Carlos-Josaphat, éd., Fribourg, Éditions Universitaires, 1978, p. 104-123.

_____, « La Loi de l'Évangile ou Loi nouvelle selon saint Thomas », dans : *Loi et Évangile. Héritages confessionnels et interpellations contemporaines* (Rumpf, Louis et Pinckaers, Servais, dirs.), Genève, Labor et Fides, 1981, p. 57-80.

_____, « La béatitude dans l'éthique de saint Thomas », dans : *The ethics of St Thomas Aquinas. Proceedings of the Third Symposium on St. Thomas Aquinas' philosophy*, Rolduc, November 5 and 6, 1983,

Elders, Leo J. et Hedwig, Klaus eds., Vatican, Pontificia Accademia di S. Tommaso, Libreria Editrice Vaticana, (Studi tomistici, no. 25) 1984.

_____, « L'universalité et la permanence des lois morales dans la Loi évangélique », dans : *Universalité et permanence des Lois morales*, Pinckaers, Servais et Pinto de Oliveira, Carlos-Josaphat, dirs., Fribourg, Éditions Universitaires, (Études d'éthique chrétienne, no. 16), 1986, p. 442-454.

_____, « La foi au Christ rédempteur comme première source de la morale chrétienne », dans : *Jésus-Christ, Rédempteur de l'homme. Rencontre spirituelle et théologique*. 1985, Venasque, Venasque, Éditions du Carmel, (Centre Notre-Dame de Vie. Spiritualité), 1986.

_____, « La prière de sainte Thérèse dans la prière de l'Église », dans : *Sainte Thérèse d'Avila. Contemplation et renouveau de l'Eglise*, Pinckaers, Servais et Pinto de Oliveira, Carlos-Josaphat, dirs., Fribourg, Éditions Universitaires, 1986, p. 110-138.

_____, « La dignité de l'homme selon Saint Thomas d'Aquin », dans : *De dignitate hominis. Mélanges offerts à Carlos-Josaphat Pinto de Oliveira à l'occasion de son 65e anniversaire* (Holderegger, Adrian, Imbach, Ruedi et Suarez de Miguel, Raul eds.), Fribourg, Éditions Universitaires, (Études d'éthique chrétienne, no. 22), 1987, p. 89-106.

_____, « Liberté et préceptes dans la morale de S. Thomas », dans : *Lex et libertas: Freedom and law according to St Thomas Aquinas. Proceedings of the Fourth Symposium on St. Thomas Aquinas' Philosophy*, Rolduc, November 8 and 9, 1986, Elders, Leo J. et Hedwig, Klaus eds., Vatican, Pontificia Accademia di S. Tommaso, Libreria Editrice Vaticana, (Studi tomistici, no 30) 1987, p. 15-24.

_____, « Le thème de l'image de Dieu en l'homme et l'anthropologie », dans : *Humain à l'image de Dieu. La théologie et les sciences humaines face au problème de l'anthropologie*, Bühler, Pierre, éd., Geneva, Labor et Fides, (Lieux théologiques, no. 15), 1989, p. 147-163.

_____, « Réflexions sur les relations entre la philosophie et la théologie », dans : *Actualité de la philosophie. Actes du Congrès 13-14 octobre 1989*, Paris, Nouvelles Éditions Latines, (Collection Docteur Angélique, no. 7), 1989, p. 297-310.

_____, « Sommes-nous moraux de naissance ? Les relations entre la morale et l'économie », dans : *La gestion, carrefour de l'économie et de l'éthique. Identification et traitement des critères et problèmes éthiques dans la décision d'entreprise*, Pasquier-Dorthe, Jacques et

Pinto de Oliveira, Carlos-Josaphat, dirs. et éd.s., Fribourg, Éditions Universitaires, (Cahiers de l'Institut des sciences économiques et sociales de l'Université de Fribourg, Suisse, no. 35), 1990.

_____, « L'instinct et l'Esprit au cœur de l'éthique chrétienne », dans : *Novitas et Veritas vitae. Aux sources de du renouveau de la morale chrétienne. Mélanges offerts au professeur Servais Pinckaers à l'occasion de son 65e anniversaire*, Pinto de Oliveira, Carlos-Josaphat, éd., Fribourg, Éditions Universitaires, (Études d'éthique chrétienne, no. 37), 1991, p. 213-223.

_____, « Nature-surnature chez Saint Thomas d'Aquin », dans : *Éthique et natures*, Fuchs, Eric et Hunyadi, Mark, éd.s., Geneva, Fides et labor, (Le Champ éthique, no. 23), 1992, p. 19-28.

_____, "Consecuencialismo y proporcionalismo", dans : *Enseñame tus caminos para que siga en tu verdad. Comentarios y texto de la encíclica Veritatis splendor de Juan Pablo II*, Bruguès, Jean-Louis, éd., Valencia, EDICEP, 1993.

_____, "La ley natural", dans : *Enseñame tus caminos para que siga en tu verdad. Comentarios y texto de la encíclica Veritatis splendor de Juan Pablo II*, Bruguès, Jean-Louis, éd., Valencia, EDICEP, 1993.

_____, "La Ley nueva y el papel del Espíritu Santo", dans : *Enseñame tus caminos para que siga en tu verdad. Comentarios y texto de la encíclica Veritatis splendor de Juan Pablo II*, Bruguès, Jean-Louis, éd., Valencia, EDICEP, 1993.

_____, « La voie spirituelle du bonheur selon saint Thomas », dans : *Ordo sapientiae et amoris. Image et message de saint Thomas d'Aquin à travers les récentes études historiques, herméneutiques et doctrinales. Hommage au professeur Jean-Pierre Torell op à l'occasion de son 65e anniversaire*, Pinto de Oliveira, Carlos-Josaphat, éd., Fribourg, Éditions Universitaires, (Studia Friburgensia, Nouvelle série, no. 78), 1993, p. 267-284.

_____, « L'enseignement de la théologie morale et saint Thomas », dans : *Saint Thomas au XXe siècle. Actes du colloque du centenaire de la Revue thomiste. 25-28 mars 1993 - Toulouse*, Bonino, Serge-Thomas, éd., Paris, Éditions Saint-Paul, 1993, p. 430-442.

_____, "La Ley Nueva, en la cima de la moral cristiana", dans : *Comentarios a la Veritatis splendor*, Pozo Abejón, Gerardo del, dir., Madrid, BAC, 1994, p. 475-498.

_____, "Bioetica e coscienza", dans : *Bioetica fondamentale e generale*, Russo, Giovanni, éd., Torin, Società editrice internazionale (Manuali), 1995.

- _____, "Lo que está en juego. El capítulo II de la *Veritatis Splendor*", dans : *Libertad de Verdad. Sobre la Veritatis Splendor*, Camino, J.A. Martínez, éd., San Pablo, Madrid, 1995.
- _____, "Conscience, Truth and Prudence", in: *Crisis of Conscience* (Haas, John, ed.), New York, 1996, p. 79-92.
- _____, « La Loi nouvelle, sommet de la morale chrétienne, selon l'encyclique "*Veritatis splendor*" », dans : *Gesù Cristo, Legge vivente e personale della Santa Chiesa. Atti del IX Colloquio Internazionale di Teologia di Lugano sul Primo capitolo dell'Enciclica "Veritatis splendor"*, Lugano, 15-17 giugno 1995, Borgonovo, Graziano, éd., Casale Monferrato, Piemme, 1996, p. 121-144.
- _____, « La défense par Capreolus de la doctrine de S. Thomas sur les vertus », dans : *Jean Capreolus et son temps. Colloque de Rodez*, Bedouelle, Guy, Cessario, Romanus et White, Kevin, éd., Paris, Éditions du Cerf (Mémoire Dominicaine, Numéro spécial, n° 1), 1997, p. 177-192.
- _____, « Le retour de la Loi nouvelle en morale », dans : *Praedicando et docendo. Mélanges offerts au Père Liam Walsh*, Hallensleben, Barbara et Vergauwen, Guido éd., Fribourg, Éditions Universitaires, 1998, 281-293.
- _____, « L'expérience de Dieu dans la vie chrétienne », dans : *Dieu, la bonne nouvelle* (Commission Théologique Internationale) Paris, Éditions du Cerf, 1999, p. 107- 121.
- _____, « Le désir de bonheur et Dieu », dans : *Dieu, la bonne nouvelle* (Commission Théologique Internationale) Paris, Éditions du Cerf, 1999, p. 21-28.
- _____, "The Place of Philosophy in Moral Theology", in : *Faith and Reason: The Notre Dame Symposium 1999*, Smith, Timothy Lee, ed., South Bend, Ind., St. Augustine's Press, 2001, p. 10-20.
- _____, "The Sources of the Ethics of St. Thomas Aquinas", Noble, Mary Thomas transl., in: *The Ethics of Aquinas*, Pope, Stephen J. ed., Washington D.C., Georgetown University Press, 2002, p. 17-29.

Articles

- _____, « La structure de l'acte humain suivant S. Thomas », *Revue thomiste* 55, 1955, p. 393-412.
- _____, « Les origines de la définition de l'espérance dans les Sentences de Pierre Lombard », *Recherches de théologie ancienne et médiévale* 22, 1955, p. 306-312.
- _____, « L'espérance de L'Ancien Testament est-elle la même que la nôtre ? », *Nouvelle Revue Théologique* 77, 1955, p. 785-799.
- _____, « Une morale sans péché », *Évangéliser* 10, 1955, p. 147-159.

- _____, « Le renouveau de la théologie morale », *Vie intellectuelle* 27, 1956, p. 1-21.
- _____, « Espérance personnelle et espérance communautaire », *Évangéliser* 13, 1958, p. 182-199.
- _____, « La nature vertueuse de l'espérance, de Pierre Lombard à saint Thomas », *Revue thomiste* 58, 1958, p. 405-442 ; 623-644.
- _____, « L'espérance chrétienne », *L'Écho de N.-D. de la Sarte* 71, 1958, p. 16-18.
- _____, « Peut-on espérer pour les autres ? », *Mélanges de Science Religieuse* / 1959.
- _____, « Recherche de la signification véritable du terme spéculatif », *Nouvelle Revue Théologique* 81, 1959, p. 673-695.
- _____, « La vertu est tout autre chose qu'une habitude », *Nouvelle Revue Théologique* 82, 1960, p. 387-403.
- _____, « Le rôle de la fin dans l'action morale selon saint Thomas », *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 45, 1961, p. 393-412.
- _____, « Qu'est-ce que le bonheur ? », *Vie Spirituelle* 488, 1962, p. 507-524.
- _____, « L'examen de conscience est-il un exercice démodé ? », *Vie Spirituelle*, mai 1963, p. 537-553.
- _____, « Qu'est-ce que la liberté ? », *Évangéliser* 18, 1964, p. 332-350.
- _____, « Ce que le Moyen-Âge pensait du mariage », *Vie Spirituelle Supplément* / 1967, p. 413-440.
- _____, « La pauvreté religieuse est-elle une vraie pauvreté ? », *Vie consacrée* 42, 1970, p. 55-64.
- _____, « La question des actes intrinsèquement mauvais », *Revue Thomiste*, 80, 1982, p. 181-212.
- _____, « Le problème de l'intrinsece malum. Esquisse historique », *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, Band 29, Heft 3, 1982, p. 373-388.
- _____, « Le Sermon sur la montagne et la morale », *Communio* 7, 1982, p. 85-92.
- _____, « La question des actes intrinsèquement mauvais », *Revue Thomiste*, 84, 1984, p. 618-624.
- _____, « À propos du volontarisme dans le jugement moral », *Revue Thomiste* 85, 1985, p. 508-511.
- _____, « La morale chrétienne et ses sources. Écriture, Tradition et Magistère », *Anthropotes* / 1987, p. 25-42.
- _____, « Università delle lege morale e libertà », *La scuola cattolica* 115, 1987, p. 591-609.
- _____, « La foi en Jésus-Christ », *Voix de Saint-Paul* / 1988, p. 5-7.
- _____, « Actualité de la morale », *L'Écho illustré* 47, 1988, p. 18-19.

-
- _____, « Les sources de la théologie morale », *Seminarium* 39, 1989, p. 376-388.
- _____, « Les sources de la morale chrétienne (Discussion avec René Simon) », *Supplément* 169, 1989, p. 193-202.
- _____, « Les passions et la morale », *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* / 1990, p. 379-391.
- _____, « La méthode théologique et la morale contemporaine », *Seminarium* 29, 1991, p. 313-327.
- _____, « La vive flamme d'amour chez S. Jean de la Croix et S. Thomas d'Aquin », *Carmel* 63/4, 1991, p. 3-21.
- _____, « La conscience et l'erreur », *Communio* 18, juillet 1993, p. 23-35.
- _____, "Veritatis splendor: The New Law and the Role of the Holy Spirit", *Ethics and Medics*, Vol. 20, no. 1, January 1995, p. 3-4.
- _____, "Veritatis splendor: Human Freedom and the Natural Law", *Ethics and Medics*, Vol. 20, no. 2, February 1995, p. 3-4.
- _____, "Veritatis splendor: Consequentialism, Proportionalism and Christian Morality", *Ethics and Medics*, Vol. 20, no. 3, mars 1995, p. 3-4.
- _____, « Les anges, garants de l'expérience spirituelle selon saint Thomas d'Aquin », *Rivista Teologica di Lugano*, Anno I, 2/1996, p. 179-192.
- _____, "Linee per un rinnovamento evangelico della morale", *Annales theologici*, Vol. 10, fasc. 1/1996, p. 3-68.
- _____, « Redécouvrir la vertu », *Sapientia*, n° 51, 1996, p. 151-163.
- _____, « La Parole de Dieu et la morale », *La Vie spirituelle. Supplément*, Tome 200, mars/1997, p. 21-38.
- _____, « Thérèse de l'Enfant Jésus, Docteur de l'Église », *Revue thomiste*, Tome 97, juillet/1997, p. 512-524.
- _____, « Morale humaine et morale chrétienne », *Cahiers Saint-Dominique*, n° 250, décembre/1997, p. 15-24.
- _____, « Entretien avec le Père Servais Pinckaers », *Montmartre*, juin-juillet/1998, p. 21-24.
- _____, "The Desire for Happiness as a Way to God", *Maynooth University Record*, 1998, p. 33-48.
- _____, "The Place of Philosophy in Moral Theology", *L'Osservatore Romano*, juin 16, 1999, p. 14-15.
- _____, "My Sources", *Communio* 26, 1999, p. 913-915.
- _____, « Le commentaire du Sermon sur la montagne par saint Augustin et la morale de saint Thomas », *Revue d'Éthique et de Théologie Morale*, Vol. 253, n° 1 (2009), p. 9-28.

Articles dans la revue *Nova & Vetera*

- _____, « La morale de saint Thomas est-elle chrétienne ? », *Nova & Vetera*, Vol. 51, n° 2, 1976, p. 93-107.
- _____, « Le désir naturel de voir Dieu », *Nova & Vetera*, Vol. 51, n° 4, 1976, p. 255-273.
- _____, « Réflexions pour une histoire de la théologie morale », *Nova & Vetera*, Vol. 52, n° 1, 1977, p. 50-61.
- _____, « La théologie morale à la période de la grande scholastique », *Nova & Vetera*, Vol. 52, n° 2, 1977, p. 118-131.
- _____, « La théologie morale au déclin du Moyen-Âge : le nominalisme », *Nova & Vetera*, Vol. 52, n° 3, 1977, p. 209-221.
- _____, « La théologie morale à l'époque moderne », *Nova & Vetera*, Vol. 52, n° 4, 1977, p. 269-287.
- _____, « Morale catholique et éthique protestante », *Nova & Vetera*, Vol. 53, n° 2, 1978, p. 81-95.
- _____, « Comment être chrétien aujourd'hui ? », *Nova & Vetera*, Vol. 54, n° 2, 1979, p. 134-156.
- _____, « La violence, la sacré et le christianisme », *Nova & Vetera*, Vol. 54, n° 4, 1979, p. 292-305.
- _____, « Engagement de Dieu et fidélité du chrétien », *Nova & Vetera*, Vol. 55, n° 3, 1980, p. 230-235.
- _____, « Esquisse d'une morale chrétienne. Ses bases : la Loi évangélique et la loi naturelle », *Nova & Vetera*, Vol. 55, n° 2, 1980, p. 102-125.
- _____, « La Loi évangélique, vie selon l'Esprit, et le Sermon sur la montagne », *Nova & Vetera*, Vol. 60, n° 3, 1985, p. 217-228.
- _____, « L'Église dans la loi nouvelle, Esprit et institution », *Nova & Vetera*, Vol. 62, n° 4, 1987, p. 246-262.
- _____, « Le jugement moral sur les problèmes de la vie naissante », *Nova & Vetera*, Vol. 63, n° 4, 1988, p. 254-271.
- _____, « Antinomie du devoir et du bonheur ? La question de l'eudémonisme », *Nova & Vetera*, Vol. 64, n° 2, 1989, p. 98-114.
- _____, « Amour et devoir. Une réponse à la question de l'eudémonisme », *Nova & Vetera*, Vol. 64, n° 3, 1989, p. 179-197.
- _____, « Qu'est-ce que la spiritualité ? », *Nova & Vetera*, Vol. 65, n° 1, 1990, p. 7-19.
- _____, « Le bonheur d'après Aristote (I) », *Nova & Vetera*, Vol. 65, n° 3, 1990, p. 180-202.
- _____, « Le bonheur d'après Aristote (II) », *Nova & Vetera*, Vol. 65, n° 4, 1990, p. 268-286.
- _____, « La conception chrétienne de la conscience morale », *Nova & Vetera*, Vol. 66, n° 2, 1991, p. 81-99.

- _____, « La contemplation au temps de la science », *Nova & Vetera*, Vol. 69, n° 2, 1994, p. 129-141.
- _____, « L'usage de l'Écriture en théologie morale », *Nova & Vetera*, Vol. 70, n° 2, 1995, p. 23-36.
- _____, « L'Évangile de la vie face à une culture de la mort », *Nova & Vetera*, Vol. 70, n° 3, 1995, p. 5-17.
- _____, « La Bible et l'élaboration d'une morale chrétienne », *Nova & Vetera*, Vol. 70, n° 4, 1995, p. 16-27.
- _____, « Alasdair MacIntyre et la morale des vertus », *Nova & Vetera*, Vol. 71, n° 2, 1996, p. 77-86.
- _____, « Le Petit traité des grandes vertus d'André Comte-Sponville », *Nova & Vetera*, Vol. 72, n° 3, 1997, p. 105-115.
- _____, « L'expérience d'un malade du cœur », *Nova & Vetera*, Vol. 76, n° 1, 2001, p. 91-96.
- _____, « Un symposium de morale inconnu », *Nova & Vetera*, Vol. 76, no. 1, 2001, p. 19-34.

Articles dans la revue *Sources*

- Pinckaers, Servais, « Nous misons sur la foi », *Sources* 1, 1975, p. 3-9.
- _____, « Être d'Église (en collaboration) », *Sources* 2, 1976, p. 177-187.
- _____, « Existe-t-il une morale chrétienne ? », *Sources* 1, 1975, p. 11-23 ; p. 49-59.
- _____, « Faut-il encore des moines après Vatican II ? », *Sources* 2, 1976, p. 1-13.
- _____, « Le mystère de l'Assomption », *Sources* 2, 1976, p. 160-161.
- _____, « L'Esprit Saint et l'amitié, traduction et présentation d'un texte de saint Thomas », *Sources* 2, 1976, p. 105-110.
- _____, « Que faut-il en penser ? *Le chrétien doit apprendre à vivre sa foi dans l'insécurité* », *Sources* 2, 1976, p. 102-104.
- _____, « Du nouveau sur la Vierge Marie ? », *Sources* 3, 1977, p. 12-17.
- _____, « La foi et les apparitions », *Sources* 3, 1977, p. 83-84.
- _____, « Lecture positive et lecture 'réelle' de la Bible », *Sources* 3, 1977, p. 108-118.
- _____, « Le feu et les divisions », *Sources* 3, 1977, p. 175-176.
- _____, « Le mystère de l'obéissance et de l'autorité dans l'Église (en collaboration) », *Sources* 3, 1977, p. 245-256.
- _____, « Que faut-il en penser ? L'homme est un être-pour-les-autres », *Sources* 3, 1977, p. 274-277.
- _____, « Dix années de formation sacerdotale aux Pays-Bas. Histoire d'un échec (traduction) », *Sources* 4, 1978, p. 22-26.
- _____, « La jalousie et la bonté dans la parabole des ouvriers de la vigne (25e dimanche) », *Sources* 4, 1978, p. 220-221.

- _____, « La Lettre aux martyrs de Tertullien », *Sources* 4, 1978, p. 167-173.
- _____, « Simples réflexions sur notre condition d'adultes », *Sources* 4, 1978, p. 269-271.
- _____, « Amour de Dieu, amour unique », *Sources* 5, 1979, p. 105-117.
- _____, « Ce que je crois », *Sources* 5, 1979, p. 175-178.
- _____, « Le Cantique des Cantiques. Invitation à le lire », *Sources* 5, 1979, p. 55-56.
- _____, « Le service de la prédication et de la vie », *Sources* 5, 1979, p. 28-29.
- _____, « L'Immaculée Conception », *Sources* 5, 1979, p. 271-273.
- _____, « L'annonce à Joseph », *Sources* 6, 1980, p. 264-265.
- _____, « L'humanisme chrétien de Jean-Paul II. Les lignes de force de l'encyclique *Redemptor Hominis* », *Sources* 6, 1980, p. 67-75.
- _____, « Fête de la Sainte-Trinité, mystère révélé aux tout petits », *Sources* 6, 1980, p. 128-129.
- _____, « La Loi et la Morale », *Sources* 7, 1981, p. 272-275.
- _____, « L'encyclique *Dives in misericordia* », *Sources* 7, 1981, p. 49-58.
- _____, « Notre-Dame du Rosaire », *Sources* 7, 1981, p. 220-223.
- _____, « Les bénédictins vus par Newman », *Sources* 8, 1982, p. 228-230.
- _____, « L'encyclique sur le travail et l'homme », *Sources* 8, 1982, p. 11-19.
- _____, « L'Épiphanie et les Mages », *Sources* 8, 1982, p. 264-266.
- _____, « Prions avec la Prière du Fils. Saint Cyprien : de l'Oraison dominicale », *Sources* 8, 1982, p. 124.
- _____, « Comment user habilement de l'argent (25^e dimanche) », *Sources* 9, 1983, p. 168-170.
- _____, « Le cas du Dr Augoyard », *Sources* 9, 1983, p. 193-200.
- _____, « Réflexions sur la prière du dimanche », *Sources* 9, 1983, p. 158-162.
- _____, « Suivre sa conscience », *Sources* 9, 1983, p. 97-102.
- _____, « Convertir la violence », *Sources* 10, 1984, p. 1-11.
- _____, « Le mystère de saint Joseph », *Sources* 10, 1984, p. 72-73.
- _____, « Morale dynamique (7^e dimanche) », *Sources* 10, 1984, p. 35-37.
- _____, « Souffrance des hommes, souffrance du Christ », *Sources* 10, 1984, p. 193-197.
- _____, « La chasteté : de la servitude à la liberté », *Sources* 11, 1985, p. 97-106.
- _____, « Le cas de la conscience erronée », *Sources* 11, 1985, p. 55-62.
- _____, « L'agir chrétien et ses dimensions selon le Sermon sur la montagne », *Sources* 12, 1986, p. 97-106.
- _____, « Un sermon inédit de saint Thomas d'Aquin (traduction) », *Sources* 12, 1986, p. 9-22.
- _____, « L'encyclique *Redemptoris Mater* ou le Pèlerinage de la Vierge Marie », *Sources* 13, 1987, p. 202-206.

- _____, « Les conseils évangéliques et la morale chrétienne », *Sources* 12, 1986, p. 249-254 ; *Sources* 13, 1987, p. 9-12.
- _____, « Les neuf degrés de l'amour fraternel », *Sources* 14, 1989, p. 193-198.
- _____, « Morale et Évangile », *Sources* 14, 1989, p. 249-260.
- _____, « L'examen de conscience au miroir de l'Évangile », *Sources* 16, 1990, p. 54-59.
- _____, « Réflexions sur le temps qui passé », *Sources* 16, 1990, p. 241-248.
- _____, « Le catéchisme au temps des apôtres », *Sources* 17, 1991, p. 177-184.
- _____, « Notre Père. Pardonne-nous nos offenses », *Sources* 17, 1991, p. 26-35.
- _____, « Le Catéchisme de l'Église catholique », *Sources* 19, 1993, p. 49-58.
- _____, « L'encyclique *Veritatis splendor* », *Sources* 20, 1994, p. 49-64.
- _____, « Plaidoyer pour la vigilance », *Sources* 22, 1996, p. 208-217.

Articles dans la revue *Kerit*

- Pinckaers, Servais, « La vie intérieure », *Kerit* 1, 1975, p. 5-14.
- _____, « Être chaste aujourd'hui ? », *Kerit* 2, 1975, p. 28-36.
- _____, « Pour une théologie du repos », *Kerit* 3, 1975, p. 18-29.
- _____, « C'est aujourd'hui dimanche », *Kerit* 4, 1975, p. 19-27.
- _____, « Vous a-t-on déjà parlé du courage ? », *Kerit* 5, 1975, p. 28-42.
- _____, « Aime et fais ce que tu veux ! », *Kerit* 6, 1976, p. 7-19.
- _____, « L'humilité, cette princesse méconnue », *Kerit* 8, 1976, p. 29-38.
- _____, « L'Évangile et la joie », *Kerit* 9, 1976, p. 10-19 ; *Kerit* 10, 1976, p. 3-12.
- _____, « Le Sermon sur la montagne », *Kerit* 11, 1976, p. 8-21.
- _____, « Les béatitudes », *Kerit* 12, 1977, p. 23-34.
- _____, « Bienheureux les pauvres en esprit », *Kerit* 13, 1977, p. 5-16.
- _____, « Heureux les doux », *Kerit* 14, 1977, p. 18-30.
- _____, « Heureux les affligés », *Kerit* 15, 1977, p. 19-32.
- _____, « Heureux ceux qui ont faim et soif de la justice », *Kerit* 16, 1977, p. 3-17.
- _____, « Bienheureux les miséricordieux », *Kerit* 17, 1977, p. 31-42.
- _____, « Heureux les cœurs purs », *Kerit* 18, 1978, p. 22-35.
- _____, « Heureux les pacifiques », *Kerit* 19, 1978, p. 22-36.
- _____, « Heureux les persécutés », *Kerit* 20, 1978, p. 27-42.
- _____, « Les commentaires de saint Augustin et de saint Thomas sur les béatitudes », *Kerit* 21, 1978, p. 31-41.

- _____, « L'Évangile et l'argent », *Kerit* 22, 1978, p. 27-33 ; *Kerit* 23, 1978, p. 35-43.
- _____, « Le sel de la terre », *Kerit* 24, 1979, p. 28-42.
- _____, « La lumière du monde », *Kerit* 25, 1979, p. 37-43 ; *Kerit* 26, 1979, p. 23-31.
- _____, « La justice nouvelle », *Kerit* 27, 1979, p. 34-43 ; *Kerit* 28, 1979, p. 27-36.
- _____, « Les préceptes de la justice nouvelle », *Kerit* 29, 1979, p. 12-21.
- _____, « L'Évangile et la liberté », *Kerit* 30, 1980, p. 25-34 ; *Kerit* 31, 1980, p. 27-32 ; *Kerit* 32, 1980, p. 20-26.
- _____, « La colère et l'amour fraternel », *Kerit* 33, 1980, p. 29-37 ; *Kerit* 34, 1980, p. 23-29.
- _____, « La convoitise », *Kerit* 35, 1980, p. 36-41 ; *Kerit* 36, 1981, p. 13-18.
- _____, « L'amour de la vérité », *Kerit* 37, 1981, p. 14-20 ; *Kerit* 38, 1981, p. 22-25.
- _____, « La générosité évangélique », *Kerit* 39, 1981, p. 41-46 ; *Kerit* 40, 1981, p. 34-40.
- _____, « L'amour plus grand », *Kerit* 41, 1981, p. 26-31 ; *Kerit* 42, 1982, p. 46-50 ; *Kerit* 43, 1982, p. 39-47.
- _____, « L'oraison thérésienne dans la prière chrétienne », *Kerit* 44, 1982, p. 17-28.
- _____, « Ce que Dieu en pense », *Kerit* 46, 1982, p. 3-4.
- _____, « L'Évangile et la prière », *Kerit* 48, 1983, p. 22-35.
- _____, « Prière du soir », *Kerit* 49, 1983, p. 34-37.
- _____, « Faut-il honorer le Saint-Sacrement ? », *Kerit* 50, 1983, p. 27-33.
- _____, « Pour prier le Notre Père », *Kerit* 51, 1983, p. 33-37.
- _____, « Comment faire du bon pain avec l'Écriture », *Kerit* 52, 1983, p. 20-29.
- _____, « L'Écriture et la confession », *Kerit* 53, 1983, p. 30-38.
- _____, « Le Sermon sur la montagne commenté par saint Augustin », *Kerit* 54, 1984, p. 42-51.
- _____, « L'itinéraire de la vie chrétienne », *Kerit* 55, 1984, p. 44-49 ; *Kerit* 56, 1984, p. 24-30.
- _____, « Prier sans jamais se lasser », *Kerit* 57, 1984, p. 36-41.
- _____, « De l'obligation à l'admiration », *Kerit* 59, 1984, p. 25-32.
- _____, « La prière du Seigneur. Explication du Notre Père », *Kerit* 60, 1985, p. 35-40 ; *Kerit* 61, 1985, p. 11-19 ; *Kerit* 62, 1985, p. 7-12 ; *Kerit* 63, 1985, p. 41-50 ; *Kerit* 64, 1985, p. 13-21 ; *Kerit* 65, 1985, p. 33-42 ; *Kerit* 66, 1986, p. 42-49 ; *Kerit* 67, 1986, p. 41-50 ; *Kerit* 71, 1986, p. 14-25 ; *Kerit* 72, 1987, p. 29-36.
- _____, « Le mystère de saint Joseph », *Kerit* 73, 1987, p. 3-6.
- _____, « L'Ave Maria », *Kerit* 74, 1987, p. 5-10.
- _____, « L'Annonciation à Marie », *Kerit* 75, 1987, p. 3-8.

-
- _____, « La salutation angélique selon saint Thomas d'Aquin », *Kerit* 76, 1987, p. 15-23.
- _____, « La grâce de Marie », *Kerit* 77, 1987, p. 23-32.
- _____, « L'excellence de Marie », *Kerit* 78, 1988, p. 9-16.
- _____, « Le fruit de Marie », *Kerit* 79, 1988, p. 3-11.
- _____, « Sainte Marie, Mère de Dieu », *Kerit* 80, 1988, p. 4-10.
- _____, « L'intercession de Marie », *Kerit* 81, 1988, p. 3-7.
- _____, « La foi pour accueillir l'Emmanuel », *Kerit* 83, 1988, p. 38-41.
- _____, « La foi de notre baptême », *Kerit* 84, 1989, p. 14-18.
- _____, « La foi dans sa dimension personnelle », *Kerit* 85, 1989, p. 29-36.
- _____, « La foi, et le problème de la souffrance », *Kerit* 86, 1989, p. 34-38.
- _____, « La prière du dimanche », *Kerit* 87, 1989, p. 21-27.
- _____, « Les neuf degrés de l'amour fraternel », *Kerit* 90, 1990, p. 40-47.
- _____, « Je fais pénitence », *Kerit* 91, 1990, p. 42-43.
- _____, « La pêche miraculeuse et la vocation des apôtres », *Kerit* 92, 1990, p. 25-29.
- _____, « Le pharisien et le publicain », *Kerit* 93, 1990, p. 41-44.
- _____, « 1, 6, 12 heures de travail pour le même salaire », *Kerit* 94, 1990, p. 40-45.
- _____, « On l'appellera le Prince de la Paix », *Kerit* 95, 1990, p. 44-49.
- _____, « Une vive flamme », *Kerit* 96, 1991, p. 32-39.
- _____, « L'espérance chrétienne », *Kerit* 97, 1991, p. 40-43.
- _____, « La parabole du festin nuptial », *Kerit* 99, 1991, p. 36-40.
- _____, « La blessure d'amour chez S. Jean de la Croix et S. Thomas », *Kerit* 100, 1991, p. 6-10.
- _____, « La Passion selon saint Matthieu », *Kerit* 102, 1992, p. 42-48.
- _____, « Marie de Béthanie et Judas Iscariote », *Kerit* 103, 1992, p. 19-26.
- _____, « L'Eucharistie et la trahison », *Kerit* 104, 1992, p. 38-48.
- _____, « Le scandale de Pierre et la prière de Jésus », *Kerit* 105, 1992, p. 37-47.
- _____, « Judas arrête Jésus », *Kerit* 106, 1992, p. 44-48.
- _____, « Le témoignage de Jésus et le contre-témoignage de Pierre », *Kerit* 107, 1992, p. 30-36 ; *Kerit* 108, 1993, p. 25-29.
- _____, « Le témoignage de Judas », *Kerit* 109, 1993, p. 31-37.
- _____, « Le procès devant Pilate », *Kerit* 110, 1993, p. 37-47.
- _____, « Le Catéchisme de l'Eglise catholique », *Kerit* 111, 1993, p. 34-45.
- _____, « Le bon Pasteur », *Kerit* 113, 1993, p. 20-25.
- _____, « Le couronnement d'épines ou le Roi outrage », *Kerit* 114, 1994, p. 31-36.
- _____, « Le portement de la croix et la crucifixion de Jésus », *Kerit* 115, 1994, p. 38-47.

- _____, « Jésus crucifié par les railleries », *Kerit* 116, 1994, p. 31-36.
- _____, « La mort de Jésus », *Kerit* 117, 1994, p. 37-46.
- _____, « *Veritatis splendor* », *Kerit* 118, 1994, p. 36-43; *Kerit* 119, 1994, p. 35-39 ; *Kerit* 121, 1995, p. 31-38.
- _____, « La descente du Christ aux enfers », *Kerit* 122, 1995, p. 38-46.
- _____, « Les femmes qui regardaient de loin », *Kerit* 123, 1995, p. 13-19.
- _____, « L’Evangile de vie face à une culture de mort », *Kerit* 124, 1995, p. 41-50 ; *Kerit* 125, 1995, p. 24-32.
- _____, « L’audace de Joseph d’Arimathie », *Kerit* 126, 1996, p. 43-49.
- _____, « La vaine garde du tombeau », *Kerit* 127, 1996, p. 20-22.
- _____, « Le grand chemin d’amour », *Kerit* 128, 1996, p. 31-41.
- _____, « La Loi nouvelle et le rôle du Saint-Esprit », *Kerit* 129, 1996, p. 42-46.
- _____, « *Veritatis splendor* : conséquentialisme et proportionnalisme », *Kerit* 130, 1996, p. 44-47.
- _____, « La loi naturelle », *Kerit* 131, 1996, p. 38-41.
- _____, « La parabole des talents », *Kerit* 133, 1997, p. 40-43.

Table des matières

Préface	5
Chapitre I : La question du bonheur dans les béatitudes évangéliques	11
Les béatitudes considérées comme ensemble	11
Les béatitudes dans l'Écriture	12
L'accomplissement des promesses	14
Les béatitudes dans l'Évangile	14
Les béatitudes en tête du Sermon sur la montagne	15
Les trois lignes qui composent les béatitudes	17
La ligne du désir de bonheur.....	17
La ligne des promesses.....	18
La ligne de l'épreuve	19
Les épreuves et la contradiction.....	20
Dimension personnelle et sociale.....	23
L'épreuve de la persécution	23
La question de la foi.....	24
Deux types d'interprétation des béatitudes : morale et eschatologique	24
La foi au Christ, clef du « mystère » des béatitudes	25
Les béatitudes et le mystère de la Passion / Résurrection	27
L'union à la personne de Jésus	28
Chapitre II : Saint Thomas et les béatitudes évangéliques ...	29
Les béatitudes au sommet de la morale de saint Thomas	29
Deux remarques sur la supériorité des béatitudes	31
L'explication des béatitudes	32
I. La réponse à la question du bonheur	33
Des béatitudes pour la vie	35
Des béatitudes pour tout l'homme	36
Le rapport des béatitudes aux vertus	36
II. Le chemin des vertus et des dons.....	37
Comment les dons réalisent plus parfaitement les béatitudes ..	38
TABLEAU DES BÉATITUDES (ST Ia IIae q. 69, a. 3)	40

Serait-ce l'amorce d'une double morale ?.....	41
Les dons pour tous les chrétiens	41
La perfection des dons et l'orgueil.....	42
... du côté catholique	42
... du côté protestant	43
Les vertus chrétiennes, œuvres de l'Esprit Saint, et les béatitudes	44
III. Le mérite et la récompense	46
Le caractère désintéressé des béatitudes.....	49
La liaison étroite entre les béatitudes et la morale.....	50
Une interprétation artificielle ?	51
Chapitre III : Le bonheur d'après Aristote.....	53
Aristote et la théologie.....	54
I. Une lecture synthétique de l'Éthique à Nicomaque	56
Le plan de l'Éthique : une réponse à la question du bonheur....	56
L'élan de la finalité.....	57
La finalité de la vie.....	57
Au centre, l'action selon la raison et les vertus	58
La maîtrise des biens sensibles.....	60
La « médiété » vertueuse.....	60
La vertu et les passions.....	61
La relation aux autres : politique, amitié et amour de soi	62
La question de l'amour de soi	63
Au sommet, la contemplation	65
Nos difficultés concernant la contemplation.....	66
La vigueur de la vertu dans la contemplation	68
La ferveur de l'amitié dans la contemplation.....	70
La politique et la contemplation	72
II. Une lecture chrétienne de l'éthique d'Aristote	75
Un regard chrétien sur Aristote	75
1. L'étude du bonheur	76
2. La doctrine des vertus	77
3. L'analyse de l'amitié	79
4. La politique	81

5. La contemplation.....	82
Contemplation et charité.....	86
Sagesse et charité.....	87
6. Béatitude parfaite et imparfaite.....	88

Chapitre IV : La question de l'eudémonisme en morale chrétienne..... 93

I. La question de l'eudémonisme 93

L'eudémonisme	94
La critique de l'eudémonisme	94
L'autonomie et l'égoïsme moral.....	95
Les antécédents historiques de la morale du devoir de Kant	97
Guillaume d'Occam et Kant	98
La dimension chrétienne du problème de l'eudémonisme	99
Le bonheur, le devoir et le bien	102
L'idée de bonheur serait-elle totalitaire ?	103
La question de l'eudémonisme dans la conscience du peuple chrétien	106
Peut-on réconcilier le bonheur avec la morale ?	107
Bonheur et amour	108

II. Une réponse à la question de l'eudémonisme..... 109

La liberté et le désir du bonheur	109
Redécouvrir le désir spirituel	110
La corrélation entre le désir et les biens	112
L'apport chrétien à la question du bonheur : dimension objective et personnelle.....	113
L'amour d'amitié et le désir du bonheur	114

III. Réponse aux critiques élevées contre l'eudémonisme 116

Un désir spirituel	116
Un désir ouvert à autrui	116
Un désir qui va au-delà de l'utilitarisme	118
Le rôle de l'obligation dans l'eudémonisme « amical »	119
Eudémonisme sensible et eudémonisme moral.....	119

IV. Le plaisir et la joie à l'origine de deux eudémonismes.....	120
Les différences entre la joie et le plaisir : la joie liée à l'action .	121
La joie et la souffrance	123
La joie, témoin de l'expérience spirituelle	123
La joie et l'amour : leur « objectivité »	125
Le vocabulaire chrétien et la joie évangélique	127
LE TABLEAU DES DIFFÉRENCES ENTRE LE PLAISIR ET LA JOIE.....	129
La joie du devoir accompli.....	130
V. L'expérience spirituelle	131
L'importance de l'expérience personnelle	131
La conscience du devoir et l'expérience spirituelle	132
Le bonheur « amical ».....	134
Chapitre V : La finalité morale.....	137
I. La place de la finalité en morale	137
Le concept de fin	138
La fin et le bonheur	140
II. Étude schématique de la finalité morale.....	141
1. Se mouvoir en vue d'une fin est le propre de l'homme	141
2. Le propre de l'homme est de s'autofinaliser	144
Une finalité inventive	145
Une finalité intérieure.....	145
Une finalité supérieure.....	146
3. La fin qualifie l'action humaine	147
4. La hiérarchie des fins dans l'intentionnalité morale	149
5. La nécessité d'une fin ultime	153
6. La fin ultime, principe d'unification de la vie	155
7. La fin ultime comme principe unificateur entre les hommes	159
8. La fin ultime comme principe unificateur des créatures	161
Chapitre VI : Quelques précisions sur la finalité morale....	165
I. Finalité morale et finalité technique	165
Une finalité naturelle et morale.....	165
La finalité technique	166

Une finalité extérieure	166
Une finalité intérieure.....	167
Finalité morale et choix de vie.....	167
Finalité morale et réflexion sur l'expérience personnelle	168
Analogie entre la finalité morale et la finalité artistique	169
L'engagement de la personne dans la finalité morale.....	170
Le danger d'une opposition entre technique et morale	171
Raviver la conscience de la finalité humaine	172
II. Le caractère objectif de la finalité	173
Une conception plus objective de la finalité chez les auteurs chrétiens	173
L'influence de la Révélation	176
La finalité et la cassure moderne entre le sujet et l'objet	177
III. Les trois niveaux de la finalité morale.....	178
1. L'ordre de l'amour : instruments et moyens.....	179
2. L'ordre des fins secondes : les vertus morales	180
3. L'ordre de la fin ultime : les vertus théologiques.....	182
Corollaire 1. Les moyens et les voies	184
Corollaire 2. L'adage « la fin justifie les moyens »	185
IV. Morales téléologiques et morales déontologiques	187
Exposé de la différence.....	187
Vers un dépassement de l'opposition entre morales téléologique et déontologique	190
V. L'option fondamentale.....	191
La théorie de l'option fondamentale	191
Évaluation	193
Mise au point	194
Chapitre VII : La voie spirituelle du bonheur selon saint Thomas.....	197
I. Ébauche du traité du bonheur dans le <i>Commentaire des Sentences</i>	197

II. Le dessein de Dieu et la félicité de l'homme, selon la <i>Somme contre les Gentils</i>	199
La finalité dans l'œuvre de Dieu et l'agir de l'homme	199
L'ascension vers Dieu par la voie de la félicité	200
L'expérience de la vie contemplative	202
Deux remarques : l'union de l'intelligence et du cœur, et le désir naturel de voir Dieu	202
III. La double échelle qui conduit à la vision de Dieu dans la <i>Somme de théologie</i>	203
L'échelle double	204
IV. La dimension humaine et chrétienne du traité de la béatitude	205
Le Christ des béatitudes comme Maître de sagesse, dans le Commentaire sur l'Évangile selon saint Matthieu	206
V. La question de la relation entre la foi au Christ et la sagesse des philosophes	208
La prédominance de la foi en la Croix du Christ sur la sagesse des philosophes, selon le Commentaire de la 1 ^{re} Épître aux Corinthiens	210
L'utilisation de la sagesse philosophique au service de la foi ..	212
Les deux faces de la méditation des béatitudes par saint Thomas	213
Chapitre VIII : Les richesses et le bonheur	217
I. La richesse dans l'Écriture.....	218
II. La réponse de Saint Thomas à la question de la richesse (ST Ia IIae qu. 2, a. 1).....	221
État de la question.....	221
Pourquoi la richesse ne peut constituer le bonheur de l'homme.....	222
Le critère de l'utilité humaine	225
III. La question du travail	226
Quelques précisions.....	227
Critère moral.....	228

Conséquences dommageables d'une appréciation excessive du travail	229
L'encyclique <i>Laborem exercens</i>	230
IV. Le repos	231
V. Le jeu	236
Chapitre IX : <i>Les honneurs, la gloire et le pouvoir font-ils notre bonheur ?</i>	241
Le vocabulaire	241
Le problème	243
Réponse concernant les honneurs (ST Ia IIae qu. 2, a. 2)	244
La gloire	245
Le choix entre l'être et le paraître	247
La béatitude des humiliés	248
La question du pouvoir	249
Réponse	249
Le pouvoir dans l'Église	252
En conclusion	253
Chapitre X : Les biens du corps	255
I. État de la question	255
Le bonheur de l'homme consiste-t-il dans les biens du corps, comme la conservation de la vie, l'entretien de la santé ?	255
Le problème des biens du corps à l'époque moderne	256
1. Le développement des sciences et des techniques	256
2. Une extension extraordinaire de la pratique des sports	257
II. L'enseignement de l'Écriture	257
Le thème de la vie	257
Le combat de la chair et de l'Esprit selon saint Paul	260
III. La doctrine de saint Thomas	261
La question des sports	264
L'eutrapélie chez Aristote et saint Thomas	264
La pratique moderne du sport	265
L'entretien de la santé selon la vertu	266

Chapitre XI : Le plaisir et la joie.....	269
Le vocabulaire	271
L'Écriture.....	273
Le plaisir et le bonheur selon Aristote	274
Le plaisir et la joie	276
Le plaisir sensible et le bonheur	277
Plaisirs sensibles et spirituels	278
Une difficulté	280
Le plaisir spirituel constitutif de la béatitude	281
Chapitre XII : Le bonheur dans les biens de l'âme.....	285
Première partie : La fin et le bonheur de l'homme sont-ils dans l'homme lui-même ou au-delà de lui ? Différentes réponses anciennes et modernes.....	285
I. La réponse de la philosophie antique	286
Aristote	286
Les stoïciens	287
Plotin.....	288
II. La réponse de la philosophie et de la science moderne	289
L'humanisme et le rationalisme	289
Descartes	290
Spinoza	290
Kant.....	291
Hegel.....	293
Auguste Comte.....	295
Le scientisme.....	297
Karl Marx	298
Arthur Schopenhauer et Friedrich Nietzsche.....	298
III. Témoignages modernes en faveur d'une fin ultime située au-delà de l'homme	300
Søren Kierkegaard	301
Henri Bergson.....	302
Maurice Blondel	304

Une différence importante entre Anciens et Modernes	305
Deuxième partie : L'Écriture	309
Troisième partie : La réponse de saint Thomas :	
Le bonheur ne consiste pas dans les biens de l'âme	313
L'avis de saint Augustin	313
La distinction entre les dimensions objective et subjective du bonheur	314
I. La dimension objective du bonheur	315
Position du problème	315
Au niveau de l'âme	315
Au niveau des facultés de l'âme	316
En réponse : l'insuffisance de tout ce qui est dans l'homme....	317
La tentation de l'orgueil	318
Un double danger	320
II. La dimension subjective du bonheur	321
Le creusement de l'intériorité	322
Extériorité et intériorité	323
Chapitre XIII : La béatitude et l'amitié	327
I. L'amitié est-elle nécessaire au bonheur de l'homme ?	327
II. Le thème de l'amitié dans l'œuvre morale de saint Thomas	330
1. Deux sources majeures	330
2. L'inclination à la vie en société comme racine première de l'amitié	331
3. L'amour compris comme origine de toutes les passions	331
4. Vers une réinterprétation du désir	331
5. La concordance de cette définition de l'amour et du bien avec l'inclination naturelle à la vie en société	332
6. L'élévation du désir d'amitié jusqu'à Dieu	332
7. L'amitié comme fondement de l'objectivité de l'amour et du bien	333
8. Le lien étroit entre amitié et vertu	333

9. Le couronnement donné au thème de l'amitié : la définition thomasienne de la charité	334
10. La charité confère un caractère amical à toutes les vertus	335
Conclusion	335
III. L'amitié n'est-elle pas un bien nécessaire, suffisant ?	335
Anciens et Modernes	336
Pourquoi l'amitié ne suffit pas	337
Biographie – Servais Pinckaers	341
Index des notions et des principaux auteurs cités	343
Table analytique	353
Indications bibliographiques	365
Bibliographie – Fr. Servais Pinckaers	373
Monographies	373
Édition, coédition et direction d'ouvrages	373
Contributions à des ouvrages collectifs	374
Articles	377
Articles dans la revue <i>Nova & Vetera</i>	380
Articles dans la revue <i>Sources</i>	381
Articles dans la revue <i>Kerit</i>	383
Table des matières	387

Autres titres dans la collection :

1. COLLAUD Thierry, *Le statut de la personne démente. Eléments d'une anthropologie théologique de l'homme malade à partir de la maladie d'Alzheimer*, vol. 1, 2003, 320 pages.
2. MITENDO Nkelenge Hilaire, *Vers une sacramentalité du système matrimonial négro-africain. Une analyse des concepts de contrat-alliance appliqués au mariage*, vol. 2, 2003, 412 pages.
3. BERTHOUSOZ Roger O.P., *Théologien dans le dialogue social*, Écrits présentés par Anto Gavric O.P., vol. 3, 2006, 416 pages.
4. MÜLLER Denis, SHERWIN Michael O.P., MAILLARD Nathalie, TITUS Craig Steven, *Sujet moral et communauté*, vol. 4, 2007, 394 pages.
5. SHERWIN Michael O.P., TITUS Craig Steven (éd.), *Renouveler toutes choses en Christ. Vers un renouveau thomiste de la théologie morale*, vol. 5, 2009, 236 pages.
6. COLLAUD Thierry, GAY-CROSIER LEMAIRE Véronique, BURLACU Magdalena (éds.), *Alzheimer, une personne quoi qu'il arrive*, vol. 6, 2013, 182 pages.
7. MINASSIAN Marie-Dominique, *De la crèche à la croix. Eléments d'une théologie du don chez frère Christophe Lebreton, moine de Tibhirine*, vol. 7, 2014, 298 pages.
8. COLLAUD Thierry, GAY-CROSIER LEMAIRE Véronique, BURLACU Magdalena (éds.), *L'économie de communion, une utopie ?*, vol. 8, 2015, 196 pages.
9. GLINIECKI Wojciech, « L'affirmation » de l'homme dans le personnalisme de Jacques Maritain et son apport dans la vision intégrale de l'être humain, vol. 9, 2022, 322 pages.
10. L'EUCHARISTIE Claire de (LEURIDAN Martine), *Honte du corps ou gloire du corps. La honte de Gn 3 comme atout pour l'homme d'après La théologie du corps de saint JEAN-PAUL II*, vol. 10, 2023, 486 pages.
11. SERVAIS-THÉODORE Pinckaers, *La personne du Christ et la vie du chrétien. La morale liturgique de saint Léon le Grand*, texte inédit de Servais-Théodore Pinckaers O.P., vol. 11, 2023, 162 pages.
12. SOMME Luc-Thomas, *Éclairs éthiques*, vol. 12, 2023, 158 pages.
13. SOMME Luc-Thomas, *Le secret et ses masques*, vol. 13, 2024, 421 pages.