

LE BONHEUR : AMOUR OU CONTEMPLATION?

*Yvan Pelletier
Faculté de Philosophie
Université Laval
Québec*

LE BONHEUR, la perfection humaine, est-ce affaire de volonté ou d'intelligence? Chaque position a son champion, à la tête d'une riche tradition : saint Augustin et une kyrielle de saints dans un camp, Aristote et ses Péripatéticiens dans l'autre. Augustin attire d'emblée la sympathie universelle, tant il va de soi que l'amour épanouit; par contre, Aristote se voit soumis à un lourd handicap, car la raison paraît facilement assécher plutôt que combler. La vérité n'étant pas ultimement affaire de suffrage, rouvrons le dossier; comme Socrate, cherchons ce qui peut se dire en faveur de la position la plus faible. Si au bout du compte Augustin a raison, cela ressortira encore mieux de la faiblesse de ce que nous trouverons à dire en faveur d'Aristote.

I. Contre la volonté

A. L'amitié avant tout

Le dossier de la volonté est très passionné, comme il se doit. La tradition augustinienne en présente de farouches et inconditionnels partisans : la charité avant tout!

Augustin agrée avec toute la tradition grecque quant à faire du bonheur l'ultime critère moral, la fin naturelle de toutes les actions de l'homme concret. Éclairé par la révélation chré-

tienne, il s'accorde encore avec Plotin pour définir le bonheur par un objet extérieur à l'homme, au-dessus de ce qu'on trouve de changeant, de contingent en lui, dans la possession de quelque chose qui le dépasse totalement : Dieu. « La créature raisonnable a été ainsi faite qu'elle ne peut être elle-même l'objet de sa propre béatitude. »¹ La vertu n'arrive pas à le combler, elle constitue seulement la base pour accéder au vrai bonheur, qui est Dieu lui-même, possédé, assimilé. « Ce n'est pas la vertu de ton âme qui te rend heureux, mais Celui qui t'a donné la vertu, qui t'a fait la vouloir et t'en a rendu capable. »² Chercher le bonheur, c'est donc la même chose que chercher Dieu; le désir de Dieu inscrit au plus profond de l'homme coïncide avec sa quête de bonheur.

La recherche de Dieu est l'aspiration à la béatitude, la possession de Dieu est la béatitude.³

Puis à partir de là, il s'écarte résolument de la pensée grecque. Ce bonheur, Augustin le regarde comme inaccessible naturellement, il le voit comme pur cadeau de Dieu lui-même, un « don gratuit et miséricordieux du Créateur »⁴. Mais surtout, posséder Dieu, s'unir à Lui, à son avis, cela ne se fait pas en le connaissant; le bonheur véritable ne constitue pas un acte de contemplation; c'est en l'aimant que l'homme s'unit à son Dieu et devient pleinement homme, c'est dans l'opération de sa volonté, soutenue par une grâce surnaturelle, que l'homme atteint à cette possession de Dieu qui le réalise définitivement.

¹ Augustin, *In I Jn*, 140, 23, 56.

² *Idem*, *Sermons*, 150, 8, 9.

³ *Idem*, *De moribus ecclesiasticis*, 1, 11, 18.

⁴ *Idem*, *In I Jn*, 140, 21, 14.

Le bonheur : amour ou contemplation?

Quand la volonté, bien intermédiaire, adhère au bien immuable..., l'homme trouve la vie bienheureuse.⁵

Par conséquent, toute l'éthique est un apprentissage de l'amour de Dieu et ne fait que développer l'injonction du *Shema*, d'aimer Dieu de tout ce que l'on est.

Si Dieu est le bien suprême de l'homme... et si chercher le bien suprême, c'est vivre vertueusement, il s'ensuit que vivre vertueusement n'est rien d'autre que d'aimer Dieu de tout son cœur, de toute son âme, de tout son esprit.⁶ — Voilà l'éthique, car une vie bonne et honnête ne consiste en rien d'autre qu'à aimer comme il faut aimer ce que nous devons aimer, Dieu et notre prochain.⁷

L'histoire donne fortement raison à Augustin. En effet, les gens les plus heureux, les plus complets en leur humanité ont toujours été les saints, et chez eux c'est clairement l'amour qui triomphe, pas la rationalité. En outre, l'histoire de l'intelligence est jonchée de misères et de naufrages. Peu de philosophes, peu de génies fameux de la raison ont échappé au malheur et même à la folie, à la poursuite d'idéaux absurdes, d'utopies invraisemblables.

Il faut remarquer que les Pères de l'Église, les docteurs de la foi qui ont succédé à Augustin, lui ont emboîté le pas sur cette question. Spécialement saint François d'Assise et toute la lignée franciscaine, jusqu'à saint Bonaventure. Saint Thomas d'Aquin fera figure d'innovateur suspect, quand il retournera à la conception 'intellectualiste' d'Aristote. Surtout qu'Augustin aurait même pu tirer du Stagirite une certaine confirmation de cette suprématie de la volonté, quand celui-ci note que l'amitié

⁵ *Idem, De libero arbitrio*, 2, 19, 52.

⁶ *Idem, De moribus ecclesiasticis*, 1, 25, 46.

⁷ *Idem, In I Jn*, 137, 5, 17.

passé au-dessus de toutes les préoccupations, que la vie n'a aucun sens sans amis, que tous confondent dans leur quête bonheur et amitié.

L'amitié est ce qu'il y a de plus indispensable à la vie. Car personne ne choisirait de vivre sans amis, même avec tous les autres biens. De fait, les gens riches et ceux qui possèdent autorité et pouvoir ont plus manifestement que quiconque besoin d'amis : à quoi leur servirait pareille prospérité, une fois ôtée la possibilité de répandre des bienfaits, laquelle se manifeste principalement et de la façon la plus digne d'éloge à l'égard des amis?⁸

Pourtant, Aristote pensait à des amis humains. Quelle promotion ne reçoit pas l'amitié, comme essence du bonheur, quand elle devient amitié et union avec Dieu même?

B. Les ténèbres de l'amour

L'ensemble de la tradition chrétienne, notais-je, suit saint Augustin. Son argumentation rejoint les conséquences les plus extrêmes.

a) Bonaventure (1221-1274)

Bonaventure, par exemple, prestigieux collègue de Thomas, décrivant les étapes de la montée de l'âme vers ce Dieu dont l'amitié équivaldra au bonheur, y efface progressivement l'intelligence au compte de la volonté. Après avoir contemplé les traces de Dieu dans les choses sensibles, puis en elle-même et dans ses facultés, l'âme renonce à user de son intelligence et entre dans « les ténèbres lumineuses de la contemplation mystique et de l'extase », l'*apex mentis* qui surpasse toute intelligence. Tout devient alors affection, volonté de Dieu, pour que l'âme s'unisse à Dieu par l'amour, dont la lumière l'aveugle.

⁸ Aristote, *Éthique à Nicomaque*, VIII, 1, 1155a3-9.

Le bonheur : amour ou contemplation?

C'est à la volonté que reviendra de 'voir' Dieu dans le ciel.

Thomas d'Aquin, en réclamant au contraire pour l'intelligence l'union à Dieu, déclenchera chez les mystiques et les philosophes chrétiens ultérieurs d'étranges excès en faveur de la volonté, dont témoignera de plus en plus clairement une 'nouvelle éthique' développée éventuellement en toute indépendance de la théologie.

Après Thomas, la bataille fait rage entre partisans et adversaires de sa philosophie, en particulier entre Dominicains, qui le suivent généralement, et Franciscains, qui préfèrent saint Augustin et saint Bonaventure. Mais somme toute, peu de disciples sont arrivés à intégrer parfaitement son enseignement. Signalons spécialement deux célèbres successeurs.

a) Jean Duns Scot (1265-1308)

Comme on s'y attend, la fidélité à Augustin en résistance à Thomas génère caractéristiquement un vote en faveur de la volonté plutôt que de l'intelligence. Duns Scot, ainsi, prendra pour critère de perfection la liberté, au nom de laquelle il disqualifiera l'intelligence, faculté naturelle, non libre de donner ou de refuser son acquiescement à ce qu'elle trouve vrai. La volonté, au contraire, est tout à fait libre. Sans doute n'a-t-elle pas liberté de refuser de vouloir le bonheur et le bien comme tels, mais elle est plus parfaite, plus totalement volonté face aux objets auxquels elle peut tout autant adresser son désir que sa répugnance. Seule la volonté libre, dit-il, est volonté au sens propre. Par nature. Au point, croira-t-il, qu'un saint garde jusqu'au ciel la possibilité naturelle de pécher, même si une espèce d'impeccabilité morale l'en empêche.

Duns Scot accorde que la volonté a besoin d'un éclairage

de l'intelligence pour se fixer sur un objet, mais il croit renverser cette primauté en soutenant que de toute manière c'est la volonté qui impose à l'intelligence son propre objet, lui dit de considérer telle ou telle chose, tel ou tel argument.

La volonté, en dirigeant l'intelligence, agit à son égard comme une cause supérieure. De sorte que si l'intelligence est cause de la volition, en lui procurant la connaissance de son objet, elle en est une cause soumise à la volonté.⁹

Duns Scot s'acharne dans une multiplicité d'arguments à établir la supériorité de la volonté sur l'intelligence, mais cette charge trouve son *momentum* dans la prétention que l'amour constitue un bien plus grand que la connaissance, opérations respectives de la volonté et de l'intelligence. Il garde assez de proximité avec saint Thomas pour concéder qu'intelligence et volonté interviennent toutes deux dans la constitution du bonheur, mais il met l'accent en sens opposé, soutenant que c'est la volonté qui joue le rôle principal.

Augustin, pionnier de la rencontre philosophie et théologie, ne poussait pas jusque dans ses ultimes conséquences logiques cette préférence de noblesse accordée à la volonté. Dans leur ardeur à faire triompher définitivement la conception augustinienne, Duns Scot et ses successeurs nous feront mieux mesurer ces conséquences.

Car si vraiment la volonté prime sur l'intelligence, il en ira pareillement en Dieu : le bien moral sera non pas ce que l'intelligence divine *sait* naturellement convenable, mais ce qu'elle *veut* bon. C'est ainsi que Duns Scot reléguera la conformité à la raison droite à une espèce de recherche de

⁹ Duns Scot, *Commentaria Oxoniensa*, 4, 49.

perfection personnelle, presque indifférente sur le plan moral. De là vient peut-être la tendance actuelle à stigmatiser l'eudémonisme d'Aristote comme une espèce de 'perfectionnisme'.

Pour Duns Scot, se conformer à la raison droite ne suffit pas à être moral. Opposer une dissonance à la raison droite ne garantit pas non plus l'être immoral. Aucun acte, soutiendra-t-il, n'est moralement mauvais simplement en raison de son objet. L'amour et la haine de Dieu seront les seules exceptions qu'il admettra, assez arbitrairement pour qu'elles ne trouvent pas grâce ensuite aux yeux d'Ockham. Scot ne reconnaît comme véritable source de la moralité que la seule volonté de Dieu. « Le premier principe moral », dira-t-il, « est que Dieu doit être aimé »¹⁰, qu'on doit vouloir ce que Dieu veut : « La volonté divine est la cause du bien, et du fait que Dieu veut quelque chose, cela est bon. »¹¹ Une conformité matérielle avec ce que Dieu veut n'y suffit pas; il faut vouloir ce qu'on fait avec le motif que c'est justement ce que Dieu veut, il faut refuser d'accomplir quelque acte précisément pour le motif que Dieu ne le veut pas. Faire l'aumône, par exemple, simplement parce qu'on a une bonne nature, même avec conscience qu'ainsi on se conforme à la raison droite, cela reste indifférent moralement. D'ailleurs, s'il se trouvait que dans un cas particulier on se permette une action parce que compatible avec la raison droite, mais que Dieu veuille qu'on s'en abstienne, on agirait immoralement. Scot soumet totalement la loi morale à la volonté divine.

Sans l'entendre comme un arbitraire pur, Scot considère que ce qui est objectivement bon, naturellement, devient moral

¹⁰ *Ibid.*, 4, 46, 1, #10.

¹¹ Duns Scot., *Rep.*, 1, 48, *quaestio unica*.

et obligatoire seulement du fait que Dieu le veut ainsi. Il n'en est pas encore, comme ce sera le cas chez Ockham et autres modernes, à attribuer toute la matière de la moralité à la volonté divine; il reconnaît à l'homme une nature et à cette nature de constituer la source des besoins et des biens de l'homme; mais il ne confère à cette matière la forme morale qu'en suite de l'obligation déterminée issue de ce que Dieu veuille de fait qu'on satisfasse à ces besoins naturels. Dieu a choisi d'imposer cette obligation; il aurait pu choisir de ne pas l'imposer, d'en imposer une autre. Se conformer aux exigences de sa nature n'aurait pas alors eu d'incidence morale; ce n'aurait été qu'un effort 'neutre' de perfection personnelle.

D'ailleurs, souligne-t-il, Dieu dispense quelquefois des préceptes de la seconde table. Il est remarquable que la conception volontariste de Scot facilite la justification de certains actes perpétrés par des figures bibliques où il est difficile de ne pas voir des mensonges, des meurtres, des luxures.

Sans doute Duns Scot considère-t-il, avec saint Thomas, que bien des principes moraux sont inviolables; sans doute ne prétend-il pas à un caractère tout à fait arbitraire de la loi morale, en dépendance totale de la volonté divine. Mais il insiste assez sur le rôle prépondérant de la divine volonté pour préparer immédiatement le terrain à qui osera faire ce pas de regarder même le décalogue comme une création parfaitement arbitraire de la volonté de Dieu.

c) Ockham (1290-1349)

Ce geste historique reviendra à Ockham, dont la préoccupation fondamentale sera de préserver la toute-puissance et la liberté divine contre toute limite. C'est ainsi qu'Ockham vien-

Le bonheur : amour ou contemplation?

dra à attribuer à Dieu un arbitraire presque total : Dieu n'est soumis à aucune règle, sinon à celle de la possibilité. Car l'impossible n'est pas du domaine de l'être, où règne Dieu.

Paradoxalement, cette adoration extrême de la volonté divine conduit à exalter aussi la liberté humaine. À l'encontre de ses prédécesseurs, Ockham ne concède plus l'existence de biens voulus par nature et nécessairement : l'homme peut ne pas vouloir être heureux ! Le bonheur se trouvant de fait disproportionné à ses forces, l'homme peut très bien le bouder et axer ses décisions sur le bien-être qui lui est accessible ici-bas. Ne se trouvant plus asservi par nature à une fin nécessairement voulue, l'homme aura alors besoin d'un autre critère pour discerner le bien et le mal moral ; il lui faudra regarder la volonté divine.

Toujours en défense de l'omnipotence et liberté divine, Ockham devra les soustraire à la pression exercée sur elles par l'exemplarisme professé par Augustin et conservé par Thomas. Ockham niera toute nature humaine ou autre à laquelle Dieu devrait se conformer dans ses exigences pour l'homme ou pour toute autre créature. Pour que Dieu soit parfaitement libre d'imposer quelque obligation que ce soit à qui et quand il le veut, il ne doit pas être empêtré dans quelque nécessité naturelle. Dieu peut commander n'importe quoi, jusqu'à le haïr lui-même, forniquer, mentir. Ces actes ne nous semblent mauvais que parce que nous avons coutume que Dieu les interdit ; mais ils ne sont mauvais qu'en raison de cette interdiction, et ils pourraient très bien devenir obligatoires et méritants si Dieu, dans sa parfaite liberté, décidait de les imposer ponctuellement ou habituellement. Le seul fait qu'il les voudrait leur conférerait bonté, comme tout acte bon ne tire sa bonté que de l'obli-

gation issue de la volonté divine.

Le mal n'est rien d'autre que de faire quelque chose quand on est sous l'obligation de faire l'opposé. Cependant, aucune obligation n'échoit à Dieu, puisqu'Il n'est sous aucune obligation de faire quoi que ce soit.¹²

Pareille liberté divine, en effet, n'est compatible qu'avec un monde tout à fait contingent, qui ne soit asservi à aucune loi naturelle et nécessaire. Dieu a créé le monde de manière parfaitement libre, sans avoir à se conformer à aucune idée éternelle de son esprit, et il reste parfaitement libre de le changer et modifier à sa guise. Par le fait même, l'homme se trouve aussi dégagé de toute loi naturelle immuable et n'a à se soucier que de se conformer aux libres préceptes divins.

Certes, Thomas et Scot faisaient eux aussi de l'homme un être contingent, dont l'existence dépende totalement de la volonté divine. Mais ils imposaient cependant à Dieu l'obligation, s'il voulait créer l'homme, de le créer en conformité avec son essence et ne lui imposer d'exigences que selon le bien commandé par cette essence. Ockham se démarque notablement en 'libérant' Dieu de cette 'asservissement' à une nature humaine. À son avis, c'est purement et directement la divine volonté actuelle qui fournit la norme ultime de la moralité. N'étant lui-même sous aucune obligation, Dieu a toute liberté d'imposer à l'homme quelque obligation que ce soit, fût-ce de blasphémer, tuer, trahir, adultérer, témoigner faussement, ces actes n'ayant de mauvais que d'avoir été interdits par Dieu.

Du seul fait que Dieu veuille quelque chose, il est correct de le faire... Aussi, si Dieu devait causer en la volonté de quelqu'un une haine de Lui-même, c'est-à-dire, s'Il devenait la cause totale de

¹² Ockham, *In II Sent.*, 5, H.

Le bonheur : amour ou contemplation?

pareil acte, ni l'homme ni Dieu ne pécheraient. Car Dieu n'est sous aucune obligation, alors que l'homme, en ce cas, ne serait pas obligé d'agir autrement, puisque l'acte ne serait pas en son pouvoir.¹³

Il n'y a donc aucun sens, conclut Ockham, à chercher quelque autre raison pour obliger ou condamner un acte, que le simple fait que Dieu le veuille ou ne le veuille pas, ce qui ne s'explique qu'en termes de total libre choix divin.

* * *

À compiler les différents motifs qui se sont fait valoir de faire primer la volonté, confusément chez Augustin, puis de plus en plus clairement chez ses successeurs jusqu'à Ockham, nous arrivons au résultat paradoxal d'une absurdité de plus en plus criante. Promouvoir la primauté de la volonté sur l'intelligence conduit irrémédiablement au chaos. Pour que la volonté commande à l'intelligence sans avoir à lui obéir, rien ne doit comporter de nature déterminée, rien ne doit être soumis naturellement à des lois nécessaires, le monde doit n'avoir aucun contenu objectif déterminé. On aboutira éventuellement, dans le projet existentialiste, à ce qu'une existence vide précède une essence donnée.

En affirmant pareille primauté, les auteurs que nous avons parcourus restaient empêchés, par quelque reste de sens commun et de *sensus fidei*, d'aboutir à ce désastre. Les auteurs postérieurs s'affranchiront de cette limite, montreront encore mieux la tendance inéluctable. La volonté, chez Kant, par exemple, deviendra capable de bonté 'formelle', d'être bonne en toute indépendance de son objet, bonne dans son acte même... avant pourtant d'avoir voulu quoi que ce soit. Déjà

¹³ *Idem, In IV Sent.*, 9, E-F.

chez Ockham, celui qui obéit à sa conscience erronée est de bonne volonté et louable, du seul fait qu'il obéit à Dieu qui oblige à suivre sa conscience en toute circonstance.

Une volonté créée qui suit une conscience invinciblement erronée est une volonté droite ; car la divine volonté veut qu'on doive suivre sa raison quand cette raison n'est pas blâmable. Si on agit contre cette raison, on pèche... Suivre sa conscience invinciblement erronée, loin d'être un péché, est un devoir.¹⁴

Avec sa théorie éthique autoritaire, Ockham a fini dans un cul de sac : si vraiment c'est le vouloir de Dieu qui rend moral ou immoral une action, qui pourra agir bien? Uniquement le détenteur d'une révélation spéciale de la part de Dieu sur ses volontés, car la raison naturelle n'est pas capable de découvrir cette volonté, si elle ne se manifeste pas dans une nature déterminée. Ockham ne semble pas s'être rendu compte de cette conséquence absurde de ses conceptions morales. Il a continué à donner la raison droite comme norme de la moralité, comme sans se rendre compte de l'incohérence avec sa prétention à ne trouver moral quoi que ce soit qu'en référence à la volonté de Dieu.

Ockham built on the substructure of the Christian-Aristotelian tradition, and he retained a considerable amount of it, as is shown by what he says about the virtues, right reason, natural rights and so on. But he added to this substructure a superstructure which consisted in an ultrapersonal conception of the moral law; and he does not seem fully to have realized that the addition of this superstructure demanded a more radical recasting of the substructure than he actually carried out.¹⁵

Sans que ce soit aussi évident dans chacune des formu-

¹⁴ *Idem, In I Sent.*, 38, 1, L.

¹⁵ Copleston, *A History of Philosophy*, Volume 3, Part I, p. 119.

Le bonheur : amour ou contemplation?

lations antérieures, soutenir la primauté de la volonté sur l'intelligence, prétendre ramener à une opération de la volonté le bonheur en son essence impliquent inévitablement cette conséquence absurde d'une volonté sans objet, d'une volonté qui commence son travail de direction à l'aveugle, sans information préalable de la part de l'intelligence, d'une volonté arbitraire, donc, qui veut n'importe quoi indifféremment, par pur caprice. Et si l'on est cohérent, on se fait un Dieu capricieux, incompetent, qui ne sait pas trop ce qu'il veut depuis toujours, capable, comme nous, de changer d'idée n'importe quand, qui crée à la va comme je te pousse et recrée différemment autant que la fantaisie lui chante.

Scot et Ockham gardent encore du scrupule à lui faire braver la contradiction, mais cela ne respecte pas leurs principes, et d'autres auront la hardiesse d'une plus grande cohérence. Sans doute Hegel montrera une fameuse audace à proclamer la contradiction comme dynamisme de notre monde, mais bien avant lui bien d'autres, un saint Pierre Damien, par exemple, auront considéré comme une atteinte à la majesté divine de contraindre Dieu à respecter le principe de non-contradiction.

Dieu est non seulement l'arbitre des valeurs morales et de la loi morale, mais il peut aussi faire qu'un événement historique soit 'non accompli', qu'il n'ait pas eu lieu ; et si cela semble contraire au principe de contradiction, tant pis pour le principe de contradiction.¹⁶

Saint Thomas ne rencontre pas semblable incohérence et impasse, quand il fait de l'intellection le bonheur, de l'intelligence le guide de la volonté, de la volonté le serviteur de

¹⁶ Voir Pierre Damien, *De divina omnipotentia*, P.L. 145, 63.

l'intelligence. Le Dieu qu'il nous présente, tout au contraire, est un Dieu si puissant, si intelligent, qu'il sait de toute éternité quand et comment il veut créer, quelle nature et quelles exigences il veut imposer à l'être et au bien de chaque chose, de sorte qu'il n'a pas à se ménager l'option de réviser ses volontés n'importe quand. D'avoir un projet précis pour chaque nature à créer ne diminue pas sa toute-puissance; au contraire, tant de providence la manifeste à l'extrême.

II. Pour l'intelligence

Voyons maintenant comment se présente l'autre volet de notre alternative, celle où on voit le bonheur, l'extrême perfection humaine, comme une opération de l'intelligence, comme un acte de contemplation, plutôt que de volonté, d'amour. L'histoire en commence avec Aristote.

Aristote définit clairement le bonheur dans la ligne de l'intelligence. On l'a même soupçonné de ne pas connaître la volonté.

Aristotle, like every other ancient pre-Christian author, had no concept of the will and there is no conceptual space in his scheme for such an alien notion in the explanations of defect and error.¹⁷

Mais cet excès frise la calomnie, constitue du moins une grave distraction. Dans son traité *De l'âme*, Aristote met nettement en parallèle avec l'appétit sensible un appétit rationnel qui habilite l'homme à réagir au bien rationnel comme le concupiscible et l'irascible le font réagir au bien sensible.

¹⁷ Alasdair MacIntyre, *Three Rival Versions of Moral Enquiry*, Notre Dame, Indiana : University of Notre Dame Press, ©1990, p. 111.

Le bonheur : amour ou contemplation?

Dans la partie rationnelle, on rencontre la volonté (βούλησις) et, dans la partie irrationnelle, le désir et la colère. Si donc l'âme a trois parties, en chacune on retrouvera l'appétit.¹⁸

Il est ridicule, à la manière du Père Gauthier et d'exégètes récents qui l'ont suivi, de limiter la conception qu'Aristote se fait de l'appétit rationnel à quelque vague capacité de souhait. Saint Thomas n'a fait aucune difficulté, au contraire, à y reconnaître la volonté comme telle, comme son commentaire à ce passage en fait état.

Il y a de l'appétitif dans la partie rationnelle : la volonté, et de l'appétitif dans la partie irrationnelle : l'irascible et le concupiscible. Si donc on distingue les parties de l'âme en trois distinctes quant à leur sujet, à savoir, la rationnelle, l'irrationnelle et l'irascible, il s'ensuivra qu'en chacune d'elles il y aura un appétit. En effet, dans la rationnelle, il y a la volonté; à l'irascible appartient aussi un appétit, et pareillement au concupiscible.¹⁹

A. Le bonheur, activité parfaite de l'intelligence

Le bonheur, nous dit Aristote, c'est l'être de l'homme à son meilleur, c'est le bien achevé de l'homme, qui complète au mieux sa nature, qui en fait un homme parfait, auquel rien ne manque plus comme homme. Cet être réussi de l'homme ne peut évidemment coïncider avec celui d'aucune autre entité, nécessairement il lui est tout à fait propre. Ce bien propre de l'homme, c'est le but qui motive toutes ses actions; comme pour toute chose, sa fin ultime, le bien pour lequel il existe

¹⁸ Aristote, *De l'âme*, III, 9, 432b3 : « Ἐν τε τῷ λογιστικῷ γὰρ ἡ βούλησις γίνεταί, καὶ ἐν τῷ ἀλόγῳ ἡ ἐπιθυμία καὶ ὁ θυμός· εἰ δὲ τρία ἡ ψυχή, ἐν ἑκάστῳ ἔσται ὄρεξις. » — Note : Les polices de caractères OdysseaU, utilisées pour l'impression de ce document, sont disponibles auprès de : Linguist's Software, Inc., PO Box 580, Edmonds, WA 98020 0580 USA, tél. (425) 775 1130, ou à l'adresse suivante : www.linguistsoftware.com.

¹⁹ Thomas d'Aquin, *In de anima*, III, 14, #802.

totallement, c'est l'opération qu'il est seul à effectuer. Sa *première* perfection est sa nature, mais c'est l'opération propre à sa nature qui constitue sa perfection *ultime*.

Disons plus clairement quelle est la nature du bonheur. Sans doute y arrivera-t-on si on détermine l'activité propre à l'homme... Tout ce qui a une fonction, une activité déterminée, trouve dans cette fonction, tous l'admettront, son bien, sa réussite. Manifestement, il en va ainsi pour l'homme, pour autant qu'une certaine activité soit spéciale à lui. Or serait-il possible qu'un charpentier ou un cordonnier aient une fonction et une activité propre et que l'homme n'en ait aucune, que la nature l'ait dispensé de toute œuvre particulière à accomplir?²⁰

L'homme a une opération propre, comme chacun de ses accidents et comme chacune de ses parties. C'est *vivre*, mais dans ce que vivre a de plus proprement humain. *Pas s'alimenter, croître* : sa perfection propre n'est pas santé, beauté, force, taille, qu'il partage avec son érable. *Ni sentir* : sa perfection propre ne sera pas non plus voir, toucher, avoir du plaisir, se sentir bien, qu'il partage avec son chien. C'est ce qu'il fait *avec sa raison* qu'il est seul à faire. Le bonheur résidera donc dans toute activité qui se laisse ordonner par la raison : affectivité, actions extérieures ; mais encore plus dans les opérations mêmes de la raison, dans son activité propre de connaître.

Le simple fait de vivre est, de toute évidence, une chose que l'homme a en commun même avec les végétaux ; or ce que nous recherchons, c'est une activité propre à l'homme. Nous devons donc laisser de côté la vie de nutrition et la vie de croissance. Viendrait ensuite la vie sensitive, mais manifestement il partage encore celle-là avec le cheval, le bœuf et tous les animaux. Reste donc une certaine vie pratique de la partie rationnelle de l'âme,

²⁰ Aristote, *Éthique à Nicomaque*, I, 6, 1097b22ss.

Le bonheur : amour ou contemplation?

partie qui peut être envisagée, d'une part, au sens où elle est soumise à la raison, et, d'autre part, au sens où elle possède la raison et l'exercice de la pensée.²¹

Certes, il faut préciser que l'activité rationnelle ne constitue le bonheur de l'homme que pour autant qu'exercée à son meilleur, correcte, et correcte grâce à une capacité solide et durable de bien l'exécuter facilement.

L'expression *vie rationnelle* se prenant en un double sens, retenons qu'il s'agit ici de la vie selon le point de vue de l'exercice, car c'est cette vie-là, clairement, qui donne au terme son sens le plus plein. Or s'il y a une activité de l'homme qui consiste dans une activité de l'âme conforme à la raison, ou qui n'existe pas sans la raison, et, si nous disons que cette activité est génériquement la même dans un individu quelconque et dans un individu de mérite, l'excellence due au mérite s'ajoutant à l'activité..., si nous posons que l'activité propre de l'homme consiste dans un certain genre de vie, c'est-à-dire dans *une activité de l'âme* et dans *des actions accompagnées de raison...*, c'est donc que le bien pour l'homme consiste dans une activité de l'âme en accord avec la vertu.²²

Bref, le bonheur, ce qui comble et parfait complètement l'homme, à en croire Aristote comme à y réfléchir en tout bon sens et expérience, c'est « l'opération propre de l'homme — l'opération rationnelle — menée selon sa vertu au cours d'une vie complète »²³. Notre fin ultime naturelle, c'est une vie rationnelle, c'est-à-dire *l'exercice le meilleur de l'opération de notre intelligence*. Or cela, c'est, suprêmement, l'opération rationnelle qui met directement en jeu la perfection de notre intelligence : *la contemplation*, adressée

²¹ *Ibid.*, 1097b35ss.

²² *Ibid.*, 1098a5ss.

²³ Thomas d'Aquin, *In Eth. Nic.*, I, 10, #130.

à son objet le meilleur : l'être le plus parfait lui-même, puis à ses créatures : les êtres naturels, dans leur définition et leur explication; c'est, accessoirement, l'opération rationnelle qui guide l'élaboration d'une situation concrète où cette spéculation se vive au mieux : *la connaissance pratique*, spécialement politique, la direction de la volonté vers un agir juste, courageux, raisonnable en somme.

B. Supériorité absolue de l'intelligence

Saint Thomas adopte pleinement ce point de vue d'Aristote. Mais il pousse l'examen à plus de précision. Réserver le domaine du bonheur à l'homme, le situer au niveau spirituel de sa vie, cela ne laisse-t-il pas en concurrence nos deux facultés spirituelles : raison et volonté? Et alors, ne doit-on pas accorder à la volonté prééminence sur la raison? Ne faut-il pas concéder à Augustin que le bonheur, la perfection humaine, est davantage question de charité que de savoir?

La question se dédouble, d'ailleurs, du fait de distinguer deux facettes du bonheur, spéculative et pratique.

a) Primauté de la raison dans la direction de la vie heureuse

La concurrence se dessine avec une force particulière au niveau pratique. Car à quoi tient le bonheur pratique, la rectitude en matière d'affections et d'actions? N'est-ce pas la volonté qui obtient là prééminence? N'est-ce pas en la volonté droite que réside la bonté de l'homme, la perfection morale? On a vu que c'est l'avis de toute la tradition augustinienne. C'est aussi le parti que prendra encore plus résolument Kant : il n'y a de bon, de primordialement bon, d'absolument bon que la bonne volonté, celle qui veut ce qu'elle doit vouloir et qui le veut parce qu'elle le doit, sans considération de contenu ou de

Le bonheur : amour ou contemplation?

circonstance, une volonté disposée à vouloir n'importe quoi, du moment qu'elle le doive. De fait, quel bonheur pourrait assurer une raison, aussi vive et pénétrante qu'elle soit, à qui serait de mauvaise volonté? Seule la bonne volonté garantit la bonté de l'intelligence, c'est-à-dire, son application à la découverte de moyens non seulement efficaces, mais droits.

Saint Thomas, à la suite d'Aristote²⁴, relève là plus de difficulté que d'évidence. Car la raison n'est-elle pas la vue de la volonté? La volonté n'est-elle pas bonne ou mauvaise en proportion directe avec la connaissance que la raison détient du bien et du mal?

Une difficulté manifeste surgit ici : si la vérité de l'intelligence pratique s'établit en comparaison à l'appétit droit, et que la rectitude de l'appétit, elle, s'établisse sur ce qu'il consonoit avec la raison vraie, leur détermination se fait en cercle.²⁵

Il n'y a pas de sens à imaginer une bonne volonté 'formelle', indépendante de ce qu'elle veut. On ne peut vouloir n'importe quoi 'de bonne volonté'. C'est la bonté et la malice antérieure de l'objet qu'elle veut qui rend la volonté bonne ou mauvaise. Et la volonté ne peut entrer en contact avec son objet que par la médiation de la raison qui le lui présente. La bonne volonté des moyens dépend de la raison droite qui lui présente des moyens droits. Sans doute faut-il antérieurement une bonne volonté pour appliquer la raison à la recherche de moyens droits et garantir la rectitude de la raison. Mais cette bonne volonté antérieure ne l'est elle-même à son tour que

²⁴ Qui ne tranche pas, mais se contente de constater que le choix fait intervenir à la fois intelligence et volonté : « Ἡ ὀρεκτικὸς νοῦς ἢ προαίρεσις, ἢ ὀρεξις διανοητικὴ. »

²⁵ *Ibid.*, VI, 2, #1131.

dans la mesure où elle se propose une fin bonne, ce qu'elle ne peut faire sans l'éclairage d'une intelligence droite de la fin.

L'appétit concerne fin et moyen. Or la fin, pour l'homme, est fixée par sa nature, tandis que le moyen n'est pas déterminé par la nature, mais à investiguer avec la raison. Ainsi donc, manifestement, la rectitude de l'appétit en rapport à la fin est mesure de la vérité dans la raison pratique. Pour cela, on établit la vérité de la raison pratique d'après sa conformité avec l'appétit droit. Ensuite, la vérité même de la raison pratique devient règle de la rectitude de l'appétit, concernant le moyen. Aussi appelle-t-on appétit droit celui qui poursuit ce que fixe la raison vraie.²⁶

Bref, que signifie 'être de bonne volonté', si l'on fait erreur sur la fin? si l'on veut un mal comme fin, et que c'est pour un mal qu'on cherche des moyens, en pensant que c'est là son devoir? Quelle bonté, quelle moralité, quel avantage trouve-t-on à vouloir comme son devoir une réalité de fait mauvaise? Le même que trouve l'aveugle qui s'avance résolument vers un précipice en croyant entrer chez lui. Il y a beaucoup à plaindre, peut-être quelque chose à reprocher, en tout cas rien à féliciter. On n'est de bonne volonté que dans la mesure où l'on veut un objet que l'on se représente à *bon droit* comme un bien.

Le premier bien humain n'est d'aucune façon la bonne volonté. C'est la réalité de l'homme, c'est son être conforme à sa nature. C'est ensuite l'intelligence de ce bien, puis, en proportion exacte, la volonté de ce bien. En proportion exacte, car il n'y a de volonté que d'un bien présenté par la raison; sans intervention de la raison, la volonté reste indifférente. Parler d'une volonté déjà bonne avant de se fixer sur un bien concret, c'est quand même parler d'une volonté fixée sur une

²⁶ *Ibid.*, VI, 2, #1131.

Le bonheur : amour ou contemplation?

chose présentée comme bonne par la raison, fût-ce le devoir, le bonheur, la vertu en général à la racine de tout bien concret. Indifférente à tout ce qui est ignoré absolument, la volonté se fixe nécessairement sur ce qui lui est présenté comme nécessairement bon, et librement sur ce qui ne lui est présenté qu'en lien contingent avec le bien. Comme Aristote l'explique pour résoudre le mystère de l'incontinence, Socrate avait raison de soupçonner de l'ignorance à la racine de toute mauvaise volonté.

En somme, la bonne volonté purement formelle est non seulement une fausseté, mais *une impossibilité*. On ne peut pas même commencer à vouloir ce qu'on ne connaît d'aucune façon. La mauvaise volonté purement formelle n'est pas plus possible; on ne peut se déterminer à vouloir quoi que ce soit que pour autant qu'on y croit déceler quelque chose de bon. En outre, il ne nous est pas même possible de nous tromper absolument sur notre bien. La loi naturelle nous garantit de connaître l'essentiel de notre bien et de ce que nous devons faire pour le réaliser.

Certes, il reste place à beaucoup de méchanceté morale, à beaucoup de mauvaise volonté. Ligoté par ses passions et ses mauvaises habitudes, on peut se tromper sur les moyens même les plus indispensables à son bonheur, on peut avoir au moment d'agir les perspectives assez faussées pour opter plus ou moins consciemment pour les actions qui compromettent au plus haut point son bonheur. Même formellement, en trahissant sa conscience; ou seulement matériellement, en se conformant à une conscience invinciblement erronée.

On peut savoir quel est le bien qu'on devrait se fixer pour fin, et opter pour le contraire. On peut vouloir le mal en

sachant que c'est mauvais, et chercher des moyens pour l'atteindre. Voilà le cas de l'incontinent. — On peut aussi se tromper sur le bien, et opter pour un mal en pensant qu'on opte pour un bien. Voilà la conscience erronée.

Dans les deux cas, cependant, ce qui compromet le bonheur, c'est l'absence d'une raison droite : on ne sait *pas assez clairement*, ou *pas assez en acte*, ce qui constitue son bien. C'est donc la raison qui vient le plus radicalement en premier, pour déterminer qu'on soit bon et moral, car c'est elle qui dévoile la fin bonne, et le fait assez clairement pour qu'on opte pour elle. Aussi la prudence, reine des vertus en matière de direction morale, constitutrice du bonheur pratique, est-elle principalement une vertu intellectuelle.

b) Primauté de la raison dans l'essence de la vie heureuse

La prééminence de la raison prête moins à controverse dans l'autre aspect du bonheur, dans l'activité propre de l'homme plus radicalement spirituelle, du fait non seulement d'être l'œuvre de facultés propres à l'homme, mais aussi de porter sur leur objet propre, de viser à leur perfection propre : l'intelligible, le plus parfaitement intelligible. L'activité qui constitue le bonheur naturel suprême, c'est son activité rationnelle adressée à l'être le plus plein, dont la fréquentation est le plus apte à compléter l'intelligence et la volonté humaines.

Là encore, le bonheur est-il d'abord volonté et action, ou intelligence et savoir? Le vit-on à aimer ou à contempler? Il faut certes les deux, mais quel est le bonheur le plus radical, le plus fort, le plus essentiel? Saint Thomas offre un texte magnifiquement clair sur le sujet, où il répond exactement à cette question.

Le bonheur : amour ou contemplation?

Il affirme d'abord, comme nous venons de le faire, que les deux choses sont requises au bonheur : il n'y a pas de bonheur concevable sans amour, sans plaisir, au point qu'on confond facilement être heureux et se trouver bien. Mais il passe vite à préciser que tout cet aspect affectif n'est qu'un accident attaché au bonheur, un accompagnement, mais ne le constitue pas essentiellement. De toute évidence, ajoute-t-il, il n'y a aucune équivalence, aucune identité essentielle à admettre entre vouloir — aimer, jouir — et être heureux.

Deux choses sont requises au bonheur : l'une, qui est l'essence du bonheur ; l'autre, qui est comme son accident par soi, à savoir, le plaisir qui lui est adjoint. Je dis donc que, quant à ce qui est essentiellement *le bonheur lui-même*, *il est impossible qu'il consiste dans l'acte de la volonté.*²⁷

Le bonheur, en effet, est une fin, un bien déterminé. On est heureux dans la mesure où on atteint cette fin, où on prend possession de ce bien. Mais ce n'est jamais dans l'amour même d'un bien, ou dans son désir, ou même dans sa jouissance, qu'on devient ou qu'on reste dépositaire de ce bien. Tout ce côté affectif ne fait que motiver les opérations nécessaires à l'obtention du bien, il ne constitue jamais lui-même ces opérations comme telles. Aucun bien n'est possédé dans l'acte même de l'aimer ou de s'y plaire, sinon en illusion.

Manifestement, le bonheur est l'atteinte de la fin ultime. Or l'atteinte de la fin ne consiste pas dans l'acte même de la volonté. La volonté, en effet, se porte à la fin tant absente, lorsqu'elle la désire, que présente, quand, reposant en elle, elle s'y plaît. Or il est clair que le désir même de la fin n'est pas l'atteinte de la fin, mais est un mouvement vers la fin. Quant au plaisir, il arrive à la volonté

²⁷ *Idem, Summa theologiae*, IaIIae, q. 3, a. 4, c.

Yvan Pelletier

du fait que la fin est présente, mais ce n'est pas l'inverse : rien ne devient présent du fait que la volonté s'y plaise.²⁸

Si le bonheur n'est pas pure vanité, il doit consister en quelque chose qu'on aime, à quoi on se plaît, mais qui soit autre chose que cet amour et ce plaisir. Il doit exister un acte dont l'exécution soit le bonheur lui-même, et l'atteinte du bonheur, et qui ne soit rien d'affectif.

Il faut qu'il y ait quelque chose d'autre que l'acte de la volonté, par quoi la fin même devienne présente à celui qui la veut.²⁹

C'est la même chose partout : l'argent et sa possession ne se réalisent pas du fait d'aimer l'argent et d'y prendre plaisir; se rassasier ne se limite pas à avoir faim et à au plaisir de manger; la procréation ne consiste pas à désirer la femme et à en jouir. Il faut cueillir, il faut manger, il faut engendrer.

Cela apparaît manifestement à propos des fins sensibles. Si, en effet, obtenir l'argent se faisait par l'acte de la volonté, l'homme cupide obtiendrait l'argent dès qu'il voudrait l'avoir. Pourtant, au début, il lui fait défaut [même s'il le désire avec obsession], et il l'obtient du fait de le prendre en main, ou de quelque manière de la sorte [le gagner, le recevoir en paiement, en héritage, etc.] ; et c'est alors qu'il se plaît *ensuite* à l'argent obtenu.³⁰

Aucune exception n'affecte en cela le bien spirituel. La conformité à Dieu, la plénitude d'être que constitue le bonheur ne peut tenir proprement à l'aimer ou la désirer. On ne s'assimile pas proprement à Dieu, on n'est pas complété en son être, du simple fait d'aimer Dieu, de vouloir lui être proche, d'aimer toute autre chose ou personne pour motif qu'on aime Dieu. Il doit y avoir un acte distinct auquel on tend, quand on

²⁸ *Ibid.*

²⁹ *Ibid.*

³⁰ *Ibid.*

Le bonheur : amour ou contemplation?

aime Dieu, un acte dans lequel on prend possession de la nature de Dieu, on devienne Dieu, on achève l'essentiel de la nature humaine. Or c'est dans l'acte de notre intelligence que cela se passe, c'est en contemplant Dieu qu'on en revêt la forme, qu'on devient Lui au maximum de sa capacité. C'est cette opération opérée par notre intelligence qui fait, qui est notre bonheur.

Il en va donc de même pour la fin intelligible aussi. En effet, au début, nous voulons obtenir la fin intelligible ; nous l'obtenons ensuite du fait qu'elle se fasse présente à nous par l'acte de l'intelligence ; et alors, la volonté se repose avec plaisir dans la fin une fois atteinte [par découverte ou par enseignement, et possédée dans la contemplation].³¹

Essentiellement, donc, le bonheur est affaire d'intelligence. On devient heureux, on vit le bonheur à contempler Dieu, à le connaître. Bien sûr, cette contemplation produit et s'accompagne d'une immense joie, d'un amour indicible. Mais une distinction réelle intervient entre les deux, même si leur proximité est telle qu'on peut, à *parler figurément*, les identifier.

L'essence du bonheur consiste dans l'acte de l'intelligence ; mais le plaisir qui suit le bonheur appartient à la volonté, selon ce qu'Augustin dit, *Confessions*, X, que le bonheur est « la joie de la vérité » ; car la joie est en elle-même la jouissance du bonheur.³²

Le bonheur réside ultimement dans une intimité avec Dieu, objet de prédilection de notre intelligence, suprême explication et réponse ultime à toute question, et cette intimité consiste en le fait que notre intelligence développe la plus claire connaissance et représentation de Dieu. Toutefois, entendre strictement l'affirmation d'Augustin au titre d'une reconnaissance de

³¹ *Ibid.*

³² *Ibid.*

la joie comme genre du bonheur a raison de sophisme de l'accident : subjugué par le fait indéniable que "l'homme heureux est content", on confond son contentement avec son bonheur.

C. Relative supériorité de la volonté

Voilà qui aurait dû clore la discussion. Mais, péripétie inattendue, saint Thomas nous dit ailleurs qu'aimer Dieu, trouver plaisir à sa présence, est encore plus parfait que le connaître. Il ne peut pourtant pas exister pour nous une activité meilleure que notre bonheur. Comment Thomas peut-il parler ainsi sans contradiction? Voilà tout au moins un autre signe que notre intelligence et notre volonté vont intimement ensemble, qu'on ne doit pas chercher à les distinguer trop précisément et mathématiquement dans leurs actes. Voyons donc ce texte troublant qui privilégie la volonté comme éliciteur notre acte le plus parfait en rapport à Dieu. Troublant, ce texte l'est encore du fait de son articulation : il commence par une insistance forte dans la direction dans laquelle nous allons : c'est l'intelligence qui est plus noble, c'est son acte qui est le plus parfait. Le corps de l'article va dans ce sens; les objections initiales aussi, du fait de proposer des arguments en faveur de la volonté qui seront renversés à la fin de l'article.

Tout d'abord, il faut avoir à l'esprit que la noblesse d'une puissance correspond parfaitement à celle de son objet. Or la cause constitue un objet plus noble que l'effet, et la volonté a pour objet la plus noble des causes : la fin, le bien.

Le bonheur : amour ou contemplation?

Le bien et la fin, c'est l'objet de la volonté. Or la fin est la première et la plus élevée des causes. Donc, la volonté est la première et la plus élevée des puissances.³³

Voilà qui incline à considérer l'opération de la volonté plus essentielle que toute autre au bonheur. Mais il se trouve une gradation dans le bien qui confère au vouloir sa noblesse; le vouloir présente donc d'autant plus de noblesse qu'il porte sur un bien plus élevé. Et le plus élevé des biens est la vérité, la vérité sur Dieu, la vérité qui est Dieu, objet et perfection de l'intelligence. C'est donc ultimement l'opération de l'intelligence qui confère à la volonté son plus haut degré de noblesse. Cela place l'intelligence et son opération au-dessus de la volonté.

La nature de cause tient à une comparaison entre deux choses, et en pareille comparaison la nature du bien a plus nature de principal ; le vrai, au contraire, se dit plus absolument, et signifie la nature du bien lui-même. Aussi, même le bien est une vérité. Inversement, même la vérité est un bien, pour autant que l'intelligence est quelque chose et que la vérité est sa fin. Or parmi les autres fins, cette fin-là a le plus d'excellence, comme l'intelligence parmi les autres puissances.³⁴

Sous un autre angle : dans la nature, où tout arrive au terme d'un mouvement, le plus parfait, l'acte, vient en dernier, et c'est la puissance, imperfection par définition, qui vient en premier. À comparer les puissances de l'âme, c'est la volonté qui entre la dernière en exercice, comme elle ne peut le faire qu'une fois informée par l'intelligence. Si l'intelligence est plus parfaite que le sens, du fait d'entrer en fonction une fois informée par lui, la volonté devra se trouver plus parfaite que

³³ *Ibid.*, Ia, q. 82, a. 3, obj. 1.

³⁴ *Ibid.*, ad 1.

l'intelligence, pour la même raison.

Les choses naturelles procèdent de l'imparfait au parfait. Cela apparaît aussi dans les puissances de l'âme : on y procède, en effet, du sens à l'intelligence, qui est plus noble. Or le processus naturel va de l'acte de l'intelligence à l'acte de la volonté. Donc, la volonté est plus parfaite et plus noble que l'intelligence comme puissance.³⁵

Voilà qui remet la volonté à la première place. Mais c'est prendre pour un absolu ce qui n'est que relatif. Cette hiérarchie ne s'applique qu'aux différents états dans la génération d'une même chose, d'abord puissance ensuite acte. Si, par contre, on regarde les choses absolument, on devra constater que le détenteur de l'acte doit précéder la puissance qui ne le détient pas encore et n'est pas à même de se le donner : absolument, l'acte précède la puissance, le moteur le mobile, l'agent le patient. Or c'est le bien intelligé qui meut la volonté; le bien a d'abord dans l'intelligence la perfection que la volonté, comme puissance, prendra comme objet et dont elle tirera sa propre noblesse.

L'antérieur dans la génération et le temps est plus imparfait, puisque, dans la même et unique réalité, la puissance précède l'acte en temps, et l'imperfection la perfection. Cependant, l'antérieur absolument et dans l'ordre naturel est plus parfait ; c'est ainsi que l'acte est antérieur à la puissance. Sous cet aspect, l'intelligence est antérieure à la volonté, comme le moteur au mobile, et l'actif au passif, puisque c'est le bien *intelligé* qui meut la volonté.³⁶

Voilà qui nous confirme avec encore plus de force dans les résultats que nous avons atteints : c'est l'intelligence la plus noble, c'est en son opération que doit donc consister le bonheur, opération la plus parfaite, la plus réalisante de notre

³⁵ *Ibid.*, obj. 2.

³⁶ *Ibid.*, ad 2.

nature. Et c'est ce que Thomas réitère dans son *Sed contra*, où il invoque une autre fois l'autorité d'Aristote.

Le Philosophe soutient que la puissance la plus élevée de l'âme est l'intelligence.³⁷

Dans le corps de son article, Thomas continue à enfoncer le clou. Mais il y va d'abord d'une distinction. Il faut ici, dit-il, comme partout, d'ailleurs, ne pas confondre la considération absolue et la considération relative. On ne doit pas toujours dire la même chose si on parle absolument, abstraitement, sans circonstance spéciale, et si au contraire on regarde un cas très particulier, susceptible de faire exception.

L'éminence d'une chose sur une autre peut se regarder en deux sens : en l'un, *absolument* ; en l'autre, *relativement*.³⁸

La considération principale, certes, est la considération absolue. Il pèse plus, pour affirmer la prééminence d'une opération sur une autre, de les regarder en elles-mêmes, dans la nature exacte de la faculté qui les élicite et de leur objet.

On considère une chose telle absolument, en autant qu'elle l'est par elle-même ; on la considère telle relativement, pour autant qu'elle l'est en rapport à une autre.³⁹

Or clairement, dans cette considération principale et absolue, c'est l'intelligence qui l'emporte. En raison de la plus grande simplicité de l'objet de l'intelligence, qui est la nature même de l'être concerné, son essence. Tandis que l'objet de la volonté est plus composite : il est cela même, mais tel que représenté comme bon par l'intelligence. L'essence même de ce qui est bon ne suffit pas à mouvoir la volonté ; elle doit

³⁷ *Ibid.*, *sed contra*.

³⁸ *Ibid.*, c.

³⁹ *Ibid.*

d'abord informer l'intelligence; c'est seulement alors, et par cette médiation, qu'elle touche la volonté.

Or si on regarde l'intelligence et la volonté en elles-mêmes, alors l'intelligence se trouve plus éminente. Cela ressort de la comparaison de leurs objets entre eux. Car l'objet de l'intelligence est plus simple et plus absolu que l'objet de la volonté; en effet, l'objet de l'intelligence est la nature même (*ipsa ratio*) du bien appétible, tandis que c'est le bien appétible dont la notion est dans l'intelligence qui est l'objet de la volonté.⁴⁰

On comprend ainsi à nouveau, sous un autre biais, que le bonheur, la perfection comme telle de l'homme, tient plus à l'acte de son intelligence, qui est vraiment celui où on s'approprie la réalité qui nous parfait.

Plus une chose est simple et abstraite, plus elle est noble et élevée en elle-même. C'est pourquoi l'objet de l'intelligence est plus élevé que l'objet de la volonté. Comme, ensuite, la nature propre d'une puissance est en rapport à son objet, il s'ensuit qu'en soi et absolument l'intelligence est plus élevée et plus noble que la volonté.⁴¹

Voilà à nouveau établie la supériorité de l'intelligence sur la volonté. Nous nous sentons en plus grande sécurité encore de regarder le bonheur comme se constituant de contemplation, d'intellection au plus haut niveau. Et non pas de vouloir, d'affection, d'amour, de joie. Rien de vraiment contrariant ne semble à craindre de la distinction qu'il reste à faire, du cas spécial, de la circonstance cocasse qui peut générer quelque exception. Pourtant, saint Thomas en prendra occasion pour renverser la situation. Il arrive que la volonté s'élève au-dessus de l'intelligence; le cas se présente lorsque l'objet conçu par

⁴⁰ *Ibid.*

⁴¹ *Ibid.*

l'intelligence pour séduire la volonté se trouve de fait lui-même d'une perfection disproportionnée à l'intelligence.

Relativement, cependant, et en comparaison à autre chose, la volonté se trouve parfois plus élevée que l'intelligence; du fait que l'objet de la volonté réside parfois dans une entité plus élevée que l'objet de l'intelligence.⁴²

On observe semblable renversement de rapport entre d'autres facultés. La vue, par exemple, constitue absolument un sens plus noble que l'ouïe : elle fournit une représentation infiniment plus exacte de son objet. Là aussi, néanmoins, il se peut qu'on entende des choses d'une noblesse inaccessible à la vue : par exemple, aucune image ne dépasse la Parole de Dieu.

Comme si on disait que l'ouïe, relativement, est plus noble que la vue, pour autant que l'entité dont est issu le son intéressé est plus noble que celle qui présente la couleur intéressée, même si la couleur, absolument, est plus noble et plus simple que le son.⁴³

De même, on reçoit une plus grande perfection en étant attiré à Dieu et à sa nature, du fait de l'aimer, d'y appliquer sa volonté, que de l'attirer à nous, de le concevoir dans notre intelligence.

Quand la chose en laquelle il y a un bien est plus noble que l'âme dans laquelle on trouve la nature intelligée, la volonté, sous ce rapport, est plus élevée que l'intelligence. Quand, par contre, la chose en laquelle il y a un bien est en deçà de l'âme, alors, sous ce rapport encore, l'intelligence est plus élevée que la volonté.⁴⁴

Le motif découle de l'essence des actes respectifs de l'intelligence et de la volonté, qui suivent une direction inverse : l'intelligence attire en elle l'essence qu'elle connaît, tandis que

⁴² *Ibid.*

⁴³ *Ibid.*

⁴⁴ *Ibid.*

la volonté se porte vers le bien qui l'attire. Dans les deux cas, il s'agit de trouver un complément d'être dans l'être connu et aimé. Mais l'intelligence le fait en reproduisant cet être à sa manière, selon son mode : elle en forme une image, elle le conçoit en elle-même, elle lui procure une autre existence proportionnée à son propre mode d'être. S'il s'agit d'un objet matériel, ce dernier y gagne, car il obtient dans l'intelligence un mode d'être spirituel, dégagé de la matière; mais s'il s'agit d'une autre intelligence, celle-ci y perd de sa perfection, car aucun concept formé par notre intelligence ne peut rendre adéquatement compte d'une intelligence plus élevée qu'elle. Et spécialement pas de la nature de l'intelligence suprême, divine. Tandis que la volonté trouve son complément d'être en se portant vers la réalité reconnue comme bonne, susceptible de compléter l'être humain : c'est Dieu lui-même, c'est son être à Lui, qu'on aime dans la charité, vers lequel on se porte, c'est en Lui qu'on tend à se fondre. C'est ce qu'Aristote résumait en situant le bien dans la réalité et la vérité dans la raison.

C'est que l'action de l'intelligence consiste à ce que la nature (*ratio*) de la chose intelligée se retrouve en celui qui l'intelligé, tandis que l'acte de la volonté atteint sa perfection du fait que la volonté se voie inclinée à la chose elle-même, en tant qu'elle reste en elle-même. C'est pourquoi le Philosophe dit (*Métaphysique*, VI, 4, 1027b25-29) que « le bien et le mal », qui sont les objets de la volonté, « résident dans la réalité », tandis que « le vrai et le faux », qui sont les objets de l'intelligence, « résident dans l'esprit ».⁴⁵

Voilà donc complètement renversées les données de notre problème : le bonheur est-il principalement affaire de volonté ou d'intelligence? Finalement, l'intelligence a beau être plus noble, absolument, il vaut mieux aimer Dieu que de le con-

⁴⁵ *Ibid.*

Le bonheur : amour ou contemplation?

naître. Or s'il y a là plus de perfection, ce doit bien être là que se trouve le bonheur, la perfection ultime de l'être humain. Et cela même si de fait la connaissance de tout autre être que Dieu et les substances séparées vaut mieux que leur amour, perfectionne mieux l'homme. Car au bout du compte, c'est de Dieu, non de ses créatures, que l'homme reçoit son ultime complément d'être.

Aimer Dieu vaut mieux que le connaître (*melior est amor Dei quam cognitio*) ; au contraire, connaître les choses corporelles est mieux que les aimer.⁴⁶

J'avais d'ailleurs négligé de présenter l'une des difficultés à voir la supériorité de l'intelligence, puisqu'elle faisait état de la supériorité spéciale que la volonté a sur elle dans ce cas particulier de la connaissance et de l'amour de Dieu. Car la charité, comme saint Thomas le dira en réplique, fait justement aimer Dieu lui-même, ou tout autre être en conséquence de l'amour qu'on a pour Dieu.

Les habitus sont proportionnés aux puissances, comme les perfections aux perfectibles. Or l'habitus par lequel la volonté est parfaite, à savoir, la charité, est plus noble que les habitus par lesquels l'intelligence est parfaite : il est dit, en effet (1 Co 13, 2) : « Si je connaissais tous les mystères, et si j'avais une foi complète, mais sans avoir la charité, je ne serais rien. » Donc, la volonté est plus élevée que l'intelligence comme puissance. — Mais cet argument procède de la volonté selon une comparaison à ce qui est au-dessus de l'âme, car la vertu de charité est celle par laquelle nous aimons Dieu.⁴⁷

⁴⁶ *Ibid.*

⁴⁷ *Ibid.*, obj. 3 et ad 3.

Conclusion : La vision béatifique

Doit-on conclure que Thomas s'est finalement rallié à Augustin? Que sur ce point difficile comme sur bien d'autres, il confirme, en les ancrant dans les principes de la raison naturelle par une argumentation serrée, des intuitions rapides qu'un fort '*sensus fidei*' avait fait surgir dans la puissante intelligence de son prédécesseur?

Il le semble bien. Aristote, s'il pouvait y accéder, devrait certainement s'incliner devant ces raisons qui assimilent le bonheur, perfection ultime de l'homme, à l'exercice de la charité, vertu affective plus qu'intellectuelle.

Et pourtant non. Pas sans réserve. Pas définitivement. Sans doute Aristote ne pouvait pas voir plus loin, mais saint Thomas oui. Le bonheur de l'homme, le chrétien le sait, n'est pas de nature à se réaliser totalement en cette vie. Théoriquement, même le païen peut s'en aviser : personne de fait n'est parfaitement heureux en cette vie, et la réalité concrète ne peut échapper à l'absurdité qu'à la condition qu'il existe une autre vie où l'on surmonte les limitations de celle-ci. Or en cette autre vie, selon la formule de Copleston, « quand l'âme verra l'essence de Dieu immédiatement, la supériorité intrinsèque de l'intelligence sur la volonté se réaffirmera pour ainsi dire »⁴⁸. Dernier renversement, le bonheur véritable de l'homme lui vient après la mort, après la résurrection, et réside non dans la charité, non dans un mouvement de volonté, mais dans une *vision* béatifique; or « l'essence de la vision béatifique consiste en l'acte de connaissance par lequel nous possédons Dieu »⁴⁹.

⁴⁸ Copleston, *A History of Philosophy*, Part V, Chapter 37.

⁴⁹ *Ibid.*

Le bonheur : amour ou contemplation?

Le point de départ pour définir le bonheur, c'est qu'il doit consister dans l'opération la plus caractéristique de l'homme, portée à sa plus grande perfection. Cela veut dire l'opération de sa raison appliquée à la contemplation de Dieu, être suprême, suprême intelligible. Nous observons que la connaissance analogique que nous pouvons développer de Dieu en cette vie ne répond pas à cette exigence de perfection et cède la prééminence à la charité, à l'amour que la grâce nous permet de nourrir envers notre Père du ciel. Mais sous peine que l'homme ne soit qu'un être manqué, tronqué par nature, absurde, il faut pouvoir compter sur une connaissance plus parfaite de Dieu dans la vie future.

Il faut donc soutenir que notre intelligence arrive à quelque moment à contempler l'essence divine.⁵⁰

Comment? C'est à voir. Alexandre d'Aphrodise et Averroès sont arrivés à le concevoir quelque peu. Toute connaissance implique que notre faculté revête une forme grâce à laquelle elle se représente son objet. Pour notre intelligence, c'est généralement la forme de son objet, une fois celle-ci abstraite de la matière dans laquelle elle existe et de toutes les connotations qu'elle doit à cette matière, une fois cette forme éclairée par notre intellect agent. Mais ce processus ne parvient pas à connaître Dieu plus qu'à travers ses effets. Notre intelligence n'est pas elle-même aucunement capable d'élaborer une forme qui constitue une similitude adéquate de l'essence de Dieu. Reste donc, comme seule possibilité, que l'essence même de Dieu agisse comme cette forme revêtue par notre intelligence pour se représenter Dieu.

⁵⁰ Thomas d'Aquin, *Summa theologiae*, Suppl., q. 92, a. 1, c.

Yvan Pelletier

C'est de cette manière que nous devons accéder à la vision de Dieu, par son essence; car aucune autre forme que revêtirait notre intelligence ne pourrait la conduire à l'essence divine.⁵¹

On peut concevoir un peu ce qui se passe en se représentant notre contemplation de Dieu comme une matière informée par une forme. C'est notre faculté qui tient lieu de matière, et l'essence de Dieu tient lieu de forme. Une chose matérielle ne peut se faire connaître ainsi : il faut abstraire ce qu'elle a d'intelligible, sa forme, de sa matière, il faut en tirer une espèce impressée, une similitude. Mais une réalité qui est toute forme n'a pas cette limite; tout en elle est intelligible et peut informer notre intelligence.

Si une chose qui subsiste par elle-même n'est que forme, rien ne l'empêche de se faire forme d'une matière, et de devenir pour le composé ce par quoi il vient à exister. C'est ce qu'on observe dans le cas de l'âme.⁵²

Voilà la perfection de l'être humain. Voilà la vision béatifique : Dieu, qui n'a rien de potentiel, qui est donc tout entier intelligible en acte, devient la forme en s'unissant à laquelle notre intelligence le contemple, le connaît de manière à trouver sa totale perfection.

Comme l'essence divine est acte pur, elle pourra devenir la forme grâce à laquelle notre intelligence intellige. Et voilà ce que sera la vision béatifique.⁵³

Voilà ce qu'est le bonheur ultime, complet, dans son essence, ce bonheur qui ne peut se réaliser qu'une fois notre âme séparée de notre matière corporelle. Il s'agira de vision, de

⁵¹ *Ibid.*

⁵² *Ibid.*

⁵³ *Ibid.*

Le bonheur : amour ou contemplation?

connaissance, d'opération de notre intelligence, donc, pas d'opération de notre volonté. Mais certes, la réaction de notre volonté accompagnera de proche, en amour, en joie, en gratitude extrême, en charité.

Reste à explorer ce que notre corps glorieux aura de spécial, à la résurrection, pour non seulement ne pas faire obstacle à cette vision béatifique, mais même l'assister. Sinon, pourquoi ressusciter?