

Moun

La personne humaine

Revue de philosophie

Études

- 5 JOREL FRANÇOIS, op, De l'Antiquité grecque à l'Haïti d'aujourd'hui : questions sur le bonheur.
- 98 MAURICE ELDER HYPPOLITE, sdb, Le bonheur d'ici-bas selon Saint Thomas d'Aquin.
- 124 LUISA DELL'ORTO, pse, Le bonheur dans le Paradis de Dante Alighieri.
- 161 PIERRE CASTEL GERMEIL, Bonheur et salut dans la pensée et l'imaginaire haïtiens du 20ème siècle.
- 197 MAURICE ELDER HYPPOLITE, sdb, Ala kontantman! Pou nou di lavi an plen an, an kreyòl.

Traductions

- 221 MARCUS TULLIUS CICERO (SISERON), *Konvèsasyon nan Tuskulum, liv 5 ("Tusculanae disputationes, liber V")*.

Débats - Interventions - Inédits

- 272 MAURICE ELDER HYPPOLITE, sdb, «Science, éthique et société en Haïti». Conférence inaugurale au premier Congrès national de l'Association Haïtienne de Chirurgie (AHC).
- 287 PATRICK ARIS, « Moun » au post(e). De l'itinéraire vers le débat.

Notes de lecture

Chronique

- 293 MGR MARIO GIORDANA, «Rajeunir le visage de l'Eglise en revenant à la source de vie : l'Eucharistie». Conférence aux étudiants de l'Institut le 5 mars 2005.

Année I – N° 2 - Mai 2005

Institut de philosophie Saint François de Sales - Haïti

"Moun" - Revue de philosophie

Publiée deux fois l'an par les professeurs de l'Institut de Philosophie
Saint François de Sales

Année I – N° 2
Mai 2005

Comité de direction et de rédaction:

P. Maurice Elder Hyppolite, sdb - P. Ducange Sylvain, sdb - P. Jorel François, op - Sr. Luisa dell'Orto, pse - P. Jacques Mésidor, sdb.

Abonnement (tarif 2005):

En Haïti:

- abonnement de soutien	Gdes.	300.00
- abonnement ordinaire	Gdes.	250.00
- numéro simple	Gdes.	125.00

Autres pays:

- abonnement de soutien	US\$	30.00
- abonnement ordinaire	US\$	20.00
- numéro simple	US\$	10.00

Adresse:

Moun – Revue de philosophie
Institut de Philosophie Saint François de Sales
B. P. 13233 Delmas.
Port-au-Prince, Haïti.
Courriel: mounphilo@yahoo.com

Dépôt légal : 05-02-076
Bibliothèque nationale d'Haïti

ISSN 1815-7866

Comment dire le bonheur à un peuple marqué par un passé de lutte et de souffrance prolongées dramatiquement dans son présent au point d'hypothéquer la construction de son avenir?

Ce deuxième numéro de *Moun – Revue de philosophie* a décidé d'aborder la question et d'inviter à en voir l'importance fondamentale pour un discours philosophique en milieu haïtien.

Au-delà de l'aspect strictement philosophique du problème n'est-ce pas toute la vision de la relation de l'homme haïtien avec lui-même, avec l'autre et l'Autre transcendant qui s'y trouve engagée? C'est aussi, au-delà de l'univers de notre île et de notre culture, l'humain tout court qu'il faut interpeller.

Les discours sur le développement ou le sous-développement des peuples ne supposent-ils pas un concept du bonheur d'autant plus puissant qu'il serait sous-entendu? Cette anthropologie implicite et cette morale inavouée n'expliqueraient-elles pas bien des échecs dans ce domaine au niveau mondial?

Les études et articles que nous publions examinent la question de la réalisation pleine de l'homme, à partir de l'univers haïtien, en dialogue avec l'héritage philosophique grec, fécondé par la révélation monothéiste, soutenu par l'invitation au bonheur faite par Jésus de Nazareth et ses disciples.

Ces textes nous révèlent la réalité concrète d'un peuple, d'une culture en « agonie » au double sens de com-

bat pour la survie quotidienne et de lutte ultime à l'heure de rendre le dernier souffle. De fait, la langue créole peine encore à dire le « bonheur », la « perfection », la « vertu », ces termes qui désignent des concepts enrichis par toute l'histoire de la réflexion philosophique et théologique en Occident. Pourtant ceux qui parlent créole ne les recherchent pas moins, comme en témoigne la littérature haïtienne contemporaine.

Les grands courants de la morale philosophique gréco-romaine, les *Tusculanes* du fameux Cicéron, la perfection et la beauté de la poésie de Dante révélant toute la splendeur de la vérité précise et profonde exprimée par Saint Thomas d'Aquin tendent la main, par-delà l'illumination et Kant, à la perception particulière de la littérature insulaire d'un petit peuple à l'histoire bien singulière.

Loin de prétendre avoir étudié à fond le problème, ni même en avoir exploré l'extension, ce numéro de notre revue se réjouit de poser la question et d'écouter certaines réponses qui peuvent nous indiquer la voie vers le bonheur.

Le comité de rédaction
24 mai 2005

DE L'ANTIQUITÉ GRECQUE À L'HAÏTI D'AUJOURD'HUI:
QUESTIONS SUR LE BONHEUR

P. Jorel François, *op*

Moun - Revue de philosophie 2 (2005) 5-97

« Il n'y a [vait] pas de chemin qui mène au bonheur. Le bonheur est le chemin [...] une trajectoire et non une destination »¹.

Comment quelqu'un vivant en Haïti peut-il se mettre à réfléchir sur le bonheur à un moment où ce pays traverse l'une des crises les plus profondes de son histoire? C'est la question qu'on peut loyalement se poser en abordant cet article et ce numéro de notre Revue philosophique *Moun*. La réponse que nous proposons se veut simple et brève : nous réfléchissons sur la question du bonheur parce que justement nous sommes en Haïti et que le pays est plus que jamais au bord du gouffre. Si nous traversons les eaux profondes, si nous nous trouvons dans cet abîme d'incertitudes, de désespoir, c'est paradoxalement à cause de notre soif de bonheur. Nous l'avons cherché là où peut-être il ne fallait pas et ce que nous avons pris pour le bonheur, ce que nous avons cru être le bonheur n'en était que la caricature. La hâte nous a fait prendre des raccourcis qui ont débouché sur des précipices. Et nous voilà au comble du désastre.

La question du bonheur a été souvent, est et sera sans doute comme une pierre d'achoppement dans l'existence humaine. Même dans des conditions dites normales, le sentiment constant de l'échec, l'impression permanente de vivre mal, d'être passé à côté de sa vie, nous voulons dire de la vie telle qu'on l'aurait aimée, poussent nombre de gens à déduire que le bonheur est humaine-

¹ Jean-Pierre Gaudette, dans *La source*, vol. VI, 2, (Montréal), déc. 2001, p. 6.

ment impossible, qu'il n'est pas fait pour l'homme. Homère ne pensait-il pas déjà que « seuls les dieux sont heureux. Les hommes eux n'ont comme part que les soucis et la souffrance »²? Faut-il, pour être heureux, avoir son nom écrit au panthéon des dieux, faire partie de l'Olympe, devenir divin, bref se défaire totalement de la condition humaine qui rive à la souffrance et qui entrave la félicité? Tout compte fait, participer à la condition humaine semble, au mieux, revenir à jongler avec les soucis de tous les jours, au pire, à accumuler des déboires, à traîner partout un mal-être – un malaise – même dans les recoins secrets des rêves les plus fantaisistes, les plus extravagants.

Pourtant, personne n'ose nier le désir profond du bonheur qui habite chaque être humain. Il se tapit au fond du cœur de l'être humain grave et austère, entendons vertueux, comme au cœur de celui qui ne se contrôle pas, qui vit à la légère – le vicieux. Nous aspirons tous à être heureux : cette affirmation est un donné que l'expérience ne dément pas. Aussi la question du bonheur a-t-elle retenu l'attention de penseurs, en particulier les philosophes occidentaux. Dans l'*Euthydème* de Platon, Socrate demande : « Est-ce que, en vérité, nous ne souhaitons pas tous, nous autres hommes, avoir du bonheur ? [...] Qui effectivement ne souhaite avoir du bonheur ? » Et Clinias de répliquer : « Il n'est personne qui ne le souhaite »³. Un peu plus près de nous, du côté des Modernes, Blaise Pascal note : « Tous les hommes recherchent d'être heureux; cela est sans exception; quelques différents moyens qu'ils y emploient, ils tendent tous à ce but. Ce qui fait que les uns vont à la guerre, et que les autres n'y vont pas, est ce même désir, qui est dans tous les deux, accompagné de différentes vues. La volonté [ne] fait jamais la moindre démarche que vers cet objet. C'est le motif de toutes les actions de tous les hommes, jusqu'à ceux qui vont se pendre »⁴. Jacques Maritain, pour sa part, écrit dans ses *Neuf leçons sur les notions premières de la philosophie morale* : « La volonté humaine veut nécessairement le bonheur

² Homère, *Iliade* XXIV, 526, trad. Eugène Lasserre, Paris, Garnier, 1955.

³ Platon, *Euthydème*, 278 e, trad. Léon Robin, Paris, La Pléiade, 1950. Tous les textes cités de Platon ont été traduits par Léon Robin.

⁴ Blaise Pascal, *Pensées*, 425, Paris, Garnier Frères, 1955, p. 176 ou Paris, Flammarion, 1976, p. 165.

[...] C'est un fait d'expérience. C'est aussi une nécessité absolue dérivant de la nature de la volonté, qui est une puissance appétitive dérivant de l'intellect [...] Nous ne pouvons pas ne pas désirer le bonheur. Le désir du bonheur est un désir de nature »⁵.

Malgré l'infortune que nous vivons en Haïti, nous réfléchissons sur la question du bonheur pour manifester que nous aussi nous aspirons à être heureux. Comment y réfléchir si ce n'est en mettant les pas de nos pensées dans les traces de ceux qui nous ont précédés et qui ont déjà réfléchi sur la question, Aristote, entre autres?

Comme c'est le cas par exemple pour J. Maritain, pour B. Pascal, Clinias ou Socrate, pour Aristote aussi, toute action humaine ne vise qu'un but : le bonheur. Le bonheur est le mobile et ce vers quoi tendent toutes les activités humaines⁶. Nous sommes malheureux lorsque nous nous sentons contrariés et que nous avons l'impression de passer à côté de cette fin pour laquelle nous nous sentons naturellement faits. Alors nous redoublons souvent nos énergies pour poursuivre ce but, le désirer et ardemment le chercher. Cependant, qu'est-ce qu'en définitive qu'être heureux? Le bonheur, ne serait-il pas un vœu pieux, un leurre, une chimère que nous essayons en vain d'attraper? Est-il vraiment possible d'être heureux?

La question a été, dans l'Antiquité grecque, débattue par Aristote notamment dans son *Éthique à Nicomaque*. Comment l'a-t-il traitée? C'est ce que nous avons surtout envisagé dans cette petite enquête. Nous avons cherché à reconstituer la démarche du philosophe dans son effort de traiter le problème. Nous n'avons pas eu le loisir de bien considérer la position d'autres philosophes comme le médiéval Thomas d'Aquin qui a commenté l'*Éthique à Nicomaque*, de modernes tel Jeremy Bentham qui, comme les autres utilitaristes d'ailleurs, a subordonné la moralité au bonheur ou bien Emmanuel Kant qui, tout en reconnaissant l'importance du bonheur, l'a considéré comme un sentiment égoïste – et par conséquent impropre à fonder la morale. Nous avons cependant consi-

⁵ Jacques Maritain, *Neuf leçons sur les notions premières de la philosophie morale*, Paris, Téqui, 1949, p. 82 et 83.

⁶ Aristote, *Éthique à Nicomaque*, I, 12, 1102 a 2, trad. J. Tricot, Paris, J. Vrin, 1953, dorénavant Aristote, *Éthique à Nicomaque*.

déré celles des Stoïciens et des Épicuriens, immédiatement postérieures à Aristote et nous avons présenté enfin quelques considérations sur la possibilité d'être heureux dans le contexte haïtien d'aujourd'hui.

Étant donné que, bien avant le Stagirite, tant Socrate que Platon avaient considéré la question du bonheur, il nous importait de voir avant tout comment ces derniers l'avaient abordée. Tout cela concourt donc à justifier le titre que nous avons donné à cette petite enquête. Il est à remarquer que nous avons traité en bloc de Socrate et de Platon. Le premier n'a rien écrit : son enseignement fut entièrement oral. Platon, entre autres, s'est donné pour tâche de rapporter ce que son maître avait enseigné. Comme nous le savons, son travail va au-delà d'un simple reportage. Il y a tellement mis du sien qu'il est difficile de faire la part exacte de ce qui est strictement de lui ou de Socrate⁷. Ce que nous avons considéré de l'un vaut, à bien des égards, pour l'autre aussi.

I.- Platon et la question du bonheur

Dans la perspective de Platon, comme dans celle des Anciens en général – sauf pour Épicure peut-être⁸ – bonheur et vertu sont liés⁹. Dans la *République* par exemple, il écrit : « il n'est pas douteux, non, que celui qui vit de la bonne façon [entendons de façon vertueuse] obtient la perfection de son bonheur, et que le contraire échoit à celui qui ne vit pas de cette façon [...] Le juste est heureux et l'injuste, malheureux »¹⁰. Toujours dans la *République*, cherchant à définir ce qu'est le bonheur¹¹, Platon distingue trois types d'êtres humains: ceux pour qui le but de la vie est la fortune, ceux pour qui il équivaut à l'honneur et finalement ceux pour qui il est la sagesse¹². Chaque être humain trouve son plaisir et son bonheur à travers ce qu'il a mis au centre de sa vie : les richesses

⁷ Au 3^e siècle apr. J. C., Diogène Laërce [cf. III, 35] faisait remarquer que Socrate fut surpris de ce que Platon lui faisait déjà dire dès ses premières oeuvres.

⁸ Cf. Jacques Maritain, *La philosophie morale*, t. 1 : *Examen historique et critique des grands systèmes*, Paris, Gallimard, 1960, p. 93.

⁹ Cf. Platon, *République*, I, 352 d ; IX, 576 b-d.

¹⁰ Platon, *République*, I, 354 a.

¹¹ Cf. Platon, *République*, IX, 577 b.

¹² Cf. Platon, *République*, IX, 581 c.

pour celui qui aime les richesses et le gain, le plaisir et les honneurs pour celui qui aime les honneurs et la gloire, et la sagesse pour le philosophe¹³. Celui pour qui la fortune est importante réduit le bonheur aux richesses et ainsi de suite pour les autres. Cependant qui des trois est dans la vérité? Lequel de ces trois types de bonheur est le vrai, l'authentique?¹⁴ Considérons tour à tour les trois possibilités pour nous en faire une idée.

1.- Le bonheur serait-il dans la possession des richesses ?

Si dans la *République* Platon distingue trois types d'êtres humains, il dénombre, dans les *Lois*, trois réalités susceptibles d'intéresser ceux-ci : la fortune, le corps – songeait-il aux plaisirs? – et l'âme – peut-être songeait-il à la sagesse. Des trois réalités, Platon pense que la fortune doit être reléguée à la dernière place et attribuer à l'âme la première¹⁵.

Cependant, donner la primauté à l'âme n'équivaut nullement à s'enfermer sur soi-même, à se désintéresser des réalités secondes comme les biens matériels, ou plus largement à se détourner de son milieu de vie. Même en prenant au sérieux la vie de cette étincelle divine qui l'habite, l'être humain ne cesse d'être qui il est : un homme avec des besoins. Ce qui se passe autour de lui doit alors retenir son attention, par exemple, il doit participer aux décisions de l'État, travailler à la mise en place de cadres propices au bonheur. Platon se montre pourtant très sévère envers ceux qui font des plaisirs et des biens matériels le centre de leur intérêt.

Nombre de gens pensent que la fonction de l'État est d'établir des « conditions favorables » au bonheur des citoyens. Ils n'ont peut-être pas tort. Ce qui est incohérent dans leur point de vue est le fait que d'une part, ils oublient que l'État, ce n'est pas seulement les institutions et les autorités publiques, mais aussi chacun des citoyens; et d'autre part, ils n'entendent par « conditions favorables » que la création de biens matériels et l'augmentation des richesses¹⁶. Selon Platon, ces derniers se trompent grandement en

¹³ Cf. Platon, *République*, IX, 581 c-e.

¹⁴ Cf. Platon, *République*, IX, 582 a.

¹⁵ Cf. Platon, *Lois*, V, 739 c. Voir aussi : V, 726-728 a.

¹⁶ Cf. Platon, *Lois*, V, 742 d-e.

établissant des liens directs entre richesses matérielles et bonheur. Les richesses ne sont pas une condition nécessaire au bonheur. Même il semble que ne pas en posséder individuellement ne nuit pas. Platon interdit toute possession individuelle dans sa cité idéale¹⁷. « Communauté de tous les biens sans exception, écrit-il, élimination de notre existence, par tous les moyens et partout, de ce qu'on appelle "propriété privée" »¹⁸.

Selon Platon, les richesses nuisent à la vie vertueuse. Puisque richesses individuelles et vertus sont souvent antinomiques, ceux qui ont abondance de biens matériels – les riches – ne peuvent être ni vertueux, ni heureux. En répondant à ceux qui établissent une connexion immédiate entre bonheur et richesses, entre richesses et vertu, Platon écrit : il est « impossible qu'ils soient en même temps extrêmement riches et gens de bien »¹⁹. Le philosophe insiste : « Jamais, pour ma part, je ne pourrai convenir avec eux que le riche soit heureux, authentiquement heureux, à moins qu'il ne soit aussi un homme de bien »²⁰. Cette dernière phrase pourrait laisser entendre que le riche peut être aussi vertueux – et donc heureux – puisqu'elle laisse entendre qu'il puisse être un homme de bien. Ce ne semble absolument pas l'avis de Platon. C'est même le contraire qu'il soutient. « Ceux qui sont de grands riches, écrit-il, ne sont pas gens de bien, mais, s'ils ne sont pas gens de bien, ils ne sont pas heureux non plus »²¹. Platon refuse délibérément de faire rimer richesses individuelles – on pourrait même dire richesses tout court – et vertu tout comme il refuse l'idée que celles-ci puissent être cause de bonheur.

Il est à remarquer que si Platon se montre aussi impitoyable pour la possession individuelle des biens, ce n'est pas parce qu'il nie la dignité ontologique de la personne et sa capacité légitime – nous dirions naturelle – de posséder. Au début de la *République*, il estime que « la possession de la fortune est du plus haut prix », cependant, précise-t-il, « non pour tout homme, mais pour l'hom-

¹⁷ Cf. Platon, *Lois*, V, 743 d.

¹⁸ Platon, *Lois*, V, 739 c.

¹⁹ Platon, *Lois*, V, 743 e.

²⁰ Platon, *Lois*, V, 743 a.

²¹ Platon, *Lois*, V, 743 c.

me de bien »²². L'homme de bien semble alors se distinguer du simple riche en tant qu'il est déjà quelqu'un de vertueux et donc d'heureux. Sa richesse ne lui vient pas d'injustices qu'il aurait antérieurement commises, mais du fait qu'étant heureux, il ne manque de rien²³. Platon donne un indice qui ne trompe pas : un tel homme ne se laisse pas accaparer par ce qu'il possède, mais s'en sert comme des médiations du bien²⁴. Autrement dit, il est généreux, il partage avec ceux qui sont dans le besoin. On ne peut pas en dire autant du simple riche qui est forcément non-vertueux et par le fait même injuste, avare, égoïste.

Platon refuse le droit de possession au citoyen en raison des dommages que les possessions individuelles des biens matériels peuvent causer tant à ce dernier – qui n'est pas vertueux – qu'à la société en général. Les richesses individuelles peuvent obstruer non seulement l'accès individuel au bonheur, mais aussi l'accès collectif de l'ensemble des citoyens. La possession individuelle des richesses est souvent, entre les citoyens, source de rivalités et de discorde²⁵. Elle trouble la paix publique et empêche que ces derniers, riches ou pauvres, vivent dans la concorde et soient effectivement heureux. « Jamais l'amitié n'existera entre les citoyens là où entre eux se multiplieront les procès, ni où se multiplieront les injustices mutuelles »²⁶ causées par l'âpreté au gain. C'est en raison de cela que Platon dicte que « dans notre État, il est bon qu'il n'y ait ni or ni argent, ni d'autre part d'enrichissement considérable [...], mais que l'État ait seulement tout ce [...] qui du moins ne forcerait pas l'homme, en l'enrichissant, à se désintéresser de ce en vue de quoi, par leur nature, existent les richesses »²⁷. Platon ne pense pas que l'État contribuerait au bonheur des citoyens en favorisant l'accroissement des richesses; en revanche, il pense qu'il lui revient, moyennant des lois, d'établir des condi-

²² Platon, *République*, I, 331 a-b.

²³ Cf. Platon, *Philèbe*, 60 c.

²⁴ Cf. Platon, *République*, I, 331 b.

²⁵ Cf. Platon, *Lois*, V, 743 c-d.

²⁶ Platon, *Lois*, V, 743 c.

²⁷ Platon, *Lois*, V, 743 d.

tions favorables à la concorde – à l’amitié – entre les citoyens pour qu’ils puissent être heureux²⁸.

Certes, Platon supprime la possession individuelle, encourage la possession de biens qui ne soient pas de nature matérielle; toutefois, il ne semble pas condamner les biens matériels en leur essence. Déjà il semble reconnaître que l’homme de bien peut posséder. Sa richesse ne semble pas être d’emblée un obstacle à la paix sociale. Son état d’homme vertueux et sa générosité lui permettent d’anticiper les crispations et les envies. Plus encore, Platon semble reconnaître qu’il faudra des biens matériels à l’être humain, aussi longtemps qu’il est « prisonnier » du corps²⁹. Si Platon interdit toute possession individuelle, c’est pour favoriser une répartition équitable de ces derniers³⁰. La mise en commun bannit le risque de concentration des richesses aux mains d’un nombre restreint de gens non vertueux au détriment d’une quantité plus importante. « Il ne doit y avoir ni chez quelques-uns des citoyens une intolérable pauvreté, ni chez d’autres une grande richesse »³¹. Elle éteint aussi les rivalités et la sédition que pouvaient générer des situations extrêmes de ce genre. Ces maux congédiés de la société, certaines conditions sont alors réunies pour qu’il soit question de bonheur. Jamais, il ne peut être question de bonheur, lorsque la course au profit génère des conflits, blesse l’amitié politique, déchire le tissu social et dégénère en guerre civile³².

Les biens matériels sont finalement importants et à l’individu et à la cité en général, mais ils peuvent tout aussi bien être fatals à l’un comme à l’autre. Parce que les biens sont importants au citoyen et à la cité, leur abondance comme leur rareté affectent la vie du citoyen comme de la cité. Platon écrit : « Quand le volume [...des richesses] est excessif, il en résulte dans l’État des inimitiés et des dissensions, et, aussi bien, dans le privé; quand il est au contraire déficient, c’est en général un asservissement »³³. Il importe que

²⁸ Platon, *Lois*, V, 743 c.

²⁹ Cf. Platon, *Phédon*, 66 b.

³⁰ Cf. Platon, *Lois*, V, 739 c.

³¹ Platon, *Lois*, V, 744 d.

³² Cf. Platon, *Lois*, V, 743 c-d.

³³ Platon, *Lois*, V, 728 e.

l'individu comme l'État ne soient ni trop riches ni trop pauvres. La juste répartition des richesses favorise l'équilibre entre les individus, les nations, permet la paix sociale et l'épanouissement individuel. Néanmoins, pour importants que soient les biens, ils ne peuvent se substituer au bonheur. En aucune façon ils ne peuvent constituer une fin en soi, ils ne peuvent, à eux seuls, rendre heureux et ne sont utiles qu'en tant qu'ils contribuent indirectement au bonheur. Si les richesses existent, reconnaît Platon, c'est en vue du corps et de l'âme de l'être humain³⁴. Autrement dit, elles sont des biens relatifs, seconds et ne doivent pas être estimées comme si elles étaient elles-mêmes le bonheur³⁵ ou comme si elles pouvaient directement y contribuer.

Platon donne aux biens matériels leur juste place par rapport au rôle qu'ils jouent dans le bonheur humain. Avec Platon, le concept même de bien recouvre une réalité beaucoup plus large que les biens strictement matériels. Il distingue les biens proprement humains d'autres divins. « Les premiers, écrit-il, dépendent de ceux qui sont divins; et, si un État a reçu en partage ceux qui sont les plus grands, il possède aussi ceux qui sont moindres; tandis que, s'il n'en est pas ainsi, il est privé à la fois des uns et des autres »³⁶. Tout comme les biens proprement humains par rapport aux biens divins, les richesses doivent être placées en second rang dans la hiérarchie des biens humains. En donnant la première place aux biens divins par rapport aux biens strictement humains, Platon souligne que « ce qui, pour les Dieux, tient la tête de tous les biens [doit tenir la tête] de tous les biens aussi pour les hommes ». Il conclut : « Puisse-t-il, dès le principe, y participer sans délai, celui qui est destiné à posséder béatitude et félicité »³⁷.

Nous l'avons donc compris, le bonheur n'est manifestement pas dans la possession des biens matériels. Serait-il dans les plaisirs?

³⁴ Cf. Platon, *Lois*, V, 743 d.

³⁵ Cf. Platon, *Lois*, V, 743 e.

³⁶ Platon, *Lois*, V, 731 b-c.

³⁷ Platon, *Lois*, V, 730 c.

2.- Le bonheur serait-il dans le plaisir?

Comme ce fut le cas dans la *République*, Platon fait mention, dans le *Philèbe*, de trois styles de vie³⁸. Il considère une vie faite de plaisirs, une autre faite d'intelligence et une troisième, mixte, faite d'un mélange de plaisirs et d'intelligence. En un premier temps, il semble convenir qu'aucune des deux premières ne puisse rendre une personne heureuse. Ni l'une ni l'autre n'est de soi autonome, achevée³⁹ et chacune doit, semble-t-il, chercher dans l'autre ce qui lui manque pour se compléter⁴⁰. Une vie de plaisirs sans intelligence, objecte Socrate, est impossible, car sans intelligence, on ignorerait même qu'on vit une vie de plaisirs⁴¹. Pareillement, une vie d'intelligence sans plaisirs n'est pas non plus souhaitable⁴². On aurait vraisemblablement du mal à y demeurer longtemps⁴³.

Cependant, bien avant cette dernière approche, le personnage dont le *Philèbe* porte le nom, identifiait plaisir et bonheur. Il présentait le bien le meilleur comme étant « le plaisir, la jouissance, la joie et tout ce qu'il y a encore du même ordre »⁴⁴. Au début du dialogue, Socrate aidait déjà Protarque à formuler le point de vue de Philèbe : « ce qui, pour tous les êtres animés, constitue le bien, c'est la joie, le plaisir, la jouissance et tout ce qui est à l'unisson de ce genre d'impression »⁴⁵. Socrate objecta qu'il n'était absolument pas d'avis que le bonheur fût le plaisir. Comme l'avaient fait Socrate-Platon en ce qui a trait aux biens, ils opéreront, dans le cas des plaisirs, une distinction. Nonobstant, Philèbe persiste dans son point de vue. Selon lui, le plaisir l'emporte sur la sagesse et l'intelligence⁴⁶. Il est le bien vers lequel tend naturellement tout être vivant. En tant que tel, il ne peut être mauvais. Au contraire, il

³⁸ Cf. Platon, *Philèbe*, 22 a.

³⁹ Cf. Platon, *Philèbe*, 22 b.

⁴⁰ Cf. Platon, *Philèbe*, 20 c-21 a.

⁴¹ Cf. Platon, *Philèbe*, 21 b-c.

⁴² Cf. Platon, *Philèbe*, 21 d-e.

⁴³ Cf. Platon, *Philèbe*, 22 b.

⁴⁴ Platon, *Philèbe*, 19 c.

⁴⁵ Platon, *Philèbe*, 11 b.

⁴⁶ Cf. Platon, *Philèbe*, 12 a.

est à la fois agréable et bon, bref il est ce qui peut faire le bonheur de l'homme⁴⁷.

Non seulement Socrate refuse cette confusion faite entre le bon et l'agréable, entre le plaisir et le bonheur, mais encore il pense que la sagesse participe davantage du bien que n'y participe le plaisir⁴⁸. Cependant, la réduction du bonheur au plaisir présentée par Calliclès, l'un des personnages du *Gorgias*, semble encore plus radicale que celle de Philèbe.

Dans le *Gorgias*, Calliclès s'insurge contre l'idée que le bonheur n'équivaut pas à la licence et au plaisir. À son avis, se maîtriser revient à se réduire en esclavage. Passer son temps à dominer ses passions équivaldrait à devenir esclave de soi-même. Seuls, selon lui, les imbéciles pensent pouvoir être heureux en étant esclaves, fut-ce d'eux-mêmes. S'adressant à Socrate qui lui présente comme des sages ceux qui arrivent à se maîtriser, Calliclès soutient : « Ces sages dont tu parles, ce sont les imbéciles [...] Car comment serait-on heureux, quand on est esclave de qui que ce soit? Mais ce qui selon la nature est beau et juste, c'est ce que j'ai la franchise de te dire à présent : que celui qui veut vivre droitement sa vie, doit, d'une part, laisser les passions qui sont les siennes être les plus grandes possibles, et ne point les mutiler; être capable, d'autre part, de mettre au service de ces passions, qui sont aussi grandes que possible, les forces de son énergie et de son intelligence; bref, donner à chaque désir qui pourra lui venir la plénitude des satisfactions »⁴⁹. Calliclès poursuit: « Sensualité, licence, liberté sans réserve, voilà [...] la vertu et le bonheur! Quant au reste, quant à ces beaux dehors et à ces conventions humaines qui sont en opposition avec la nature, ce n'est que du verbiage et cela n'a aucune valeur! »⁵⁰. Selon Calliclès, le bonheur, c'est « la vie facile », « l'intempérance » et « la licence »⁵¹. Socrate-Platon s'opposent naturellement à ce point de vue. Cependant, comme ils l'avaient fait pour les richesses, ils reconnaissent l'importance du plaisir

⁴⁷ Cf. Platon, *Philèbe*, 60 a.

⁴⁸ Cf. Platon, *Philèbe*, 60 b.

⁴⁹ Platon, *Gorgias*, 491 e-492 a.

⁵⁰ Platon, *Gorgias*, 492 c.

⁵¹ Cf. Platon, *Gorgias*, 492 c.

dans le bonheur. Un plaisir qui ne renvoie pas nécessairement à ceux auxquels se réfèrent Philèbe et Calliclès.

2.1.- *Distinction des plaisirs*

Le bonheur n'est pas dans le plaisir, cependant Socrate-Platon n'acceptent pas non plus l'idée de Protarque que tous les plaisirs soient pareils⁵². Ils prennent leur distance aussi par rapport à la position de Philèbe qui veut que le plaisir soit nécessairement bon et agréable. Tous les plaisirs ne sont pas forcément bons⁵³ et tout ce qui est bon ne se présente pas forcément sous un jour agréable⁵⁴ : il peut offrir un aspect ardu, voire répulsif, tout au moins en apparence. Aussi Socrate-Platon distinguent-ils les plaisirs de l'intempérant, qui sont généralement mauvais, de ceux du vertueux souvent bons. « Nous parlons des plaisirs de l'homme incontinent, mais aussi des plaisirs que trouve, et précisément à pratiquer une sage modération, celui qui est sagement modéré; des plaisirs de l'homme qui déraisonne et qui est plein d'idées et d'espairs déraisonnables, tandis que, inversement, l'homme raisonnable trouve son plaisir précisément à être raisonnable; comment ne ferait-on pas à bon droit figure d'insensé si l'on disait semblables entre eux, un à un, ces plaisirs-là ? »⁵⁵. Seul le plaisir vertueux peut-être considéré comme un bien⁵⁶.

Un peu plus loin dans le *Philèbe*, Socrate-Platon reviennent sur la question et traitent des pseudos et des vrais plaisirs⁵⁷. Les vrais plaisirs semblent être ceux qui ne procurent que du plaisir parce que provenant d'actions vertueuses, et les faux, ceux qui débouchent sur la tristesse, la peine, parce que récoltés au travers d'actes vicieux. « Ce sont [donc] des plaisirs faux qui font la joie des hommes dépravés, tandis que celle des gens de bien est faite de plaisirs vrais »⁵⁸. Dans le *Théétète*, Socrate affirme qu'« il n'y a absolument pas de justice à convenir du faux et à annuler le

⁵² Cf. Platon, *Philèbe*, 12 d-13 a.

⁵³ Platon, *Philèbe*, 37 e-38 b.

⁵⁴ Cf. Platon, *Philèbe*, 13 a-b.

⁵⁵ Platon, *Philèbe*, 12 d.

⁵⁶ Cf. Platon, *Philèbe*, 13 b.

⁵⁷ Cf. Platon, *Philèbe*, 36 e.

⁵⁸ Platon, *Philèbe*, 40 c.

vrai »⁵⁹. Les dépravés sont injustes en donnant le change, en faisant accroire qu'ils trouvent leur bonheur à travers des plaisirs qui n'en sont pas de vrais. Un Calliclès ne fait alors pas justice à la vérité, il la pervertit même lorsqu'il soutient non seulement que le bonheur est dans la licence, mais encore que si certains condamnent cette licence et vivent dans la retenue et la maîtrise de soi, c'est parce qu'ils ne peuvent pas s'adonner à la licence. « Ils blâment les gens de cette trempe [c'est-à-dire qui pratiquent la licence]; la honte les pousse à dissimuler leur propre impuissance. Ils disent donc de la licence que c'est une vilaine chose, réduisant en esclavage, tout ainsi que je le disais précédemment, les hommes qui selon la nature valent davantage et, impuissants eux-mêmes à procurer à leurs plaisirs un plein assouvissement, ils vantent la sage modération et la justice : effet de leur manque de virilité! »⁶⁰.

Toujours dans le *Philèbe*, Socrate-Platon distinguent une troisième sorte de plaisir : les plaisirs purs, qui ne semblent pas être différents des plaisirs vrais. Ils les appellent « purs⁶¹ », en tant qu'ils ne renvoient qu'à l'âme, c'est-à-dire à l'esprit et peut-être pas au corps, alors que les plaisirs vrais peuvent être éprouvés tant par l'esprit que par le corps⁶². Cependant, ayant fait ressortir dans toutes ses nuances ce qui a trait au plaisir, pouvons-nous nous estimer autorisé de soutenir que le bonheur soit dans le plaisir?

2.2.- Le bonheur n'est pas identique au plaisir

Dans la *République*, Socrate-Platon critiquent une thèse qui va, un peu plus tard, tenir lieu de cheval de bataille pour Épicure. Cette thèse veut que le plaisir soit l'absence de peine et la peine, absence de plaisir. Socrate-Platon reconnaissent qu'il peut exister des « plaisirs purs », tel celui éprouvé à inhaler un parfum. Le plaisir ressenti à l'inhalation d'une odeur agréable n'est ni précédé ni suivi de douleur⁶³.

Non seulement Socrate-Platon s'inscrivent en faux à la thèse qui veut que le plaisir soit l'absence de douleur ou de peine, ils ne

⁵⁹ Platon, *Théétète*, 151 d.

⁶⁰ Platon, *Gorgias*, 492 a-b.

⁶¹ Cf. Platon, *Philèbe*, 66 c.

⁶² Platon, *Philèbe*, 65 c-66 c.

⁶³ Cf. Platon, *République*, IX, 584 b-c.

souscrivent pas non plus à la thèse hédoniste qui réduit le bonheur au plaisir. Certes, le bonheur inclut le plaisir vertueux, le plaisir pur, cependant bonheur et plaisir ne semblent pas moins assez différents l'un de l'autre⁶⁴. Selon Socrate-Platon, il n'est pas vrai que le bonheur, comme le pense Philèbe⁶⁵, soit uniquement « le plaisir, la jouissance, la joie et tout ce qu'il y a encore du même ordre »⁶⁶. Il y a quelque chose de pas spécifiquement humain dans la quête du plaisir pour le plaisir, dans la réduction du bonheur au plaisir : « Tous les bœufs, tous les chevaux et l'ensemble du reste des bêtes » tendent aussi vers la jouissance. La plupart des êtres humains leur ressemblent davantage « quand ils décident que, pour le bonheur de [leur⁶⁷] vie, les plaisirs sont ce qui est le plus efficace, quand ils se figurent que les inclinations des bêtes témoignent souverainement, plutôt que ne fait le langage qui est, en toute circonstance, celui d'une muse philosophe »⁶⁸. Il paraît donc clair, une fois de plus, que, selon Socrate-Platon, le bien renvoie à quelque chose de plus intellectuel, de plus rationnel que sensuel⁶⁹ et que, contrairement à ce qu'en pense Philèbe⁷⁰ et ceux qui opinent comme lui, l'intelligence doit en toute chose l'emporter sur le plaisir⁷¹. Mais si le bonheur n'est ni dans les richesses ni dans les plaisirs, est-il alors dans la sagesse?

3.- Le bonheur serait-il dans l'intelligence?

Alors que certains pensent que le bonheur est dans les richesses et que d'autres, comme Calliclès, s'imaginent qu'il est dans le plaisir, Socrate-Platon soutiennent qu'il est dans « l'intelligence, la connaissance, la compréhension, l'art, et tout ce qu'il y a encore d'apparenté à cela »⁷². Ce à quoi il faut donner la première place, ce n'est ni à la richesse ni aux plaisirs mais à la culture de l'esprit

⁶⁴ Cf. Platon, *Philèbe* 35 e; 54 c-55 c.

⁶⁵ Cf. Platon, *Philèbe*, 66 d.

⁶⁶ Platon, *Philèbe*, 19 c.

⁶⁷ Platon écrit « notre ».

⁶⁸ Cf. Platon, *Philèbe*, 67 b.

⁶⁹ Cf. Platon, *Philèbe*, 19 d; 60 b.

⁷⁰ Cf. Platon, *Philèbe*, 12 a.

⁷¹ Cf. Platon, *Philèbe*, 19 e.

⁷² Platon, *Philèbe*, 19 d.

et de l'âme⁷³. Le souverain bien, soutiennent-ils encore, résulte d'un triple facteur : la beauté, la proportion, la vérité⁷⁴. La vérité, par exemple, est plus proche de la sagesse que du plaisir en tant que tel⁷⁵. Le plaisir n'est pas à nier. Il est un bien – notamment celui de l'âme –, mais pas le premier dans l'ordre des biens. La première place doit revenir à la mesure, à l'équilibre⁷⁶. « Quand on souhaite de vivre agréablement, écrit Platon, il n'est plus permis de vivre volontairement dans l'incontinence [...] quiconque est incontinent l'est forcément sans le vouloir : c'est ou bien dans l'ignorance, ou dans le défaut de maîtrise de soi »⁷⁷. Se régir, discipliner ses passions, c'est, défend Socrate contre Calliclès, une « autorité que chacun, individuellement a [ou tout au moins devait avoir] sur lui-même »⁷⁸. Socrate poursuit : « N'y a-t-il nul besoin qu'on ait de l'autorité sur soi-même, tandis qu'on a besoin d'en avoir sur les autres »?⁷⁹ L'autorité sur soi-même c'est « cette autorité sur ses propres plaisirs et ses propres passions, qui, aux yeux de la foule, caractérise un homme ayant la maîtrise de soi »⁸⁰. Aussi, Socrate, fidèle à sa vocation d'inviter les gens à prendre soin de leur âme⁸¹, cherche-t-il à faire revenir Calliclès de l'idée que le bonheur serait dans une vie de patachon faite de plaisirs non contrôlés et vicieux : « Te convaincre d'échanger ta vie d'insatiabilité et d'incontinence contre celle qui se comporte d'une façon réglée, et de préférer une vie qui trouve suffisance et contentement dans ce qui lui est à chaque fois présent [...] Ai-je réussi à te convaincre, à la place de ce que tu crois, que les gens bien réglés sont plus heureux que ceux qui ne connaissent point de règle? »⁸².

Dans le *Philèbe*, après avoir tour à tour envisagé la vie faite de plaisir et l'autre faite de sagesse, Socrate-Platon en vinrent à

⁷³ Cf. Platon, *Lois*, V, 743 e.

⁷⁴ Cf. Platon, *Philèbe*, 65 a.

⁷⁵ Cf. Platon, *Philèbe*, 65 c-d.

⁷⁶ Cf. Platon, *Philèbe*, 66 a.

⁷⁷ Platon, *République*, V, 734 b.

⁷⁸ Platon, *Gorgias*, 491 d.

⁷⁹ Platon, *Gorgias*, 491 d.

⁸⁰ Platon, *Gorgias*, 491 d.

⁸¹ Cf. Platon, *Apologie*, 36 c.

⁸² Platon, *Gorgias*, 493 c-d.

reconsidérer la vie mixte faite d'intelligence et de plaisir. Alors qu'en un premier temps, ils laissent entendre que c'est la combinaison d'une vie faite de plaisirs et de sagesse qui est la seule bonne et souhaitable, ils conclurent, en un deuxième temps, que ce n'est pas le plaisir en tant que tel qui rend ce type de vie désirable et bon, mais l'intelligence⁸³. Socrate-Platon renouent alors avec l'idée de la suprématie de la vie du philosophe sur les autres types de vie. À l'intelligence la première place, car elle est « la reine du ciel et de la terre »⁸⁴ : c'est elle qui doit tout organiser et tout gouverner. La sagesse est la richesse sans laquelle il ne peut y avoir de bonheur⁸⁵.

Dans la *République*, Platon envisageait trois types de vie : celui qui met au centre les richesses, celui au contraire qui valorise les plaisirs, puis celui qui invite à la contemplation, à la sagesse. Se demandant lequel des ces styles de vie procure le plaisir authentique et le bonheur, Socrate-Platon répondent sans équivoque que c'est plutôt celui qui participe aux trois types de plaisir et de bonheur à la fois. Et celui-là, c'est le philosophe. Certes, les trois types de vie sont estimés. Tous les trois ont l'expérience de ce qu'est, par exemple, l'honneur. Cependant, dès trois, seul le philosophe goûte au plaisir d'être honoré pour avoir contemplé la vérité⁸⁶. Si celui-ci ne place pas les richesses au centre de sa vie comme le font ceux des deux autres styles de vie, il n'a pas moins goûté aux plaisirs qui peuvent en découler. Tout comme il a l'expérience de l'honneur, le philosophe a aussi celle de la fortune. « L'ami de la sagesse a en effet commencé dès l'enfance à goûter de l'un et de l'autre, tandis que, pour l'ami du gain, qui apprend à connaître comment sont constituées les réalités, il n'y a pas nécessité qu'il goûte toute la douceur de ce plaisir-là ». Platon conclut : « Par rapport à l'ami du gain, grande est la supériorité de l'ami de la sagesse pour l'expérience de l'un et de l'autre plaisir »⁸⁷.

⁸³ Cf. Platon, *Philèbe*, 22 d.

⁸⁴ Platon, *Philèbe*, 28 c.

⁸⁵ Cf. Platon, *République*, VII, 519 e-521 a.

⁸⁶ Cf. Platon, *République*, IX, 582 c.

⁸⁷ Platon, *République*, IX, 582 b.

Reprenant la même idée dans les *Lois*, Platon dénombre trois centres d'intérêts dans la vie de l'être humain : les richesses, le corps, en d'autres termes les plaisirs, et l'âme, autrement dit la sagesse⁸⁸. Ces trois centres d'intérêt renvoient à trois types de bien. Une fois de plus, Platon conclut en signalant la suprématie de la sagesse. La première place dans la hiérarchie des biens doit être attribuée à celui qui se rapporte à l'âme. Que l'être humain, avant d'agir, se demande si ce qu'il s'apprête à faire le bonifie ou non, qu'il tienne compte de ses intentions profondes et vérifie, une fois l'action posée, s'il a pu réaliser ou non ces intentions⁸⁹. Son bonheur relève de la bonté de son agir.

L'accès au souverain bien platonicien demeure cependant difficile. Aussi Platon propose-t-il la trilogie que forment la beauté, la proportion et la vérité comme versant le moins abrupt pour y accéder⁹⁰. Ces trois aspects du souverain bien restent encore plus proches de la sagesse que du plaisir. Alors que le plaisir est inconstant et parjure, la sagesse est constance, fidélité, vérité. Alors que le plaisir tend à la démesure, au non-équilibre, l'intelligence et la sagesse tendent à la proportion et à la mesure. Alors que la sagesse renvoie souvent au beau, le plaisir renvoie parfois à ce qui est honteux. C'est en raison de leur ignominie et de leur laideur que les gens se cachent pour s'adonner à certains plaisirs⁹¹. Bref, la vie de l'intelligence supplante celle du plaisir⁹². « J'ai dit, écrit Platon, que c'était de loin que l'intelligence devait l'emporter sur le plaisir, et qu'elle est meilleure pour la vie humaine »⁹³. Curieusement, « c'est cela même que nieraient [...] tous les bœufs, tous les chevaux et l'ensemble du reste des bêtes, du fait qu'elles poursuivent la jouissance! Et c'est à elles [...] que s'en rapportent la plupart des hommes, quand ils décident que, pour le bonheur de notre vie, les plaisirs sont ce qui est le plus efficace... »⁹⁴.

⁸⁸ Cf. Platon, *Lois*, V, 743 e.

⁸⁹ Cf. Platon, *Lois*, V, 743 e.

⁹⁰ Cf. Platon, *Philèbe*, 65 a.

⁹¹ Cf. Platon, *Philèbe*, 65 c-66 a.

⁹² Cf. Platon, *Philèbe*, 66 a-c.

⁹³ Platon, *Philèbe*, 66 e.

⁹⁴ Platon, *Philèbe*, 67 b.

La vérité renvoie à l'être, tout comme la beauté et la proportion. La beauté est mesure et proportion⁹⁵. L'être, la beauté comme la proportion renvoient à l'intelligence qui est quelque chose de divin. En tant que tel, il convient mieux à la nature rationnelle de l'être humain de tendre vers elle que vers les plaisirs qu'il a en partage avec les animaux.

Si Platon nie que le bonheur puisse se réduire au plaisir, il ne nie pourtant pas la capacité de l'être humain d'éprouver du plaisir. C'est la raison pour laquelle il distingue plusieurs types de plaisirs, c'est en raison de cela qu'il exhorte à discipliner les passions. Socrate-Platon reconnaissent même qu'« il existe en chacun de nous une espèce de désirs terrible, sauvage, déréglée; et [...] qu'il en est ainsi même pour les quelques gens qui, parmi nous, sont tout à fait mesurés »⁹⁶. Le songe, poursuit-il, est le lieu où se révèle la bestialité de l'homme même cultivé, policé. C'est le lieu où l'*epithumos*, cette partie de l'âme non soumise à la raison, commande en maître⁹⁷. Vivre éveillé comme on vivrait en rêve équivaudrait à inverser l'ordre normal des choses. Ce serait prendre les vessies pour des lanternes, prendre des phantasmes pour la réalité et la réalité pour des phantasmes. Bref, s'abandonner aux désirs du corps reviendrait à se donner à la démesure, à l'irrationalité⁹⁸, cela équivaudrait à marcher à quatre pattes⁹⁹. Suivre le désir, c'est s'exposer à la bestialité, c'est inverser l'ordre de la raison, c'est se déshumaniser, s'abrutir. Mais grâce à l'éducation et au respect des interdits, estime Platon, l'homme peut suivre la raison et éviter cette déchéance¹⁰⁰. « L'homme raisonnable trouve son plaisir précisément à être raisonnable »¹⁰¹.

Tout compte fait, le bonheur platonicien serait proportionnel à l'intérêt que mettent les êtres humains à prendre soin de leur âme, plutôt qu'à se vautrer dans les plaisirs ou accumuler des richesses.

⁹⁵ Cf. Platon, *Philèbe*, 64 e.

⁹⁶ Platon, *République*, IX, 572 b.

⁹⁷ Cf. Platon, *République*, IV, 436 b.

⁹⁸ Cf. Platon, *Phèdre*, 250 e.

⁹⁹ Cf. Platon, *République*, IV, 439 d.

¹⁰⁰ Cf. Platon, *République*, IX, 571 c. Voir aussi Janine Chanteur, *Platon, le désir et la cité*, Paris, Sirey, 1980, p. 89.

¹⁰¹ Platon, *Philèbe*, 12 d.

Dans la cité, le législateur lui-même manquerait à sa fonction s'il insistait davantage sur la question des richesses, et les plaisirs qui en découlent, que sur celle des soins à apporter à son âme, lesquels soins se manifestent à travers des vertus telles la modération, la tempérance¹⁰².

4.- Rapport entre bonheur platonicien et vertu

Pour Socrate-Platon, on ne peut dissocier bonheur et vertu¹⁰³. Ce qui ne revient pas à dire qu'il soit toujours facile d'être vertueux. Le bien que représente la vertu est ardu, il peut rebuter nombre de gens qui ne manqueront pas de le fuir¹⁰⁴. Et pourtant, l'être humain heureux ne demeure pas moins celui dont l'âme est exempte de crimes, de méchancetés et d'injustices – le pire des maux¹⁰⁵. Encore que, dans la mesure où celui qui est injuste ne se fait pas complice du crime de son injustice, il peut se rattraper. Socrate-Platon reconnaissent en effet que l'on peut commettre le mal par erreur. Dès lors qu'on a été éclairé sur son forfait, il faut alors accepter de l'expier, de peur que son âme ne se perde irrémédiablement¹⁰⁶. Celui qui est radicalement inapte au bonheur, c'est celui qui persiste dans son mal, qui refuse de s'amender, de revenir de son injustice. L'être humain le plus malheureux, ce n'est pas alors celui qui commet l'injustice, mais celui qui vit dans l'impunité, qui n'a pas consenti à purger le crime et l'injustice qu'il avait commis¹⁰⁷. Ce faisant, il n'a pas cherché à prendre soin de son âme : il a accepté de demeurer dans son crime, de mourir, comme Archélaos, dans l'injustice¹⁰⁸. Des personnes de ce genre sont semblables à des malades qui refusent de consulter un médecin ou de

¹⁰² Cf. Platon, *Lois*, V, 744 a.

¹⁰³ Cf. Platon, *République*, I, 352 d ; IX, 576 b-d.

¹⁰⁴ Cf. Platon, *République*, II, 358 a.

¹⁰⁵ « Le mal le plus grand, selon Socrate, c'est l'injustice et le fait de commettre l'injustice ». Platon, *Gorgias*, 479 c.

¹⁰⁶ « Payer la peine de ses fautes constitue manifestement le moyen par lequel on se débarrasse de ce mal ». Platon, *Gorgias*, 479 c.

¹⁰⁷ Cf. Platon, *Gorgias*, 478 e.

¹⁰⁸ Socrate prit l'exemple d'Archélaos qui commit de grands crimes et qui ne les a pas purgés. Ce faisant, il ne peut être heureux, non seulement pour les avoir commis mais aussi pour avoir évité d'en rendre compte à la justice. Archélaos est même plus malheureux que ceux qui ont été victimes de ses crimes et de ses injustices. Cf. Platon, *Gorgias*, 479 d-e.

lui payer ce qu'il faut pour la cure, de peur qu'ils ne se retrouvent guéris, parce qu'ils « ne connai[ssen]t pas ce que c'est que la bonne santé, c'est-à-dire l'excellence corporelle »¹⁰⁹, parce qu'ils craignent de retrouver la santé de l'âme. Bonheur et vice s'excluent mutuellement. Le vice est l'ennemi du bonheur de l'être humain¹¹⁰.

Tout ce qui précède montre que, selon Socrate-Platon, l'on ne peut être heureux qu'à condition d'être vertueux. Or, Adimante objecte que « des Dieux ont eux-mêmes [...] distribué des infortunes, une vie misérable à nombre de gens de bien, un sort opposé aux hommes de conduite opposée »¹¹¹. Ce qui contredit la position soutenue par Socrate-Platon. Le bonheur auquel fait référence Adimante et ceux qui, comme Glaucon¹¹² et Thrasymaque¹¹³, abondent dans son sens est un pseudo-bonheur ou tout au moins un bonheur apparent. Dès lors, il faudrait se demander en quoi consiste le bonheur authentique et quelles sont les conditions de sa réalisation?

5.- Nature et réalisation du bonheur platonicien

Socrate-Platon pensent que le bonheur existe et qu'il s'étend sur toute une vie¹¹⁴. Il consiste, selon eux, à se détourner des ombres et à contempler « la nature de ce qu'est en elle-même chaque réalité [...] au moyen de cet organe de l'âme »¹¹⁵ fait pour appréhender le vrai. « Celui qui est réellement ami du savoir doit, dès sa prime jeunesse, désirer, le plus qu'il se peut, tout ce qui est vérité [...] Celui-là donc, chez qui le cours des désirs coule vers les sciences et tout ce qui est de cet ordre, ses désirs [...] auront pour objet le plaisir de l'âme, rien que de l'âme, en elle-même, tandis que les désirs dont le corps est l'instrument seraient délaissés; à condition qu'il ne fut pas une contrefaçon de

¹⁰⁹ Cf. Platon, *Gorgias*, 479 b.

¹¹⁰ Cf. Platon, *Timée*, 86 e.

¹¹¹ Platon, *République*, II, 364 b.

¹¹² Cf. Platon, *République*, II, 360 d ; 362 b-c.

¹¹³ Cf. Platon, *République*, I, 343 d-344 c ; II, 358 c.

¹¹⁴ Cf. Platon, *Philèbe*, 22 b ; 60 c.

¹¹⁵ Cf. Platon, *République*, V, 490 b.

philosophe, mais un philosophe véritablement »¹¹⁶. L'être humain heureux est, selon Socrate-Platon, un philosophe, c'est-à-dire un « être bien réglé [...] dans la mesure où c'est possible à l'homme, un être divin »¹¹⁷. Un être divin, non en tant qu'il eût cessé d'être un homme, mais en tant qu'il ait pu considérablement s'écarter de ce qui l'aurait attaché à la bêtise pour laisser en lui épanouir ce qui le rapproche de l'esprit. Un homme donnant libre cours à ses instincts, ne reconnaissant aucune limite, aucune mesure, n'est pas un homme éveillé, mais un somnambule, quelqu'un qui agit comme s'il était en sommeil ou en un état constant d'ébriété¹¹⁸.

Au regard de Socrate-Platon, le bonheur est un but, un repos « au terme de la marche » dialectique¹¹⁹, une stabilité dans la contemplation (*theoria*) du bien¹²⁰, du beau en soi¹²¹. Souverain bien, le bonheur a aussi pour caractère d'être quelque chose d'auto-suffisant et d'achevé. Celui qui est heureux, le philosophe, n'a « besoin de rien d'autre »¹²². Non au sens qu'il mépriserait les biens matériels et les plaisirs, mais au sens que tout cela, et tout ce dont il a besoin en général, est déjà contenu dans le bonheur.

Par la contemplation, le philosophe accède à la réalité des choses et par le fait même au bonheur. Visiblement d'abord individuel, le bonheur platonicien a aussi pour caractère d'être une réalité non égoïste. Qu'on se rappelle : à la possession individuelle égoïste, Platon préfère une mise en commun des biens pour éviter leur concentration et faciliter leur circulation et leur répartition. Les richesses ne semblent pas être une condition absolue du bonheur, cependant personne ne peut nier leur importance dans la vie de tout être humain. Une personne privée du nécessaire aurait beau vouloir contempler, elle ne le pourrait pas. D'où la mise en commun des biens. Pareillement pour le bonheur. Si le philosophe est le premier à y accéder en s'exerçant à mourir¹²³, en contem-

¹¹⁶ Platon, *République*, VI, 485 d.

¹¹⁷ Platon, *République*, VI, 500 c-d.

¹¹⁸ Cf. Platon, *République*, IX, 571 c.

¹¹⁹ Cf. Platon, *République*, VII, 532 e.

¹²⁰ Cf. Platon, *République*, VII, 518 c.

¹²¹ Cf. Platon, *Banquet*, 211 d.

¹²² Cf. Platon, *Philèbe*, 60 c.

¹²³ Cf. Platon, *Phédon*, 65 b; 67 c-e.

plant la vérité des choses, il lui incombe de communiquer ce bonheur aux autres, il doit redescendre aider ses frères humains dans la caverne, organiser leur vie, les aider à sortir des ombres et accéder à la réalité, au bonheur¹²⁴. Il lui est enjoint de transcender son bonheur privé pour œuvrer à celui de la cité¹²⁵. En termes clairs, il doit aller de la philosophie à la politique¹²⁶.

En passant de la philosophie à la politique, le philosophe ne cesse pas d'être ce qu'il est. Au contraire, c'est en tant que philosophe qu'il endosse l'habit du politicien. S'il s'est fait philosophe-politicien, c'est pour organiser la cité, la doter de lois, condition fondamentale de ce bonheur collectif¹²⁷. Ceci n'advient, en définitive, que moyennant un gouvernement attentif, intelligent et par le moyen de lois intelligentes et non partisanses. « Il n'importe pas à la loi de chercher à faire le bonheur d'une seule classe privilégiée de l'État, mais qu'elle travaille à ce qu'il se réalise dans l'État tout entier; cela en établissant l'harmonie entre les citoyens tant par la persuasion que par la contrainte; en faisant qu'ils se rendent les uns aux autres ces services par lesquels chaque classe de citoyens est capable de servir la communauté »¹²⁸. C'est pour éviter que l'État ne devienne le bien privé d'un groupe restreint mais l'espace vital de tous les citoyens que Socrate-Platon veulent que ce soit le philosophe qui se jette dans la politique et gouverne la cité¹²⁹. Alors que l'on peut se trouver dans des situations où l'envie de gouverner engendre des rivalités et des disputes entre des citoyens qui ne savent même pas en quoi consiste cette tâche, pour n'avoir pas été formés à cela¹³⁰, Platon pense que gouverner ne relève pas du bon vouloir du philosophe : ce lui est un devoir¹³¹. Et s'il ne gouverne pas malgré cette obligation interne qu'il a de travailler au bonheur des autres, l'État, qui lui avait permis de devenir philosophe et donc de parvenir au bonheur, doit l'obliger de venir

¹²⁴ Cf. Platon, *République*, VII, 520 c.

¹²⁵ Cf. Platon, *République*, V, 473 e.

¹²⁶ Cf. Janine Chanteur, *Platon, le désir et la cité*, p. 160.

¹²⁷ Cf. Platon, *République*, VII, 519 e.

¹²⁸ Cf. Platon, *République*, VII, 519 e.

¹²⁹ Cf. Platon, *République*, V, 473 c-d.

¹³⁰ Cf. Platon, *République*, V, 488 b.

¹³¹ Cf. Platon, *République*, VI, 489 b-c ; VII, 519 e-520 d-e.

en aide aux autres, pour briser les chaînes de l'opinion¹³². Le philosophe ne gouverne ni pour lui-même ni pour ajouter à ce qu'il a déjà eu de bonheur, mais pour la cité. On se gardera de donner le pouvoir à qui le cherche, mais seulement au philosophe¹³³, homme équilibré, parachevé et soucieux du bonheur de la communauté. Ce n'est que rarement que celui qui ambitionne le pouvoir le fait pour le bien des autres. Lorsqu'il le fait, le plus souvent, c'est pour ses propres intérêts¹³⁴ ou ceux de sa clique¹³⁵. « S'il n'arrive pas [...] ou bien que les philosophes deviennent rois dans les États, ou que ceux auxquels on donne maintenant le nom de rois et de princes ne deviennent philosophes, authentiquement et comme il faut; et que cet ensemble, pouvoir politique et philosophie, se rencontre sur la même tête; s'il n'arrive pas, d'autre part, qu'aux gens cheminant de nos jours vers l'un de ces buts à l'exclusion de l'autre [et le nombre est grand des gens qui sont ainsi faits], on ne barre de force la route, ...alors [...] il n'y aura pas de trêve aux maux dont souffrent les États, pas davantage, je pense, à ceux du genre humain »¹³⁶.

Il est à remarquer que si le philosophe ne cesse pas d'être philosophe en se faisant politicien, il peut néanmoins déchoir de son statut de philosophe en perdant les qualités inhérentes à cet état¹³⁷. C'est le cas par exemple lorsqu'il dévie du vrai, du droit pour faire comme les vicieux et les pervers. « Il n'y a encore, pour gâter l'âme, pour l'arracher à la philosophie, tous les soi-disant biens : beauté, richesse, vigueur physique, la puissance dans l'État de nos attaches de famille, et tout ce qu'il y a qui s'apparente à cela »¹³⁸.

¹³² Cf. Platon, *République*, VII, 519 c-d.

¹³³ Cf. Platon, *République*, VI, 487 a.

¹³⁴ Platon distingue trois classes sociales dans sa république imaginaire : la première est la classe de ceux qui gouvernent (cf. *République*, 514 a-521 b), la deuxième, celle de ceux qui défendent la cité (cf. *ibid.*, 415 d-e) et la troisième, celle de ceux qui travaillent pour la reproduction et la subsistance des deux autres classes (cf. *ibid.*, 416 d-417 b). La classe des gardiens ne doit rien posséder : ni biens matériels (cf. *ibid.*, 416 a-417 b) ni femmes (cf. *ibid.*, 456 b-460 b). Les gardiens se transforment en mercenaires aussitôt qu'ils deviennent propriétaires (cf. *ibid.*, III, 417 a-b).

¹³⁵ Cf. Platon, *République*, VII, 520 c-d ; 521 a.

¹³⁶ Platon, *République*, V, 473 c-d.

¹³⁷ Cf. Platon, *République*, VI, 490 e.

¹³⁸ Platon, *République*, VI, 491 c.

Socrate-Platon reconnaissent donc une certaine précarité dans le bonheur humain, puisque la condition pour y accéder, la contemplation, est elle-même fragile.

Conclusion sur Platon

Socrate-Platon reconnaissent l'existence du bonheur, mais on n'y parvient qu'en se détournant des apparences de biens que sont les richesses et les plaisirs. Peu de gens y arrivent à cause de cette exigence qui conditionne l'accès au bonheur¹³⁹. Si le bonheur n'est pas synonyme de biens matériels ni de plaisirs, il comporte tout cela pourtant¹⁴⁰ : il est une sorte de plénitude¹⁴¹, un achèvement¹⁴². Il suppose des plaisirs contrôlés par la raison (vie mixte faite de plaisirs – purs – et de sagesse)¹⁴³ et non les plaisirs débridés des non-vertueux¹⁴⁴. Platon reconnaît que seule la vie contemplative, la vie vertueuse, est heureuse¹⁴⁵.

Platon comme Socrate furent professeurs. Le premier fut l'élève du second. Il a repris les idées du maître, les a fait évoluer. Comme Socrate fut le professeur de Platon, ce dernier fut professeur d'Aristote. Aristote connaissait la position de Platon sur le bonheur comme celui-ci connaissait celle de Socrate. Voyons à présent ce que fit Aristote de cet héritage.

II.- Aristote et la question du bonheur

Comme Socrate-Platon, Aristote associe bonheur et éthique. L'éthique elle-même, tout au moins selon le Stagirite, n'est qu'une propédeutique à la politique¹⁴⁶. C'est donc tout naturellement que, dès le début de son *Éthique à Nicomaque* – lequel contient à lui seul toute son œuvre morale¹⁴⁷ –, Aristote pose la question du bonheur.

¹³⁹ Cf. Platon, *République*, VI, 503 b.

¹⁴⁰ Cf. Aristote, *Éthique à Nicomaque*, VII, 12, 1152, a 6-8.

¹⁴¹ Cf. Platon, *Philèbe*, 60 c.

¹⁴² Cf. Platon, *Philèbe*, 20 c-d.

¹⁴³ Cf. Platon, *Philèbe*, 22 a.

¹⁴⁴ Cf. Platon, *Philèbe*, 12 d.

¹⁴⁵ Cf. Platon, *Théétète*, 176, a-d.

¹⁴⁶ Cf. Aristote, *Éthique à Nicomaque*, I, 1, 1094 a 28 – 1094 b 7.

¹⁴⁷ Ses autres œuvres morales : l'*Éthique à Eudème* fait figure d'un supplément et la

L'Éthique est la science de l'action (*prakton*)¹⁴⁸. Pavlos Kontos note qu'il n'existe pas de terme français exact pour traduire ce mot, car il ne faut pas le confondre avec l'action morale (*praxis*) elle-même : il renvoie plutôt au résultat de cette action¹⁴⁹. Quoique défini de façon négative dans l'*Éthique à Nicomaque*¹⁵⁰, P. Kontos écrit que « le *prakton* est par rapport à la *praxis* ce que le *poiéton* est par rapport à la *poiésis* »¹⁵¹. Le *prakton*, poursuit-il, est « ce qui est humain, ce qui est directement lié à l'agent et à son bonheur »¹⁵². Ce *prakton*, cette action, reconnaissent éthiciens et moralistes, comporte une double dimension interne et externe, subjective et objective. L'action externe est celle extérieurement posée et donc objectivement appréciable. Elle est extérieure parce qu'elle se laisse observer. Toute action extérieure est posée en vue d'une autre, interne. L'action interne est la fin visée (*telos*) et donc la finalité recherchée par l'agent (*prattôn*). Elle est interne parce qu'intérieure à ce dernier et donc non observable. Parce qu'elle est non observable, elle est subjective. La fin est ce sur quoi porte l'*intention* de l'agent¹⁵³. La morale envisage la bonté et/ou la malice intrinsèque de l'action – interne ou externe – et les circonstances qui augmentent ou atténuent cette bonté ou cette malice. Tant l'action – interne ou externe – que l'intention qui la préside relèvent du domaine de la morale.

Puisque la fin-intention préside l'action à poser¹⁵⁴, puisqu'elle est déjà présente dès le début du passage à l'acte et cause la matérialisation et donc l'objectivation de ce dernier, l'intention – et la fin

Grande morale d'un résumé par rapport à l'*Éthique à Nicomaque*. Nous nous abstenons d'entrer dans le débat autour de l'authenticité de ces deux œuvres. Nous les considérons ici comme étant d'Aristote.

¹⁴⁸ L'Éthique est une science spéculativo-pratique. Non seulement elle étudie théoriquement la question bien, mais encore indique les moyens de réaliser ce bien dans des actions vertueuses. Cf. Aristote, *Éthique à Nicomaque*, II, 2, 1103 b 26-30.

¹⁴⁹ Cf. Pavlos Kontos, *L'action morale chez Aristote. Une lecture phénoménologique et ses adversaires actuels*, Paris, PUF, 2002, p. 16.

¹⁵⁰ Aristote, *Éthique à Nicomaque*, VI, 5, 1140 b 17-22 ; cf. P. Kontos, *L'action morale chez Aristote*, pp. 17-18.

¹⁵¹ P. Kontos, *L'action morale chez Aristote*, p. 16.

¹⁵² P. Kontos, *L'action morale chez Aristote*, p. 17.

¹⁵³ Cf. J. Maritain, *Neuf leçons sur les notions premières de la philosophie morale*, p. 77.

¹⁵⁴ Cf. Aristote, *Métaphysique*, A, 2, 994 a 8, b 9-13.

qui en est l'objet – est la dimension la plus importante de l'acte, même si, n'y ayant pas directement accès, il faut, pour l'apprécier moralement, se fonder sur ce qui se donne à voir : l'action, objectivée, matérialisée. D'entrée de jeu, Aristote traite dans son *Éthique* de la finalité de l'action, c'est-à-dire le bien (*agathon*)¹⁵⁵, le bonheur (*eudaimonia*). Parce que cause finale¹⁵⁶ et en même temps cause efficiente, matérielle et formelle¹⁵⁷ de toute action, il est fondamental d'avoir une juste idée du bonheur et d'en savoir la nature authentique. Légion sont en l'occurrence, note Aristote, ceux qui se trompent à ce sujet. Cependant, il importe de nous demander d'abord si ce bonheur, encore appelé souverain bien, existe effectivement pour Aristote¹⁵⁸.

1.- L'existence du souverain bien aristotélicien

Il n'est pas de doute : pour Socrate-Platon, le bonheur existe. Il consiste à contempler les essences éternelles, à découvrir la vérité des choses et à la réaliser – pâle imitation – tant en chacun de nous que dans la cité en général. Aristote aussi semble admettre l'existence du bonheur, lequel, contrairement au bonheur presque méta-historique de Platon, est d'emblée à niveau terrestre. « Le bien que nous cherchons, écrit-il, est un bien humain, et le bonheur, un bonheur humain »¹⁵⁹. Comment a-t-il procédé pour en venir à affirmer l'existence de ce bonheur humain?

1.1.- *Tension vers le bien, signe de l'existence d'un bien souverain*

Le Stagirite part de l'existence du bien singulier de chaque réalité individuelle pour en venir à celle du souverain bien : le bonheur. Le bien est, selon Aristote, « la fin en vue de quoi tout le reste est effectué »¹⁶⁰. C'est cette cause finale qui spécifie l'action, qui lui donne sa *forme*. Cependant, précise Aristote, le bien que procure la médecine – la santé –, n'est pas, par exemple, celui de la

¹⁵⁵ Même lorsque l'acte est objectivement mauvais et donc intrinsèquement immoral, c'est quand même en vue d'un certain bien – métaphysique – qu'il est posé par l'agent. Le bien métaphysique est à distinguer du bien moral.

¹⁵⁶ Cf. Aristote, *Éthique à Nicomaque*, I, 1, 1097 a 19 ; I, 12, 1102 a 2.

¹⁵⁷ Cf. Aristote, *Métaphysique*, trad. J. Tricot, Paris, J. Vrin, 1953, note 3, p. 23.

¹⁵⁸ Cf. Aristote, *Éthique à Nicomaque*, I, 2, 1095 a, 18-19 ; 1097 a 39.

¹⁵⁹ Aristote, *Éthique à Nicomaque*, I, 13, 1102 a 14-15.

¹⁶⁰ Aristote, *Éthique à Nicomaque*, I, 1, 1097 a 19.

stratégie militaire – la victoire¹⁶¹. Il en découle qu'il existe un bien pour chaque réalité et que chacune – tout comme chaque personne humaine, ajouterions-nous – cherche son bien propre¹⁶². Toute la nature est soumise à ce principe téléologique à savoir que tout est régi par une cause qui est en même temps un bien final. S'il existe un bien pour chaque réalité et que chacune cherche le sien propre, il convient de reconnaître l'existence d'une pluralité de biens. Puisque ceux-ci sont pluriels et peuvent se diversifier, ils ne sauraient être également appréciables : ils sont donc hiérarchiquement ordonnés. Certains biens, comme certaines fins, sont en vue d'autres biens, d'autres fins : ils sont relatifs. Aristote appelle «*relatives* ces choses dont tout l'être consiste en ce qu'elles sont dites dépendre d'autres choses, ou se rapporter de quelque autre façon à autre chose »¹⁶³. Il va de soi que tous les biens ne peuvent pas être relatifs : il doit en exister un qui ne dépende d'aucun autre¹⁶⁴. Ce bien auquel tous les autres sont reliés, mais qui n'est lui-même relatif à aucun de ces derniers, Aristote l'appelle : le souverain bien. Ce souverain bien, trônant au-dessus de tous les autres, est aussi la fin ultime – le *telos suprême* – vers laquelle convergent toutes les autres fins¹⁶⁵. Puisqu'il est le bien suprême et la fin par excellence, il conditionne l'agir, oriente la vie et lui donne sens¹⁶⁶. Cependant, en quoi consiste le souverain bien? Quelle conception le Stagirite fait-il de lui?

1.2.- Vers une définition du souverain bien

L'affirmation de l'existence du souverain bien se fonde sur le principe téléologique. Si tout tend vers une fin estimée bonne dans la nature, l'être humain ne peut faire exception. De fait, remarque Aristote, les êtres humains, de quelque condition qu'ils soient, reconnaissent l'existence du souverain bien, lequel s'identifie à l'*eudaimonia*, au bonheur, au bien vivre¹⁶⁷. S'ils sont tous persuadés

¹⁶¹ Cf. Aristote, *Éthique à Nicomaque*, I, 1, 1097 a 16-20.

¹⁶² Cf. Aristote, *Éthique à Nicomaque*, I, 1, 1094 a 1-10 ; 1097 a 16-22.

¹⁶³ Aristote, *Organon : Catégories*, VII, 6 a 35, trad. J. Tricot, Paris, J. Vrin, 1977, p. 29.

¹⁶⁴ Cf. J. Maritain, *Neuf leçons sur les notions premières de la philosophie morale*, p. 79.

¹⁶⁵ Cf. Aristote, *Éthique à Nicomaque*, I, 1, 1097 a 25-30.

¹⁶⁶ Cf. Aristote, *Éthique à Nicomaque*, I, 1, 1094 a 22.

¹⁶⁷ Cf. Aristote, *Éthique à Nicomaque*, I, 2, 1095 a, 18-19 ; 1097 a 39.

de l'existence du souverain bien, ils ne s'accordent pas en revanche quant à sa nature. Selon que tel est un sage, tel autre un ignorant, selon que tel est un malade et tel autre un pauvre ou un riche, il identifie le souverain bien au savoir, à la santé ou aux richesses¹⁶⁸. La plupart, constate le Stagirite, le confondent même avec la jouissance, le plaisir, car, écrit-il, « les hommes [...] paraissent concevoir le bien et le bonheur d'après la vie qu'ils mènent »¹⁶⁹.

Conformément au principe de l'unité et de la multiplicité de l'être déjà classique en Grèce¹⁷⁰, à l'instar de Platon qui a distingué trois types d'êtres humains avec chacun une vision du bonheur, Aristote examine trois styles de vie comportant chacun un type de bien¹⁷¹, pour finalement en venir à la définition du souverain bien. Il considère alors le style de vie des gens du commun des mortels, celui des politiciens, puis celui du philosophe. Il est à remarquer que dans la *Grande Morale*, Aristote envisage aussi cette répartition tripartite du bien¹⁷², une tripartition quelque peu différente, quant au contenu, de celle donnée dans l'*Éthique à Nicomaque*.

Aristote considère, dans la *Grande morale*, une catégorie de biens qui seraient uniquement *dignes* d'éloges : les *epaineta*. C'est le cas, ajoute-t-il, de la vertu (*arêtè*) prise en un sens simplement théorique, sans que celle-ci ne débouche sur une action concrète. Cette vertu, qui est un bien, quoique non effectivement opérante, est cependant louée en tant qu'il est susceptible d'en découler des actions vertueuses. Ce bien qu'est cette vertu théorique est, selon Aristote, d'une valeur relative. Elle est en fonction d'autres biens estimés plus fondamentaux, plus ultimes.

Aristote distingue un autre type de biens : les *timia*, c'est-à-dire *vénérables*. Ceux-ci transcendent les biens relatifs – tels les éloges, les louanges – pour prendre place avec les *absolus*. C'est le cas de la vertu entendue en son sens effectif, c'est-à-dire lorsqu'elle existe non seulement de façon théorique, mais aussi prati-

¹⁶⁸ Cf. Aristote, *Éthique à Nicomaque*, I, 2, 1095 a, 20-27.

¹⁶⁹ Cf. Aristote, *Éthique à Nicomaque*, I, 3, 1095 b 15.

¹⁷⁰ Cf. Platon, *République*, IX, 581 c; *Philèbe*, 48 e; *Lois*, V, 743 e.

¹⁷¹ Cf. Aristote, *Éthique à Nicomaque*, I, 8, 1098 b 13.

¹⁷² Cf. Aristote, *Grande Morale*, I, 2, 1183 b 20-30. Voir aussi *Éthique à Nicomaque*, I, 12, 1101 b 10-1102 a 4.

que, lorsqu'elle est opérante, lorsqu'elle s'engage effectivement dans l'action.

En dernier lieu, Aristote distingue une catégorie de biens purement extérieurs telles les richesses. Aristote les appelle des *dynaméis* (des *puissances*). Cette catégorie de biens, susceptible de variations, est tout aussi relative que la première : elle ne siège pas avec les *absolus*. Ils sont dits « neutres » et peuvent conduire tant au malheur qu'au souverain bien lui-même. Tout dépend de l'usage que l'on en fait.

Comme dans la *Grande morale*, Aristote fait, dans l'*Éthique à Nicomaque*, une tripartition du bien, mais distingue, au lieu de vertu digne d'éloges, celui du commun des mortels qui sont les richesses et les plaisirs; au lieu des richesses extérieures, celui des politiciens : l'engagement politique et les éloges qu'ils en tirent et finalement, au lieu de biens vénérables, celui des philosophes : la contemplation, la sagesse.

Le commun des mortels, dans la conception du Stagirite, est cette masse qui peut à peine dépasser le niveau de vie de l'animal. Entendons « niveau de vie » non au sens économique mais moral du terme. En effet, Aristote ne semble pas identifier ce commun des mortels à une classe sociale précise, puisque « beaucoup de ceux qui appartiennent à la classe dirigeante » peuvent en faire partie en tant qu'ils rejoignent le *vulgus* et donc la populace (*ochlos*) dans sa façon d'être, de se comporter et d'agir¹⁷³. En d'autres termes, on peut subjectivement se retrouver avec ceux qui mènent une vie infra-humaine, frisant l'animalité, tout en étant objectivement de n'importe quelle classe sociale. Ceux qui mènent cette vie animale s'imaginent que le bonheur s'identifie aux richesses¹⁷⁴, au plaisir¹⁷⁵, tel Eudoxe de Cnide (409-356) qui, se fondant sur le fait que tout être humain tend au plaisir, était persuadé que le plaisir équivalait au bonheur¹⁷⁶. Selon Aristote, le plaisir est une sensation agréable qui parachève l'action bien faite¹⁷⁷, il n'est cependant pas

¹⁷³ Cf. Aristote, *Éthique à Nicomaque*, I, 3, 1095 b 21.

¹⁷⁴ Cf. Aristote, *Éthique à Nicomaque*, I, 3, 1096 a 6.

¹⁷⁵ Cf. Aristote, *Éthique à Nicomaque*, I, 3, 1095 b 17.

¹⁷⁶ Cf. Aristote, *Éthique à Nicomaque*, I, 12, 1101 b 27 ; X, 2, 1172 b 9-35.

¹⁷⁷ Cf. Aristote, *Éthique à Nicomaque*, X, 4, 1174 b 34

le bonheur. Tout comme le plaisir, la richesse non plus n'équivaut au bonheur. Aristote, comme Platon d'ailleurs, pense qu'on ne peut être heureux lorsque totalement dépourvu de ces biens extérieurs¹⁷⁸, mais pour faire ressortir la distance qui existe entre les richesses et le bonheur, il écrit que l'homme de bien véritable, même lorsqu'il serait, comme Priam, touché par quelque mésaventure du sort, même s'il lui arrivait de ne plus avoir de richesses matérielles, il ne décherrait pas de son bonheur¹⁷⁹ parce qu'il ne deviendrait ni malhonnête ni vicieux. « L'homme véritablement bon et sensé supporte toutes les vicissitudes du sort avec sérénité et tire partie des circonstances pour agir toujours avec le plus de noblesse possible »¹⁸⁰.

Signalons en passant que Thomas d'Aquin pense qu'on ne peut pas vivre vertueusement – et donc de façon heureuse – sans un minimum de biens matériels qui permettent de couvrir les besoins tout au moins fondamentaux de l'existence. Le philosophe-type même d'Aristote, l'homme magnanime qui réunit toutes les vertus, a besoin de biens matériels pour pratiquer la libéralité qui est le contraire de la parcimonie et de la prodigalité. Aristote reconnaît aussi que personne n'a jamais déclaré heureux une pauvre hère¹⁸¹.

Après avoir traité du commun des mortels, Aristote considère les politiciens. De ceux qui se soucient du bien commun – et donc tous les citoyens de la cité –, se détache cette catégorie de personnes. Le bien commun, pour faire bref, est l'ensemble des ressources à la fois matérielles, spirituelles et morales auxquelles communient tous les citoyens. Il est antérieur aux biens particuliers de chaque citoyen individuel dont il est la source et le fondement¹⁸². En tant que tel, le bien commun prime sur les possessions individuelles¹⁸³ et les autorités politiques ont pour devoir de veiller à son édification et sa gestion.

¹⁷⁸ Cf. Aristote, *Éthique à Nicomaque*, I, 9, 1099 a 34-1099 b 9.

¹⁷⁹ Aristote, *Éthique à Nicomaque*, I, 11, 1101 a 6-10.

¹⁸⁰ Aristote, *Éthique à Nicomaque*, I, 11, 1101 a 1-2.

¹⁸¹ Cf. Aristote, *Éthique à Nicomaque*, I, 10, 1100 a 3-9.

¹⁸² Cf. Arthur F. Utz, *Éthique sociale*, t. 1, *Les principes de la doctrine sociale*, trad. E. Dousse, éditions Universitaires, Fribourg, 1960, p. 218.

¹⁸³ Cf. Aristote, *Éthique à Nicomaque*, I, 1, 1094 b 7-10.

Platon voulait déjà que ce soit les philosophes qui gouvernent la cité et président au bien commun¹⁸⁴. Aristote perpétue cette idée platonicienne, en ce sens qu'il pense que les politiciens doivent être des personnes « cultivées » et donc en quelque sorte philosophes. Le Stagirite reconnaît toutefois que les personnes cultivées qui se sentent appelées à la vie politique, c'est-à-dire à s'occuper du bien commun, sont souvent des gens qui « aiment la vie active »¹⁸⁵ et qui, en contrepartie, désirent être honorés pour le service rendu à la cité¹⁸⁶. Ce qui revient à dire que toute personne cultivée n'est pas forcément tenue de se lancer dans la politique. Encore faut-il que la personne ait la soif d'une certaine reconnaissance, qu'elle soit sensible aux ovations de la foule et se rende compte que c'est en étant ainsi ovationnée qu'elle peut être heureuse. Cette catégorie d'êtres humains se trompent, explique Aristote, puisqu'ils confondent souverain bien et honneur. Ils ne peuvent pas être vraiment heureux parce qu'ils font dépendre leur bonheur de l'estime que leur portent les autres, et l'honneur est en soi trop superficiel pour s'identifier au bonheur¹⁸⁷.

Aristote en vient alors au groupe des philosophes et donc des gens encore « cultivés » mais qui, contrairement aux premiers – les politiciens –, ne pensent pas qu'ils doivent, pour être heureux, se lancer dans la politique et recevoir des hommages de la foule. À l'inverse de Platon qui faisait un devoir au philosophe de redescendre travailler au bonheur des autres en se faisant politicien, Aristote semble circonscrire le rôle du philosophe à la contemplation (*theoria*) de la vérité (*aletheia*). Nous y reviendrons. Admettons pour l'instant que celui-ci n'est pas, selon Aristote, un politicien, mais quelqu'un dont l'activité consiste à questionner la réalité, à prendre une certaine distance par rapport à elle pour la « contempler » et découvrir le vrai.

La contemplation aristotélicienne fait appel à la partie la plus noble de l'être humain. Contrairement au type d'activité (*praxis*) qu'est la vie politique, forcément limitée à une époque de la vie de

¹⁸⁴ Cf. Platon, *République*, VI, 503 b.

¹⁸⁵ Cf. Aristote, *Éthique à Nicomaque*, I, 3, 1095 b 22.

¹⁸⁶ Cf. Aristote, *Éthique à Nicomaque*, I, 3, 1095 b 26.

¹⁸⁷ Cf. Aristote, *Éthique à Nicomaque*, I, 3, 1095 b 23-30.

celui qui s'y consacre, la contemplation est une activité (*energeia*) à laquelle on peut s'adonner la vie entière. Si elle ne vise pas les honneurs ni les ovations de la foule, si elle n'a pas pour finalité les richesses et les plaisirs, elle ne les englobe pas moins. La vie contemplative se résume toutefois en une activité vertueuse, une fin en soi¹⁸⁸ incontournable à l'état de celui qui est dit heureux. « La cause véritablement déterminante du bonheur, écrit Aristote, réside dans l'activité conforme à la vertu »¹⁸⁹, laquelle activité est la contemplation.

Richesses et bonheur ne sont pas incompatibles, ils ne sont pourtant pas synonymes pour Aristote. Bonheur n'est pas non plus synonyme de plaisirs ni d'hommages reçus de la foule, mais renvoie à la contemplation qui est une activité conforme à la vertu. Étant donné que le bonheur sous-tend la vertu et que, selon Aristote, un homme enraciné en elle peut supporter les revers les plus cuisants de la fortune sans qu'il ne devienne malheureux ni vicieux, il importe de cerner de plus près la perception aristotélicienne de cette notion.

2.- La vertu selon Aristote

Aristote définit le souverain bien qu'il appelle aussi le bonheur comme étant une activité conforme à la vertu. Il entreprend, pour préciser la nature de ce bien souverain, de définir la vertu¹⁹⁰. Aristote procède par une radiographie de l'âme (*psychê*) humaine qu'il divise en plusieurs parties.

2.1.- La division de l'âme selon Aristote

Pour le Stagirite, « l'âme est le premier principe de la vie, de la sensation et de la pensée »¹⁹¹. Elle est la « forme substantielle » du corps¹⁹², sa « cause formelle », c'est-à-dire celle qui le fait à la fois prendre sa forme¹⁹³ et celle qui le rend intelligible¹⁹⁴. En tant que

¹⁸⁸ Cf. Aristote, *Éthique à Nicomaque*, X, 7, 1177 b 1-3 ; *Métaphysique* A, 2, 982 b 24, trad. J. Tricot, Paris, J. Vrin, 1953.

¹⁸⁹ Aristote, *Éthique à Nicomaque*, I, 11, 1100 b 9-10.

¹⁹⁰ Cf. Aristote, *Éthique à Nicomaque*, I, 13, 1102 a 5-7

¹⁹¹ Aristote, *De l'âme*, II, 2.

¹⁹² Aristote, *Politique*, I, 5, 1254 a 4-5.

¹⁹³ Aristote, *Les parties des animaux*, 641 a 50, trad. J.-M. Le Blond, Paris, Aubier-Montaigne, 1945, p. 93.

forme, l'âme humaine est une. Pourtant, Aristote y introduit une double et même triple division. Ces divisions ne manquent pas de rappeler celles établies par Platon dans la *République* et dans le *Timée*.

2.1.1.- La radiographie platonicienne de l'âme

Dans le *Timée*, Platon distingue dans l'âme humaine la partie rationnelle (*noûs*), autrement dit, l'esprit, la raison et la partie irrationnelle (*epithumia*), l'irrationnel, le concupiscible¹⁹⁵. Dans la *République*, il semble d'abord présenter l'âme comme étant essentiellement pensée et unité¹⁹⁶. Cependant, un peu plus loin, renouant avec le *Timée*, il y établit une double distinction, pour enfin la comparer à une cité comportant trois couches sociales¹⁹⁷. Abandonnant le dualisme partout présent dans sa philosophie, Platon reconsidère la division antérieurement opérée dans le *Timée* comme dans la *République* et adopte une tripartition en subdivisant la partie irrationnelle de l'âme en deux autres sous-parties¹⁹⁸. L'âme platonicienne est désormais divisée en une première partie : le *noûs*, puis en deux autres sous-parties : le *thumos*, et l'*epithumia*.

Le *thumos* renvoie à l'irascible. Le cœur est peut-être son autre nom. Il est principe de courage et fait le lien entre l'intelligence et les sens, entre l'*epithumia* et le *noûs*. Le *thumos* a son siège dans la poitrine.

Quant à l'*epithumia*, il renvoie aux instincts bas et aux passions inférieures. C'est par elle qu'on désire les plaisirs et les richesses¹⁹⁹. Le bas-ventre en est le siège.

Enfin, le *noûs*. Il est principe de connaissance et comporte deux fonctions : une première, théorique, c'est la capacité de parvenir à la vérité, par le raisonnement, *dianoïa* ou pensée discursive, puis une deuxième fonction, pratique, qui renvoie à l'intelligence en tant qu'elle contemple les idées²⁰⁰. Le *noûs* a son siège dans la tête. C'est la faculté intellectuelle.

¹⁹⁴ Aristote, *Métaphysique*, Z, 3, 1029 a 4.

¹⁹⁵ Cf. Platon, *Timée*, 69 c-70 e.

¹⁹⁶ Cf. Platon, *République*, IV, 438 d.

¹⁹⁷ Cf. Platon, *République*, IX, 580 d.

¹⁹⁸ Voir le mythe des deux chevaux. Cf. Platon, *Phèdre*, 245 a.

¹⁹⁹ Cf. Platon, *République*, IX, 580 e.

²⁰⁰ L'ignorance est considérée comme étant une maladie de l'âme. Cf. Platon, *Timée*, 86 b.

La radiographie platonicienne de la constitution de l'âme comprend donc trois moments. En un premier temps, Platon la présente comme *noûs* et donc essentiellement pensée et unité. En un deuxième temps, il y distingue le *noûs* – la raison – et l'*epithumia* – les affections sensibles. En un troisième temps, il distingue d'un côté le *noûs* et de l'autre côté, il divise ce qui n'est pas *noûs* dans l'âme en *thumos* – courage, et donc appétit soumis à la raison – et *epithumia* – concupiscence, et donc appétit irrationnel, non docile à la raison. Probablement, Aristote avait repris le résultat final de ce parcours. Sa présentation paraît tributaire de celle de Platon.

2.1.2.- La radiographie aristotélicienne de l'âme

Toujours conformément au principe classique de l'unité et de la multiplicité de l'être, l'âme aristotélicienne, fondamentalement une, est pourtant composée d'une partie rationnelle et d'une autre irrationnelle. « Il y a dans l'âme, écrit-il, la partie irrationnelle et la partie rationnelle. Quant à savoir si ces deux parties sont réellement distinctes comme le sont les parties du corps ou de tout autre grandeur divisible, ou bien si elles sont logiquement distinctes mais inséparables par nature, comme le sont dans la circonférence le convexe et le concave, cela n'a aucune importance »²⁰¹. Cependant, comme l'a fait Platon après sa première division bipartite de l'âme dans la *République*, le Stagirite subdivise la partie irrationnelle²⁰² en deux sous-parties : une sous-partie commune, dit-il, aux animaux et aux végétaux et une autre qui participe à la partie strictement rationnelle. La sous-partie commune aux animaux et aux végétaux est appelée « partie végétative ». Elle est responsable de la nutrition et de la croissance²⁰³. Elle fonctionne indépendamment que l'être humain en ait conscience ou pas. Elle est, par exemple, en activité même lorsque ce dernier est en plein sommeil. Il ne requiert pas l'intervention de la raison. Aussi, l'être humain vertueux et l'être humain vicieux, la personne heureuse tout comme celle malheureuse se rejoignent-ils dans le sommeil, lieu de l'inconscient²⁰⁴. L'être humain a le sommeil en partage avec les

²⁰¹ Aristote, *Éthique à Nicomaque*, I, 13, 1102 a 29-32.

²⁰² Cf. Aristote, *Éthique à Nicomaque*, I, 13, 1102 b 28-32.

²⁰³ Cf. Aristote, *Éthique à Nicomaque*, I, 13, 1102 a 33-1102 b 2.

²⁰⁴ Cf. Aristote, *Éthique à Nicomaque*, I, 13, 1102 b 5-10.

animaux tout comme le vertueux l'a en partage avec le vicieux. La partie végétative de l'âme aristotélicienne relèverait davantage de la partie concupiscible que de celle de l'irascible mise en valeur par Platon.

La partie irrationnelle de l'âme qui participe au rationnel n'est présente que chez la personne humaine²⁰⁵. Elle constitue la partie « appétitive » ou « désirante » de l'âme, laquelle partie semble plus proche de l'irascible que du concupiscible platonicien. C'est en tant que cette partie baigne aussi dans la rationalité qu'elle cherche à dominer les pulsions provenant uniquement de l'irrationnelle.

Aristote clôt son analyse en faisant remarquer qu'étant donné que la partie proprement rationnelle a quelque chose en commun avec la partie irrationnelle, on doit aussi soutenir que la partie rationnelle est également double comme la partie irrationnelle. Il y existerait à la fois une partie proprement rationnelle et celle présente dans la partie désirante²⁰⁶. Ces subtiles distinctions permettent à Aristote de relever l'existence de vertus proprement morales – qui touchent la partie désirante de l'âme – telles la tempérance, et d'autres intellectuelles – qui touchent la partie proprement rationnelle de l'âme – telles la sagesse, l'intelligence, la prudence²⁰⁷.

Si, comme le pensent les Stoïciens, les vertus sont reliées les unes aux autres, il est à noter qu'il existe une certaine disjonction entre les vertus proprement morales et celles proprement intellectuelles en sorte que ce qui semble impeccable d'un point de vue intellectuel peut se révéler tout à fait vicieux d'un point de vue moral.

2.2.- La vertu

Selon Aristote, la naissance et la croissance des vertus intellectuelles découlent de l'enseignement. Elles ne sont pas innées, mais acquises. Les vertus morales aussi sont acquises puisqu'elles relèvent de l'habitude²⁰⁸. Ce qui est naturel est, en quelque sorte, né-

²⁰⁵ Cf. Aristote, *Éthique à Nicomaque*, I, 13, 1102 b 13.

²⁰⁶ Cf. Aristote, *Éthique à Nicomaque*, I, 13, 1103 a 2-3.

²⁰⁷ Cf. Aristote, *Éthique à Nicomaque*, I, 13, 1103 a 4-10 ; *Éthique à Eudème*, II, 1, 1220 a 5-12.

²⁰⁸ Cf. Aristote, *Éthique à Nicomaque*, I, 13, 1103 a 15-19.

cessaire. Les vertus naissent, croissent et peuvent aussi disparaître : elles ne sont pas immédiatement naturelles, mais adviennent par l'enseignement et l'habitude. Puisque les vertus naissent et puisqu'elles peuvent croître et disparaître, une personne vertueuse peut ne pas toujours l'être. Si « la nature nous a donné la capacité » de devenir vertueux, souligne Aristote, c'est l'habitude qui développe cette capacité en nous. De même que « c'est en jouant de la cithare qu'on devient cithariste », de même c'est en s'exerçant à la vertu qu'on devient vraiment vertueux²⁰⁹. On devient modéré en s'exerçant à la modération et plus on s'exerce à la modération, plus il est facile d'être modéré²¹⁰. En cessant de s'exercer à la vertu, on risque du même coup de cesser d'être vertueux.

Tout comme Platon pensait que le philosophe pouvait déchoir de son statut de philosophe en commettant des actes répréhensibles pour sa qualité de philosophe, Aristote pense qu'on n'est pas non plus vertueux une fois pour toutes. La vertu n'est pas un acquis définitif, nécessairement présent chez l'individu²¹¹. Étant donné que la vertu est une acquisition et non quelque chose d'inné, on peut cesser de l'être.

Ce point considérait surtout le comment de l'acquisition de la vertu mais il n'avait pas vraiment énoncé en quoi elle consistait. Aristote, dans son *Éthique à Nicomaque*, donne une double définition de la vertu : une générique et une autre spécifique. Il importe de les présenter.

2.2.1.- Définition générique de la vertu

Aristote accepte que la vertu – intellectuelle ou morale – s'acquière par habitude. S'appuyant sur l'idée d'habitude (*ethos*), il définit la vertu, de façon générique, comme étant un habitus (*hexis*), une *disposition*²¹². Habitus et habitude ne sont pas à confondre. L'habitude est un état qui résulte de la répétition, de la routine. Elle diffère de l'instinct en tant que celui-ci est quelque chose d'inné, de naturel. À force d'agir par habitude, nous finissons par

²⁰⁹ Cf. Aristote, *Éthique à Nicomaque*, I, 13, 1103 a 23-39.

²¹⁰ Cf. Aristote, *Éthique à Nicomaque*, II, 2, 1104 a 33-35.

²¹¹ Voir le commentaire que fait P. Kontos [cf.] à ce sujet.

²¹² Cf. Aristote, *Éthique à Nicomaque*, II, 5, 1106 a 11.

faire les choses de façon mécanique, par automatisme. L'*habitus* diffère de l'habitude en tant qu'il n'est pas la conséquence de la simple répétition mécanique de l'action : elle laisse la place pour l'intervention de la volonté, de la raison. L'*habitus* est cependant un état assez proche de l'habitude. Il est comme un « bon tempérament » (*eutrapelia*) qui favorise l'agir bon (*eu prattein*). Voilà pourquoi Aristote l'appelle *disposition*. L'habitude est le terreau sur lequel naît l'*habitus*. Elle n'est pas elle-même l'*habitus* qui est la vertu.

La vertu est, de façon générale, une disposition, un avoir (*hexis*), que l'on acquiert par répétition d'actions bonnes, par habitude du bien. Elle « naît de l'accomplissement répété des actes justes et modérés »²¹³. Selon le Stagirite, « c'est par l'accomplissement des actions justes qu'on devient juste, et par l'accomplissement des actions modérées qu'on devient modéré »²¹⁴. La répétition des actions bonnes « détermine[nt...] le caractère de nos dispositions morales »²¹⁵. Autrement dit, c'est en s'habituant à bien agir que l'on agit bien. L'habitude de bien agir donne l'*habitus* de l'agir bon, elle laisse dans l'agent des traces qui construisent son *ethos*, qui forgent en lui un caractère, une tendance, une disposition, un état. En définissant la vertu comme étant un *habitus*, une disposition, Aristote renoue avec ce qui est énoncé dans la *Grande Morale* au sujet du groupe de biens considérés comme étant tout simplement dignes d'éloges. Parce que la vertu est, d'un point de vue générique, une simple disposition, elle n'est pas de soi effective, opérante. Parce qu'elle est acquise et qu'elle n'est pas immédiatement naturelle, elle ne nous est pas non plus automatique. Elle a besoin d'être exercée, d'être « actuée ». Elle est digne de considérations et d'éloges en tant qu'elle peut, secondement, donner lieu à des actions bonnes, vertueuses. Mais Aristote ne se contente pas de donner une définition générique de la vertu : il cherche aussi à la définir dans ce qu'elle a de spécifique²¹⁶. En tant qu'état, *habitus* ou disposition, la vertu ne se distingue aucunement du vice. Du point de vue générique, le vice est comme elle tendance, disposi-

²¹³ Aristote, *Éthique à Nicomaque*, II, 3, 1105 b 4,

²¹⁴ Aristote, *Éthique à Nicomaque*, II, 3, 1105 b 9-10.

²¹⁵ Aristote, *Éthique à Nicomaque*, II, 2, 1103 b 31-32.

²¹⁶ Cf. Aristote, *Éthique à Nicomaque*, II, 5, 1106 a 13.

tion²¹⁷. Or il existe des tendances et des dispositions qui sont bonnes et d'autres mauvaises. Ce sont justement les premières qui sont appelées vertus, et les secondes, vices. L'enjeu de la définition spécifique est de mettre en évidence ce qui, outre la bonté et la malice, diffère la vertu du vice.

2.2.2.- Définition spécifique de la vertu

Aristote avait défini la vertu comme étant une disposition acquise par la répétition. Non seulement cette répétition contribue au développement de cette dernière, mais elle favorise son excellence. La vertu est même cette excellence (*arété*)²¹⁸. Cette excellence n'est pourtant pas un extrême, mais une « juste mesure »²¹⁹, une sorte de «moyen [*meson*] entre l'excès [*hyperbolé*] et le défaut [*elleipsis*]]»²²⁰ qui sont des vices. Aristote précise : « j'entends par moyen [...] ce qui s'écarte à égale distance de chacun des deux extrêmes »²²¹. Ce moyen, c'est l'excellence, la juste mesure, laquelle est encore appelée « juste-milieu » ou « médiété », (*mesotès*).

Cette juste mesure peut cependant être entendue de deux façons : d'une part comme étant prise par rapport à la chose et d'autre part, comme étant prise par rapport à nous. La juste mesure ou encore le juste milieu pris par rapport à la chose est arithmétique, objectif, celui qui est pris par rapport à nous, et donc par rapport à la personne, est subjectif. Rapportons une fois de plus les propos du philosophe à ce sujet : « J'entends par *moyen dans la chose* ce qui s'écarte à égale distance de chacun des deux extrêmes, point qui est unique et identique pour tous les hommes, et par *moyen par rapport à nous* ce qui n'est ni trop, ni trop peu, et c'est là une chose qui n'est ni une, ni identique pour tout le monde »²²². Pour s'assurer d'être bien compris, Aristote prit deux exemples l'un correspondant au juste milieu objectif et l'autre, subjectif. Aristote conclut que « l'excès et le défaut détruisent la perfection, tandis

²¹⁷ Cf. Aristote, *Éthique à Nicomaque*, II, 8, 1108 b 11-13. Voir aussi J. Tricot dans Aristote, *Éthique à Nicomaque*, note 2, p. 102.

²¹⁸ Cf. Aristote, *Éthique à Nicomaque*, II, 5, 1106 a 15-20.

²¹⁹ Cf. Aristote, *Éthique à Nicomaque*, II, 2, 1104 a 18-25.

²²⁰ Cf. Aristote, *Éthique à Nicomaque*, II, 5, 1106 a 23.

²²¹ Cf. Aristote, *Éthique à Nicomaque*, II, 5, 1106 a 29.

²²² Aristote, *Éthique à Nicomaque*, II, 5, 1106 a 29-33.

que la médiété [en son sens subjectif] la préserve »²²³. Alors que la tendance qu'est « le vice a pour caractéristiques l'excès et le défaut », ce qui caractérise la tendance qu'est la vertu, c'est la médiété, le juste milieu, l'équilibre²²⁴. « La vertu est donc une sorte de médiété, en ce sens qu'elle vise le moyen »²²⁵.

Si, d'un point de vue générique, vice et vertu se rejoignent en tant qu'ils sont tous deux une disposition, d'un point de vue spécifique, la vertu se distingue du vice non seulement en tant que celui-ci est mauvais et l'autre bonne, mais encore en tant que l'un est excès ou défaut et l'autre, équilibre, médiété²²⁶. La vertu se manifeste dans une action produite en accord avec la *droite règle*, c'est-à-dire une action qui ne déborde ni dans l'excès, ni qui ne pêche par défaut. L'action vertueuse est posée avec rectitude, sagesse et bon sens. C'est une action réalisée au moment où il faut, à l'endroit où il faut et envers la personne qu'il faut²²⁷. Le juste milieu vertueux aristotélicien exige de la circonspection, de la dextérité. Il n'est pas mécanique et se réalise dans des actions prudentielles. En tant que tel, il est plus subjectif qu'objectif. « Ainsi donc, écrit Aristote, la vertu est une disposition à agir d'une façon délibérée, consistant en une médiété relative à nous, laquelle est rationnellement déterminée et comme la déterminerait l'homme prudent. Mais c'est une médiété entre deux vices, l'un par excès et l'autre par défaut »²²⁸. Entre la témérité qui est l'inconsidération du danger et la peur qui l'exagère, le courage qui en est une juste appréciation est une médiété²²⁹. Entre la prodigalité qui consiste à gaspiller inconsidérément et la parcimonie qui est une sorte de pingrerie, la libéralité est un juste milieu²³⁰. Entre la bouffonnerie qui tend à la

²²³ Aristote, *Éthique à Nicomaque*, II, 5, 1106 b 12.

²²⁴ Aristote, *Éthique à Nicomaque*, II, 5, 1106 b 35.

²²⁵ Aristote, *Éthique à Nicomaque*, II, 5, 1106 b 27.

²²⁶ J. Tricot note [cf. Aristote, *Éthique à Nicomaque*, note 3, p. 107] que « s'il est vrai que la vertu soit une médiété, une mesure, il n'y a dans la vertu elle-même ni mesure, ni excès. La mesure qui la définit et la fait être elle-même n'est pas une mesure d'elle-même, mais une mesure de l'activité dont elle est le degré mesuré ».

²²⁷ Cf. Aristote, *Éthique à Nicomaque*, II, 2, 1104 b 26.

²²⁸ Aristote, *Éthique à Nicomaque*, II, 6, 1106 b 1-3.

²²⁹ Cf. Aristote, *Éthique à Nicomaque*, II, 7, 1106 b 1-2.

²³⁰ Cf. Aristote, *Éthique à Nicomaque*, II, 7, 1106 b 8-13 ; cf. IV, 1, 1119 b 20-3, 1122 a 15.

trivialité et à la démesure dans la diversion et la rusticité qui en est l'opposé, l'enjouement est une vertu²³¹. Cette vision aristotélicienne de la vertu rappelle en quelque sorte celle de Platon lorsqu'il faisait allusion à l'agir mesuré. Si l'on se fonde sur son *Politique*, l'on peut soutenir que le vertueux est d'un « naturel mesuré »²³². Ne nous méprenons cependant pas sur le terme naturel, car il ressemble plus à une disposition acquise par l'enseignement qu'à un réflexe strictement inné²³³. La doctrine aristotélicienne de la médiété ne serait donc pas trop loin du point de vue platonicien de la vertu, même s'il ne semble pas que le *Politique* permettrait d'assumer tout à fait l'aspect subjectif de la médiété aristotélicienne.

Ceci dit, si la médiété vertueuse d'Aristote est plus subjective qu'objective, elle ne signifie pas pourtant que le sujet serait l'arbitre absolu de ses actions. Non seulement l'arbitre n'est pas uniquement le sujet mais surtout la droite règle qui permet de jauger ce qui convient ici et maintenant – et donc ce qui relève de la juste mesure –, mais encore il n'est pas autorisé à ce dernier de trouver cette juste mesure comme bon lui semble, dans n'importe quelle action. La médiété n'est vraie que pour les vertus morales, car ce sont elles qui règlent les affections susceptibles de sombrer dans l'excès ou le défaut²³⁴. Certaines actions morales n'admettent même pas ce principe de juste milieu vertueux.

[Toute action morale n'admet pas] la médiété, ni non plus toute affection, car pour certaines d'entre elles leur seule dénomination implique immédiatement la perversité, par exemple la malveillance, l'impudence, l'envie, et, dans le domaine des actions, l'adultère, le vol, l'homicide : ces affections et ces actions, et les autres de même genre, sont toutes, en effet, objets de blâme parce qu'elles sont perverses en elles-mêmes, et ce n'est pas seulement leur excès ou leur défaut que l'on condamne. Il n'est donc jamais possible de se tenir à leur sujet dans la voie droite, mais elles constituent toujours des fautes. On ne peut pas non plus, à l'égard de telles choses, dire que le bien ou le mal dépend des circonstances, du fait, par exemple, que l'adultère est commis

²³¹ Cf. Aristote, *Éthique à Nicomaque*, II, 7, 1106 b 23-27.

²³² Cf. Platon, *Politique* 309, e.

²³³ Cf. Platon, *Politique* 308, e.

²³⁴ Cf. Aristote, *Éthique à Nicomaque*, II, 5, 1106 b 16-20.

avec la femme qu'il faut, à l'époque et de la manière qui conviennent, mais le simple fait d'en commettre un, quel qu'il soit, est une faute²³⁵.

Il existe, selon Aristote, des actions objectivement immorales parce qu'objectivement mauvaises. C'est le cas des actions vicieuses. Le vice (*kakia*), comme les vertus intellectuelles, n'est pas concerné par la médiété aristotélicienne. S'il est question de vertu par rapport aux actions vicieuses, elle ne peut consister que dans l'évitement et non dans une participation qui impliquerait la détermination du juste milieu vertueux²³⁶.

Nous avons dû voir rapidement ce que Aristote entend par vertu, étant donné qu'il posait le bonheur comme étant réalisable à travers des actions vertueuses. Il importe à présent de voir en quoi consiste le bonheur en lui-même.

3.- Nature du bonheur aristotélicien

L'affirmation de l'existence du bonheur est fondée, chez Aristote, sur le principe de finalité encore appelé téléologique. Convient-il que tout dans la nature ait un rôle à remplir, « une activité à exercer », sans que ce ne soit le cas pour l'être humain aussi? Convient-il que tous les êtres inférieurs à l'être humain réalisent le but de leur vie et que ce dernier manque le sien? Aristote n'accepte pas que tout dans la nature tende vers son bien et l'atteigne effectivement alors que l'être humain serait sans raison d'être, sans pourquoi ou dans le cas où il en aurait, il ne s'en préoccuperait pas en le traitant comme le cadet de ses soucis. De même qu'Aristote se fonde sur la téléologie pour affirmer l'existence du bonheur humain, pareillement il nous semble que c'est à partir de ce même principe qu'il définit ce qu'est le bonheur. La recherche du bonheur doit être l'*ergon*, la tâche première de l'être humain²³⁷. Ce dernier a le devoir – Kant ne serait pas d'accord avec nous – d'être heureux, puisque le bonheur est ce pourquoi il est fait²³⁸.

Si Aristote veut que l'être humain, à l'instar des autres éléments de la nature, se mette au travail, remplisse la tâche qui lui est dévolue;

²³⁵ Aristote, *Éthique à Nicomaque*, II, 6, 1106 b 6-18.

²³⁶ Cf. Aristote, *Éthique à Nicomaque*, II, 6, 1107 a 23-25.

²³⁷ Voir la note no 2 de J. Tricot, dans Aristote, *Éthique à Nicomaque*, p. 57.

²³⁸ Cf. Aristote, *Éthique à Nicomaque*, I, 6, 1097 b 24.

cette tâche – ou tout au moins son contenu – n’est cependant pas identique à celle de ces derniers. L’*ergon*, la tâche humaine qui intéresse ici Aristote n’est pas quelque chose que l’être humain aurait en partage avec les autres éléments de la nature. Cette activité, parce que profondément humaine, doit être quelque chose de « propre » à l’homme. Elle ne consiste donc pas dans des fonctions de génération, de nutrition, de croissance ou de reproduction, ni dans une quête du plaisir ou dans une simple satisfaction des besoins nécessaires à la vie : ces dernières sont communes et à l’être humain et aux animaux et sont assurées par la (les) partie(s) végétative²³⁹ – et animale – de l’âme. Cette activité spécifiquement humaine doit être quelque chose de rationnel²⁴⁰. La raison est ce qui spécifie l’être humain dans le règne animal. C’est surtout par cette différence que l’être humain est ce qu’il est. Sa fonction doit alors consister « dans une activité de l’âme conforme à la raison »²⁴¹. Ce qui signifie qu’elle concerne d’abord la dimension rationnelle de l’âme humaine et non de façon prioritaire les deux autres dimensions qu’elle partage avec l’âme des plantes et des animaux.

Dans la même veine, Aristote poursuit : « le bien pour l’homme consiste dans une activité de l’âme [rationnelle] en accord avec la vertu » et parmi ces vertus, celle la plus haute : la sagesse, la contemplation²⁴². Tant pour Socrate-Platon que pour Aristote, c’est surtout cette dimension supérieure de l’être qui dit l’homme. C’est surtout en vivant en conformité avec cette dimension rationnelle que l’être humain réalise ce pourquoi il est fait. La fonction de l’être humain n’est donc pas identique à celle des autres éléments terrestres. S’il partage des fonctions avec ces derniers, la fonction qui lui est spécifique, c’est d’être rationnel, « d’être heureux ». Le bonheur ne se définit qu’en rapport avec la raison. Le bonheur, souligne l’*Éthique à Eudème*, c’est justement cette activité de l’âme conforme à la raison²⁴³.

²³⁹ Cf. Aristote, *Éthique à Nicomaque*, I, 13, 1102 a 33-1102 b 2.

²⁴⁰ Cf. Aristote, *Éthique à Nicomaque*, I, 6, 1097 b 28-1098 a 4.

²⁴¹ Aristote, *Éthique à Nicomaque*, I, 6, 1098 a 7.

²⁴² Cf. Aristote, *Éthique à Nicomaque*, I, 6, 1098 a 17.

²⁴³ Cf. Aristote, *Éthique à Eudème*, II, 1, 1219 a 18-23. Voir note 1 de J. Tricot dans Aristote, *Éthique à Nicomaque*, p. 59.

3.1.- Connexion entre vertu, vie contemplative et bonheur

Souverain bien et bonheur s'équivalent selon Aristote²⁴⁴. Bonheur ou souverain bien est le principe qui régit et ordonne tout le reste de l'agir humain. Il est une fin en soi, « digne d'être poursuivi par soi »²⁴⁵. Parce que bien suprême, il est la résultante de tous les biens sans être lui-même un bien de plus mais le bien, la fin par excellence vers laquelle tendent toutes les actions et tous les biens²⁴⁶. Ce bien souverain, le bonheur, consiste dans l'activité conforme à la raison : la contemplation, l'activité vertueuse²⁴⁷. Aristote écrit sans détours dans sa *Politique* : « le bonheur échoit à chacun dans la mesure de sa vertu, de sa sagesse, et de la conduite qui s'accorde avec elles »²⁴⁸. En tant que tel, le bonheur est quelque chose de sélectif auquel tous les êtres humains n'ont malheureusement pas accès. Certains n'en ont pas accès à cause de la condition de leur naissance – l'esclave par exemple²⁴⁹ –, d'autres, à cause de leur sexe – la femme –, d'autres encore à cause de leur précocité – l'enfant – et la majorité des autres, en raison des vices qui parasitent la bonté de leurs actions. Aristote exclut les enfants du bonheur, parce qu'ils sont encore trop jeunes pour les déclarer effectivement heureux²⁵⁰. Ils n'ont pas encore suffisamment d'expériences, leur prudence n'est pas assez exercée, elle n'a pas été suffisamment mise à l'épreuve²⁵¹. Nous y reviendrons. Il en exclut les femmes, parce qu'elles sont, selon lui, des mâles manqués et donc des êtres inachevés, médiocres²⁵². Il refuse que l'esclave

²⁴⁴ « L'identification du bonheur et du Souverain Bien apparaît[elle] comme une chose sur laquelle tout le monde est d'accord ». Aristote, *Éthique à Nicomaque*, I, 1, 1097 b 22.

²⁴⁵ Aristote, *Éthique à Nicomaque*, I, 5, 1097 a 31.

²⁴⁶ Cf. Aristote, *Éthique à Nicomaque*, I, 5, 1097 b 17-21 ; *La Grande Morale*, I, 2, 1184 a 15-21.

²⁴⁷ Cf. Aristote, *Politique*, VIII, 3, 1337 b 33.

²⁴⁸ Aristote, *Politique* 1323 b 23.

²⁴⁹ Alors que Platon est contre l'esclavage, Aristote semble l'approuver. Il croit que certains sont naturellement faits pour commander, d'autres pour obéir. L'esclave est un sous-homme, un abruti. « Celui qui participe à la raison que juste assez pour la comprendre mais non pour la posséder est esclave par nature ». Aristote, *Politique* 1254 b 16.

²⁵⁰ Cf. Aristote, *Éthique à Nicomaque*, I, 10, 1100 a 3-9.

²⁵¹ Cf. P. Kontos, *L'action morale chez Aristote*, p. 21.

²⁵² Cf. Aristote, *De la génération des animaux*, IV, 3 ; *Poétique*, 1454 a 20.

puisse être heureux parce qu'il vit pour son maître²⁵³, il est un instrument animé²⁵⁴ et non un homme libre de ses actes. Par conséquent, il ne peut être vertueux, puisque vivre vertueusement suppose avoir la liberté de ses mouvements. Dépourvu de liberté, il n'a pas non plus le loisir nécessaire à la contemplation. Si l'esclave, comme une bête, peut jouir des plaisirs ou d'autres biens – matériels –, il ne peut cependant être heureux. Le Stagirite écrit : « Le premier venu, fût-ce un esclave, peut jouir des plaisirs du corps, tout autant que l'homme de la plus haute classe, alors que personne n'admet la participation d'un esclave au bonheur, à moins de lui attribuer aussi une existence humaine. Ce n'est pas, en effet, dans de telles distractions que réside le bonheur, mais dans les activités en accord avec la vertu »²⁵⁵. L'activité conforme à la vertu est celle qui respecte la médiété subjective, c'est celle qui est posée en accord avec la droite règle de la raison.

Le bonheur consiste aussi en l'activité la plus haute de l'être humain: la contemplation²⁵⁶. La contemplation est l'activité la plus haute de l'être humain parce qu'elle fait appel à ce qu'il a de plus noble : l'intellect²⁵⁷. « La vie selon l'intellect, s'il est vrai que l'intellect est au plus haut degré de l'homme même [...] est donc aussi la plus heureuse »²⁵⁸. Là encore, parce que le bonheur renvoie à la contemplation de la vérité des choses, la plupart des humains en sont exclus. Ce ne sont pas tous les gens qui passent leur temps, encore moins leur vie, à contempler, à se poser des questions quant à la nature réelle des choses, leur importance et leur finalité. La majorité choisissent d'autres styles de vie tels la politique, le négoce (*neg-otium*). Alors que Platon excluait du bonheur les riches, les injustes et les vicieux en général, Aristote semble rayer les riches de cette liste, tout en prenant soin de les remplacer par les esclaves, les enfants et les femmes.

Non seulement n'importe quel être humain ne peut accéder au bonheur, mais encore ceux qui y parviennent – les philosophes –

²⁵³ Cf. Aristote, *Politique*, III, 9, 1280 a 32 ; VII, 15, 1334 a 20.

²⁵⁴ Cf. Aristote, *Éthique à Nicomaque*, VIII, 13, 1161 b 4.

²⁵⁵ Aristote, *Éthique à Nicomaque*, X, 7, 1177 a 6-9.

²⁵⁶ Cf. Aristote, *Éthique à Nicomaque*, X, 7, 1177 a 11-17.

²⁵⁷ Cf. Aristote, *Éthique à Nicomaque*, X, 7, 1177 a 20.

²⁵⁸ Aristote, *Éthique à Nicomaque*, X, 7, 1178 a 7-8.

semblent difficilement accéder à sa totalité, à sa plénitude. Jouir du bonheur parfait suppose pouvoir s'adonner à la contemplation de façon permanente. En écho à Homère, le Stagirite estime que seuls les dieux peuvent être parfaitement heureux, car eux seuls peuvent contempler indéfiniment²⁵⁹. La contemplation est certes la plus haute activité de l'intellect humain, toutefois, personne ne peut prétendre pouvoir s'y adonner la vie entière de façon ininterrompue. « Une vie de ce genre sera[it] trop élevée pour la condition humaine : car ce n'est pas en tant qu'homme qu'on vivra[it] de cette façon, mais en tant que quelque élément divin est présent en nous. Et autant cet élément est supérieur au composé humain, autant son activité est elle-même supérieure à celle de l'autre sorte de vertu. Si donc l'intellect est quelque chose de divin par comparaison avec l'homme, la vie selon l'intellect est également divine comparée à la vie humaine »²⁶⁰. Tout comme Socrate-Platon pensaient, en un premier temps, qu'une vie uniquement intellectuelle n'était pas souhaitable²⁶¹, parce qu'elle serait humainement invivable à longue durée²⁶², Aristote pense qu'une vie entièrement faite de contemplation est au-dessus de l'être humain. Tout comme Socrate-Platon finissaient, en un deuxième temps, par accepter comme heureuse une vie placée entièrement sous l'égide de l'intelligence, le Stagirite aussi, contemplant l'être humain comme ayant en lui une partie d'âme rationnelle qui le rapproche des dieux²⁶³, pense qu'il doit s'efforcer de vivre en accord avec cette dimension qui l'éloigne des autres animaux et lui confère une place à part dans la hiérarchie de ces derniers.

Il ne faut donc pas écouter ceux qui conseillent à l'homme, parce qu'il est homme, de borner sa pensée aux choses humaines, et, mortel, aux choses mortelles, mais l'homme doit, dans la mesure du possible, s'immortaliser, et tout faire pour vivre selon la partie la plus noble qui est en lui; car même si cette partie est petite par sa masse, par sa puissance et sa valeur elle dépasse de beaucoup tout le reste. On peut même penser que chaque homme s'identifie avec cette partie même, puisqu'elle est la partie fondamentale de son être, et la

²⁵⁹ Aristote, *Éthique à Nicomaque*, X, 8, 1178 b7-9.

²⁶⁰ Aristote, *Éthique à Nicomaque*, X, 7, 1177 b 26-29.

²⁶¹ Cf. Platon, *Philèbe*, 21 d-e.

²⁶² Cf. Platon, *Philèbe*, 22 b.

²⁶³ Aristote considère l'intelligence comme étant divine. Platon, *Philèbe*, 22 c.

meilleure. Il serait alors étrange que l'homme accordât la préférence non pas à la vie qui lui est propre, mais à la vie de quelque chose autre que lui²⁶⁴.

En somme, Aristote pense que le bonheur à dimension humaine est possible et qu'il ne peut résulter ni du hasard ni du caprice des dieux. Certaines personnes n'y ont cependant pas accès parce qu'elles n'honorent pas les critères qui les en rendent idoines. Le bonheur relève d'une vie profondément humaine, c'est-à-dire conforme à la vie de l'esprit, conforme à la raison. Il renvoie donc à une vie hautement vertueuse²⁶⁵, trempée dans la discipline et le goût du mâle effort. « La vie heureuse semble être celle qui est conforme à la vertu ; [...] une vie vertueuse ne va pas sans un effort sérieux »²⁶⁶. Hormis les bêtes, les enfants, les femmes et les esclaves, peut connaître un certain bonheur quiconque consent à s'élever à la hauteur de la vie rationnelle, de la vie vertueuse²⁶⁷, bref de la vie contemplative²⁶⁸.

3.2.- *Conditionnements matériels de la vie contemplative*

Seuls les dieux peuvent parfaitement être heureux. Mais l'être humain, à cause de l'étincelle divine – le *logos*, le *nous* – qui l'habite, doit tendre vers le bonheur lequel se réalise dans l'activité qui correspond à cette partie la plus haute de lui-même. Chez les dieux comme chez l'être humain, le bonheur est l'autre nom de la vie contemplative. Cependant, chez l'être humain, il suppose une vie complète, trempée dans la contemplation de la vérité et jalonnée d'actions vertueuses²⁶⁹. De même que la vie contemplative nécessite un cadre matériel, il en est de même, d'une façon générale, pour la vie heureuse. Pour qu'il soit effectivement question de vie heureuse, quelques atouts non immédiatement moraux, telle une bonne santé, pouvoir manger à sa faim, se soigner s'il arrive qu'on tombe malade, s'avèrent indispensables. Il est impossible de pouvoir contempler et être heureux sans ces conditionnements maté-

²⁶⁴ Aristote, *Éthique à Nicomaque*, X, 7, 1177 b 30-1178 a 4.

²⁶⁵ Cf. Aristote, *Éthique à Nicomaque*, I, 10, 1099 b 12-24 ; *Ethique à Eudème*, I, 1, 1214 a 14-30.

²⁶⁶ Aristote, *Éthique à Nicomaque*, X, 6, 1177 a 1.

²⁶⁷ « L'homme aristotélicien, fait remarquer P. Kontos [cf. *L'action morale chez Aristote*, p. 17], sent que sa vie peut satisfaire aux conditions du bonheur ».

²⁶⁸ Cf. Aristote, *Éthique à Nicomaque*, I, 10, 1099 b 34-1100 a 10.

²⁶⁹ Cf. Aristote, *Éthique à Nicomaque*, X, 7, 1177 b 25.

riels²⁷⁰. Ces derniers sont importants en tant qu'ils sont nécessaires à la condition humaine qui n'est ni angélique, ni divine et donc non autosuffisante. Dépourvu du nécessaire, on ne peut bien vivre, on ne peut être heureux²⁷¹. Cependant, ce nécessaire que sont ces conditionnements matériels n'implique de soi aucun laisser-aller, aucun superflus, car « on peut, sans posséder l'empire de la terre et de la mer, accomplir de nobles actions, car même avec des moyens médiocres on sera capable d'agir selon la vertu [...] Il suffit d'avoir la quantité de moyens strictement exigés par l'action vertueuse : alors sera heureuse la vie de l'homme agissant selon la vertu »²⁷². En principe, « l'homme heureux n'est ni riche ni puissant », il peut même arriver qu'il soit pris pour un pauvre, un faible, « car la foule juge par les caractères extérieurs, qui sont les seuls qu'elle perçoit »²⁷³.

3.3.- *Quelques parties intégrantes du bonheur*

Si comme Socrate-Platon, le Stagirite pense que le bonheur est possible sans que tout le monde ne puisse y avoir accès, c'est parce qu'un certain nombre de conditions doivent se réunir pour qu'on soit déclaré heureux²⁷⁴. L'*Éthique à Nicomaque* nous permet de les rassembler sous au moins cinq chefs : connaissance de la vraie nature du bonheur; se rendre compte que le bonheur n'est pas de l'inaction; qu'il est pourtant dans le loisir; qu'il comporte des richesses et du plaisir et qu'il est dans une vie accomplie. Présentons-les tour à tour.

3.3.1.- Connaissance de la nature du bonheur

Une condition fondamentale à vérifier est celle de la conception même que l'on se fait du bonheur. Beaucoup de gens se trompent sur ce qu'est le bonheur. Ils se pensent heureux alors qu'ils sont malheureux, ils se pensent malheureux alors qu'il se peut qu'en réalité ils soient heureux. Le bonheur, écrit le Stagirite, est une fin en soi et non un moyen en vue d'autre fin jugée supérieure²⁷⁵.

²⁷⁰ Cf. Aristote, *Éthique à Nicomaque*, X, 9, 1178 b 36-1179 a 3.

²⁷¹ Cf. Aristote, *Politique* I, 2-5.

²⁷² Cf. Aristote, *Éthique à Nicomaque*, X, 9, 1179 a 4-8.

²⁷³ Aristote, *Éthique à Nicomaque*, X, 9, 1179 a 14-16.

²⁷⁴ Aristote, *Éthique à Nicomaque*, X, 7, 1177 b 25.

²⁷⁵ Cf. Aristote, *Éthique à Nicomaque*, X, 6, 1176 a 33-1176 b 4 ; cf. X, 7, 1177 b.

« Tout ce que nous choisissons est choisi en vue d'une autre chose, à l'exception du bonheur, qui est une fin en soi »²⁷⁶. Étant fin en soi, le bonheur n'a besoin de rien²⁷⁷, entendons qu'il est autonome et se suffit à lui-même en tant qu'il possède déjà tous les autres biens.

Il est à noter que le bonheur aristotélicien ne semble pas renvoyer à quelque chose de sentimental mais d'intellectuel. Il relève de la partie supérieure de l'être humain : l'intellect²⁷⁸, cette étincelle divine présente dans notre âme²⁷⁹. C'est cette partie de l'âme et son activité – la contemplation de la vérité des choses – qui distingue l'être humain des autres animaux qui n'y ont pas accès et qui, par conséquent, ne peuvent pas non plus être heureux. « Le bonheur, conclut Aristote, est donc coextensif à la contemplation » dont il n'est qu'une forme²⁸⁰.

3.3.2.- Le bonheur est une activité

Une deuxième condition qui paraît importante de signaler est que le bonheur n'est pas l'inaction, l'oisiveté. Le Stagirite note qu'« il peut se faire, semble-t-il, que, possédant la vertu, on passe sa vie entière à dormir ou à ne rien faire, ou même, bien plus, à supporter les plus grands maux et les pires infortunes. Or nul ne saurait déclarer heureux l'homme vivant ainsi »²⁸¹. Être heureux, ce n'est alors pas être passif. Les dieux sont parfaitement heureux, note encore Aristote, mais on ne les imagine pas éternellement en train de dormir sans rien avoir d'activité²⁸². Si les Stoïciens admettent l'idée que bonheur et vertu s'équivalent, selon Aristote, le bonheur ne renvoie pas seulement à une disposition, un habitus : elle est une activité (*energeia*)²⁸³. « La disposition peut très bien exister

²⁷⁶ Aristote, *Éthique à Nicomaque*, X, 6, 1176 b 31.

²⁷⁷ Cf. Aristote, *Éthique à Nicomaque*, I, 5, 1097 b 16.

²⁷⁸ Cf. Aristote, *Éthique à Nicomaque*, X, 7, 1177 a 3-5, 19-21.

²⁷⁹ Cf. Aristote, *Éthique à Nicomaque*, X, 7, 1177 b 3.

²⁸⁰ Aristote, *Éthique à Nicomaque*, X, 8, 1178 b 23-34.

²⁸¹ Cf. Aristote, *Éthique à Nicomaque*, I, 3, 1095 b 34-1096 a 2.

²⁸² Cf. Aristote, *Éthique à Nicomaque*, X, 7, 1178 b 19 ; voir aussi *Métaphysique*, Λ, 9, 1074 b 17.

²⁸³ Aristote, *Éthique à Nicomaque*, I, 1, 1094 a 3 ; 4, 1096 b 16 ; X, 6, 1176 a 33-1176 b 4 ; cf. *Métaphysique*, θ, 8, 1050 a 23.

sans produire aucun bien, comme dans le cas de l'homme en train de dormir ou inactif de quelque autre façon »²⁸⁴. Aussi la contemplation elle-même n'est-elle pas, du point de vue d'Aristote, de l'inaction, mais une activité. « C'est une erreur, écrit-il ailleurs, de louer l'inaction plus que l'action, car le bonheur est dans l'action »²⁸⁵.

Pendant, l'action dont il est question chez Aristote, ne semble pas renvoyer à l'action politique, comme c'était le cas chez Platon. On serait même tenté de penser qu'il y aurait ici une certaine contradiction non seulement entre les deux philosophes, mais encore à l'intérieur même du point de vue d'Aristote, car dans la mesure où le bonheur est fait de contemplation et qu'il est impossible sans une vie vertueuse, dans la mesure où il sous-tend une vie morale adéquate et que la morale elle-même est l'anti-chambre de la politique, science architectonique; la contemplation, qui est une activité hautement vertueuse, devait déboucher sur des actions politiques. Le problème est que la politique ne paraît pas être l'unique science architectonique. Aristote veut que la métaphysique le soit aussi²⁸⁶. Si le Stagiritte admet que le bonheur est dans l'action, c'est parce que, à son avis, l'action par excellence n'est pas l'action politique en tant que telle, mais la contemplation elle-même. L'action politique ne serait pas alors quelque chose qui provient nécessairement d'une activité contemplative, d'une quête sincère de la vérité, mais quelquefois et même souvent d'une logique partisane, voire mensongère.

En outre, les contemplatifs ne sont pas ceux qui passent leur temps dans l'inaction, mais plutôt ceux dont les actions naissent d'une profonde contemplation, d'une recherche honnête du vrai et du bien. De même que les actifs ne sont pas forcément ceux qui s'agitent, les contemplatifs ne sont pas non plus des inactifs. Les contemplatifs sont des actifs pénétrés de contemplation. Malheureusement, il arrive que les actions de l'être humain ne respectent pas toujours cette vision aristotélicienne, aussi le Stagiritte pense-t-il, qu'une vie de pure contemplation est divine et non humaine :

²⁸⁴ Aristote, *Éthique à Nicomaque*, I, 9, 1098 b 34-1099 a 1.

²⁸⁵ Aristote, *Politique* 1325 a 31.

²⁸⁶ Cf. Aristote, *Métaphysique*, A, 2, 982 b 4-7. Voir aussi *Éthique à Nicomaque*, J. Tricot, note 6, p. 34.

« une vie de ce genre sera trop élevée pour la condition humaine : car ce n'est pas en tant qu'homme qu'on vivra de cette façon »²⁸⁷.

3.3.3.- Le bonheur est aussi du loisir

Un troisième aspect important également est que si le bonheur n'est pas de l'inaction, il comporte pourtant du loisir²⁸⁸. Il importe de se rappeler qu'Aristote veut qu'il faille du temps libre, ce que les Romains appellent l'*otium*, pour pouvoir philosopher et contempler. Si, d'un point de vue strictement humain, le philosophe est le type même de l'homme heureux et qu'il a besoin du temps libre pour s'exercer à la contemplation de la vérité, c'est que le temps libre, le loisir est au cœur de la vie heureuse. Cependant, la vie heureuse ne se réduit pas au délassement, à l'amusement provisoire, au loisir. « Il serait en effet étrange 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 s'amuser ! »²⁸⁹. Conforme à la vertu, la vie heureuse suppose souvent de mâles efforts²⁹⁰ et surtout beaucoup de sacrifices.

3.3.4.- Le bonheur est aussi richesses et plaisirs

Si le bonheur aristotélien relève davantage de l'esprit que des sens, il ne tient pas moins compte de ces derniers. Tout comme il comporte du loisir, il comporte aussi du plaisir²⁹¹. « L'homme heureux doit mener une vie agréable »²⁹², comportant donc quelques plaisirs, lesquels évidemment sous-tendent la possession de certains biens matériels. Par ailleurs, le terme plaisir semble englober, chez Aristote, et celui de l'esprit et celui des sens. Les plaisirs que comporte le bonheur sont donc plaisirs de l'esprit et plaisirs également des sens. Mais contrairement aux vicieux qui ne peuvent pas être heureux, les vertueux, qui le peuvent, trouvent leurs plaisirs dans les actions moralement bonnes²⁹³. Cependant, tout comme le bonheur n'est pas que du loisir, le bonheur n'est pas non

²⁸⁷ Aristote, *Éthique à Nicomaque*, X, 7, 1177 b 26.

²⁸⁸ Cf. Aristote, *Éthique à Nicomaque*, X, 7, 1177 b 4.

²⁸⁹ Aristote, *Éthique à Nicomaque*, X, 6, 1176 b 29.

²⁹⁰ Cf. Aristote, *Éthique à Nicomaque*, X, 6, 1176 b 34.

²⁹¹ Cf. Aristote, *Éthique à Nicomaque*, X, 7, 1177 a 23.

²⁹² Aristote, *Éthique à Nicomaque*, IX, 9, 1170 a 4.

²⁹³ Cf. Aristote, *Éthique à Nicomaque*, I, 9, 1099 a 13.

plus réductible au plaisir²⁹⁴. Il faut parfois accepter que certaines actions vertueuses puissent coûter en terme de sacrifice et de douleur, tout au moins au début²⁹⁵. Car la répétition d'actes vertueux, l'habitude de la vertu rend finalement agréable ce qui, au début, paraissait douloureux et pénible : « le plaisir achève l'acte »²⁹⁶. Cependant, il faut craindre que cette douleur initiale ne rebute et décourage d'emblée les non vertueux. « Vivre dans la tempérance et la constance, écrit Aristote par exemple, n'a rien d'agréable pour la plupart des hommes »²⁹⁷.

3.3.5.- Le bonheur est dans une vie accomplie

Un dernier point qu'il importe de signaler est que le bonheur suppose, selon Aristote, un état d'achèvement, de plénitude. Par le fait même, il ne semble pas être dans une vie vécue à demi ni dans des émotions passagères, des plaisirs fugaces. Être heureux suppose l'être pleinement et pendant toute la durée de sa vie²⁹⁸. C'est pourquoi Aristote refuse que l'enfant puisse être heureux : il n'a pas encore assez vécu, personne ne peut s'assurer qu'il sera vertueux, qu'il le sera toujours et donc heureux tout le long de sa vie. Si, enfant, on le déclare déjà heureux, ce n'est qu'à titre de présage, de prospection. « Les enfants qu'on appelle heureux ne le sont qu'en espérance, car le bonheur requiert, nous l'avons dit, à la fois une vertu parfaite et une vie venant à son terme. De nombreuses vicissitudes et des fortunes de toutes sortes surviennent, en effet, au cours de la vie, et il peut arriver à l'homme le plus prospère de tomber dans les plus grands malheurs au temps de sa vieillesse, comme la légende héroïque le raconte de Priam : quand on a éprouvé des infortunes pareilles aux siennes et qu'on a fini misérablement, personne ne vous qualifie d'heureux »²⁹⁹. Dès lors, comme le veut Solon, la prudence requiert que l'on attende le décès de l'individu avant de déclarer qu'il eût effectivement une vie heureuse³⁰⁰. Ce n'est qu'après la mort de ce dernier qu'on peut être

²⁹⁴ Cf. Aristote, *Éthique à Nicomaque*, X, 7, 1177 a 7.

²⁹⁵ Aristote, *Éthique à Nicomaque*, X, 6, 1177 a 1.

²⁹⁶ Aristote, *Éthique à Nicomaque*, X, 4, 1174 b 32.

²⁹⁷ Aristote, *Éthique à Nicomaque*, X, 10, 1179 b 33.

²⁹⁸ Cf. P. Kontos, *L'action morale chez Aristote*, p. 29.

²⁹⁹ Cf. Aristote, *Éthique à Nicomaque*, I, 10, 1100 a 3-9.

³⁰⁰ Cf. Aristote, *Éthique à Nicomaque*, I, 11, 1100 a 12 ; 32 – 1100 b 4.

absolument sûr qu'il n'aura pas à connaître des revers de fortune. Le bonheur n'a jamais été l'œuvre « d'une seule journée, ni d'un bref espace de temps »³⁰¹, mais celle d'une vie vertueusement menée à son terme.

P. Kontos semble s'opposer à une interprétation trop étroite de cette dernière condition aristotélicienne du bonheur. Analysant les deux concepts d'*eupraxia* et d'*eudaimonia*, il laisse entendre qu'on peut les ramener à un seul. P. Kontos regroupe trois citations d'Aristote pour étayer son propos, nous citons : « tous assimilent le bien vivre et l'action réussie (*eu pratein*) au fait d'être heureux »³⁰². Ayant cité l'*Éthique à Nicomaque*, P. Kontos cite successivement l'*Éthique à Eudème* et la *Grande Morale*. Nous lisons : « l'action réussie et le bonheur sont quelque chose d'identique »³⁰³, et dans la *Grande Morale* : « quand nous disons bien vivre et action réussie nous ne disons qu'être heureux »³⁰⁴. Le problème est que, souligne P. Kontos, *eupraxia* et *eudemonia* comportent quand même une certaine nuance. L'*eupraxia*, l'action bonne, c'est l'action réussie, c'est-à-dire réalisée en conformité avec la droite règle déterminée par la raison : c'est l'action vertueuse. Tandis qu'elle est une « fin immanente à l'action elle-même »³⁰⁵, l'*eudaimonia* est une fin extérieure à celle-ci. Tandis que la seconde est une fin ultime, souveraine, qui se suffit à elle-même, la première est relative. Plus encore, si l'*eupraxia* peut tenir lieu d'actions ponctuelles, l'*eudaimonia* suppose la vie entière. Ce que, selon P. Kontos ne signifie pas absence de moment de douleur dans la vie de celui qui est déclaré heureux. Pareillement, il faut éviter de ne considérer comme heureux que ceux qui sont arrivés au terme de leur vie³⁰⁶. Aristote mentionne que le bonheur dont il est question dans son analyse est à dimension humaine. Étant sauvées les exceptions qu'il a faites, le bonheur serait donc

³⁰¹ Cf. Aristote, *Éthique à Nicomaque*, I, 6, 1098 a 19.

³⁰² J. Tricot traduit : « tous assimilent le fait de bien vivre et de réussir au fait d'être heureux ». Aristote, *Éthique à Nicomaque*, I, 2, 1095 a 19.

³⁰³ Aristote, *Éthique à Eudème*, 1325 a 22-23, cité par P. Kontos, *L'action morale chez Aristote*, p. 28.

³⁰⁴ Aristote, *Grande Morale*, 1184 b 27-29, cité par P. Kontos, *L'action morale chez Aristote*, p. 28.

³⁰⁵ P. Kontos, *L'action morale chez Aristote*, p. 28.

³⁰⁶ P. Kontos, *L'action morale chez Aristote*, pp. 29-30.

susceptible d'être atteint par quiconque fait ce qu'il convient de faire pour l'obtenir et que l'on peut tout à fait estimer comme heureux « ceux qui, parmi les hommes vivants » se soumettent aux exigences du bonheur³⁰⁷.

Conclusion sur Aristote

Comme Socrate-Platon, Aristote reconnaît que bonheur et vertu forment un binôme qu'il faut se garder de défaire. Il semble toutefois reconnaître qu'il n'est pas vrai qu'être vertueux suppose nécessairement être heureux. Alors qu'on peut être vertueux sans être forcément heureux, en revanche être heureux suppose nécessairement être vertueux. Le bonheur est impossible dans le vice : il est intrinsèquement lié à la vertu et exige certains conditionnements matériels, puisque l'être humain n'est pas un dieu. Par ailleurs, comme Platon, Aristote reconnaît que, même si les biens matériels et les plaisirs sont importants au bonheur, bonheur et plaisir, bonheur et richesses ne sont pas pourtant interchangeables.

Maintenant que nous avons traité la conception platonicienne et aristotélicienne du bonheur, il serait également intéressant de voir ce qu'il en est des Stoïciens et des Épicuriens. En effet, la question du bonheur paraissait se trouver au cœur de l'Antiquité tardive.

III.- L'épicurisme et le stoïcisme face à la question du bonheur

La mort d'Alexandre le Grand (323 av. J.C.), la défaite face aux Macédoniens et la soumission à ces derniers (259 av. J.C.), les guerres à n'en plus finir, le chômage, détournent les Grecs de leur intérêt pour les spéculations de type platonicien ou aristotélicien. Désormais, les questions pratiques comme celle du bonheur occupent tout le champ de l'activité philosophique. Surgissent Épicure – né à Athènes, mais éduqué à Samos, qui fonda l'épicurisme, puis Zénon – né à Chypre – qui fonda le stoïcisme. Quelle fut l'approche de ces deux systèmes philosophiques de la question du bonheur?

1.- L'épicurisme et la question du bonheur

Disciple de Démocrite, Épicure, fondateur de l'épicurisme, commença très tôt à philosopher. Dans l'une de ses lettres adressées à

³⁰⁷ Cf. Aristote, I, 11, 1101 a 19-21; voir aussi P. Kontos, *L'action morale chez Aristote*, pp. 29.

Ménécée où il expose sa vision de la morale, il écrit : « Que le jeune homme n'attende pas pour philosopher ; que le vieillard ne se fatigue pas de philosopher ; il n'est jamais trop tôt ni trop tard pour donner des soins à son âme. Dire que l'heure de philosopher n'est pas encore arrivée ou qu'elle est passée, c'est dire que l'heure de désirer le bonheur n'est pas encore ou qu'elle n'est plus »³⁰⁸. Épicure commença probablement à s'occuper très tôt de la question du bonheur, puisqu'elle était au cœur des préoccupations philosophiques post-hellénistes.

Le mouvement, à vision assez matérialiste, que fonda Épicure, identifie bonheur et plaisir. Le plaisir, à son tour, suppose l'absence de douleur dans le corps (*aporia*), absence de troubles dans l'âme (*ataraxia*)³⁰⁹. Le plaisir épicurien, et par conséquent le bonheur, se définit négativement.

1.1.- Le matérialisme de l'épicurisme

Selon l'épicurisme, tout est matière : l'univers et son contenu. Le monde, naturellement formé de matière, résulte du hasard. La matière elle-même est un agrégat d'atomes et de vide. L'homme, pour sa part, est un corps. Son âme, centre de connaissance et de volonté, est matérielle et disparaît avec la mort. L'être humain n'a donc pas à espérer d'être heureux par-delà la mort. Il doit chercher son bonheur dans ce monde contingent.

Toutefois, si l'épicurisme nie l'immortalité de l'âme et donc la vie après la mort, il ne nie pas pourtant l'existence « des dieux »³¹⁰. Ces derniers existent, ils sont impassibles, immortels et heureux. Heureux, ils ne s'occupent ni de l'homme ni du monde³¹¹. Il n'y a pas de communication entre le monde des dieux et celui des humains. « L'être bienheureux et immortel est libre de soucis et n'en cause pas à autrui, de sorte qu'il ne manifeste ni colère ni bienveil-

³⁰⁸ Diogène Laërce, X, 122, cité par Rogerio Garcia de Brito, *La pensée philosophique à travers les âges*, t. 1, *L'Antiquité*, Paris, J. Vrin, 1931, p. 239.

³⁰⁹ Cf. Jean- Marc Piotte, *Les grands penseurs du monde occidental. L'éthique et la politique de Platon à nos jours*, Fides, Québec, 1997, p. 51.

³¹⁰ Certains Sophistes doutaient ou niaient même déjà l'existence des dieux. Ils évoquaient la possibilité, dans le cas où ils existeraient, de vivre dans l'insouciance par rapport aux affaires humaines. Voir par exemple Platon, *République*, II, 365 d.

³¹¹ Diogène Laërce, X, 1, 123.

lance : tout cela est le propre de la faiblesse »³¹². Aussi l'homme ne doit-il ni avoir peur des dieux, ni attendre de leur part une quelconque bienveillance. Au contraire, il importe qu'il imite leur impassibilité et leur bonheur. La peur des dieux est pour l'homme une source de troubles et d'infélicité, puisqu'elle le perturbe dans sa quête de l'ataraxie. Le matérialisme de l'épicurisme entend, comme l'a bien signalé Lucrèce (99-55 av. J.C.), libérer l'homme de ses attaches à l'au-delà, à la religion; le délier de tout ce qui renvoie aux dieux et de ces derniers eux-mêmes, et ouvrir la voie à une certaine tranquillité de corps et d'esprit, à un bonheur enfermé dans l'épaisseur de la matière.

1.2.- *Le bonheur épicurien et la finitude humaine*

L'épicurisme soutient que l'âme est matérielle et mortelle. Par conséquent, l'homme n'est pas immortel : il ne survit pas à la mort. N'étant pas immortel, non seulement il n'aura pas de compte à rendre dans un quelconque au-delà – ce qui le libère de la crainte des dieux qui d'ailleurs ne s'occupent même pas de lui –, mais encore il ne doit pas avoir peur de la mort. L'âme meurt avec le corps et l'homme disparaît à tout jamais. Quand on meurt, on n'est plus soi-même : l'homme n'est plus là, il devient néant et ne peut connaître ni le bonheur ni le malheur³¹³ : il n'éprouve plus rien³¹⁴. N'étant plus et ne pouvant plus rien éprouver d'agréable ou de désagréable, la mort n'est alors rien pour l'homme : il ne doit pas en avoir peur.

Tout bien et tout mal résident dans la sensation : or la mort est privation de toute sensibilité. Par conséquent, la connaissance de cette vérité que la mort n'est rien pour nous, nous rend capables de jouir de cette vie mortelle, non pas en y ajoutant la perspective d'une durée infinie, mais en nous enlevant le désir de l'immortalité [...] Ainsi celui de tous les maux qui nous donne le plus d'horreur, la mort, n'est rien pour nous, puisque tant que nous existons nous-mêmes, la mort n'est pas, et que, quand la mort existe, nous ne sommes plus. Donc la mort n'existe ni pour les vivants ni pour les morts, puisqu'elle

³¹² Épicure, « Maxime fondamentale n° 1 », dans *Doctrine et maximes*, Hermann, 1965, citée par J.- M. Piotte, *Les grands penseurs du monde occidental*, p. 54.

³¹³ Cf. J. Maritain, *La philosophie morale*, t. 1, p. 91.

³¹⁴ Cf. J. Maritain, *La philosophie morale*, t. 1, p. 90.

n'a rien à faire avec les premiers, et que les seconds ne sont plus³¹⁵.

On peut déduire que, selon Épicure, c'est parce que l'homme se croit immortel qu'il a peur de la mort. Comme conséquence, il passe sa vie terrestre à s'inquiéter de son sort à venir, à s'attirer les faveurs des dieux, car pour être admis à leur table et vivre éternellement heureux, encore faut-il, de son vivant, avoir cherché à leur plaire à force de sacrifices et de louanges³¹⁶.

Non seulement Épicure refuse l'idée que les dieux puissent avoir de commerce avec la terre, recevoir sacrifices et louanges, mais encore il supprime les angoisses des humains en argumentant qu'ils n'ont pas à craindre l'au-delà, puisqu'il n'existe pas de vie après la mort. La mort non plus n'est pas à craindre, car lorsqu'elle est là, l'homme n'est plus. La mort ne peut alors être pour lui une cause d'infélicité. La mort anéantit l'homme et ses sens, alors que le bonheur est dans la sensation des plaisirs. L'homme ne peut plus être heureux avec la mort puisqu'il ne peut plus ressentir du plaisir. Libéré des angoisses qui furent alimentées par la croyance en l'immortalité de l'âme, libéré également de la mort et de la crainte des dieux, l'homme est invité à chercher à être heureux pendant sa vie terrestre, un bonheur qui n'est possible que moyennant l'absence de toute crainte. Disparues, la crainte et les douleurs font place aux plaisirs.

1.3.- L'hédonisme épicurien

L'épicurisme fait du plaisir l'équivalent du bonheur³¹⁷, lequel est essentiellement « délivrance de la souffrance, un état intérieur d'ignorance de la douleur, d'ignorance de la crainte, d'ignorance de la maladie »³¹⁸. Le plaisir qu'est le bonheur est un état d'absence de troubles, de souffrances. « Là en effet où se trouve le plaisir, et aussi longtemps qu'il s'y trouve, il y a absence de douleur ou de chagrin »³¹⁹. Or l'expérience montre que certains plaisirs peuvent

³¹⁵ Épicure, « Lettre à Ménécée », dans *Lettres et maximes*, PUF, 1987, citée par J.-M. Piotte, *Les grands penseurs du monde occidental*, p. 54 et 55.

³¹⁶ Voir à ce sujet Platon, *République*, II, 364 e-364 a.

³¹⁷ Cf. J. Maritain, *La philosophie morale*, t. 1, p. 88.

³¹⁸ J. Maritain, *La philosophie morale*, t. 1, p. 88.

³¹⁹ Épicure, « Maxime fondamentale n° 3 », dans *Doctrine et maximes*, p. 108, citée par J.-M. Piotte, *Les grands penseurs du monde occidental*, p. 50.

déboucher paradoxalement sur la souffrance et l'infélicité. Pour se prémunir contre ce fâcheux revers, les épicuriens opèrent un tri des plaisirs et distinguent : a) les plaisirs naturels et nécessaires; b) les plaisirs naturels mais non nécessaires, c) et les plaisirs ni naturels ni nécessaires. Seulement la satisfaction des plaisirs naturels et nécessaires est importante au « souverain plaisir »³²⁰. Uniquement ces derniers sont susceptibles de ne donner que du plaisir et de ne pas déboucher sur la souffrance. Dans la mesure où ce sont des plaisirs naturels et nécessaires, on se garde du même coup de tout excès et de toute folie. Toute démesure est contre-nature et susceptible de générer des souffrances. À ce sujet, Bertrand Vergely écrit : « Les hommes qui ne savent pas se maîtriser, n'étant pas sobres, mangent et boivent trop. Résultat, ils sont malades. Où donc est alors le plaisir ? Force est de le constater, certainement pas là... »³²¹.

Selon Épicure, « ce ne sont pas les boissons, la jouissance des femmes, ni les tables somptueuses qui font la vie agréable, c'est la pensée sobre qui découvre les causes de tout désir et de toute aversion et qui chasse les opinions qui troublent les âmes »³²². Dans sa lettre à Ménécée, Épicure écrit : « Parce que le plaisir est le bien primitif et conforme à notre nature, nous ne recherchons pas tout plaisir, et il y a des cas où nous passons par-dessus beaucoup de plaisirs, savoir lorsqu'ils doivent avoir pour suite des peines qui les surpassent; et, d'autre part, il y a des douleurs que nous estimons valoir mieux que des plaisirs, savoir lorsque après avoir longtemps supporté les douleurs, il doit résulter de là pour nous un plaisir qui les surpasse »³²³.

Défini négativement, le plaisir, le bonheur, c'est l'absence de douleur, fuite de tout ce qui est source de souffrance. Tel plaisir entraîne un mal plus important que le plaisir lui-même et tel mal entraîne un plaisir beaucoup plus profond que le mal lui-même.

³²⁰ Cf. J. Maritain, *La philosophie morale*, t. 1, p. 89.

³²¹ Bertrand Vergely, *Les philosophes anciens*, Toulouse, Les Essentiels Milan, 1997, p. 44.

³²² Karl Hermann (dir.), *Epicurea*, Dubuque, W.C. Brown, 1967, p. 77, cité par R. G. de Brito, *La pensée philosophique à travers les âges*, t. 1, p. 240.

³²³ Épicure, « Lettres à Ménécée », dans *Lettres et maximes*, citée par J.- M. Piotte, *Les grands penseurs du monde occidental*, p. 52.

L'épicurien apprend à réguler ses désirs, à satisfaire les naturels et réprimer les extravagants, source de maux. Épicure lui-même donne l'exemple : il vécut sobrement et se nourrissait de pain et d'eau.

1.4.- Plaisir comme souverain bien

Vivre heureux, selon Épicure, consiste à vivre dans le présent. En se projetant perpétuellement dans l'avenir ou en revenant sans cesse sur le passé, l'homme se sent malheureux. Épicure préconise qu'il ne faut pas regretter le passé ni non plus vivre dans l'imaginaire du futur. Il faut vivre dans le présent, avec la réalité de l'endroit où l'on se trouve. Aussi l'Épicurien ne cherche-t-il pas à agir sur les situations et les événements. Il ne projette pas, mais se contente du présent. « Quand on apprend à vivre de la sorte, une ouverture étonnante se produit. Derrière le présent comme temps de la vie, on découvre le présent comme don »³²⁴. Toutefois, ce bonheur envisagé est dans le plaisir, lequel suppose l'absence de douleur ou de trouble. L'Épicurien ne s'engage pas dans la politique, ne critique pas les abus de peur qu'il ne s'attire des ennuis. Le plaisir nécessaire et naturel est l'unique bien qui soit. Tout le reste est mauvais, parce que source de troubles et de douleurs. Épicure donne la formule-recette : « dieu n'est pas à craindre, la mort n'est pas redoutable, le bien est d'acquisition facile, le danger facile à supporter »³²⁵. Ce bien facile à acquérir n'est pourtant pas une porte ouverte sur la licence : il renvoie à une méthode simple, facile à observer : la fuite, la suppression de la douleur. « La suppression de la peine est le plus haut degré du plaisir. N'avoir plus faim est meilleur que de jouir d'aliments épicés. En conséquence un état de parfait repos de l'esprit et de parfaite indifférence, de parfaite absence de trouble, - réplique égotistique et sensualiste de la vie contemplative aristotélicienne, - doit être tenu pour l'accomplissement suprême de la vie humaine »³²⁶. Cela dit, le bonheur étant réduit au plaisir naturel et nécessaire et le plaisir lui-même étant défini comme absence de douleur (*aporia*) ou absence de troubles (*ataraxia*), ne peut connaître le bonheur que celui qui avait antérieurement été éprouvé par la douleur. La douleur est alors comme un creuset où se forge le plaisir, le bonheur.

³²⁴ B. Vergely, *Les philosophes anciens*, p. 45.

³²⁵ Formule probablement d'origine épicurienne retrouvée dans un fragment de Philodème de Gadara, l'an 1 av. J.C. Cf. J. Maritain, *La philosophie morale*, t. 1, p. 93.

³²⁶ J. Maritain, *La philosophie morale*, t. 1, p. 89.

Tout, dans l'épicurisme, est envisagé sous l'angle du plaisir. On comprend que J. Maritain puisse écrire qu'« il n'y a pas de bien en soi pour l'hédonisme », mais « souverain plaisir »³²⁷. Le bien en soi objectivement donné n'existe plus. Désormais, il est réduit à ce qui procure le plus de plaisir possible à l'individu. L'épicurien bannit certes tout ce qui a trait au déchaînement des passions, au libertinage tel que soutenu par certains Sophistes dans les dialogues de Platon, cependant, il ne demeure pas plus qu'un froid calculateur jugeant avec le plus d'exactitude possible le plaisir à tirer des choses contre le moins de douleur possible³²⁸. Seul la perspective de la douleur le freine dans sa quête du bonheur qui est dans le souverain plaisir.

1.5.- L'amitié dans le bonheur épicurien

Platon faisait un devoir au philosophe de communiquer son bonheur à ses concitoyens en prenant les rênes de la cité. Aristote ne semblait pas d'avis de faire culminer l'activité philosophique dans l'engagement politique, même si, selon lui, la morale est l'antichambre de la politique. Il autorisait cependant au prototype du philosophe, le magnanime, d'avoir des amis. Plus encore, l'amitié est une sorte de bien. Étant donné que le bonheur comporte tous les biens, l'homme heureux doit aussi avoir des amis³²⁹.

Aristote ne pense pas comme Platon que l'action politique peut conduire au bonheur, mais il ne sépare pas Éthique et politique. Ce que fait l'épicurisme. Le bonheur, but de l'Éthique, ne doit pas être recherché dans la politique. Le philosophe épicurien se contente de respecter les institutions et les autorités établies de peur que son bonheur ne soit troublé par elles³³⁰. Néanmoins, s'il se désinvestit de la cité, il se tourne vers ses amis avec lesquels il entretient une relation qu'on peut qualifier de réaliste. Car, selon Épicure, l'amitié « doit être recherchée pour elle-même; elle a cependant l'utilité pour origine »³³¹. L'amitié n'est alors ni pure gra-

³²⁷ J. Maritain, *La philosophie morale*, t. 1, p. 89.

³²⁸ Cf. J. Maritain, *La philosophie morale*, t. 1, p. 90.

³²⁹ « L'homme heureux aura besoin d'amis vertueux ». Aristote, *Éthique à Nicomaque*, IX, 10, 1170 b 19.

³³⁰ Cf. J.- M. Piotte, *Les grands penseurs du monde occidental*, p. 55.

³³¹ Épicure, *Doctrine et maximes*, cité par J.- M. Piotte, *Les grands penseurs du monde occidental*, p. 56.

tuité ni pur intérêt. « Ni celui qui cherche partout l'utilité ne peut être ami, ni celui qui ne l'associe jamais à l'amitié, car le premier fait marché de ses sentiments et le dernier nous prive de tout bon espoir pour l'avenir »³³². Selon Épicure, « de tout ce que la sagesse prépare pour le bonheur de toute la vie, le plus grand bien est l'acquisition de l'amitié »³³³.

Conclusion sur l'épicurisme

L'épicurisme réduit le bonheur au plaisir, lequel est absence de trouble, de douleur. Ce n'est ni l'avis de Socrate-Platon ni celui d'Aristote. Dès le début de son *Éthique à Nicomaque*, Aristote rejette l'idée que le bonheur équivaldrait au plaisir, aux richesses ou aux honneurs. Selon Aristote, le plaisir n'est seulement que l'achèvement de l'effort vertueux, il est ce qui le couronne³³⁴. Platon, comme Aristote³³⁵, reconnaît que le bonheur est une sorte de plénitude³³⁶, un achèvement³³⁷, ce qui ne signifie pas qu'il serait identique au plaisir. Si le bonheur suppose le plaisir, il est plutôt une fin en soi³³⁸, une activité fondée sur la vertu et conforme à la raison³³⁹. La vie heureuse n'est possible que moyennant le contrôle des affections sensibles par les vertus et pas seulement dans un marchandage en vue d'éviter le trouble et la douleur. L'épicurisme divorce donc avec l'approche aristotélicienne du bonheur. Cependant, peut-on en dire autant du stoïcisme?

2.- Le stoïcisme et la question du bonheur

Le stoïcisme, à l'instar de l'épicurisme, est matérialiste³⁴⁰. Pourtant, il se présente, à bien des égards, comme prenant le contrepied de l'épicurisme.

³³² Épicure, *Doctrine et maximes*, cité par J.- M. Piotte, *Les grands penseurs du monde occidental*, p. 56.

³³³ Diogène Laërce, X, 1, 148.

³³⁴ Cf. Aristote, *Éthique à Nicomaque*, X, 4, 1174 b 32-34.

³³⁵ Cf. Aristote, *Éthique à Nicomaque*, I, 6, 1097 b 21-22.

³³⁶ Cf. Platon, *Philèbe*, 60 c.

³³⁷ Cf. Platon, *Philèbe*, 20 c-d.

³³⁸ Cf. Aristote, *Éthique à Nicomaque*, I, 5, 1097 a 22.

³³⁹ Cf. Aristote, *Éthique à Nicomaque*, I, 6, 1098 a 4-17.

³⁴⁰ Cf. J.- M. Piotte, *Les grands penseurs du monde occidental*, p. 77.

2.1.- Un mot sur l'histoire du stoïcisme

Le stoïcisme – de Stoa, le Portique, où Zénon donnait son enseignement –, comprend trois grandes périodes : celle du stoïcisme ancien avec le fondateur même du mouvement, puis Cléanthe d'Assos et Chrysippe³⁴¹; celle du stoïcisme moyen avec Panaetius (ou Panetius) de Rhodes³⁴² (180-110) et Poseidonios d'Apamée, enfin celle du néo-stoïcisme avec Cicéron (106-43 av. J.-C.), Sénèque (4av. J.-C.-65apr. J. C.), Musonius Rufus, Épictète (50 apr. J.-C.125/130 apr. J.-C.) et Marc-Aurèle (121-180 apr. J.-C.)³⁴³. Traversant cependant des siècles, le stoïcisme a influencé, non seulement le christianisme des origines, mais encore des écrivains ou philosophes, tels Michel de Montaigne, Corneille, Mme de Sévigné et plus près de nous André Malraux, Marguerite Yourcenar, Émile Cioran.

2.2.- Le stoïcisme, une doctrine du bonheur

Le stoïcisme, comme l'épicurisme, est fondamentalement une doctrine du bonheur. Elle s'efforce de distinguer ce qui relève de notre ressort de ce qui n'en relève pas³⁴⁴. Le bonheur dépend de la prise en compte de cette distinction. B. Vergely résume la doctrine comme suit :

Il y a ce qui dépend de nous et ce qui n'en dépend pas. Ce qui dépend de nous, ce sont nos actions et surtout nos jugements, c'est-à-dire nos représentations des choses. Ce qui n'en dépend pas, ce sont le corps, les richesses et les honneurs qui nous viennent de l'extérieur.

³⁴¹ Après Zénon, Chrysippe est considéré comme le second fondateur du stoïcisme. Il était de Cilicie. Cf. J. Maritain, *La philosophie morale*, t. 1, p. 84. De Chrysippe, J. Maritain écrit : « Il n'y a pas, enseignait Chrysippe, d'esclave par nature, un esclave est un serviteur qu'on a engagé pour la vie. Grecs et barbares, nobles et gens du commun, riches et pauvres, esclaves et hommes libres, ils sont tous égaux, la seule différence véritable est celle qui sépare le sage de l'insensé. De la grande cité du monde dieux et hommes sont citoyens, et cette cité est réglée par la seule droite raison ; sa loi est la même pour tous, de quelque pouvoir politique qu'ils soient les sujets ». J. Maritain, *La philosophie morale*, t. 1, pp. 84-85.

³⁴² C'est Panaetius qui introduit le stoïcisme à Rome. Cf. J. Maritain, *La philosophie morale*, t. 1, p. 84.

³⁴³ Cf. Jean-Louis Bruguès, *Précis de théologie morale générale*, t. 1, *Méthodologie*, Paris, Mame, 1994, p. 124-125.

³⁴⁴ Cf. Épictète, *Manuel*, II, 2, trad. Martine Lhoste-Navarre, Paris, Bordas, 1987, p. 8.

Tout le malheur de l'homme vient de ce qu'il confond les deux ordres. Il veut ce sur quoi il n'a pas prise et il ne veut pas ce sur quoi il a prise. Il veut par exemple ne pas mourir ou être célèbre, ce qui ne dépend pas de lui. En revanche, il ne veut pas réformer son jugement et se dire que, souvent, il souffre parce qu'il désire l'impossible³⁴⁵.

Si l'homme veut être heureux, il ne doit pas se plaindre ni lutter contre ce qui ne dépend pas de lui. Il lui incombe de se dominer, de vivre selon le logos et non selon les passions. Cependant, qu'est-ce que l'homme, qu'est-ce que le monde d'après le stoïcisme?

2.3.- *Vision stoïcienne de l'homme et du monde*

Selon le stoïcisme, le monde est un tout organisé où chaque chose est à la place qui lui correspond. La matière est éternelle mais passive. Face à elle, il existe un principe actif qui est à la fois feu et esprit: une divinité (*teknikon*). C'est de cette divinité que l'univers provient. L'univers est un cosmos évolutif, perfectible, grâce au principe organisateur qui est répandu en lui : le *logos* qui est comme son âme. L'âme de l'univers est immortelle. C'est elle qui le dynamise et le fait tendre à son achèvement³⁴⁶.

L'homme est un univers en miniature, un microcosme. Comme l'univers – macrocosme –, il a une âme immortelle. Après la désintégration de l'âme et du corps et donc après la mort, l'âme individuelle perd l'individualité qu'elle avait tant qu'elle était liée au corps, pour rejoindre l'âme du monde.

Tant que l'homme est encore individu et donc corps et âme unis ensemble, il est soumis au déterminisme universel. L'homme est un jouet dans les mains du destin (*fatum*). La liberté individuelle consiste à s'accorder avec la raison universelle, le destin. « Souviens-toi, écrit Épictète, que tu es acteur dans un drame tel que l'auteur l'a voulu [...] Il dépend de toi de bien jouer le personnage qui t'est donné, mais quant à le choisir, cela dépend d'un autre »³⁴⁷.

³⁴⁵ B. Vergely, *Les philosophes anciens*, p. 47.

³⁴⁶ Il faut entendre « achèvement » non en tant qu'une fin qui serait « fin du monde », mais comme « actuation » totale d'un devenir, d'une puissance. La nature, comme la matière, étant éternelle, ne peut connaître de fin.

³⁴⁷ Épictète, *Manuel*, XVII, p. 14.

2.4.- Le stoïcisme et la raison

Tout est matière, selon les Stoïciens, même l'âme humaine est un aspect de la matière. Cependant, partout où se trouve la matière, le logos est présent. Elle est ce qui l'innervé, l'anime et la gouverne. « À travers cette matière court la raison du Tout »³⁴⁸.

Le logos n'est pas seulement l'âme de la matière, elle est aussi déterminisme, destin (*fatum*). Dans *Stobée*, Chrysippe affirme que « c'est la raison du monde qui est le destin »³⁴⁹. Ailleurs on peut aussi lire : « L'imbrication des causes, la loi de causalité, est capable d'envelopper tous les changements, tous les mouvements, toutes les genèses »³⁵⁰. C'est que, ce logos, ce *fatum* est Dieu lui-même : « Zeus est la raison qui règle tout »³⁵¹. Par conséquent, l'être humain, pour être heureux, doit respecter ce logos partout présent dans les choses et en lui-même. Il doit vouloir ce qu'il veut, se soumettre à sa volonté. « Il ne te faut pas demander que les choses arrivent comme tu le veux, mais vouloir qu'elles arrivent comme elles arrivent, alors tu seras heureux »³⁵². Pourtant, malgré ce déterminisme rigide, l'homme est aussi invité à résister aux passions. Les passions sont mauvaises, elles ne sont pas la raison. Agir selon les passions, ce n'est pas agir selon la raison, ce n'est pas être vertueux.

2.5.- L'homme vertueux stoïcien

Suivre la raison universelle, s'accorder au *fatum*, voilà en quoi consiste la vraie morale. L'homme vertueux stoïcien doit suivre la nature, c'est-à-dire agir conformément à la raison universelle manifestée tant dans le macrocosme qu'est l'univers que dans le microcosme qu'est l'homme lui-même. « Agir selon la nature c'est

³⁴⁸ Stobée, *Ecl.* 1, 11, 5 ; Hans Friedrich August von Arnim, *Stoicorum veterum fragmenta. Collegit Joannes ab Arnim* [désormais *Arnim*], Stutgardiae, in aedibus B. G. Teubneri, 1968, I, Fragm. 87. Cité par Constantin Tsatsos, *La philosophie sociale des grecs anciens*, trad. Fernand Duisit, Paris, Nagel, 1971, p. 299.

³⁴⁹ Stobée, *Ecl.* I, 79, 1 ; Hans F. A. von Arnim, *Arnim*, II, fragm. 931, cité par Constantin Tsatsos, *La philosophie sociale des grecs anciens*, p. 300.

³⁵⁰ Hans F. A. von Arnim, *Arnim*, I, fragm. 98.

³⁵¹ Chrysippe, dans Hans F. A. von Arnim, *Arnim*, II, fragm. 1076.

³⁵² Épictète, *Manuel*, VIII, p. 11.

agir selon la raison »³⁵³, c'est en cela que consiste la vertu. La vertu est donc la victoire sur les passions.

L'homme peut ne pas vivre selon le logos. Au quel cas, il vivra dans le vice et l'infélicité. Si vivre selon le logos n'est pas une nécessité en tant qu'il n'y va pas de soi, il est cependant pour l'homme un devoir. Ce devoir qui ne doit pas se réduire à un comportement purement extérieur, mais qui doit être intériorisé. N'est libre que l'homme vertueux, c'est-à-dire celui qui vit selon la nature, selon la raison. La liberté qui consiste à résister à la raison et à vivre selon les passions est une liberté d'esclave et donc une pseudo-liberté.

2.5. 1.- Connexion des vertus

Selon les Stoïciens, les vertus sont connexes. L'homme vertueux est donc celui qui réunit en lui toutes les vertus. J. Maritain écrit à ce sujet : « Je ne puis exercer la justice sans être aussi courageux, ni avoir la vertu du courage si je n'ai pas celle de la droite décision pratique ("prudence"), ni avoir la prudence si je n'ai pas la tempérance »³⁵⁴. Non seulement être vertueux suppose, selon les Stoïciens, la présence de toutes les vertus dans l'être humain vertueux, mais encore, il suppose les avoir toutes dans leur achèvement, dans leur plénitude³⁵⁵. Dès lors, et surtout d'après Zénon, il n'est pas question de demi-mesure entre le vicieux et le vertueux : ou l'on est vertueux ou l'on est vicieux. L'humanité est alors divisée en deux catégories d'êtres humains : les vertueux et les vicieux³⁵⁶. Entre les deux camps se dessine l'axe du mal.

Les Stoïciens, sur ce point notamment, prirent leur distance par rapport à Aristote. Ils n'admettent pas de demi-mesure en ce qui a trait à la vertu. Ou l'on est vertueux et possède toutes les vertus ou l'on n'en a pas du tout et l'on est vicieux. Il ne semble pas non plus que l'on puisse « apprendre » à être vertueux. L'idéal vertueux des Stoïciens devient quelque chose de presque inaccessible aux êtres humains, quelque chose d'héroïque, de divin³⁵⁷. J. Mari-

³⁵³ Marc Aurèle, *Pensée*, VII, 11.

³⁵⁴ J. Maritain, *La philosophie morale*, t. 1, p. 78.

³⁵⁵ Cf. Clément d'Alexandrie, *Stromates*, IV, 6. Voir J. Maritain, *La philosophie morale*, t. 1, p. 78.

³⁵⁶ Cf. J. Maritain, *La philosophie morale*, t. 1, p. 79.

³⁵⁷ Cf. J. Maritain, *La philosophie morale*, t. 1, p. 80.

tain parle d'« athlétisme moral »³⁵⁸. Les Stoïciens renoueraient donc avec la morale homérique qui veut qu'on naisse bon (*agathos*) ou mauvais (*kakos*) mais on ne les devient pas.

2.6.- Relation entre vertu et bonheur dans le stoïcisme

En ce qui a trait au bonheur, la vertu est aux Stoïciens ce que le plaisir est aux Épicuriens. Selon les Stoïciens, commente J. Maritain, « la vertu seule est un bien »³⁵⁹. Ce bien sous-tend une vie réglée par la raison. Par rapport à tout ce qui n'est raison et vertu, les Stoïciens recommandent l'*apatheia*, l'indifférence la plus complète. Indifférence donc par rapport à tout ce qui peut nous advenir de l'extérieur : les événements heureux ou malheureux³⁶⁰. « Rien d'extérieur à l'homme n'est essentiel à la perfection de l'homme »³⁶¹. Indifférence même par rapport à certaines réalités qui nous sont intérieures : les passions³⁶². « La vertu suffit au bonheur et elle est le bonheur »³⁶³.

La vertu est le bonheur, ce qui revient à dire qu'elle s'identifie au bonheur. Alors qu'avec Aristote, on cherchait à être vertueux pour pouvoir être heureux, la vertu, avec Chrysippe et donc avec les Stoïciens, devient une finalité en soi. J. Maritain note encore : « La vertu ne tend à aucune fin extérieure, elle se suffit à elle-même, elle est désirable en elle-même et pour elle-même »³⁶⁴. Elle est le souverain bien, le *telos* ultime.

2.7.- Le bonheur stoïcien et l'amitié

L'amitié est une notion assez présente sous la plume d'Aristote dans l'*Éthique à Nicomaque*. Il lui a consacré plusieurs chapitres³⁶⁵. Non seulement elle est, estime Aristote, « nécessaire pour vivre »³⁶⁶, mais encore, elle est fondamentale au vivre-ensemble et

³⁵⁸ Cf. J. Maritain, *La philosophie morale*, t. 1, p. 77.

³⁵⁹ J. Maritain, *La philosophie morale*, t. 1, p. 77.

³⁶⁰ Cf. J. Maritain, *La philosophie morale*, t. 1, p. 77.

³⁶¹ J. Maritain, *La philosophie morale*, t. 1, p. 77.

³⁶² Cf. J. Maritain, *La philosophie morale*, t. 1, p. 79.

³⁶³ J. Maritain, *La philosophie morale*, t. 1, p. 77.

³⁶⁴ J. Maritain, *La philosophie morale*, t. 1, p. 76.

³⁶⁵ Cf. Aristote, *Éthique à Nicomaque*, VIII-IX.

³⁶⁶ Cf. Aristote, *Éthique à Nicomaque*, VIII, 1, 1155 a 3.

donc à la vie en communauté et en société. Cette notion est tellement importante qu'il en a fait une quasi-vertu³⁶⁷.

Au moment où apparaît le stoïcisme, la Grèce est en pleine décomposition. Les structures sociales sont éclatées, la cité n'existe plus. Les stoïciens magnifient pourtant cette quasi-vertu, ou plutôt cette qualité qui fait lien entre les individus. Alors qu'Aristote jugeait qu'il ne pouvait exister d'amitié entre un Grec et un non-Grec, entre un homme libre et un esclave³⁶⁸, les Stoïciens estiment que l'amitié peut transcender les frontières entre les peuples et les différences sociales entre les individus. Grâce à l'amitié, il n'est plus question de frontières entre les peuples. L'individu est un cosmopolite, un citoyen du monde, la cité suprême. L'homme est « un citoyen de la cité suprême, dont les autres cités sont comme des maisons »³⁶⁹. En conséquence, ce qu'il faut organiser, ce n'est plus seulement la petite cité locale, mais le monde en général. On ne peut être heureux tout seul, ni vivre heureux à l'intérieur de son État-Nation³⁷⁰ alors que le reste du monde vit dans l'infélicité. Il importe donc de mondialiser la justice, le respect des personnes qui sont toutes égales par nature. « De toutes les idées qui font l'entretien des doctes, la plus importante [...] est celle qui nous fait clairement connaître que nous sommes nés pour la justice et que le droit a son fondement non dans une convention mais dans la nature »³⁷¹. Les hommes étant égaux par nature, l'esclave a les mêmes droits que l'homme libre, à commencer par celui de la libre disposition de lui-même. Égaux par nature et concitoyens de la cité suprême, il n'y a pas de raison que ce que l'on veut pour soi-même ou pour son État-Nation on ne le veuille aussi pour tous les autres. Dès lors, même les esclaves sont concernés par la quête du bonheur à condition qu'ils consentent de vivre vertueusement. Épictète, philosophe stoïcien, fut de fait un ancien esclave. Le savoir lui-même n'est plus réservé à un peuple – les Grecs –, mais à tous les peuples. Les Grecs n'appellent plus Barbares les non-

³⁶⁷ Cf. Aristote, *Éthique à Nicomaque*, VIII, 1, 1155 a 2.

³⁶⁸ Aristote, *Politique*, 1253 b 15.

³⁶⁹ Marc-Aurèle, *Pensée*, III, 11.

³⁷⁰ À remarquer que le terme est anachronique, mais nous l'utilisons quand même puisque c'est aux personnes de notre temps que nous nous adressons.

³⁷¹ Cicéron, *Lois*, I, 10, (trad. Ch. Appuhn, éd. Garnier), repris par J. Maritain, *La philosophie morale*, t. 1, p. 86.

Grecs. La philosophie transcende les frontières du monde helléniste pour se faire universelle.

Conclusion sur le stoïcisme

Aristote fait remarquer que certains identifient bonheur et vertu³⁷². Ce fut déjà le cas vraisemblablement du temps du Stagirite – et peut-être même du temps de Socrate-Platon, si ce ne fut bien avant ces derniers –, toujours est-il que ce fut nettement le cas après Aristote, avec les Stoïciens. Toutefois, vertu et bonheur ne s'identifient pas selon Aristote, même si bonheur suppose vie vertueuse. Tout au moins dans sa dimension générique, la vertu est, selon Aristote, une disposition. « Le bonheur n'est pas une disposition, car alors il pourrait appartenir même à l'homme qui passe sa vie à dormir, menant une vie de végétal, ou à celui qui subit les plus grandes infortunes »³⁷³.

Nous avons, à partir d'Aristote, passé en revue les conceptions des Grecs anciens en ce qui a trait au bonheur. Généralement, ces derniers associent le bonheur à la vie vertueuse. On ne peut être heureux quand on vit dans l'injustice, le libertinage et la licence. Ce constat, pour ancien qu'il soit, ne semble pas moins de tous les temps. Il est, pour ainsi dire, universel. Il doit être vérifié également dans l'espace haïtien. En fonction de cela, nous nous proposons d'esquisser quelques pistes susceptibles d'indiquer les conditions d'un possible bonheur dans l'Haïti d'aujourd'hui.

IV.- Être heureux en Haïti aujourd'hui

Il va sans dire que, depuis des années, il sévit en Haïti une situation délirante, mortifère qui a trop duré. Nous avons écrit « des années », il faudrait écrire « toujours ». En effet, depuis l'arrivée, par hasard, des Espagnols sur cette Île³⁷⁴, auxquels se sont relayés les Français, alors que ses premiers habitants, les Taïnos, vivaient

³⁷² Cf. Aristote, *Éthique à Nicomaque*, I, 9, 1098 b 23 ; I, 9, 1099 b 9.

³⁷³ Aristote, *Éthique à Nicomaque*, X, 6, 1176 a 33-34.

³⁷⁴ Christophe Colomb se rendait aux Indes chercher des épices. Se fondant sur l'idée que la terre est ronde et ignorant qu'il existait des terres à l'ouest de continent européen, il mit le cap sur l'ouest au lieu de l'est et pensait être arrivé aux Indes en accostant l'Amérique, continent qui doit son nom en l'honneur d'Amerigo Vespucci qui s'est plus tard rendu compte de l'erreur.

assez paisiblement entre eux³⁷⁵, s'établit dans les mœurs une situation d'injustice, d'immoralité, de non-fraternité, d'inhumanité³⁷⁶. Après l'arrivée des Espagnols, les Taïnos furent, pour leur malheur, forcés de bourriquer sous un soleil de plomb, sur des plantations de tabac ou dans des champs d'extraction d'or. Ils durent abandonner la vie paisible qu'ils menaient, les longues siestes dans des hamacs sous des cocotiers, des palmiers et des lataniers. Adieu la mollesse – qui ne fut pas, dans leur cas, forcément vicieuse – et la libre disposition de soi-même, adieu la vie heureuse! Les Espagnols, par l'immoralité de leur comportement, les forcèrent à sortir de leur innocence. Les voilà témoins, entre autres, des scènes de rapine et de viol. Alors qu'ils avaient cordialement accueilli les Conquistadors, alors que l'un de leur chef, Guacanagaric, avait même concédé un terrain à Christophe Colomb pour la construction d'un fort, très vite, certains se virent, avec Caonabo à leur tête, obligés d'intervenir pour tenter de freiner la soif d'or et de femmes aborigènes précocement manifestée par les envahisseurs. Les chefs locaux, les Caciques, pour avoir vécu en marge de l'histoire de la politique occidentale, devinrent la proie facile de la politique politicienne de ces derniers : les voilà victimes de leur appât du gain, de leur ruse, de leur trahison de la parole donnée. Les menées d'Ojeda contre Caonabo, celles d'Ovando contre Anacaona en témoignent. Alors que le farouche Caonabo est traîtreusement arrêté par Ojeda et expédié vers l'Espagne pour disparaître en mer avec le bateau qui le portait, la naïve Anacaona est remerciée pour son amitié offerte par la pendaison. Ses sujets, les premiers habitants de Léogane, périrent, à leur tour, sous les torches incendiai-

³⁷⁵ Il semble que s'ils ne s'entredéchiraient pas, ils vivaient quand même dans une certaine peur des Kalinas, Karibs ou Caraïbes, une tribu belliqueuse et cannibale (d'ailleurs le mot « canibale » est une alteration de leur nom « Kalinas »).

³⁷⁶ Dans leur quête d'identité, les Dominicains prétendent descendre plus du métissage espagnol et des Taïnos que des Noirs. Par le fait même, beaucoup de recherches ont été réalisées de leur côté sur les premiers habitants de l'Île. Du côté haïtien, hormis *Les caciques d'Haïti* d'Émile Nau, plus les efforts de Jacques Roumain, de Jacques S. Alexis et du Dr Hodggers, médecin au Limbé – dans le nord d'Haïti –, il n'existe pas, semble-t-il, d'études sérieuses sur les premiers habitants de l'Île. Il nous semble que, contrairement aux Dominicains, nos compatriotes d'aujourd'hui ne revendiquent pas cette identité précolombienne. Ils ne se sentent pas proches des premiers habitants d'*Ayiti*, *Quisqueya* ou *Bohio*. Nous doutons qu'il en fût toujours ainsi dans l'histoire de notre pays.

res des compagnons du cruel Ovando, en reconnaissance aux réjouissances qu'ils leur avaient données.

Les Taïnos, une fois exterminés, furent remplacés par le précieux bois d'ébène venu qui, du Portugal, qui, d'Espagne³⁷⁷, qui, directement des côtes de l'Afrique de l'Ouest. Habités à la résistance, à la vie dure, les voilà jetés dans les plantations des Espagnols, puis des Français qui ont succédé à ces derniers³⁷⁸. La descente aux enfers fut à peine commencée. Dans le laboratoire de Saint-Domingue, ils apprirent à maîtriser la ruse, le mensonge pour rallonger quelques années à la trentaine qui était la durée maximale de ce qu'ils devaient vivre. La pénibilité même de leur existence leur apprit, entre autre chose, à marronner, à trahir, à flagorner, bref à chercher chacun à « sauver sa peau » au détriment des autres, dans un sauve-qui-peut désordonné et parfois immoral. Lorsque les coups de fouet des commandeurs blancs, nègres ou mulâtres les eurent contraints à se mettre ensemble au Bois-Caïman, ce fut pour qu'on eût Toussaint contre Moïse ou contre Rigaud, quoique sur le fond de l'abolition de l'esclavage. Lorsque la perspective du rétablissement de l'esclavage eut scellé l'union des Noirs et des Mulâtres, c'était pour que Dessalines fût finalement déchiqueté, quoique sur le fond d'une indépendance mal consolidée, fissurée tant par les luttes intestines et les guerres civiles qui s'ensuivirent que par la volonté de perpétuer les injustices du système colonial et de tenir isolée cette nouvelle nation³⁷⁹.

Ce qui diffère l'aujourd'hui d'Haïti d'avec cette histoire macabre, c'est que nous, entendons chaque Haïtien consciencieux vivant sur le ou hors du territoire national, sommes aujourd'hui là pour constater une partie – et pas celle la moins poignante – de cette tragédie pluriséculaire. Sans mise en scène, dans un réalisme cru, elle

³⁷⁷ Il y avait déjà des noirs au Portugal et en Espagne lorsque Las Casas proposa qu'on aille en chercher pour remplacer les Taïnos décimés.

³⁷⁸ Tous n'étaient pas vraiment habitués à la vie dure. Certains n'étaient absolument pas de basse extraction : il y avait parmi les esclaves déportés en Amérique des fils et des filles de rois et donc d'origine beaucoup plus noble que la racaille que représentaient les premiers Espagnols ou les scories sociales qu'étaient ces « blancs rudes et frustes » : les Flibustiers, les Boucaniers, les Engagés bref la plupart des premiers habitants français de Saint-Domingue. Cf. Jean Price-Mars, *La vocation de l'élite*, Port-au-Prince, E. Chenet, 1976 (1^e éd. 1919), pp. 5-6 et 10.

³⁷⁹ Cf. J. Price-Mars, *La vocation de l'élite*, p. 2.

se déroule en notre présence et, à l'instar d'un film d'horreur où les spectateurs sont aussi les acteurs, nous y participons, bon gré, mal gré. Elle semble avoir toujours été ainsi, avec des pics et des creux, mais elle est là, structurelle, permanente. Une situation d'injustice, de misère, d'immoralité, d'insécurité et d'impunité généralisée que d'autres auraient, de toute façon, constatée si nous n'étions pas là pour le faire. À quelques exceptions près, tout ce qui, ailleurs, serait inconvenant, condamnable, est, au cœur de cette tragédie, encensé, exalté.

Comment alors être heureux dans un contexte où l'anormal paraît normal, où le mensonge semble délibérément être préféré à la vérité, l'immoralité à la moralité, bref le vice à la vertu? Comment être heureux dans un pays où personne, semble-t-il, n'a jamais été heureux – pas plus l'esclave que le colon qui vivait sans cesse dans la crainte de se faire empoisonner, pas plus le *chimè* d'aujourd'hui qui, peut-être, était autrefois le *caco*, le piquet, le *dechoukè*³⁸⁰, que celui qui peut encore bénéficier d'une certaine facilité, mais qui vit dans la perpétuelle angoisse de se faire kidnapper? Comment être heureux dans un milieu où la pénurie et la misère, l'injustice et la fraude semblent avoir toujours prévalu? Les Haïtiens, savent-ils exprimer leur bonheur, dire qu'ils sont heureux ou tout au moins que le bonheur est possible?

Que le bonheur soit impossible ou non en Haïti, que la situation ait toujours été tragique ou non, le fait que nous soyons aujourd'hui là pour être à la fois témoins et acteurs d'une de ses phases engage. Notre présence dit que la situation, d'une façon ou d'une autre, nous concerne. Nous devons en prendre acte et agir en conséquence pour infléchir le cours des choses. Si d'autres, en d'autres périodes, n'étaient pas conscients du devoir que leur incombe le fait d'être témoins-acteurs, nous, aujourd'hui, nous devons nous laisser interpeller par notre conscience citoyenne qui ne nous autorise pas à faire comme eux. Nous devons prendre le défi à bras le corps

³⁸⁰ *Chimè*, *caco*, piquet, *dechoukè* sont tous des révoltés de la société qui ont choisi des moyens violents pour faire entendre leurs revendications, lesquelles sont parfois assez diffuses et qui semblent même n'avoir pour d'autres finalités que de manifester leur « ras le bol » et leur impuissance par rapport à la situation délétère qui sévit dans le pays, lorsque ce n'est tout simplement pas le plaisir de défier la loi, de piller, de voler, violer et tuer, comme ce fut souvent le cas autrefois avec les *dechoukè* (1987), comme il semble être maintenant le cas avec les *chimè*.

pour ensemble poser les jalons d'une Haïti nouvelle, plus fraternelle et ouvrir des perspectives heureuses.

1.- L'inexistence du vocable « bonheur » dans le parler haïtien

Nous avons sous les yeux un livret de Pradel Pompilus, docteur ès lettres, où il recense les mots les plus usuels du jargon des journalistes haïtiens, lesquels sont, en quelque sorte, assez représentatifs du parler et du sentir locaux. Ces articles s'échelonnent sur deux années consécutives : 1981 et 1982. Ils traitent fondamentalement de l'économie, de la politique et de la littérature. Dans le classement final qu'il fait des mots ayant, sous la plume de ces journalistes, une fréquence régulière, nous pouvons lire des termes comme « besoin », « intérêt », « dollar », « plaisir »³⁸¹, mais nous ne remarquons pas le mot « bonheur ». La conclusion se veut alors nette : les Haïtiens semblent ne pas savoir « dire » qu'ils sont heureux, admettons pour l'instant tout au moins en français.

Le mot « bonheur » peine à se dessiner sous nos plumes. Nos lèvres ont du mal à l'énoncer, à le prononcer. Aurions-nous malgré tout une certaine conception du bonheur?

2.- L'inexistence d'une conception haïtienne du bonheur

Haïti a toujours été le théâtre de malheurs inouïs, mais les deux années sur lesquelles porte l'étude de P. Pompilus font partie d'une période où la tragédie nationale n'était peut-être pas vraiment à l'un de ses moments de grande intensité. La dictature duvaliériste amorçait son dernier virage certes, mais la peur des représailles officielles et la suspicion généralisée continuaient de faire taire en plus d'uns les vellétés de conquête du pouvoir, lesquelles vellétés contribuent plus à entretenir nos déchirements et nos déboires qu'à participer à la construction d'une société où il fait bon vivre. Les moyens répressifs mis en place par le régime politique de l'époque tempéraient l'ambition politicarde des uns, tandis qu'ils stimulaient les plus véreux à faire en sorte qu'ils soient du côté de la dictature qui ne laissait d'issus aux opposants irréductibles que l'exil ou le Fort-Dimanche. À ce prix, le spectre de la guerre civile et des révolutions de palais, si récurrent dans l'histoi-

³⁸¹ Cf. Pradel Pompilus, *Approche du français fondamental d'Haïti*, Port-au-Prince, Centre de linguistique université d'État d'Haïti, 1984, pp. 30-31.

re nationale, était maintenu à distance. Personne n'osait descendre dans les rues, couper les routes, créer des zones de non-droits. Les rares tentatives de soulèvement et d'invasion étaient matées dans le sang. Les Volontaires de la Sécurité Nationale (VSN), force paramilitaire qui faisait office de police politique, étaient tout d'yeux, tout oreilles. Les chefs de section, héritage de l'occupation américaine de 1915-1935, à côté de la Gendarmerie nationale, renforçaient leur vigilance. Les résultats étaient connus. Nous faisons cependant quelques rappels.

Du point de vue sécuritaire, tout le monde pouvait plus ou moins vaquer à ses occupations. On pouvait s'adonner à des activités nocturnes sans courir plus de risques qu'on ne court ailleurs dans d'autres pays. Les rues et les routes étaient sécurisées, les honnêtes gens, dans la mesure où ils s'abstenaient de la politique et à moins qu'ils n'aient été injustement calomniés par quelque crapule, pouvaient vivre sans trop s'inquiéter.

Sur le plan moral, il y avait de la place, tout au moins en apparence, pour un peu de retenue. Les gens paraissaient moins grossiers, la politesse était de mise. Les libertés civiles étaient contrôlées certes, mais le vagabondage était sévèrement puni. Si les dérapages étaient constants, on connaissait au moins qui les provoquaient et ils étaient, même silencieusement, réprouvés par la conscience collective. Les enfants croissaient, à l'ombre de leurs parents, dans la discipline et le respect de certaines valeurs traditionnelles. Ce n'était pas une éducation idéale, mais elle leur permettait de trouver quelques repères et dans les personnes et dans les choses.

Sur le plan économique, l'équilibre artificiel entre le dollar et la gourde offrait une certaine sécurité. Le respect de quelques conditions indispensables au développement, tels la création, l'asphaltage et l'entretien de voies de communication, l'absence de coupures électriques intempestives, l'établissement de réseaux téléphoniques, permettait non seulement à certains secteurs de la population d'avoir des services, mais encore favorisait l'investissement. L'industrie de la sous-traitance fonctionnait. Un nombre important de gens des milieux défavorisés, lorsqu'ils étaient fatigués de vendre honteusement leur sang au profit de gros bonnets locaux, s'y faisaient exploiter, mais au moins, ils avaient quelque chose à faire de leur journée et par conséquent ne pouvaient pas consacrer

leur temps à imaginer des forfaits. Comme on le sait : « l'oisiveté est la mère de tous les vices ». Par ailleurs, le tourisme, quoique circonscrit dans des périmètres bien balisés, existait encore. Les maîtres d'hôtels comme les artisans pouvaient en espérer des retombées positives pour leurs bourses.

Bref, la situation a toujours été difficile, elle n'était cependant pas à l'une de ses périodes les plus critiques. Elle paraissait loin de cette phase de pourrissement qu'elle connaît actuellement. Pourtant, l'Haïtien de ces temps-là, pas plus que celui d'aujourd'hui, ne se disait heureux. Le terme « bonheur » ne figurait pas dans son vocabulaire. Il est à noter que ce constat est aussi vrai en français qu'en créole. L'anglais, par exemple, exprime le bonheur à travers l'équivalent *happiness*, l'espagnol comporte des termes comme *felicidad*, *dicha*, mais nous ne connaissons guère de termes du créole haïtien qui traduisent cette réalité. Il existe certes des termes comme *chans* (français : chance; anglais : *luck*; espagnol : *suerte*), *jwisans* (français : jouissance; anglais : *enjoyment*; espagnol : *gozo*), *plezi* (français : plaisir; anglais : *pleasure*; espagnol : *placer*), mais ils ne traduisent évidemment pas le contenu exact du mot français *bonheur*, qui lui-même renvoie, en quelque sorte, à tout un passif culturel latin et grec. Le bonheur, pour l'Haïtien, serait-il alors dans le plaisir ou n'existe-t-il tout simplement pas de conceptions haïtiennes du bonheur?

Aristote comme Platon ont montré l'existence de tout au moins trois modes d'approche du bonheur. Un premier où il est identifié aux richesses, un deuxième où il est réduit au plaisir, puis un autre qui suppose une vie vertueusement menée, dans la contemplation de la vérité. L'un et l'autre récuse l'idée que le bonheur soit dans une vie centrée sur les richesses ou les plaisirs. L'attitude de nombre d'Haïtiens par rapport aux personnes et aux choses laisse pourtant deviner qu'ils s'imaginent parfois que le bonheur équivaldrait aux richesses et aux plaisirs. Les cas avérés d'enrichissement facile, la banalisation de la drogue, la multiplication indue des armes à feu, le déferlement de déportés aux mœurs douteuses, la destruction de ce qu'il nous restait encore d'institutions, confortent davantage cet état d'esprit. Certains de nos compatriotes mentent, calomnient, volent, font de la politique politicienne, pillent les caisses de l'État; ils sont prêts à faire n'importe quoi, à vendre leur

mère, leur sœur, leur femme, à kidnapper, à tuer pour devenir riches ou pour augmenter ce qu'ils ont déjà de richesses mal acquises. Ils consacrent leur temps à des futilités, ne ménagent rien pour satisfaire leurs instincts les plus bas. En revanche, ils détalent et se démarquent de tout ce qui exige un peu de bon sens, de concentration, d'introspection, d'effort, de réflexion.

Supposons qu'il nous soit permis d'étendre ce comportement à presque tous les Haïtiens, nous pourrions alors poser que l'approche haïtienne du bonheur s'apparente aux conceptions réprouvées entre autres par Platon et Aristote. Elle ne s'alignerait même pas sur l'hédonisme épicurien, car, contrairement à l'opinion de certains, la conception épicurienne du bonheur est exigeante, austère. À ce sujet, E. Kant (1724-1804) écrit : « Épicure [...] n'avait pas, dans ses préceptes pratiques, des intentions aussi basses qu'on pourrait le conclure des principes de sa théorie, qu'il employait non pour l'explication, non pour l'action, ou que beaucoup le crurent en effet, induits en erreurs par l'expression de volupté, substituée à celle de contentement »³⁸². Si le bonheur, selon Épicure, équivaut à la volupté, au plaisir, le plaisir dont il est question n'est pas n'importe lequel, mais un plaisir naturel qui n'a rien à voir avec la licence et la démesure. Être épicurien n'est pas vivre comme un débauché, c'est se maîtriser, savoir goûter aux plaisirs nécessaires et fuir tous ceux qui seraient de l'ordre de la folie et de l'excès.

La conception haïtienne du bonheur ne s'alignerait pas sur la conception épicurienne du bonheur, elle ne s'alignerait pas non plus sur celle des Stoïciens. La conception stoïcienne du bonheur est encore plus exigeante que celle de l'épicurisme, non pas parce que celle-ci réduit le bonheur au plaisir nécessaire et que celle-là, absolument pas, mais en tant que cette dernière l'assimile et le confond à la vie vertueuse. Un peu comme le devoir qui tient lieu, chez E. Kant, de finalité morale, la vie vertueuse, selon les Stoïciens, est en elle-même sa propre fin. J. Maritain commente : « La fin suprême de la vie, le bien le plus élevé, est la vertu, la vertu seule est bonne au plein sens de ce mot, et la vertu consiste dans

³⁸² Emmanuel Kant, *Critique de la raison pratique*, p. 124, cité par Alexis Philonenko, *L'oeuvre de Kant. La philosophie critique*, t. 2, *Morale et politique*, « À la recherche de la vérité », J. Vrin, Paris, 1981, p. 162.

l'accord immuable de l'homme avec la raison et avec lui-même, la vertu est donc à la fois connaissance rationnelle entièrement ferme et suprême force et tension, elle signifie que l'homme est devenu pleinement maître de lui-même en vivant conformément à la nature »³⁸³. Vivre heureux, c'est donc vivre vertueusement, c'est-à-dire en conformité avec le logos répandu dans la nature, conformément à ce logos qui dirige et oriente tout et qui permet à l'homme d'être maître de ses passions, dans la mesure où il veut bien les régler sur elle.

À supposer que l'Haïtien confonde effectivement le bonheur avec le plaisir ou avec la possession des richesses, il serait alors absurde de prétendre qu'il n'existe pas de conceptions haïtiennes du bonheur. Peut-être n'en existerait-il pas plusieurs, mais tout au moins, il en existerait une, laquelle serait une conception jouissive et matérialiste de la vie assez proche de conceptions déjà retrouvées dans d'autres cultures. Cependant, il ne nous semble pas qu'il n'existerait qu'une seule et unique conception haïtienne du bonheur. Et quand bien même elle existerait, de même que nous pensons qu'on ne pourrait pas l'assimiler à la conception épicurienne ou stoïcienne du bonheur, nous penserions qu'on ne pourrait l'assimiler à la conception hédoniste grecque soutenue par Calliclès ou Philèbe. Si certains comportements laissent présager une conception hédoniste du bonheur chez l'Haïtien, il ne nous semble cependant pas assez évident que le bonheur, dans la mentalité haïtienne, soit interchangeable au plaisir ou aux richesses. L'inexistence d'un terme exact traduisant la réalité du bonheur n'autorise pas à le remplacer par un autre qui lui serait voisin ou qui aurait avec lui une certaine correspondance, fût-ce plaisir ou richesse.

Pareillement, il ne semble pas que nous puissions soutenir qu'il n'existe pas de conceptions haïtiennes du bonheur. Le fait qu'il n'existe pas d'expressions créoles traduisant exactement l'idée du bonheur, ne signifie pas forcément que l'Haïtien ne puisse avoir une intuition en ce qui a trait à cette réalité ou qu'il ne puisse effectivement être heureux. Cela dit, la question reste ouverte. Comment l'Haïtien peut-il être heureux alors que toute l'histoire

³⁸³ J. Maritain, *La philosophie morale*, t. 1, p. 76.

du pays est tissée d'événements malheureux, alors que rien ne laisse présumer qu'il puisse y avoir de la place pour une once de félicité au cœur d'un aujourd'hui aussi déconcertant que funeste?

3.- Pistes en vue d'un possible bonheur en Haïti

Aristote constatait déjà que, généralement, tout le monde accepte l'idée que le bonheur existe, mais quant à savoir ce qu'il est et en quoi il consistait, les opinions divergent. En écho à Aristote, Simone de Beauvoir écrit : « On ne sait trop ce que le mot bonheur signifie et encore moins quelles valeurs authentiques il recouvre; il n'y a aucune possibilité de mesurer le bonheur d'autrui et il est toujours facile de déclarer heureuse la situation qu'on veut lui imposer »³⁸⁴. Certes, sur le plan strictement humain, personne ne sait ce qu'est le bonheur, il n'empêche qu'on doit y réfléchir et proposer une approche raisonnable.

L'idée de bonheur semble exiger celle de projet. Aristote fondait déjà l'existence du bonheur sur le principe de finalité. Aussi, nous semble-t-il, si l'Haïtien a du mal à exprimer le bonheur, à l'expérimenter, c'est parce que la plupart d'entre nous ne savent pas ce qu'ils veulent. Ne sachant pas ce qu'ils veulent, ils ne peuvent se donner des moyens pour obtenir quoi que ce soit de noble. Dépourvue de but, leur vie, comme un bateau à la dérive, vogue sur les flots, sans destination finale, sans pouvoir accoster un port. Elle est sens dessus-dessous, sans structure, un gâchis. Dans un pareil contexte, des principes de comportement, des règles de vie, ne sont pas bien venus. La réflexion elle-même perd sa raison d'être. La morale est foulée aux pieds. À quoi bon chercher à vivre vertueusement, à quoi servirait se pencher sur ses actions, les anticiper ou les évaluer après les avoir posées lorsqu'on agit sans repères et sans but précis? On vit dans l'immédiateté, comme un animal, sans recul sur qui on est, sur ce que l'on fait. On vit prisonnier des automatismes naturels dictés par la loi du besoin. On se complait alors dans n'importe quoi sans trop se poser de questions, sans s'exiger un certain dépassement de soi. Et par le fait même qu'on se complait dans n'importe quoi, on ne se complait finalement dans rien. On est continuellement dans l'insatisfaction, on

³⁸⁴ Simone de Beauvoir, *Le deuxième sexe*, t. I, Paris, Gallimard, réédit. 1976, introduction, p. 31.

saute d'une chose à l'autre sans vraiment se donner le temps de la goûter, d'en apprécier les qualités, bref on n'est jamais content ni des choses ni des personnes ni de soi. On ne peut être heureux sans se donner un objectif, un but. On ne peut être heureux sans assumer ce pourquoi l'on est qui on est, c'est-à-dire un être doté d'une intelligence et d'une volonté, capable de tendre vers le bien, capable d'être heureux. Les quelques pistes que nous proposons ici, lesquelles ne prétendent aucunement être définitives, tournent autour de cette idée de projet, de prise en charge de soi et de l'autre. Après tout, on ne peut être heureux tout seul. Nos considérations relèvent alors de deux pôles complémentaires : l'un collectif et l'autre individuel.

3.1.- Pôle individuel

Les Anciens veulent que le bonheur et la vertu soient liés. L'on peut dès lors se demander : comment être heureux individuellement dans un contexte d'infélicité, à bien des égards, général, dans un contexte de haine de l'effort et de la discipline, du relâchement des mœurs ? Comment être heureux individuellement lorsque l'environnement social d'Haïti ne le permet pas ?

La société est la résultante des citoyens qui la composent. Elle est ce que les citoyens qui la composent veulent qu'elle soit. Elle nous permet ce que nous permettons qu'elle nous permette. Les moyens qu'elle donne, ce sont ceux-là mêmes que nous lui avons permis de nous donner. Elle ne peut nous fournir ce qu'elle n'a pas, c'est-à-dire ce que nous ne lui avons pas nous-mêmes donné. Si la société haïtienne n'offre pas un environnement qui permet d'être heureux, c'est parce que les citoyens qui la composent ne cherchent pas non plus à créer ce climat. Le citoyen ordinaire peut toujours tenter de s'en laver les mains en se déchargeant sur les autorités locales, qui sont souvent, comme nous le savons, inefficaces, irresponsables et qui ne travaillent pas à l'établissement de conditions favorables au bonheur de la société et de l'État. Cette excuse du citoyen ordinaire ne nous semble pas recevable : elle est une fausse échappatoire parce que les autorités qui détiennent le pouvoir de l'État sont elles-mêmes avant tout des citoyens, elles font partie de cet ensemble où l'État puise ses représentants, ses autorités. Si le citoyen ordinaire est malhonnête, irresponsable, inefficace, il est normal que, choisi comme représentant de tous les

autres, il soit toujours malhonnête, irresponsable et inefficace. Nous avons les autorités que nous méritons. Les vertus de l'État sont aussi celles du citoyen³⁸⁵. Elles sont la résultante des vertus de chaque citoyen de cet État. Très souvent, à citoyens vicieux, État vicieux, à citoyens malheureux, État également malheureux. Tout comme la société vaut ce que valent les citoyens, « l'État ne vaut en définitive que ce que valent les hommes qui détiennent le Pouvoir »³⁸⁶. Une réforme de l'État peut bien sûr commencer à partir de la tête, mais elle a d'autant plus de chance de réussir en commençant par la base, c'est-à-dire par la prise de conscience individuelle de chaque citoyen. Lorsque chaque citoyen sera honnête, alors nous aurons des chefs moins corrompus, plus travailleurs, plus responsables. Cela n'est pas un rêve irréalisable. Il ne faut pas attendre que la société change d'abord pour que l'on commence, comme citoyen, à se changer individuellement. Le fait que tout le monde – ou presque – vive mal, dans l'immoralité, l'inconscience et le vol, ne nous autorise pas à faire de même. Certes, il est difficile d'être honnête et vertueux au milieu de gens malhonnêtes et vicieux, mais il demeure toujours possible de conserver son intégrité morale, d'être un homme de bien même lorsqu'on est entouré de personnes malhonnêtes. La plus grande dénonciation que l'on puisse même porter contre cette société qui érige l'immoralité, la corruption et le vol en système est d'essayer de faire soi-même son chemin sans se faire complice de ces contre-valeurs officialisées. Entre autres exemples historiquement connus à avoir vécu ce programme, nous avons Socrate.

Socrate vécut à un moment où la société grecque se débattait dans une crise sociale, politique, économique et morale aiguë. C'est une période qui fait suite à des guerres civiles atroces. L'Ionie, le Mégare, le Péloponnèse et la Sicile en sortirent déchirés³⁸⁷. Le pays est exsangue. Aux fléaux de la guerre civile s'ajoutent les calamités naturelles, les épidémies de la peste. Les fondements de la société s'écroulent. Les repères traditionnels s'effondrent. Les Grecs tombent dans une crise d'identité, de sens et du coup vacillent dans leur conviction morale. « Aucune crainte des dieux,

³⁸⁵ Cf. Platon, *République*, IV, 435 d ; 441 c-d.

³⁸⁶ J. Price-Mars, *La vocation de l'élite*, préface p. II.

³⁸⁷ Cf. Platon, *Ménexène*, 239 c-246 d.

aucune loi des hommes ne les arrêtaient »³⁸⁸ dans leurs odieuses entreprises : le mépris de la vie et des valeurs. La mort grimace de toute part et la violence frappe à toutes les portes. Les luttes intermittentes entre les factions – les tyrans et les démocrates – pour le pouvoir achèvent de décimer la population. Des manipulateurs de la parole, les Sophistes, au nom de l'argent, font passer pour faux le vrai et vice et versa. « Le peuple athénien du IV^e siècle, écrit Solange Vergnières, [offrait...] le spectacle d'une foule versatile, aux réactions passionnelles, soumise aux manipulations »³⁸⁹ des démagogues formés par ces derniers. C'est pourtant dans ce contexte qu'arrive Socrate.

Entouré de concitoyens crapuleux, il passa pourtant toute sa vie à les exhorter à prendre soin de leur âme. On l'accuse, l'humilie, le calomnie, il garde le cap et tient bon dans sa mission même si finalement elle lui aura coûté sa vie. L'important est qu'il ait pu se démarquer de la foule versatile et malhonnête. Persévérant dans la vie vertueuse, il a refusé l'indécence et le brigandage. Un Haïtien ne peut donc prétexter que s'il vit mal, dans le vice, c'est uniquement parce que c'est le cas autour de lui. Il peut individuellement rompre avec l'agir commun et, comme Socrate, suivre une voie estimée plus vertueuse et donc plus susceptible de conduire au bonheur. Il reste cependant vrai que tout cela lui serait plus facile si son environnement social lui offrait moins d'opposition, plus de soutien. D'où l'importance de faire en sorte que toute la société s'approprie ce projet de vie vertueuse et favorise ainsi un bonheur plus collectif.

3.2.- Pôle collectif

La vie vertueuse et le bonheur qui en est la conséquence sont, au sens strict du terme, une réalité individuelle. L'individu peut chercher à vivre vertueusement et chercher à être heureux même dans une société où le vice règne en maître et le bonheur inexistant. Cependant, le bonheur, comme la vie vertueuse, comporte une dimension supra-individuelle, collective.

³⁸⁸ *Thucydide*, II, 53, 4, cité par Solange Vergnières, *Éthique et politique chez Aristote*, Paris, PUF, 1995, p. 38.

³⁸⁹ S. Vergnières, *Éthique et politique chez Aristote*, p. 38.

Le philosophe de Socrate-Platon passe son temps à contempler les idées, à prendre soin de son âme, bref à chercher à être heureux. Cependant, une fois cette limpidité d'âme obtenue, une fois ce bonheur atteint, il doit se faire le devoir de retourner dans la cité, de s'engager auprès des siens en vue de les aider à s'acheminer vers ce but qu'il avait lui-même atteint tout en prenant garde qu'il ne déchoit pas lui-même de son bonheur individuel. Nul ne peut donner ce qu'il n'a pas. Personne ne peut conduire un autre vers un but qu'il ne connaît pas ou qu'il n'ait lui-même atteint. Cependant, par le fait même qu'il ait atteint ce but et qu'il connaît le chemin pour y parvenir, il devient une sorte de précurseur, un éclaireur pour les autres. Il a l'obligation morale d'aider ces derniers à parcourir le chemin qu'il avait lui-même préalablement parcouru. Socrate en est une parfaite illustration. Ce fut pour lui comme un devoir d'exhorter ses contemporains à prendre soin de leur âme pour pouvoir enfin être heureux. Il est combattu, persécuté, mais fidèle à sa vocation, il reste, de pied ferme, à leur service. C'était son *daïmon*, prétendait-il, qui lui avait confié cette tâche, c'était lui qui l'avait placé à ce poste : il ne pouvait donc pas le désertier. S'il fallait mourir – ce qui fut effectivement le cas –, il était prêt à le faire, il acceptait de rendre son âme en bon soldat de la vérité, en champion de la vertu, mais il fallait que, comme un taon, il stimulât ses concitoyens à prendre soin de leur âme et s'évertuer à être heureux. Faire de la philosophie, estime-t-il, est finalement s'exercer à mourir, mourir à tout ce qui cloue au désordre et aux facilités que réclame le corps, mourir à tout ce qui empêche l'avènement du vrai bonheur.

Si le Socrate philosophe ne cherchait pas l'engagement politique explicite, on ne peut en dire autant de son disciple Platon. S'il a refusé, comme son maître, de s'impliquer personnellement dans la politique active, il ne fait pas moins obligation au philosophe de redescendre dans la caverne pour délier ses frères et sœurs humains, les aider à s'éloigner de la bêtise et du mensonge et accéder enfin à la vraie humanité, à la vérité. En d'autres termes, Platon exhorte le philosophe à prendre les rennes du pouvoir, à organiser la cité, établir des structures en vue d'une vie plus digne de l'homme, en vue d'un bonheur possible. S'il refuse de le faire, l'État doit le contraindre au respect de sa vocation.

Cet aspect communautaire du bonheur présent chez Socrate-Platon se vérifie également chez Aristote. Car le bonheur n'est pas, selon ce dernier, une réalité simplement individuelle dont on jouirait seul égoïstement. En tant que bien parfait, le bonheur se suffit à lui-même, mais Aristote ne dit pas que, parce qu'il est un bien autosuffisant, il ne faut pas chercher à le partager avec d'autres. « Par ce qui se suffit à soi-même, écrit-il à ce sujet, nous entendons non pas ce qui suffit à un seul homme menant une vie solitaire, mais aussi à ses parents, ses enfants, sa femme, ses amis et ses concitoyens en général, puisque l'homme est par nature un être politique »³⁹⁰. L'homme heureux de type aristotélicien doit donc vouloir et peut-être même travailler pour que les autres le soient aussi. Les Stoïciens vont également abonder dans le même sens.

La cité n'existait plus au moment de l'apparition du premier stoïcien : Zénon. Les frontières de cette dernière ayant volé en éclats, le stoïcisme tourne son regard sur le monde en général, le cosmos. Fidèle à cette vision cosmopolite, Marc Aurèle, quoique empereur romain, put quand même écrire : « Ma cité et mon pays, pour autant que je suis un Antonin, est Rome; mais pour autant que je suis homme c'est le monde »³⁹¹. Dans la mesure où l'on est citoyen d'une cité, d'un pays, il importe de l'organiser, mais par-delà la cité, ce qu'il faut viser, en tant qu'être humain, c'est le monde. Solidaires dans l'humanité, nous sommes tous égaux et méritons tous d'être heureux. Alors que Aristote enlève aux esclaves, aux femmes et aux enfants la possibilité d'être heureux, à cause de leur situation, les Stoïciens semblent reconnaître que tous les hommes, fut-ce un esclave, peuvent être heureux, dans la mesure où ils sont vertueux.

Même les Épicuriens qui n'avaient pas cette vision cosmopolite ne s'enfermaient pas dans un individualisme aveugle : n'ayant à s'occuper ni de la cité ni du monde, ils élargirent le cercle de leur bonheur en y incluant leurs amis³⁹². Ce fut ensemble, dans le Jardin, qu'Épicure et ses disciples, cherchèrent à répudier les plaisirs estimés non-naturels, en vue d'éprouver le moins de douleur

³⁹⁰ Aristote, *Éthique à Nicomaque*, I, 5, 1097 b 8-11.

³⁹¹ Marc Aurèle, *Pensées*, VI, 44, repris par J. Maritain, *La philosophie morale*, t. 1, p. 87.

³⁹² Cf. Monique Canto-Sperber, « Bonheur », *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, Paris, PUF, p. 173.

possible et être heureux. Comme les Épicuriens, certains utilitaristes modernes, pour hédonistes qu'ils furent, n'ont pas non plus perdu de vue cet aspect communautaire du bonheur. Tant l'hédonisme de Jeremy Bentham (1748-1832) que celui de John Stuart Mill (1806-1873) ne sont pas égoïstes, ils tiennent compte de cette dimension sociale que comporte le bonheur. Si J. Bentham, de son côté, identifie le souverain bien au bonheur de tous, J. S. Mill, pour sa part, surenchérit en écrivant que le fait que tout homme désire son propre bonheur, tous les hommes désirent le bonheur de tous³⁹³. Imprégné de cet esprit, David Hume (1711-1776) se permit même de soutenir que « tout ce qui contribue au bonheur de la société se recommande à notre approbation³⁹⁴ ». Ce qui, en d'autres termes, signifie que tout ce qui est susceptible de rendre la communauté humaine heureuse est, indépendamment de sa moralité objective, recommandable. Conseil évidemment pas tout à fait moral.

En résumé, le bonheur est le bien terrestre suprême³⁹⁵ qu'il importe de posséder de manière communautaire et non simplement comme individu isolé. Le bonheur de l'homme, pour être plénier, doit s'accompagner non seulement du bonheur des êtres qui lui sont chers, mais aussi de celui de ses concitoyens, voire de tous les hommes en général. La nature humaine est la même en tout homme, qu'il soit garçon ou femme; noir, blanc ou jaune; esclave, riche ou pauvre; enfant, jeune ou vieillard. Il est pourtant à craindre que cette dimension trans-individuelle du bonheur ne soit pas vérifiée dans l'espace haïtien. Lorsqu'elle se réalise, elle se circonscrit à l'environnement immédiat de la personne, au cercle familial, des amis, mais rarement au-delà des limites de l'intime³⁹⁶.

L'individualisme semble un avatar colonial très présent dans la façon d'être de l'Haïtien. L'idéal de liberté, d'égalité et de frater-

³⁹³ Voir M. Canto-Sperber, « Bonheur », *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, p. 174.

³⁹⁴ D. Hume, *Enquête sur les principes de la morale*, V.

³⁹⁵ Quand nous réfléchissons sur le bonheur, nous réfléchissons, comme Aristote, sur un bien éminemment terrestre. Ce que nous espérons par-delà la vie terrestre, les théologiens le nomment « béatitude ».

³⁹⁶ Nous pensons ici aux vieilles valeurs de la paysannerie haïtienne et aux efforts consentis par la diaspora haïtienne pour aider les leurs à survivre dans l'Haïti d'aujourd'hui.

nitité véhiculé par la Révolution française de 1789, présent tant dans l'Acte de l'Indépendance que sur l'Emblème de la nation haïtienne, demeure sans incidence dans la vie individuelle et collective. Les clivages entre noirs, blancs et mulâtres, entre maîtres et serviteurs, riches et pauvres ont continué d'exister. De l'Indépendance à nos jours, il nous semble que rien de vraiment sérieux n'a été réalisé pour colmater les brèches de cet héritage délétère. Les quelques tentatives historiquement connues ont toutes été soldées par l'échec. La société en tant qu'espace de communion et de partage d'un bien commun cimentée par l'amitié *citoyenne* – les Anciens disaient *politique* – reste à naître. Nous nous enfermons, chacun dans son cocon, ne vivant que pour soi et pour sa clique, dans l'âpreté au gain et le déchaînement des passions. Honnêteté, générosité, abnégation, dépassement de soi, politesse, ouverture à l'autre : autant de mots trop souvent bannis de notre vocabulaire et de notre façon d'être. En conséquence, il reste peu de vie sociale, il n'existe plus de projet commun – en a-t-il jamais existé? Aussi n'est-il pas surprenant que l'on ne puisse être heureux.

Il n'a probablement jamais eu de projet de société authentique dans notre pays. Tout comme la plupart des individus vivent sans but, l'État semble ne pas savoir non plus où il va. Les politiciens de carrière comme les politiciens saisonniers ont presque toujours cherché à prendre le pouvoir – et ceci plus par les combines et les armes que par le suffrage universel – avant de se demander ce qu'il faut en faire. Ce qui, pour le malheur des citoyens, donne lieu à une suite récurrente d'incompétences et d'improvisations. Il est temps que nous prenions conscience que notre bonheur passe par une volonté commune et un projet commun à la réalisation duquel nous devons tous travailler. Ce projet ne peut non plus être que celui de l'établissement d'une société fondée sur le bien commun, mais où aussi les valeurs d'honnêteté, de justice, de liberté, d'égalité – nous ne disons pas d'égalitarisme – et de fraternité sont respectées. L'idée d'amitié civile ou citoyenne comporte en soi toutes ces valeurs de justice, de fraternité. Elle s'explique par elle-même et veut dire que, constituant ensemble le corps social, participant à un même fond public, loin d'être des étrangers, voire des ennemis les uns pour les autres, les citoyens d'un même pays sont des amis, presque au sens aristotélien du terme, c'est-à-dire

un autre soi-même en qui l'on a confiance et pour lequel il convient de manifester beaucoup de bienveillance et de bonté. Ce qui est dit pour les citoyens d'une même nation peut être dit aussi pour tous les hommes, lesquels sont frères et donc égaux en humanité³⁹⁷.

Toujours sur le plan collectif, il importe d'œuvrer à l'éclosion d'une authentique conscience citoyenne qui ne soit pas un chauvinisme étriqué n'ayant rien à voir avec le patriotisme authentique. Un citoyen patriote n'est pas d'abord celui qui ne jure et ne parjure que par les Ancêtres, mais celui qui respecte sa patrie, qui n'œuvre pas à sa destruction, qui participe à l'édification du bien commun, qui paye ses impôts, respecte le bien public et ne vole ni gaspille les biens de l'État. Le respect des vertus civiques et des devoirs de citoyens, qui donnent alors droit à des services, nécessite une éducation civique fondée sur une certaine moralisation de la politique. Éduquer dans le respect de la chose publique et des possessions individuelles dûment acquises. Fomenter une culture du respect de la loi, peu importe que l'on soit simple citoyen ou une autorité publique. Éduquer également au respect de l'autre, indépendamment de son appartenance à l'échelle sociale, apprendre à dialoguer, à l'écouter, à tenir compte de ce qu'il y a de positif dans sa position même si l'on n'est pas d'accord avec toute son opinion, bref nous sentir solidaires les uns des autres, dépasser les intérêts de parti et créer une âme commune, nationale. « Lorsqu'un peuple, écrit J. Price-Mars, ne sent pas d'instinct le besoin de se faire une âme nationale par l'intime solidarité de ses diverses couches, par leurs aspirations communes vers quelque haut idéal – même chimérique –, lorsqu'au contraire ce peuple se trouve divisé en des parties à peu près distinctes – la classe dirigeante se désintéressant du sort des masses, celles-ci ignorant même l'existence de la première parce qu'elle n'a avec elles que des rapports purement économiques – ce peuple est en imminence de désagrégation »³⁹⁸.

Nous pouvons ensemble surmonter ce semblant de fatalisme qui paralyse notre quête de cohésion nationale et nos élans vers le bonheur. L'éducation civique ou sociale, selon J. P. Mars, demeure

³⁹⁷ Voir toute l'approche stoïcienne – notamment de Chrysippe – de la question.

³⁹⁸ J. Price-Mars, *La vocation de l'élite*, p. 15.

re la seule arme apte à le combattre. Et par éducation civique ou sociale, il entend « une discipline à laquelle doit se soumettre chaque individu et qui soit apte “à le conduire vers son semblable afin de réaliser en commun l’idéal de Paix et de Raison en dehors duquel il n’y a que violence et inertie de commande” ». Par éducation civique, il entend encore « la victoire que nous devons remporter sur notre répugnance à traiter avec justice et humanité ceux avec lesquels les relations de chaque jour nous mettent en contact : domestiques, ouvriers, paysans ». Enfin, l’éducation civique, selon J. Price-Mars, signifie « la discipline que nous devons nous imposer, l’obligation que nous devons contracter envers nous-mêmes de participer soit directement soit indirectement à la création et à l’entretien des œuvres qui ont nettement pour visée une atténuation de misère matérielle ou morale : œuvres post-scolaire, écoles du soir, fondation de crèches et d’ouvroirs, patronages de dispensaires et de ligues contre les maladies qui s’attaquent à la vitalité biologique de la race »³⁹⁹.

Nous sommes tous concernés par la question et ce n’est qu’ensemble que nous pouvons ouvrir des perspectives de bonheur. Il importe cependant de rappeler que si cette tâche est celle du simple citoyen, elle incombe aussi à l’État, entendons les autorités qui ont une fonction reconnue dans la société. La raison d’être de l’État est le bonheur des citoyens. Il lui est un devoir d’y travailler, d’exiger la contribution de toutes les composantes de la société, c’est-à-dire de les y contraindre. Il doit, du même coup, leur interdire de construire leur bonheur individuel sur le malheur des autres concitoyens⁴⁰⁰.

Laissons, pour l’instant, en suspens cette trop brève réflexion, tout en pensant à cette chanson de Joséphine Baker – une noire d’origine américaine qui a fait sa vie à Paris –, où elle chantait : « Qui me rendra mon pays, Haïti ». Un peu comme elle et les noirs du monde entier qui se sont sentis fiers de la gifle que nos héros avaient appliquée à l’esclavage, à la non-fraternité et à l’injustice, nostalgique d’un bonheur auquel nous n’avons pourtant pas goûté, comme si nous demandions l’impossible ou tout au moins ce que

³⁹⁹ J. Price-Mars, *La vocation de l’élite*, pp. 15-16.

⁴⁰⁰ Cf. J.-M. Piotte, *Les grands penseurs du monde occidental*, p. 321.

nous n'avons pas connu, ce que nous n'avons jamais eu, nous voulons crier, comme pour délirer : rendez-nous le *Quisqueya* des *Areytos*, l'*Ayiti* d'Anacaona, celle d'avant la découverte, où les aborigènes vivaient fraternellement et paisiblement, la Perle des Antilles, où l'on vivait heureux. C'est de cette Haïti-là que nous voulons, c'est avec elle que voulaient renouer les héros de l'Indépendance, car ce fut peut-être le seul moment où ce bout de terre a connu quelques instants de bonheur. L'*Hispañola* de Christophe Colomb attirait à cause de l'or et du tabac, mais c'était au prix de l'extinction des Taïnos. En raison de son sucre, de son café, la colonie de Saint-Domingue intéressait plus que les « arpents de neige »⁴⁰¹ du Canada, mais cette richesse était construite sur une main-d'œuvre d'esclaves qu'on abrutissait et dont on suçait le sang, comme des vampires. Aujourd'hui encore, certaines personnes se réjouissent de ce qu'est devenue l'Haïti d'après l'Indépendance, car elles continuent de trouver comment tirer leur épingle de la tragédie. Cependant ces réjouissances se font au détriment de millions d'hommes et de femmes gémissant et pleurant silencieusement leur détresse, leur infortune. Vouloir renouer avec l'*Ayiti* des Taïnos peut surprendre, car nègres, ne devrions-nous pas arborer plutôt le drapeau du retour à l'Afrique? Ne sommes-nous pas d'ailleurs, de l'*Afrik-Ginen*⁴⁰²?

Nombre de nos compatriotes se cachent derrière ce prétexte pour vivre en Haïti comme des fuyitifs, se comportant comme si ce bout de terre n'était pas le leur. Ils y sont comme de mauvais locataires; ils l'exploitent, comme de mauvais métayers, sans trop songer à le rendre agréable, à protéger l'écosystème. Comme des oiseaux sur la branche, ils attendent que quelque chose de moins habituel vienne les épouvanter pour, sans tirer la révérence, prendre leur envol pour un ailleurs qui, paradoxalement, est rarement l'Afrique. Les Américains des États-Unis comme les Québécois et les Canadiens anglophones, qui sont pour la plupart d'origine européenne, ne rêvent pas plus de l'Europe que de l'Amérique. Ils se sentent chez eux en Amérique. Ils font prospérer les terres de leurs Ancêtres, ils les respectent et les habitent. Nous ne sommes pas plus

⁴⁰¹ L'expression est de Voltaire.

⁴⁰² En créole, nous disons Afrique-Guinée comme nous disons Haïti-Chérie ou Haïti-Thomas.

d'ailleurs que ne le sont les Américains des États-Unis, les Québécois et les Canadiens anglophones. Comme les Dominicains de la République Dominicaine, ce bout de terre nous appartient. Nous ne descendons peut-être pas des Taïnos, du point de vue génétique – les Dominicains non plus d'ailleurs – mais, comme ces derniers, *Haïtiens*, nous sommes les héritiers des Taïnos, lesquels, comme nous, venaient d'ailleurs. Il semble que l'Afrique serait le berceau de l'humanité. Si tel est le cas, quiconque se trouve ailleurs qu'en Afrique n'est pas chez lui. Tout le monde est d'ailleurs et donc tout le monde est en quelque sorte de là où les circonstances de la vie ont voulu qu'il soit.

Certains pourraient toujours argumenter que c'est justement les circonstances qui ont voulu que nous soyons ici et si nous y sommes, c'est précisément pour peiner et être malheureux, comme c'était le cas au temps de la colonie. Après tout, nous n'avons pas connu l'*Ayiti* des Taïnos, ce que nous avons connu, c'est l'enfer de Saint-Domingue.

Nous pensons qu'il est vrai que les circonstances ont voulu que nous habitons ce bout de terre qui est notre patrie. Nous rejetons cependant l'infortune qui s'acharne contre nous. Nous la rejetons d'autant plus qu'elle n'est pas une fatalité, mais une conséquence de cette histoire d'injustices et d'inhumanité. Parce que nous sommes des hommes, au nom du principe de l'égalité naturelle des êtres humains, nous avons, nous aussi, le droit d'être heureux. Qui que nous soyons, noirs, jaunes ou blancs, indépendamment de nos origines géographiques, sociales, culturelles, en tant qu'êtres intelligents et libres, nous participons à égalité à l'humanité. Bien sûr que cette égalité dans l'humanité ne signifie pas nécessairement égalité dans l'intelligence, égalité de chance ou de force. L'homme mâle et la femme sont égaux, et pourtant ils n'ont pas la même capacité physique, ce qui ne donne pas plus de droit à l'un qu'à l'autre. L'être humain est partout le même, et pourtant, il est culturellement partout différent. Cette différence culturelle, de couleur de peau, des yeux, n'est pas une marque d'infériorité qui ferait qu'une catégorie soit plus hommes que d'autres et donc plus idoines au bonheur que d'autres. L'être humain est fait pour être heureux, qu'il soit nègre, jaune, blanc, homme mâle ou femme. Il recherche le bonheur qu'il soit en Afrique, en Amérique, en Haïti. Il faut rompre avec les structures injustes et immorales qui l'empê-

chent d'être heureux. La colonie de Saint-Domingue n'existe plus, il faut rompre avec les pratiques qui la perpétuent. La proclamation de l'Indépendance en fut déjà une amorce. Lorsque Dessalines, au moment de l'Indépendance, restituait à l'Île son nom d'origine, c'est ce refus de l'héritage de division, d'inhumanité, de non-fraternité, d'injustices et d'infélicité inauguré par la colonisation qu'il entendait manifester. En même temps, il semblait nous inviter à fraterniser avec les nègres de tous les pays, à leur ouvrir nos frontières pour qu'en étant en Haïti, libres et heureux, ils se sentent chez eux. Il est poignant qu'Haïti ne soit cette terre de liberté et de bonheur pas même pour ses fils légitimes. Or, par-delà les nègres de tous les pays, Haïti devait être la terre de tous les amis de l'idéal de liberté, d'égalité et de fraternité. Qu'on se souvienne des français épargnés de la folie du massacre du lendemain de l'Indépendance. Les efforts des autres pères fondateurs de la nation haïtienne pour aider l'Amérique du Sud dans sa lutte pour conquérir son indépendance, le bon accueil qu'ils ont reçu sur le territoire haïtien, sont en continuité avec cet idéal dessalinien. En redonnant son nom « indien » d'Haïti à ce bout de terre, Dessalines témoigne de sa volonté de s'approprier l'héritage taïno que la plupart de ses successeurs ont pourtant rejeté au profit de celui du passé colonial.

Si nous désirons l'*Ayiti* des *Areytos*, c'est parce que nous voulons rester fidèle à cette vision dessalinienne. En son nom et au nom de la soif de bonheur qui nous habite, nous refusons cette jungle qu'est devenue la terre des Taïnos et de Dessalines. Cette terre qui fut celle des Taïnos nous appartient. Nous l'avons arrosée de nos sueurs, de notre sang, nous l'avons méritée. Nous devons l'habiter, la défendre et la faire prospérer dans la justice, le respect et le partage. Nous avons droit à cette *Ayiti* paisible et fraternelle parce que nous sommes des hommes comme tous les autres, des *Haïtiens* au même titre que les aborigènes qui nous y ont précédé. Connaissant peut-être trop mal l'*Ayiti* d'hier des Taïnos, nos compatriotes haïtiens ne semblant malheureusement pas sentir d'attachements ni pour ceux-ci ni pour celle-là; ne pouvant pas non plus revendiquer, nous semble-t-il, un retour à l'Afrique, qui est certes encore évoquée dans le vaudou, une Afrique plus mythique que réelle⁴⁰³; pour maintenir le cri de Joséphine Baker

⁴⁰³ Il ne nous semble pas que nos compatriotes se sentent plus concernés par l'Afrique

que nous avons fait nôtre, rendez-nous au moins l'Haïti d'avant ce tout dernier pourrissement de la situation, celle qu'on appelait, malgré les turpitudes, « Haïti chérie », celle dans les bras de laquelle les Haïtiens de tous les temps projetaient mourir.

Conclusion générale

Le bonheur, pour nombre de gens consiste en une maximalisation des plaisirs et une diminution des déplaisirs, conception portée à son comble par Épicure. Ce dernier prit soin, toutefois, de se distinguer de cet hédonisme débridé en répudiant les plaisirs non-naturels et non-nécessaires en sorte que son système comporte finalement un aspect assez exigeant et austère. Platon comme Aristote, de leur côté, pensent que le bonheur n'est pas dans le plaisir et les richesses, mais dans la contemplation et la vie vertueuse. L'un et l'autre reconnaissent pourtant l'importance du plaisir et des richesses dans la vie de l'homme heureux. Si le plaisir et les richesses ne sont pas le bonheur, ils n'en sont pas moins un élément constitutif. Platon par exemple, pour idéaliste qu'il soit, reconnaît que le plaisir est fondamental à la nature humaine, en autant qu'il relève de l'esprit. C'est d'autant plus le cas pour le réaliste Aristote. Parce que importants à l'existence et au bonheur de l'homme, le plaisir, comme les richesses, ne peuvent être vécus dans le mépris de l'autorité de la raison et de l'État.

Il faut pourtant signaler que même en vivant en être raisonné, on ne se sent pas toujours heureux. Les efforts vertueux ne semblent pas être toujours couronnés des bienfaits souhaités, la vie rationnelle ne paraît pas s'ouvrir nécessairement sur des richesses et des plaisirs. Lorsque richesses il y a, celles-ci arrivent rarement sans un cortège de préoccupations et de misères. Les plaisirs, pour leur part, ont souvent un arrière-goût qui déçoit. S'il peut en être ainsi pour l'homme vertueux, il doit en être pire pour l'homme de la démesure. Le bonheur qu'il prétend trouver dans la démesure témoigne de son désir de rester rivé à l'animalité. User de sa raison, négocier les joies et les peines doit être le métier de tout

d'aujourd'hui que par l'*Ayiti* d'hier des Taïnos. L'*Afrik Guinen* n'est qu'un phantasme qui hante l'imaginaire haïtien. D'une certaine façon, il est, pour le vodouïsant haïtien, ce qu'est le ciel pour le chrétien.

être humain. C'est le tribut qu'il faut payer à la vie, si l'on veut parvenir au bonheur tel que l'ont conçu Platon et Aristote, bref la plupart des Grecs. S'il nous revenait de soutenir le constat pessimiste d'Homère, nous écrivions avec lui que « rien n'est plus misérable que l'homme entre tous les êtres qui respirent et qui marchent sur la terre »⁴⁰⁴. Qu'il s'attèle comme il convient à son métier d'homme qui consiste à vivre en être intelligent et libre ou qu'il se comporte en déserteur pour rejoindre les animaux qui vivent sans pouvoir réfléchir et poser des actes responsables, ses nuits et ses jours ne sont que peines et misères, ses rêves les plus fous : ressassement d'angoisses étouffées, récurrence d'espoirs déçus. Mais ce constat est évidemment trop pessimiste car, tout comme beaucoup de gens sont malheureux, d'autres peuvent s'estimer heureux. La vie, en définitive, ne comporte pas que peines et misères. La force des choses nous oblige de reconnaître l'existence de petits bonheurs fugaces, passagers, mais réels. « Le malheur d'autrui nous donne une idée plus vive de notre bonheur et son bonheur une idée plus vive de notre malheur »⁴⁰⁵.

Un bonheur haïtien est donc possible. Cependant, jamais il n'arrivera à partir d'une existence vécue dans la mollesse et la fainéantise, l'indiscipline et l'irresponsabilité. Ce bonheur souhaité n'arrivera pas non plus de l'extérieur. À chaque Haïtien de se retrousser les manches, de s'atteler à la tâche et faire son métier d'homme. Nous ne pouvons pas nous croiser les bras et attendre une quelconque providence, fût-elle divine. Nous ne pouvons pas non plus compter sur les Ancêtres : ce qu'ils avaient à faire, ils l'ont déjà fait. Ils nous ont légué une terre, un idéal de liberté, d'égalité et de fraternité, à nous de nous élever à la hauteur de ce legs. Nous ne pouvons pas nous contenter de nous enorgueillir et nous reposer sur leurs lauriers. Leur œuvre était inachevée, il faut la parachever. Ils ont commis des erreurs, à nous de les corriger. Mais encore faut-il, pour les dépasser, que nous fassions vraiment nôtre leur idéal, laisser sourdre en nous leur patriotisme, leur amour de ce coin de terre et des hommes et des femmes qui y vivent. Le bonheur, pour évanescant qu'il soit, n'est possible que

⁴⁰⁴ Homère, *Iliade* XVII, 446.

⁴⁰⁵ David Hume, *Traité de la nature humaine*, livre 3, Paris, Aubier, 1968, t. 2, p. 480 et 482, cité par J.-M. Piotte, *Les grands penseurs du monde occidental*, p. 264.

moyennant un espace de liberté, d'égalité et de fraternité, entendons par-là un environnement où la bêtise est bannie, où les passions sont contrôlées, où l'on prend conscience de l'existence de l'autre, un autre sur qui l'on peut compter pour réaliser ensemble le projet de cette Haïti fraternelle et pourquoi pas du monde entier?

P. Jorel François, op

Bibliographie

- Aristote, *Éthique à Nicomaque*, trad. J. Tricot, Paris, J. Vrin, 1958.
- , *Métaphysique*, trad. J. Tricot, Paris, J. Vrin, 1953.
- Chanteur Janine, *Platon, le désir et la cité*, Paris, Sirey, 1980.
- Constantin Tsatsos, *La philosophie sociale des grecs anciens*, trad. F. Duisit, Paris, Nagel, 1971.
- Homère, *Iliade XXIV, 526*, trad. E. Lasserre, Paris, Garnier, 1955
- Kontos Pavlos, *L'action morale chez Aristote. Une lecture phénoménologique et ses adversaires actuels*, Paris, PUF, 2002,
- Maritain Jacques, *La philosophie morale*, t. 1 : *Examen historique et critique des grands systèmes*, Paris, Gallimard, 1960.
- , *Neuf leçons sur les notions premières de la philosophie morale*, Paris, Téqui, 1949.
- Piotte Jean-Marc, *Les grands penseurs du monde occidental. L'éthique et la politique de Platon à nos jours*, Québec, Fides, 1997, p. 321.
- Platon, *Œuvres complètes*, trad. L. Robin, Paris, La Pléiade, 1950.
- Pompilus Pradel, *Approche du français fondamental d'Haïti*, Port-au-Prince, Centre de linguistique université d'État d'Haïti, 1984.
- Price-Mars Jean, *La vocation de l'élite*, Port-au-Prince, E. Chenet, 1976 (1^e édit. 1919).
- Vergnières Solange, *Éthique et politique chez Aristote*, Paris, PUF, 1995

RESUME

Le Père Jorel François nous livre dans cet article une véritable fresque sur le bonheur chez les philosophes grecs de l'Antiquité en se posant la question à savoir si l'être humain et plus particulièrement les Haïtiens ont une quête du bonheur qui mène à une vraie plénitude. Une des choses qui nous saisit de prime abord c'est que tous les philosophes de l'Antiquité grecque ont abordé la question du bonheur dans leur système philosophi-

que. Ils affirment que tout être humain sans exception est en quête de bonheur.

Le Père Jorel étudie particulièrement les philosophies de Socrate, Platon, Aristote, Épicure et les Stoïciens. Après avoir décrit la pensée de ces auteurs sur le bonheur, il semble privilégier les philosophies des trois premiers qui se rejoignent dans leur ensemble. Chacun d'eux affirme que les humains cherchent le bonheur principalement dans trois directions : Premièrement dans les richesses matérielles. Car pour nombre de gens, plus tu possèdes de biens plus tu es heureux. Deuxièmement dans les plaisirs de la chair, que ce soit dans la nourriture, dans la sexualité ou dans la jouissance des biens de ce monde. Troisièmement dans la contemplation ou dans la pratique des vertus. Pour ces philosophes, bonheur égale vertu, souverain bien, contemplation. Alors pour eux, particulièrement pour Aristote, seul le philosophe peut être vraiment heureux car il est dans le chemin – entendons la vertu – qui conduit au bonheur.

Si pour l'épicurisme, le bonheur est dans les plaisirs naturels, notre auteur souligne la nuance apportée par le stoïcisme pour lequel être heureux c'est suivre la raison universelle, c'est vivre selon le logos. Selon le stoïcien, la vertu seule est un bien, donc bonheur et vertu s'équivalent.

Le Père Jorel décrit ensuite la situation du bonheur en Haïti en résumant rapidement l'histoire de ce peuple qui est jalonnée de souffrances terribles où le bonheur paraît absent. Tout en déplorant les dictatures, il affirme que l'apparente stabilité apportée par ces régimes permettait malgré tout un certain bien-être. Le pays est actuellement plongé dans une des pires crises de son histoire. La violence et la peur y règnent en maître. L'auteur regrette que la plupart des Haïtiens ne cherchent le bonheur que dans la richesse matérielle et dans les plaisirs. La pratique de la vertu, qui conduirait au respect des droits humains, à la démocratie, à la solidarité nationale, semble absente de leur idéal de bonheur. Le Père Jorel ne peut que souhaiter un ressaisissement et une redécouverte du vrai sens du bonheur humainement possible à l'école des philosophes grecs de l'Antiquité.

P. Robert Lapointe

ABSTRACT

Father Jorel François delivers in this essay a clear picture of the happiness of the Ancient Greek Philosophers by asking the question, namely, if the human being and more precisely, the Haitian people, have desire for happiness that arrives to a true completion. One of the things that

overwhelms us at first is that all the Ancient Greek Philosophers have come up with the question of happiness in their philosophical system. They confirm that all human beings, without exception, are in search of happiness.

Father Jorel studies particularly the philosophies of Socrates, Plato, Aristotle, Epicure and the Stoics. After having described the thoughts of these authors on happiness, it seems the first three philosophers share the same ideas. Each agreed that the human being searches for happiness principally in three directions: Firstly, in material wealth, because for most people the more you possess the more you are happy. Secondly, in the pleasures of the flesh, whether it is in food, in sexuality or in the pleasures of worldly goods. Thirdly, in contemplation or in the practice of virtue. For these philosophers, happiness equals virtue, supreme goodness, contemplation. And so, for them, particularly Aristotle, says only the philosopher can be really happy, because he is in that path — understanding the virtue— which channels to happiness.

If for Epicureanism, happiness is in the natural pleasures, our author underlines the nuances brought by Stoicism for which being happy is following universal reasoning; it is living according to the word. Pursuant to Stoicism, virtue alone is good, so happiness and virtue are the same.

Father Jorel then describes the situation of happiness in Haiti by summarizing rapidly the history of the people that is marked with terrible sufferings where happiness is nonexistent. While deploring the leaders, he affirms that the apparent stability brought in these regimes permit, in spite of everything, a certain well-being. The country is actually plunged in one of its worst crisis in its history. Violence and fear reign dominantly. The author regrets that the majority of Haitians search for happiness only in material wealth and in worldly pleasures. The practice of virtue, which would bring respect for Human Rights, to a democracy, to a national solidarity, seems absent in their notion of happiness. Father Jorel can only wish for a regaining and a rediscovering of the real sense of happiness humanly possible in the school of the Ancient Greek Philosophers.

(Translated by G. N. de Baboun)

LE BONHEUR D'ICI-BAS SELON SAINT THOMAS
D'AQUIN*P. Maurice Elder Hyppolite, sdb**Moun - Revue de philosophie 2 (2005) 98-124***Introduction**

La *Somme théologique* de Saint Thomas d'Aquin (1225-1274) rédigée en vue d'*instruire les débutants* (« *ad eruditionem incipientium* »¹) est structurée de façon à permettre au croyant d'entrer de manière ordonnée et claire dans l'univers de la théologie qui a pour but de transmettre et d'explicitier le contenu de la révélation (« *Dei cognitionem tradere* »²). Il s'agit de connaître Dieu en tant que principe et fin de tout³, de l'homme en particulier et des autres natures intelligentes qui ne peuvent arriver à la perfection de leur être qu'en tendant vers lui. C'est pourquoi la *Somme théologique* est divisée en trois parties⁴:

1) *Prima pars*: « *De Deo* », Dieu, son existence et sa nature. Cette première partie traite de Dieu en lui-même et comme principe et fin ultime des créatures dans la mesure où il peut être connu par la raison de l'homme à partir de ses oeuvres et de la foi dans la révélation.

2) *Secunda pars*: « *De motu rationalis creaturae in Deum* ». On y étudie Dieu comme principe et fin ultime des actes humains.

3) *Tertia pars*: « *De Christo, qui, secundum quod homo, via est nobis tendendi in Deum* ». On y examine l'union hypostatique dans le Christ et ses oeuvres théandriques « *propter nos homines, et propter nostram salutem* » comme dit le Credo.

Les idées sur lesquelles s'appuie cette structure sont l'*exemplarité* et la *participation* (selon l'analogie de l'être). L'homme est *image*

¹ S. Thomae Aquinatis, *Summa Theologica*, I, prologus. Nous utiliserons l'édition bilingue (latin – français) de la Revue des jeunes publiée par Desclée de Brouwer puis par les éditions du Cerf. Dorénavant *STh*.

² *STh* I, q. 2, prologus.

³ *STh* Ia-IIae, q. 1, a.7.

⁴ Cf. *STh* I, q. 2, prologus.

de Dieu⁵ c'est pourquoi l'étude de l'*Exemplaire* (Dieu) dans la *Prima pars* conduira à celle de l'*image* dans la *Secunda pars* par le fait que l'homme aussi est « le principe de ses propres actes, grâce à l'arbitre et à la puissance qu'il exerce sur ses oeuvres »⁶. Cela permettra d'approfondir la connaissance que nous avons de Dieu lui-même⁷. La *Tertia pars* de la *Somme* montrera comment le Christ a ouvert la voie par laquelle nous pouvons arriver à la *béatitude* de la vie immortelle en ressuscitant⁸, mais dans l'attente du parfait accomplissement qu'est la félicité de la vie immortelle, une *béatitude* ne serait-ce qu'*imparfaite* est donnée à l'homme.

La *Secunda pars* dans ses deux parties (Ia-IIae, IIa-IIae) considère comment l'*image* peut déjà *participer* en un certain sens à la béatitude de Dieu qui est la fin ultime des actes humains entant que tels. Les vertus morales et théologiques conduisent l'homme vers son but définitif: la communion dans la nature divine⁹. Une des

⁵ Suivant ce qu'affirme Saint Jean Damascène dans le *De Fide orthodoxa*, lib. 2, cap. 12 cité par Saint Thomas (*STh* Ia-IIae q. 1, prologue) : « Homo factus est ad imaginem Dei dicitur, secundum quod per imaginem significatur « intellectuelle et arbitrio liberum et per se potestativum ». « L'homme [est fait] à l'image de Dieu [parce qu'il] est doué d'intelligence, de libre arbitre et d'un pouvoir d'action qui lui appartient en propre » (Traduction du P. A.-D. Sertillanges in Saint Thomas d'Aquin, *Somme théologique I-IIae, questions 1-5 : La fin dernière ou la béatitude*, Paris - Tournai - Rome, Desclée et Cie (Editions de la Revue des jeunes), 1936, p. 9)

⁶ *Ibid.*

⁷ Cf. Giuseppe Abbà, *L'apporto dell'etica tomista all'odierno dibattito sulla virtù in Salesianum* 52(1990) 809 : « Governando noi stessi, con Dio e sotto Dio, la nostra vita umana in ordine alla perfetta beatitudine in Dio, noi siamo un riflesso dell'esemplare divino, a sua immagine. Sicché studiando come l'immagine umana di Dio governa, con Dio e sotto Dio, la propria vita, noi otteniamo una maggior conoscenza, proporzionata a noi, di Dio governatore e dell'ordine della carità e della beatitudine che tale governo mira a costituire. Proprio la considerazione morale e pratica fornisce allora una maggior conoscenza speculativa di Dio. »

Le présent article est le fruit d'un travail de séminaire réalisé sous la direction du professeur Giuseppe Abbà à l'Université Pontificale Salésienne à Rome au cours du premier semestre de l'année académique 2001-2002.

⁸ *STh* III, prologus.

⁹ *STh* Ia-IIae, q. 62, a. 1 corpus : « Per virtutem perficitur homo ad actus quibus in beatitudinem ordinatur [...]. Est autem duplex hominis beatitudo sive felicitas [...]. Una quidem proportionata humanae naturae ad quam scilicet homo pervenire potest per principia suae naturae. Alia autem est beatitudo naturam hominis excedens, ad quam homo sola divina virtute pervenire potest secundum quamdam Divinitatis participationem, secundum quod dicitur II Petr. 1, quod per Christum facti sumus consortes divinae naturae. » « La vertu a comme effet de perfectionner l'homme pour

nouveautés de la *Secunda pars* c'est précisément cette attention aux actes humains, à l'exercice des vertus qui orientent l'homme, selon l'*ordo rationis*, vers sa fin ultime, ce qui constitue déjà sa *béatitude imparfaite*. Cette béatitude humaine imparfaite consiste donc précisément dans l'exercice de vertus différentes et connexes.

Dans cette étude nous allons voir comment Saint Thomas d'Aquin parvient à cette conclusion en analysant surtout quelques textes de la Ia-IIae, en particulier les questions 1-21; 49-70; 90-105 qui traitent de la fin ultime de l'homme, la béatitude, l'acte volontaire, la bonté et la malice des actes, la *habitus*, les vertus morales et théologiques, leurs relations, les lois et les préceptes.

Ainsi nous comprendrons mieux cette *Secunda pars* de Morale qui a une place singulièrement étendue dans une oeuvre qui veut « amener à connaître Dieu »¹⁰.

I.- La « res » et l' « operatio » dans la béatitude qui est fin immanente à l'opération.

Comme Saint Thomas l'a déjà établi dans la *Prima pars*, nous savons que l'homme est *image de Dieu*, - ne serait-ce qu'une image imparfaite¹¹ - dans sa dimension intellectuelle, « *secundum intellectualem naturam* »¹², qui le met au-dessus des animaux et des

les actes par lesquels il s'achemine vers la béatitude [...]. Or il ya pour l'homme [...] une double béatitude ou félicité. L'une assurément est proportionnée à la nature humaine, c'est-à-dire que l'homme y peut parvenir par les principes mêmes de sa nature. Mais l'autre est une béatitude qui dépasse la nature de l'homme : il n'y peut parvenir que par une force divine, moyennant une certaine participation à la divinité, conformément à ce qui est dit dans la 2^e épître de saint Pierre, que par le Christ nous avons été faits « participants de la nature divine » (Traduction de R. Bernard in Saint Thomas d'Aquin, *Somme théologique, Ia-2ae, Questions 61-70 : La vertu II*, Paris – Tournai – Rome, Desclée 1934 = Editions de la revue des jeunes, pp. 40-41).

¹⁰ *STh* I, q. 2, prologus.

¹¹ Cf. *STh* I, q. 93, a. 1. Cette image a des degrés dans l'homme (*STh* I, q. 93, a. 4) : « uno quidem modo, secundum quod homo habet aptitudinem naturalem ad intelligendum et amandum Deum ; et haec aptitudo consistit in ipsa natura mentis, quae est communis omnibus hominibus ; alio modo, secundum quod homo actu vel habitu Deum cognoscit et amat, sed tamen imperfecte ; et haec est imago per conformitatem gratiae [in justis tantum] ; tertio modo, secundum quod homo Deum actu cognoscit et amat perfecte ; et sic attenditur imago secundum similitudinem gloriae [solum in beatis] »

¹² *STh* I, q. 93, a. 4.

autres créatures matérielles¹³. Cette « puissance intellectuelle » de l'âme qui peut être spéculative (intelligence)¹⁴ ou pratique, opérative (volonté) est conduite nécessairement par les premiers principes (pour l'intelligence) et par la fin dernière qu'est la béatitude (pour la volonté)¹⁵. Saint Thomas commence l'étude de l'homme, « *imago Dei* », en examinant les caractéristiques de son agir volontaire. Les huit articles de la première *quaestio* qui ouvre la Ia-IIae traitent de la caractéristique fondamentale de cet agir qui est orienté vers une *fin* parce que comme l'a démontré Aristote c'est la fin qui est le principe de tout ce que peut accomplir l'homme: « *finis est principium in operabilibus ab homine* »¹⁶. Mais plus encore, il faut dire que cet agir est orienté vers une *fin ultime* parce qu'il faut s'arrêter à un premier pour ne pas anéantir l'existence des autres; c'est ce qu'exprime l'ἀνάγκη στήναι d'Aristote¹⁷. Nous pouvons regrouper ainsi ces articles que nous allons analyser:

¹³ *STh* I, q. 93, a. 6 : « Id autem in quo creatura rationalis excedit alias creaturas, est intellectus, sive mens. Unde reliquitur quod nec in ipsa rationali creatura invenitur Dei imago nisi secundum mentem ; in aliis vero partibus, si quas habet rationalis creatura, invenitur similitudo vestigiū, sicut et in caeteris rebus, quibus secundum partes hujusmodi assimilatur. »

¹⁴ *STh* I, q. 79, a. 11 : « Intellectus speculativus est qui quod apprehendit, non ordinat ad opus, sed ad solam veritatis considerationem ; practicus vero intellectus dicitur qui hoc quod apprehendit, ordinat ad opus. »

¹⁵ *STh*, I, q. 82, a. 1 : « ... nec necessitas naturalis repugnat voluntati : quinimo necesse est quod sicut intellectus ex necessitate inhaeret primis principiis, ita voluntas ex necessitate inhaereat ultimo fini, qui est beatitudo. Finis enim se habet in operativis, sicut principium in speculativis... »

¹⁶ *STh* Ia-IIae, q. 1. a. 1 sed contra.

¹⁷ Aristote, *Physique*, VIII, 5, 257a ; cf. le texte du volume II (livres V-VIII) établi et traduit par Henri Carteron, Paris, Société d'édition « Les Belles Lettres », 1931, p. 117 : Ἀλλ' ἀνάγκη στήναι, « Mais il faut s'arrêter.. » en parlant de la succession des moteurs mus, il faut s'arrêter à un premier moteur immobile. Cf. *STh* Ia-IIae, q. 1, a. 4 : « ...per se loquendo, impossibile est in finibus procedere in infinitum, ex quacumque parte. In omnibus enim quae per se habent ordinem ad invicem, oportet quod, remoto primo, removeantur ea quae sunt ad primum. Unde Philosophus probat, in 8 Physic. [cap. 5], quod non est possibile in causis moventibus procedere in infinitum, quia jam non esset primum movens, quo subtracto alia movere non possunt, cum non moveant nisi per hoc quod moventur a primo movente. » « Si l'on envisage une série de fins coordonnées précisément comme fins, il est impossible d'y rencontrer un processus sans terme, dans quelque sens que se prenne la série. En effet, dans toute série ainsi coordonnée, il est inévitable que, le premier terme ôté, se trouvent ôtés aussi ceux qui s'y réfèrent. C'est ainsi qu'Aristote démontre, dans la *Physique*, qu'on ne saurait aller à l'infini dans les causes motrices, car il n'y aurait

- a) Articles 1-3: la réalité de la fin dans l'agir humain.
 b) Articles 4-6: la fin ultime comme bien parfait et achèvement (complément) de l'être de l'homme « *bonum perfectum et completivum* ».
 c) Articles 7-8: la fin ultime en tant qu'objet, « *finis cuius* » (= la chose en laquelle se réalise la notion, « *res* ») et en tant qu'acte, « *finis quo* » (= acquisition ou usage, « *adeptio rei* »).

a) L'homme est maître de ses actes par sa raison et sa volonté qui spécifient sa nature et le constituent comme être libre. C'est pourquoi sa vraie maîtrise ne se manifeste pas dans tous ses actes qui sont « *homini actiones* » (actes de l'homme), mais dans ceux qui procèdent de la volonté délibérée, ceux qui sont « *humanae actiones* » (actes humains) au sens strict. Provenant de cette source, les actes humains reçoivent une orientation conforme à la caractéristique de la volonté en tant que puissance opérative ayant pour objet la fin et le bien, « *finis et bonum* » (a. 1). Dans l'ordre de l'exécution, la fin est postérieure, mais dans l'ordre de l'intention elle est antérieure. C'est en vue d'une fin que la volonté décide d'agir et agit effectivement illuminée par la raison, « *ex deliberatione rationis, quae est proprium principium humanorum actuum* »¹⁸. Cette illumination de la raison, provenant de la nature même de l'homme est présente en lui de manière qu'il ne soit pas comme mis en mouvement par un autre ou du dehors, mais qu'il tende « vers une fin comme agent autonome et comme se portant vers cette fin d'elle-même »¹⁹. De fait, puisque « *omne agens agit propter finem* » et Aristote l'a prouvé non seulement pour l'intellect mais aussi pour la nature, donc a fortiori pour l'homme, lequel, à la différence des êtres privés de raison - et en-dehors des cas où il est mû ou conduit par un autre - quand il agit de lui-même, il agit pour une fin et il connaît la fin, « *quando per se ipsum agit propter finem, cognoscit finem* »²⁰. De ce connaître et de l'agir intentionnel qui en découle, l'acte humain reçoit sa spécification, c'est un acte « moral » qui pourra être « vertueux » ou « vicieux » selon la fin principale immédiate ou lointaine (dans un enchaînement de fins interdé-

plus alors de premier moteur et, ce premier écarté, les autres ne peuvent plus mouvoir, vu qu'ils ne meuvent qu'autant qu'ils sont mus eux-mêmes par ce premier. »

¹⁸ *STh*, Ia-IIae, q. 1, a. 1, ad 3m.

¹⁹ *STh* Ia-IIae, q. 1, a. 2 : « ut tendat in finem, quasi se agens, vel ducens ad finem ».

²⁰ *STh* Ia-IIae, q. 1, a. 2, ad 1m.

pendants) à laquelle il a été ordonné. De toute façon, il ne pourra pas recevoir cette spécification des fins auxquelles il arrive par accident²¹.

b) La spécification morale des actes humains nous a mis en présence de la possibilité pour un acte humain de se situer dans un enchaînement de fins interdépendantes. Dans la mesure où cet ordre n'est pas accidentel, il faudra appliquer le principe métaphysique énoncé par Aristote comme nécessité de s'arrêter à un « *primum* » (ἀνάγκη στήναι) pour ne pas rendre absurde l'effort rationnel d'interprétation de la réalité. Saint Thomas y arrive en prouvant que dans l'ordre de l'intention comme dans celui de l'exécution, c'est-à-dire, en d'autres termes, que la fin soit première (pour faire agir) ou dernière (comme accomplissement de l'acte), on ne peut pas nier un « *primum* » sans déclarer que l'appétit n'est mû par rien ou que l'agir ne commence par aucun acte. Ce « *primum* » et « *ultimum* » doit être unique pour tous les hommes, c'est-à-dire pour l'existence humaine en tant que telle, puisque nous parlons de l'*opération* d'une puissance de l'âme. L'agir de l'homme tend toujours vers une plus grande perfection, alors, sa fin ultime ne pourra être qu'un « *bonum perfectum et completivum sui ipsius* », un bien parfait qui soit l'achèvement de son être²². La fin ultime doit combler tellement le désir de l'homme que « rien ne demeure à désirer en dehors d'elle », « *nihil extra ipsum appetendum relinquatur* »²³, alors il ne pourra être qu'unique.

De soi, la nature part d'un « *primum* » pour atteindre le reste, comme on le voit dans le processus de la connaissance (d'un premier connu vers l'inconnu), ainsi la volonté partira d'un « *primum* » qui est « naturellement désiré » et qui ne peut être qu'un. Enfin, par le fait que les actes volontaires reçoivent leur spécification de leur fin, la « *ratio generis* » étant la même pour tous, ils auront une seule fin dernière, sans exclure la possibilité que cette fin ultime soit composée.

²¹ *STh Ia-IIae*, q. 1, a. 3, ad 3m : « non enim motus recipit speciem ab eo quod est terminus per accidens, sed solum ab eo quod est terminus per se. » « C'est que le mouvement ne reçoit pas son espèce de ce qui n'est son terme que par accident, mais de ce qui est son terme en raison de sa propre essence. »

²² *STh Ia-IIae*, q. 1, a. 5 corpus.

²³ *Ibid.*

L'unicité de la fin fait aussi l'unité de tout l'agir humain parce que ce sera en fonction d'elle que se réaliseront tous les actes. La volonté étant toujours orientée vers le bien parfait, le cherchera dans tous les actes qui peuvent conduire à lui, même s'ils ne sont pas encore le « *bonum perfectum* », ils en sont un début, une « *inchoatio* » qui se dirige « vers la perfection pleine, réalisée par la fin dernière », « *omnis inchoatio perfectionis ordinatur in perfectionem consummatam, quae est per ultimum finem* »²⁴. D'autre part, les biens particuliers qu'on cherche sont comme les causes secondes par rapport à la cause première: « Ainsi, le désirable second ne peut mouvoir l'appétit qu'en raison de son rapport avec le désirable premier, qui est la fin suprême »²⁵. Cela ne signifie pas que la fin ultime soit toujours « actuellement » pensée à chaque acte, mais elle meut tous les actes en vertu de l'intention première: « Un homme en chemin ne pense pas au terme du voyage à chacun de ses pas »²⁶.

c) Une fois établies la nécessité, la nature, l'unicité et l'extension de la fin ultime pour l'agir humain en tant que tel, c'est-à-dire que « formellement » tous les hommes tendent vers leur perfection, Saint Thomas se demande si tous les hommes ont « naturellement » la même fin dernière qui d'après Saint Augustin est la « béatitude ». Partant alors de la distinction entre la « *ratio ultimi finis* » (réaliser la propre perfection) et l'« *id in quo ista ratio invenitur* » (la réalité qui constitue cette fin), il constate que puisque tous les hommes ne mettent pas la même réalité comme source du « *bonum perfectum* », il faudra, pour le découvrir, suivre le « goût » de ceux qui ont les passions bien disposés, selon la méthode utilisée pour trouver le meilleur vin. Il établit déjà ainsi un rapport étroit entre la « *beatitudo* » et l'*homme vertueux* parce que les pécheurs, même s'ils ont l'intention de la fin dernière (« *ratio ultimi finis* ») se trompent en ne la cherchant pas là où vraiment elle se trouve (« *eo in quo vere invenitur* »)²⁷.

En se demandant ensuite si les autres créatures non humaines ont la même fin dernière que l'homme, Saint Thomas utilisera la distinc-

²⁴ *STh* Ia-IIae, q. 1, a. 6 corpus.

²⁵ *Ibid.* : « Unde secunda appetibilia non movent appetitum nisi in ordine ad primum appetibile, quod est ultimus finis. »

²⁶ *Ibid.* ad 3m.

²⁷ *STh* Ia-IIae, q. 1, a. 7, ad 1m.

tion fondamentale entre la « *finis cuius* » et la « *finis quo* » établie par Aristote, et il dira que formellement Dieu est la fin ultime de l'homme en précisant dans quel sens il l'est. La « *finis cuius* » est la fin pour laquelle on agit (« *ipsa res in qua ratio boni invenitur* ») et la « *finis quo* » est l' « *usus rei* », ce par quoi on obtient la « *res* » (« *adeptio illius rei* ») et l'usage qu'on en fait²⁸. Il est évident que les créatures irrationnelles n'atteignent pas leur fin de la même manière que l'homme et les autres créatures rationnelles parce que ces dernières l'atteignent par la connaissance et l'amour.

Ainsi Saint Thomas ouvre la voie pour tout le traité qui va suivre sur la béatitude et la vertu en distinguant la « *res* » de la fin dernière qui est Dieu et l' « *adeptio* » de cette fin dernière qui correspond à l'« *operatio* » des puissances intellectives et volitives de l'âme. Par le fait que la fin dernière est le perfectionnement de l'acte humain, la béatitude sera fin immanente de l' « *operatio* » et on pourra parler de l'exercice des vertus comme « béatitude imparfaite » de l'homme « image de Dieu » dans son agir.

2.- La « *res* » qui constitue la béatitude c'est Dieu. Les « opérations » de la béatitude sont les opérations de l'homme orientées vers Dieu.

Comme démontré dans les deux derniers articles de la première question, tous les hommes tendent à réaliser leur propre perfection dans une fin dernière (« *ratio ultimi finis* ») mais ne sont pas d'accord sur ce qu'elle est. Evidemment il faut aussi distinguer les deux manières de parler de la fin « *in quo ista ratio invenitur* » puisqu'elle peut être « *ipsa res* » (« *finis cuius* ») ou aussi l' « *usus, sive adeptio illius rei* » (« *finis quo* »). Tout d'abord Saint Thomas essaie d'établir quelles seraient les caractéristiques de cette « *res* » (*quaestio* 1) pour déterminer ensuite la manière dont l'homme l'obtient (*quaestio* 2). Comme il l'avait annoncé, il se laissera guider par « le bon goût » de ceux qui ont les passions bien disposés, le goût « bien modéré » (« *bene moderatum* »): les hommes vertueux; il pourra le faire parce que la règle morale est naturellement connue. Sa méthode partira donc des caractéristiques nécessaires de la fin dernière et de l'expérience humaine dans son désir de bonheur pour trouver la raison d'être de la règle morale des ver-

²⁸ *STh* Ia-IIae, q. 1, a. 8.

tus déjà présente et connue chez les hommes vertueux. On parlera maintenant de « béatitude » comme fin dernière parce que selon Saint Augustin on a vu que « *beatitudo nominat adeptionem ultimi finis* », « le mot béatitude signifie proprement l'acquisition de la suprême fin »²⁹.

La question 2 passe en revue diverses réalités qui pourraient se présenter comme suprêmes: biens extérieurs (articles 1-4: richesses, honneur, renommée ou gloire, pouvoir), biens intérieurs (articles 5-8: biens du corps, plaisir, biens de l'âme, biens créés) pour conclure qu'aucune réalité créée ne pourra être la « *res* » de la fin dernière et que Dieu seul peut l'être. En examinant les huit candidats, Saint Thomas établit des critères précis qui obligent à les écarter en tant que « *res* » tout en les considérant comme utiles en vue de l'obtention de la béatitude s'ils sont utilisés avec un certain ordre: l'« *ordo rationis ad beatitudinem* ». Les critères pour écarter les biens extérieurs et pour les subordonner aux biens du corps et de l'âme sont les suivants, énumérés à l'article 4:

1) « La béatitude, souverain bien de l'homme, ne souffre le mélange d'aucun mal », « *beatitudo cum sit summum hominis bonum, non compatitur secum aliquod malum* ».

2) « La béatitude ayant pour caractère essentiel d'être un bien suffisant par soi-même, elle ne permet, une fois obtenue, l'absence d'aucun bien nécessaire à l'homme », « *cum de ratione beatitudinis sit quod sit « per se sufficiens », ut patet in I Ethic. [cap. 7], necesse est quod, beatitudine adepta, nullum bonum homini necessarium desit* ».

3) « La béatitude étant un bien parfait ne peut être pour personne la cause d'un mal », « *cum beatitudo sit bonum perfectum, ex beatitudine non potest aliquod malum alicui provenire* ».

4) « L'homme doit être dirigé vers la béatitude par des principes inhérents à sa nature, puisque c'est naturellement qu'il s'y oriente », « *ad beatitudinem homo ordinatur per principia interiora: cum ad ipsam naturaliter ordinetur* ».

Les biens intérieurs seront à leur tour écartés par le fait que, d'une part, ils existent en fonction d'un autre bien supérieur et non pas pour leur propre conservation, et d'autre part, ils n'apaisent pas le

²⁹ *STh Ia-IIae*, q. 1, a. 7, sed contra ; a. 8.

désir: « La béatitude est un bien parfait, capable d'apaiser entièrement le désir, sans quoi, et s'il restait encore quelque chose à désirer, elle ne pourrait être une fin dernière »³⁰. Le bien universel vers lequel tend la volonté en tant qu'appétit humain ne pourra se trouver en aucune créature mais seulement en Dieu: « Dieu seul peut combler la volonté de l'homme », « *solus Deus voluntatem hominis implere potest* »³¹. Donc, la « *res* » en laquelle consiste la béatitude est Dieu, non pas comme un partie d'un tout, mais comme l'objet vers lequel tend l'agir humain et la cause de tout son mouvement.

Nous arrivons ainsi à un moment décisif dans l'exploration de l'intentionnalité de l'agir humain et les éléments découverts en chemin nous permettent de dire que le bien suprême de l'homme, sa béatitude, quant à la « *res* », est au-dessus de lui (« *aliquid extra animam* »), mais quant à la « *adeptio rei* » c'est quelque chose de l'âme, c'est-à-dire un acte, une opération intrinsèque de l'âme inhérente en elle et la perfectionnant³². Selon l'ordination plus ou moins parfaite de ses actes vers cette « *adeptio* », la béatitude de l'homme sera « *inchoata* » (imparfaite) ou « *perfecta* »³³. Les opérations heureuses seront donc les opérations humaines rectifiées par rapport à Dieu; déjà Saint Thomas l'annonce lorsqu'en écartant le pouvoir, à l'article 4, il dit: « Si donc on tient à parler ici de puissance, du moins faudrait-il dire que la béatitude consiste en son bon emploi »³⁴.

Saint Thomas cherchera à préciser la nature de la « *adeptio rei* » pour arriver à affirmer que l'exercice des vertus serait la « béatitude imparfaite ».

³⁰ *STh* Ia-IIae, q. 2, a. 8 : « Beatitudo enim est bonum perfectum, quod totaliter quietat appetitum : alioquin non esset ultimus finis, sed adhuc restaret aliquid appetendum ».

³¹ *Ibid.*

³² *Ibid.*, ad 3m.

³³ *STh* Ia-IIae, q. 2, a. 3 ; ad 2m.

³⁴ *STh* Ia-IIae, q. 2, a. 4 : « Unde magis posset consistere beatitudo aliqua in bono usu potestatis, qui est per virtutem, quam in ipsa potestate ».

3.- Selon l'opération, la béatitude humaine peut-être parfaite ou imparfaite.

En tant que créature et image, l'homme participe à la béatitude de Dieu. N'étant pas heureux « *per essentiam* »³⁵, l'essence de la béatitude pour lui consistera, comme il a été déjà dit dans la troisième question et qu'il faudra ici préciser, en une certaine « *adeptio, usus, possessio, fruitio ipsius rei* » qui admet des degrés divers, non pas selon l'objet incréé (Dieu), mais selon le sujet de cette « *adeptio* » (l'homme) où l'acte est immanent pour devenir « *perfectio et actus agentis* »³⁶. Ainsi c'est dans son « *operatio* » que l'homme trouve son bonheur par le fait que l'« *operatio* » est le dernier acte (« *actus secundus* ») de l'agent qui a la faculté d'opérer (« *actus primus* »)³⁷. Il nous faut alors examiner les caractéristiques des opérations heureuses de l'homme.

Saint Thomas accueille pleinement le concept aristotélien du bonheur pour ce qui concerne les possibilités de l'homme en cette vie et il établit que la béatitude, le bonheur « *est operatio secundum virtutem perfectum* », cependant, Saint Thomas ajoute immédiatement ce que le penseur païen n'aurait pas pu affirmer ou soupçonner: la possibilité pour l'homme de parvenir à une béatitude parfaite dans la vie éternelle à la manière des anges parce que « dans cet état bienheureux, l'esprit de l'homme sera uni à Dieu par une opération une, continue et sempiternelle »³⁸. Dans l'état actuel de la vie terrestre de l'homme cette « *operatio* » ne peut pas être déjà parfaite parce qu'elle « ne peut être ni continue, ni par conséquent unique, car une opération se multiplie du fait qu'elle s'interrompt »³⁹.

³⁵ *STh* Ia-IIae, q. 3, a. 2, ad 1m : « Solius enim Dei beatitudo est suum esse » ; cf. *ibid.*, ad 4m : « in Deo est beatitudo per essentiam ; quia ipsum esse ejus est operatio ejus, quia non fruitur alio, sed seipso ».

³⁶ *STh* Ia-IIae, q. 3, a. 1 : « Si ergo beatitudo hominis consideretur quantum ad causam vel objectum, sic est aliquid increatum ; si autem consideretur quantum ad ipsam essentiam beatitudinis, sic est aliquis creatum ». Pour l'action « manens in ipso agente » comme « *perfectio* », cf. q. 3, a. 2, ad 3m.

³⁷ *STh* Ia-IIae, q. 3, a. 2 : « Operatio est ultimus actus operantis ».

³⁸ *STh* Ia-IIae, q. 3, a. 2, ad 4m : « quia una et continua et sempiterna operatione in illo beatitudinis statu mens hominis Deo conjungetur ».

³⁹ *Ibid.* : « haec operatio nec continua potest esse, et per consequens nec unica est, quia operatio intermissione multiplicatur ».

Les actes humains peuvent donc nous approcher plus ou moins de Dieu dans la mesure où ils nous unissent à lui de manière plus ou moins forte et continue. La béatitude imparfaite sera donc une progression de l'homme dans les dimensions qui lui sont propres pour tendre vers la parfaite béatitude. « La béatitude parfaite, telle que les anges en jouissent, réalise la plénitude de tous les biens par le seul fait de l'union avec leur source, sans qu'il y soit besoin de l'apport spécial des biens singuliers. Mais dans le cas de notre béatitude imparfaite est requis un ensemble de biens suffisant pour mener notre vie quant à son opération la plus parfaite de toutes »⁴⁰.

Pendant, cette opération identifiée par Saint Thomas, il faudra la déterminer par rapport aux puissances propres de l'âme étudiées dans la *Prima pars*, c'est-à-dire les puissances sensitives, intellectives et appetitives⁴¹. Selon l'*ordo* des puissances de l'âme, celles qui sont intellectives (intelligence et volonté) sont supérieures et demeurent dans l'âme séparée du corps⁴².

- Les opérations des sens peuvent appartenir de manière *antécédente* à la béatitude imparfaite (bien que les biens corporels provenant des sens ne sont pas la béatitude de l'homme, ils sont conditions pour les opérations intellectives); ils peuvent lui appartenir aussi à titre de *conséquence* (la résurrection fera refluer sur le corps et les sens, d'une certaine manière, l'union de la « *mens humana* » avec Dieu). Mais pour cette « *conjunctio* » de l'homme « *ad bonum increatum* » les sens ne participent pas de manière essentielle, « *essentialiter* »⁴³.

- La volonté et l'intelligence s'incluent réciproquement comme puissances intellectives de l'âme: « car l'intelligence comprend que la volonté veut, et la volonté veut que l'intelligence comprenne »⁴⁴. En tant qu'appétit, la volonté se satisfait dans l'obtention et la jouis-

⁴⁰ *STh* Ia-IIae, q. 3, a. 3, ad 2m : « Beatitudo perfecta, qualem angeli habent, habet congregationem omnium bonorum per conjunctionem ad universalem fontem totius boni; non quod indigeat singulis particularibus bonis. Sed in hac beatitudine imperfecta, requiritur congregatio bonorum sufficientium ad perfectissimam operationem hujus vitae. »

⁴¹ *STh* I, q. 78, a. 1.

⁴² *STh* I, q. 77, a. 8.

⁴³ *STh* Ia-IIae, q. 3, a. 3.

⁴⁴ *STh* I, q. 82, a. 4, ad 1m : « ...hae potentiae suis actibus invicem se includunt : quia intellectus intelligit voluntatem velle, et voluntas vult intellectum intelligere. »

sance de la fin. En tant que délectation, elle appartient à titre de *conséquence* à la béatitude (« *quasi per se accidens ejus* »⁴⁵). En tant que « *bona voluntas* » elle est *antécédente* parce qu'elle est « une sorte d'inclination » vers les biens qui nous rendent heureux selon Saint Augustin (« *debita dispositio ad ipsam* »)⁴⁶, mais l'appétit ne peut pas être en même temps la « *consecutio finis ultimi* ».

- Il faut donc conclure que pour ce qui concerne son « *esse* », la béatitude est essentiellement « *operatio intellectus* » et non pas de la volonté, c'est-à-dire que s'il est vrai que « l'amour surpasse la connaissance là où il s'agit d'imprimer le mouvement »⁴⁷, il est aussi évident que la « la connaissance précède l'amour quant au fait d'atteindre »⁴⁸. Saint Thomas précise encore plus en disant que pour la béatitude parfaite l'aspect contemplatif de l'intellect est plus essentiel que l'aspect pratique dans la mesure où elle est la vision intellectuelle « *speculative* » de l'essence divine: « L'assimilation réalisée par l'intellect spéculatif a un caractère d'union et d'information, ce qui constitue une ressemblance beaucoup plus parfaite »⁴⁹. L'acte de l'intellect pratique n'est pas recherché pour lui-même mais en vue d'une fin, tandis que celui de l'intellect spéculatif « *maxime quaeritur propter seipsum* », « la contemplation est cherchée avant tout pour elle-même »⁵⁰. Pour cela elle convient mieux à la béatitude parfaite qui requiert que l'intellect « atteigne à l'essence même de la cause première. C'est ainsi qu'il obtiendra sa perfection par son union à Dieu comme à son objet, puisqu'en cet objet seul consiste la béatitude de l'homme »⁵¹.

Saint Thomas, en développant ce dernier concept, montre aussi comment la béatitude imparfaite est configurée par ces deux aspects

⁴⁵ *STh* Ia-IIae, q. 3, a. 4 : « ... comme son propre accident ».

⁴⁶ *STh* Ia-IIae, q. 3, a. 4, ad 5m.

⁴⁷ *STh* Ia-IIae, q. 3, a. 4, ad 4m : « ... dilectio praeeminet cognitioni in movendo ».

⁴⁸ *Ibid.* : « ... cognitio praevia est dilectioni in attingendo ».

⁴⁹ *STh* Ia-IIae, q. 3, a. 5 : « ... assimilatio intellectus speculativi ad Deum, est secundum unionem vel informationem ; quae est multo major assimilatio ».

⁵⁰ *Ibid.*

⁵¹ *STh* Ia-IIae, q. 3, a. 8 : « Ad perfectam igitur beatitudinem requiritur quod intellectus pertingat ad ipsam essentiam primae causae. Et sic perfectionem suam habebit per unionem ad Deum sicut ad objectum, in quo solo beatitudo hominis consistit ».

de l'intellect: spéculatif et pratique. Le premier comme objectif fondamental, le deuxième comme exercice actuel.

4. La béatitude imparfaite est soit contemplative, soit active.

Comme il l'avait déjà dit, Saint Thomas considère que la béatitude imparfaite requiert un « ensemble de biens suffisants pour mener notre vie quant à son opération la plus parfaite de toutes »⁵²; pour cela toutes les dimensions de la vie de l'homme sur terre y seront ordonnées ou y participeront⁵³. De fait, comme pour le parfait bonheur, la béatitude imparfaite « telle qu'on peut l'avoir ici-bas, [...] consiste d'abord et principalement dans la contemplation, mais aussi, secondairement, dans l'opération de l'intellect pratique dirigeant les actions et les passions humaines, comme il est dit au dixième livre de l'*Ethique* »⁵⁴.

Ainsi, Saint Thomas annonce et prépare la considération des opérations de l'intellect pratique qui bien qu'elles soient secondaires par rapport au primat de l'intellect spéculatif qui a le « *bonum in se ipso, scilicet contemplatione veritatis* »⁵⁵, elles sont constitutives de la béatitude imparfaite par leur « *ordinare ad* », « *inclinare ad* », « *disponere ad* », de manière que les actions et passions humaines soient orientées vers l'acquisition de cette paix qui n'est pas l'essence de la fin dernière mais en est un « antécédent et une conséquence »⁵⁶, en attendant que cette béatitude « *inchoata* » puisse devenir « *quasi operatio continua* »⁵⁷.

⁵² *STh* Ia-IIae, q. 3, a. 3, ad 2m: « in hac beatitudine imperfecta, requiritur congregatio bonorum sufficientium ad perfectissimam operationem hujus vitae ».

⁵³ *STh* Ia-IIae, q. 3, a. 6: « Beatitudinem autem imperfectam, quae non attingit, sed participat quamdam particularem beatitudinis similitudinem... consideratio scientiarum speculativarum est quaedam participatio verae et perfectae beatitudinis »; « la béatitude imparfaite ne va pas jusque là [atteindre la vraie et pleine notion de la béatitude], mais participe seulement à une certaine ressemblance partielle de la béatitude... ainsi la considération des sciences spéculatives offre une certaine participation de la vraie et parfaite béatitude ».

⁵⁴ *STh* Ia-IIae, q. 3, a. 5: « Beatitudo autem imperfecta, qualis hic haberi potest, primo quidem et principaliter consistit in contemplatione: secundario vero in operatione practici intellectus ordinantis actiones et passiones humanas, ut dicitur in 10 *Ethic.* [cap. 7] ».

⁵⁵ *Ibid.*, ad 2m: « ... l'intellect spéculatif porte son bien en lui-même, par la contemplation de la vérité ».

⁵⁶ *STh* Ia-IIae, q. 3, a. 4, ad 1m.

⁵⁷ *STh* Ia-IIae, q. 3, a. 2, ad 4m.

5.- La béatitude imparfaite active consiste dans l'exercice des vertus morales et théologiques.

Nous parvenons ainsi à une dernière détermination qui permet d'affirmer que la béatitude imparfaite active (ou secondaire) consistera dans les opérations qui permettent à l'homme d'agir de manière à être toujours ordonné à sa fin ultime d'une façon quasi constante: les opérations vertueuses. La volonté, ordonnée par l'intelligence pratique, tend vers son bien de façon que ses actes, les actions extérieures et les passions, correspondent à cette « *congregatio bonorum* » qui permettra de posséder et de jouir de Dieu lui-même de façon intentionnelle. De l'imperfection nous tendrons vers la perfection par la disposition de la volonté. Evidemment, puisqu'il s'agit d'une fin qui dépasse les capacités de l'homme, il faudra une aide venant de Dieu pour que nous puissions nous unir à lui de manière parfaite. Par là s'ouvre le chemin pour l'étude des vertus non seulement morales mais aussi théologiques. La béatitude imparfaite se présente à nous comme un composé (« *congregatio* ») dont il faudra déterminer les éléments essentiels et les accidents propres (en particulier la volonté droite) pour comprendre le rôle exact des différentes vertus.

6.- L'exercice des vertus morales et théologiques consiste en des actes appetitifs (de la volonté et des appetits sensibles) ordonnés selon l' « *ordo rationis* », c'est-à-dire droits.

Par un mouvement ascendant, Saint Thomas a établi de manière précise ce que c'est que la béatitude et ce qu'elle ne peut pas être; il avait écarté les biens extérieurs, les biens corporels, les biens de l'âme et les biens créés quant à la « *res* », mais il a aussi montré, quant à l' « *adeptio rei* » de la part de l'homme, que la béatitude est « quelque chose de l'âme » en spécifiant, comme nous l'avons vu plus haut, la nature de l'*operatio* qu'est la béatitude à l'état parfait comme à l'état imparfait.

Maintenant, par un mouvement descendant en vue d'arriver à la concrétude de l'*hic et nunc*, de l'ici-bas de l'homme qui tend à réaliser l'image de Dieu, les questions 4 et 5 montreront comment les biens de l'âme, du corps et les biens extérieurs peuvent appartenir à la béatitude comme éléments requis mais non essentiels. Il renvoie ainsi à la distinction déjà utilisée à l'article 7 de la question 2 qui traitait de la « *voluptas* », où il disait que ce qui appartient « *ad es-*

sentiam » est différent de ce qui en est le « *proprium accidens* ». Cette distinction s'est précisée en parlant de « *essentialiter, antecedenter et consequenter* », elle sera raffinée dans la quatrième question qui traite des conditions requises pour la béatitude, en disant que quelque chose peut être requise pour l'existence d'une autre :

a) *antedecenter* (condition préliminaire et préparatoire), « comme l'étude est nécessaire à la science »;

b) *perficienter* (élément intégrant), « ainsi l'âme est requise pour la vie du corps »;

c) *coadjuvanter extrinsecus* (comme auxiliaire ou adjuvant extérieur), « à la façon dont le concours des amis est requis pour certaines oeuvres »;

d) *concomitanter* (par concomitance), « la chaleur est requise là où il y a du feu »⁵⁸.

Ainsi la « *delectatio* » est « *concomitans* » à la « *visio* » (essence de la béatitude comme « *operatio* »)⁵⁹ et donc à la « *comprehensio* » (au sens de percevoir et d'afférer réellement le bien suprême)⁶⁰; la « *rectitudo voluntatis* » (droiture de la volonté = orientation nécessaire de la volonté vers la fin dernière) est « *antecedens* »⁶¹. Saint Thomas commence la présentation de l' « *ordo rationis* » dans lequel les actes humains doivent se placer pour correspondre au désir du bonheur possible pour l'homme dans l'existence temporelle. De fait, si la béatitude imparfaite est une opération de l'intellect spéculatif et pratique elle exigera en un certain sens le corps⁶², elle aura besoin des bonnes dispositions du corps pour l'*exercice de la vertu* comme l'a dit Aristote⁶³, ainsi que de quelques « *bona exteriora* » non pas de manière essentielle, « mais comme des instruments au service de cette béatitude, qui consiste dans l'opération de la vertu, selon la doctrine du Philosophe »⁶⁴.

⁵⁸ *STh* Ia-IIae, q. 4, a. 1.

⁵⁹ *STh* Ia-IIae, q. 4, a. 2.

⁶⁰ *STh* Ia-IIae, q. 4, a. 3.

⁶¹ *STh* Ia-IIae, q. 4, a. 4.

⁶² *STh* Ia-IIae, q. 4, a. 5 : « beatitudo quae in hac vita haberi potest, dependet quodammodo ex corpore ».

⁶³ *STh* Ia-IIae, q. 4, a. 6 : « consistit enim haec beatitudo, secundum Philosophum, in operatione virtutis perfectae ».

⁶⁴ *STh* Ia-IIae, q. 4, a. 7.

Cette « *ordo rationis* » oriente l'opération de façon que l'intelligence ayant déjà une certaine connaissance imparfaite de Dieu⁶⁵ conduit la volonté vers lui pour arriver à la « *visio* » avec la « *comprehensio* » (« *apprehensivo et perceptivo* ») et en avoir la « *fruitio* ». En fait, le mouvement de la volonté provient de l'amour et se situe comme les différentes manières d'être de l'amant par rapport à l'aimé selon que ce dernier soit présent (« *et tunc jam non quaeritur* »), absent et inaccessible (« *et tunc etiam non quaeritur* »), accessible mais pas immédiatement parce que trop élevé pour la faculté (« *haec est habitudo sperantis ad speratum quae sola habitudo facit finis inquisitionem* »)⁶⁶. Dans cette espérance où se trouve la volonté tendue vers l'aimé, l'*ordo rationis*, dans la droiture de la volonté, oriente les actes humains vers Dieu pour la béatitude imparfaite dans l'exercice des vertus.

7.- Selon l' « *ordo rationis* », le désir des biens humains doit être ordonné de manière que Dieu soit aimé comme fin dernière, donc : charité, espérance, justice et tempérance.

A partir de sa fin dernière qui est Dieu, l'homme réussit par son intelligence et sa volonté à ordonner ses actes. Tout sera aimé en vue de Dieu et cela constitue la rectitude de la volonté : « la volonté de celui qui voit Dieu par essence aime nécessairement tout ce qu'elle aime par référence à Dieu, selon l'ordre de Dieu, de la même manière qu'une volonté ne voyant pas l'essence divine aime nécessairement tout ce qu'elle aime par référence au bien en général, qu'elle connaît. Or c'est cela même qui rend une volonté droite »⁶⁷. A son tour, la volonté droite est, comme nous l'avons vu, un « juste rapport avec la fin dernière »⁶⁸ qui se réalise par le moyen des vertus ; c'est un pré-requis (« *antecedenter* ») de la béatitude parfaite⁶⁹ et

⁶⁵ *STh* Ia-IIae, q. 4, a. 3 : « in quantum in intellectu praeexistit aliqua cognitio finis imperfecta ».

⁶⁶ *Ibid.*

⁶⁷ *STh* Ia-IIae, q. 4, a. 4 : « ... voluntas videntis Dei essentiam, ex necessitate amat quicquid amat, sub ordine ad Deum ; sicut voluntas non videntis Dei essentiam, ex necessitate amat quicquid amat, sub communi ratione boni quam novit. Et hoc ipsum est quod facit voluntatem rectam ».

⁶⁸ *Ibid.*, : « ... rectitudo voluntatis est per debitum ordinem ad finem ultimum ».

⁶⁹ *Ibid.*, : « ... nullus potest ad beatitudinem pervenire, nisi habeat rectitudinem voluntatis ».

c'est la béatitude imparfaite active qui se réalise par là en une pluralité d'actes qui tendent à devenir une opération presque continue.

Les biens humains (le corps, la bonne disposition du corps, les biens externes, la société des amis) font partie de cette « *congregatio bonorum* » parce que le désir qui tend vers eux et en a besoin a été ordonné à l'amour de Dieu comme fin dernière: « la perfection de la charité [...] est essentielle à la béatitude en ce qui concerne l'amour de Dieu, non quant à l'amour du prochain. De sorte que, n'y eût-il qu'une seule âme jouissant de la possession de Dieu, elle serait encore heureuse bien qu'elle n'eût pas de prochain à aimer. Mais le prochain supposé, l'amour qu'on lui porte découle du parfait amour qui s'adresse à Dieu... »⁷⁰.

Pour cela, le désir des biens humains sera réglé par la charité et l'espérance quant aux vertus théologiques, par la justice et la tempérance du côté des vertus morales comme Saint Thomas le montre dans les questions 65 à 67.

* * *

La question 5 conclut en quelque sorte tout le traité sur l'essence de la béatitude (« *ultimis finis humanae vitae* ») soit parfaite (vision de l'essence divine), soit imparfaite dans l'exercice des vertus, ouvrant ainsi le chemin vers l'étude des actes humains qui occupe toute la *Secunda pars* qui traite de « ce par quoi l'homme parvient à sa fin ou s'en détourne »⁷¹, c'est-à-dire les vertus et les vices (péchés). A partir des six premiers articles de cette question 5 intitulée « de l'acquisition de la béatitude », « *de beatitudine quomodo acquiratur* », nous voyons que pour Saint Thomas, la béatitude parfaite étant inaccessible en cette vie, parler d'une béatitude imparfaite n'est possible que par la voie de l'espérance: « à cause de l'espoir [...] d'acquérir la béatitude dans la vie future », ou « en raison d'une certaine participation à la béatitude, jouissant déjà, d'une certaine manière, du souverain bien », « *fruitio* » qui pourrait ressembler à la vraie béatitude mais qui en diffère spécifiquement par la nature même de

⁷⁰ *STh* Ia-IIae, q. 4, a. 8.

⁷¹ *STh* Ia-IIae, q. 1, prologus : « de his per quae homo ad hunc finem pervenire potest, vel ab eo deviare ».

la vraie béatitude qui est le bien parfait et suffisant qui exclut tout mal et comble tout désir⁷².

Sauvegardant ainsi la spécificité de la béatitude parfaite qu'on ne peut acquérir par les seules forces humaines et qui n'est pas donnée dans cette vie, Saint Thomas pourra tranquillement s'occuper de la béatitude imparfaite où l'action de l'homme a un rôle déterminant pour y parvenir: « La béatitude imparfaite telle qu'elle existe ici-bas, peut être obtenue de l'homme par ses seules forces naturelles, de la même manière que la vertu en l'opération de laquelle cette béatitude consiste »⁷³. L'homme peut aussi la conserver par beaucoup d'actes de volonté ou la perdre⁷⁴.

Précisément, comme on l'avait déjà montré (q. 4, a. 4), la « droiture de la volonté » est nécessaire à la béatitude non seulement *antecedenter* (en tant que « *debitus ordo voluntatis ad ultimum finem* »⁷⁵) mais aussi *concomitanter* (puisque la volonté tend vers le bien suprême qui est Dieu lui-même dans la vision béatifique). En tant que pré-requis (*antecedenter*), c'est la « droiture de la volonté » qui conduira l'homme à Dieu en ordonnant la multiplicité de ses actes. A la différence des anges qui s'unissent à Dieu en un seul mouvement sans retour, Dieu a voulu que l'homme tende vers lui par beaucoup d'actes de volonté, « de multiples mouvements d'activité qu'on appelle leurs mérites. Aussi, aux yeux du Philosophe lui-même, la béatitude est-elle la récompense des actes vertueux. »⁷⁶ Cette multiplication des actes méritoires est salutaire pour l'homme qui vit dans le temps et n'a pas la parfaite et évidente connaissance de sa fin dernière. Par les actes vertueux il peut orienter ou réorienter son existence et agir en fonction de l'influence des vertus dont l'exercice est déjà béatitude imparfaite.

⁷² Cf. *STh* Ia-IIae, q. 5, a. 3, ad 1m ; q. 5, a. 7, ad 3m. La question 11 étudie la nature de cette « *fruitio* ».

⁷³ *STh* Ia-IIae, q. 5, a. 5 : « ...beatitudo imperfecta quae in hac vita haberi potest, potest ab homine acquiri per sua naturalia, eo modo quo virtus, in cuius operatione consistit ».

⁷⁴ *STh* Ia-IIae, q. 5, a. 4 : « ... si loquamur de beatitudine imperfecta, qualis in hac vita potest haberi, sic potest amitti ».

⁷⁵ *STh* Ia-IIae, q. 5, a. 7.

⁷⁶ *Ibid.*

Comme Saint Augustin l'a dit, certainement tous les hommes désirent le bonheur « en tant que fin dernière »⁷⁷. Mais seulement ceux qui ont la connaissance de l'essence de la béatitude parfaite peuvent la désirer vraiment parce que les pécheurs, bien qu'ils désirent intentionnellement la béatitude en général, ils s'en éloignent parce qu'ils la cherchent là où elle ne saurait se trouver⁷⁸. Saint Thomas disait qu'il fallait suivre ceux qui ont le « meilleur goût » ou encore l'« *affectum bene dispositum* » pour savoir en quoi consiste la béatitude; maintenant il peut montrer que ce sont les vertueux qu'il faut suivre. L'intelligence illuminant la volonté des vertueux qui ne veulent rien de mal « *nihil male* », ils peuvent désirer la béatitude parfaite tout comme sa participation imparfaite dans cette vie.

Comment l'homme peut-il acquérir la « droiture de la volonté » et devenir vraiment vertueux, donc heureux? Quelles sont les conditions pour que l'acte humain soit vertueux? A partir de la sixième question, Saint Thomas prendra le temps de répondre à ces questions et de clarifier l'*ordo rationis*.

Conclusion

Notre étude aurait pu continuer à examiner comment chaque acte vertueux consiste en des actes élicites (des choix de la volonté) qui réalisent les fins selon les circonstances particulières (questions 6-21), comme le fait remarquer Aristote: « 'l'homme vertueux agit comme il faut, quand il faut, et en tenant compte des autres circonstances,' à l'encontre de l'homme vicieux qui, quel que soit son vice, agit quand il ne faut pas, où il ne faut pas, et en ne tenant pas compte des autres circonstances. Il s'ensuit que ces dernières exercent leur influence sur la bonté ou la malice des actes humains »⁷⁹.

Nous aurions vu aussi que pour agir vertueusement, c'est-à-dire pour vivre la béatitude imparfaite, l'homme a besoin de bonnes habitudes d'action (questions 49-55): « ... la vertu humaine, qui est une habitude d'action, est [...] une habitude foncièrement bonne et productrice de bien » par le fait qu'elle est perfection de

⁷⁷ *STh* Ia-IIae, q. 2. a. 7.

⁷⁸ *Ibid.*, ad 1m.

⁷⁹ *STh* Ia-IIae, q. 18, a. 3, sed contra.

la puissance, c'est-à-dire en tension vers la perfection suprême, il faut qu'elle soit bonne⁸⁰. Ces habitudes d'action, l'homme peut les acquérir en observant les lois (divine, naturelle, humaine et surtout, la loi nouvelle de l'Évangile) avec l'aide continue et universelle de la grâce divine (questions 90-114). Ainsi nous découvrirons que Dieu est non seulement « principe et fin dernière » de l'homme et des actes humains, mais, plus encore, qu'il permet à l'homme en tant qu'*imago Dei*, de participer à sa propre béatitude par la grâce: « En effet, ce qui est substantiellement en Dieu se trouve être accidentellement dans l'âme qui participe à la bonté divine, comme on le voit avec évidence quand, par exemple, il s'agit de la science »⁸¹.

Avec le parcours déjà réalisé nous avons pu voir comment Saint Thomas a réussi à prendre le meilleur de l'éthique aristotélicienne pour établir l'édifice d'une réflexion théologique où Dieu et l'homme sont constamment en dialogue pour que ce dernier puisse librement choisir d'accueillir dans le Christ Jésus la plénitude de sa réalisation. Alors le chemin des vertus (morales et théologiques), qui est aussi le chemin de la Croix, sera parcouru joyeusement par celui qui découvre où se trouve l'authentique béatitude accessible à l'homme *hic et nunc*.

Aristote disait que « la félicité est une opération provenant d'une vertu parfaite »⁸². La faculté d'agir (« *actus primus* ») se perfectionne dans l'opération (« *actus secundus* »); dans la mesure où l'action est « selon la vertu parfaite », elle donne à l'homme le maximum de perfection possible en cette vie qui *antecedenter* le prédispose à la béatitude parfaite, c'est-à-dire, la vision de l'essence divine. La « droiture de la volonté » fait agir l'homme selon l'*ordo rationis* de manière que par les vertus morales et théologiques l'intelligence dans laquelle « pré-existe une certaine connaissance imparfaite de la fin » présente à la volonté le bien suprême auquel elle tend comme objet pour arriver à la « *visio* » avec la « *comprehensio* » et en avoir la « *fruitio* ».

⁸⁰ *STh* Ia-IIae, q. 55, a. 3.

⁸¹ *STh* Ia-IIae, q. 110, a. 2, ad 2m : « Id enim quod substantialiter est in Deo, accidentaliter fit in anima participante divinam bonitatem, ut de scientia patet ».

⁸² *STh* Ia-IIae, q. 3, a. 2, sed contra.

Ainsi l'opération provenant d'une vertu parfaite est « félicité », « béatitude », parce qu'elle est une participation au bien suprême, à Dieu, à la béatitude que nous aurons, une prédisposition pour ce bonheur accessible mais pas immédiatement (« *habitus sperantis ad sperandum* »⁸³). Dans la « *fruitio* » de la béatitude imparfaite⁸⁴ nous pouvons posséder Dieu intentionnellement, l' *intentio* n'obtient pas encore la « *res* » mais oriente bien vers son « *adeptio* »: « En conséquence, la jouissance aussi sera parfaite si elle résulte de la possession réelle de la fin; imparfaite si elle ne porte que sur sa possession intentionnelle »⁸⁵. L'exercice des vertus de type actif établit l'âme dans cette « *pax* », cette « *quies* » qui lui permettra de s'ordonner de manière « presque » continue au « bien en lui-même », c'est-à-dire à la contemplation de la vérité⁸⁶. Nous commençons à entrer dans cette contemplation quand nous découvrons dans la loi nouvelle de l'Évangile la possibilité suprême de l'homme puisqu'elle donne l'assurance de la grâce qui illumine, justifie et conduit au bien éternel de la participation à la nature divine⁸⁷. « En effet - comme le dit Saint Paul - 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 *Corinthiens* 4,6).

P. Maurice Elder Hyppolite, sdb

Pistes bibliographiques

Sancti Thomae Aquinatis, *Summa theologiae*. Vols. 4-11 de l'édition léonine (1888-1906) avec le commentaire de Gajetan: *Sancti Thomae Aquinatis doctoris angelici Opera omnia, iussu impensaue Leonis XIII P. M. edita*, cura et studio fratrum praedicatorum.

Saint Thomas d'Aquin, *Somme théologique Ia-IIae, questions 1-5 : La fin dernière ou la béatitude*, Paris - Tournai - Rome, Desclée et Cie (Editions de la Revue des jeunes), 1936.

⁸³ *STh* Ia-IIae, q. 4, a. 3.

⁸⁴ *STh* Ia-IIae, q. 11, a. 3, ad 3m : « Sicut igitur non est alius finis Deus, et fruitio Dei, ita eadem ratio fruitionis est qua fruimur Deo, et qua fruimur divina fruitione. Et eadem ratio est de beatitudine creata, quae in fruitione consistit ».

⁸⁵ *STh* Ia-IIae, q. 11, a. 4.

⁸⁶ *STh* Ia-IIae, q. 3, a. 5, ad 2m.

⁸⁷ Cf. *STh* Ia-IIae, q. 113, a. 9 ; 2 *Pierre* 1,4.

- Labourdette, P. M.-Michel, *La fin dernière de la vie humaine (La béatitude) Ia-IIae, Qu. 1-5*. Cours de théologie morale. 1er tirage, Toulouse, mars 1990, sur le site <http://www.clerus.org> (24/05/2005)
- Holte, R., *Béatitude et Sagesse. Saint Augustin et le problème de la fin de l'homme dans la philosophie ancienne*. (Trad. Du suédois par les P.P. Refoulé et de Paillerets). Etudes augustiniennes, 1962.
- Abbà, Giuseppe, "L'apporto dell'etica tomista all'odierno dibattito sulla virtù" in *Salesianum* 52(1990) 799-818.
- "L'originalità dell'etica delle virtù" in *Salesianum* 59(1997) 491-517.
- *Lex et virtus. Studi sull'evoluzione della dottrina morale di san Tommaso d'Aquino*, Rome, LAS, 19...
- *Felicità, vita buona e virtù. Saggio di filosofia morale*, Rome, LAS, 1995.
- *Quale impostazione per la filosofia morale? Ricerche di filosofia morale*, Rome LAS, 1996.
-

RESUME

L'étude analyse la *Somme Théologique*, Ia-IIae aux questions 1-21 ; 49-70 ; 90-105. Saint Thomas y traite de la fin ultime de l'homme, la béatitude, l'acte volontaire, la bonté et la malice des actes, les vertus morales et théologiques, leurs relations, les lois et les préceptes. L'homme peut atteindre la béatitude de la vie éternelle grâce à la résurrection, voie ouverte par le Christ ; toutefois, en attendant cet accomplissement, l'homme peut, déjà sur terre, avoir une béatitude « imparfaite » mais réelle.

Créé à l'image de Dieu, l'homme ne trouve son achèvement que dans la participation et la communion à la nature divine. Il y parvient en posant des actes (*humanae actiones*) capables de l'orienter vers cette fin. Pour Aristote, la fin est le principe, le moteur de tout ce que l'homme accomplit. Puisqu'il n'est pas possible d'aller à l'infini dans la succession des moteurs mus, « il faut s'arrêter » à un premier moteur immobile, à une fin ultime. Dans l'ordre de l'exécution, cette fin est postérieure, mais dans l'ordre de l'intention elle est antérieure, c'est pourquoi elle est « moteur ».

Mettant en action la « puissance intellectuelle » de l'âme avec sa dimension spéculative (intelligence) et celle opérative (volonté), l'homme est maître de ses actes. Sa raison et sa volonté spécifient sa nature et le constituent comme être libre. C'est l'acte humain en tant qu'*operatio* lui permet d'atteindre la *res* de la béatitude : « l'acquisition de la suprême fin ».

La « *res* » ne pourra être ni les biens extérieurs (richesse, honneur, renommée, pouvoir) ni les biens intérieurs (biens du corps, plaisir, bien de l'âme, bien créés) ni aucune autre réalité créée parce qu'ils n'apaisent pas le désir : « Dieu seul peut combler la volonté de l'homme ». Ainsi « la *res* en laquelle consiste la béatitude est Dieu, non pas comme une partie d'un tout, mais comme l'objet vers lequel tend l'agir humain et la cause de tout son mouvement ».

Les actes humains peuvent nous approcher plus ou moins de Dieu dans la mesure où ils nous unissent à Lui de manière plus ou moins forte ou continue. La béatitude parfaite sera cet état où « l'esprit de l'homme sera uni à Dieu par une opération une, continue et sempiternelle ». Elle sera le fruit d'une « *operatio intellectus* » et non pas de la volonté, c'est-à-dire que si « l'amour surpasse la connaissance là où il s'agit d'imprimer le mouvement », il est aussi évident que la connaissance précède l'amour quant au fait d'atteindre le but.

Ici-bas nous ne pouvons jouir que d'une béatitude imparfaite. Selon les deux aspects de l'intellect, spéculatif et pratique, elle est soit contemplative soit active.

D'après l'auteur, saint Thomas affirme que « les opérations de l'intellect pratique bien qu'elles soient secondaires par rapport au primat de l'intellect spéculatif, [...] elles sont constitutives de la béatitude imparfaite » parce qu'elles permettent d'atteindre la paix qui établit l'homme dans le « bien en lui-même », dans la contemplation de la vérité.

La béatitude imparfaite active consiste dans l'exercice des « opérations vertueuses » qui orientent l'agir de l'homme vers sa fin ultime par la bonne disposition de la volonté. Il s'agit de l'exercice des vertus morales et des vertus théologiques. L'*ordo rationis*, permet d'orienter l'opération de façon que l'intelligence conduise la volonté vers Dieu qui est alors aimé pour que tout soit aimé en vue de lui.

Par les vertus morales et théologiques, l'intelligence dans laquelle « pré-existe une certaine connaissance imparfaite de la fin, présente à la volonté le bien suprême auquel elle tend comme objet pour arriver à la '*visio*' avec la '*comprehensio*' et en avoir la '*fruitio*' ». Alors nous posséderons intentionnellement la fin, Dieu.

Nous vivons dans l'espérance de le contempler pleinement et réellement mais dès à présent nous pouvons entrer dans cette contemplation puisque sous le régime de la grâce il nous est donné de participer à la nature divine, d'être fils dans le Fils.

Sr Luisa Dell'Orto, pse

ABSTRACT

This study analyses St. Thomas Aquinas', *Summa Theologica*, Ia-IIae of the questions 1-21; 49-70; 90-105. Saint Thomas treats the ultimate end of man, the beatitude, the voluntary acts, good and malicious acts, the moral and theological virtues, their relations, the laws and the rules. Man can reach the beatitude of eternal life thanks to the resurrection, open path by Christ; however, while waiting for this accomplishment, man can, already here on earth, have a real but "imperfect" beatitude.

Born in the image of God, man finds his final purpose in participating and communicating with divine nature. He reaches his goal in acting (*humanae actiones*) in ways capable of orienting him towards that end. For Aristotle, the end is the principle, the motor of all that man accomplishes. Since it is impossible to reach the infinite in the successions of the motors in action, "we have to stop" at a first immobile motor, to the supreme end. In the order of execution, the aim is subsequent, but in the order of intentions this goal is anterior; that is why this goal is "a motor".

Putting in action "the intellective power" of the soul with its speculative dimension (intelligence) and its operative (will), man is the master of his actions. His reasoning and will specifies his nature and makes him a free man. It is the action of mankind as *operatio* that allows him to reach the *res* of beatitude: "the acquisition of the supreme end".

The "*res*" could not be outside goods as (wealth, honor, fame, power) nor the inside goods as (pleasure, well being of the body, well being of the soul) or any other reality created because they do not appease desire: "Only God can fulfill the desire of man kind". Thus "the *res* in which the beatitude consists is God, not as a part of a whole, but as the object towards which the human acts and the cause of all its movements".

The human acts can draw us closer to God, more or less, as long as it unites us to Him in a strong and uninterrupted way. The perfect beatitude would be this stage where "the human mind would be united with God by one operation, unbroken and everlasting".

It will be the fruit of an "*operatio intellectus*" but not of the will, which means that if "love surpasses over knowledge where the momentum should go on", it is also clear that knowledge precedes love as to the fact of reaching its goal.

Here below (on earth) we can only enjoy an imperfect beatitude. According to the two aspects of intellect, speculative and practical, it is either contemplative or active.

According to the author, Saint Thomas affirms that “the operations of the practical intellect even though they are secondary with regard to the primacy of the speculative intellect, [...] the operations are essential to the imperfect beatitude” since they permit to reach the peace which brings man in “his inner good”, in the contemplation of the truth.

The active imperfect beatitude consists in the exercise of the “virtuous actions” which guide man towards his good will. It is a matter of an exercise of moral and theological virtues. The *ordo rationis*, shows the way that intelligence drives the will toward God who is then loved and so that all are loved in view of Him.

By the moral and theological virtues, the intelligence in which “pre-exists a certain imperfect knowledge of the end, presents to the will the supreme good in which it tends as an object, to reach the *visio* with the *comprehensio* and to have the *fruitio*”. Then we will attain our goal: God. We live in the hope of fully and realistically contemplating Him but we can already enter in this contemplation since grace is given to us to participate in the divine nature, to be son in the Son.

(Translated by G. N. de Baboun)

LE BONHEUR DANS LE *PARADIS* DE DANTE

Sr. Luisa Dell'Orto, pse

Moun - Revue de philosophie 2 (2005) 124-160

Béatrice : « femme bienheureuse et belle »

Enfer II, 52

Une personne, un être humain, encore plus une femme, pourrait-elle être le bonheur, la béatitude de quelqu'un ? Nous ne parlons pas de la joie de quelques instants, mais de celle qui fait la force, la solidité d'une vie, de toute une vie. Serait-ce possible ?

Dante Alighieri¹, plus simplement Dante, poète italien de la fin du XIII^{ème} siècle-début XIV^{ème} siècle, «le» poète initiateur de la poésie moderne, n'hésite pas à répondre affirmativement à la question.

¹ Dante (1265-1321) naît à Florence en 1265 d'une famille de la moyenne bourgeoisie. Nous n'avons pas beaucoup de renseignements sur son enfance et sa jeunesse, mais nous savons qu'il étudie la rhétorique et la grammaire sous l'influence de Brunetto Latini, sans fréquenter normalement une école. En 1285, il épouse Gemma Donati de laquelle il a trois enfants. En 1286-87, il passe à Bologne où il approfondit ses études philosophiques et littéraires et prend contact avec le milieu poétique local. Revenu à Florence, il s'engage politiquement dans le parti des guelfes blancs qui, tout en acceptant le pouvoir temporel du pape, ne tolérait pas l'ingérence papale dans le gouvernement de la « commune libre » de Florence. Cette position vaut à Dante, en 1302, la condamnation à l'exil. Il ne reverra plus sa « douce Florence » ! Accueilli par les seigneurs de Vérone et de Trévise, il meurt à Ravenne le 14 septembre 1321. Ses œuvres les plus importantes sont :

Vita nuova (1292-1293) où il chante son amour pour Béatrice Portinari.

De vulgari eloquentia (1303-1304), un traité inachevé en latin sur la langue vernaculaire et les différents styles linguistiques.

De monarchia (date incertaine) : il affirme l'autonomie des deux pouvoirs : impérial et papal. Le premier est appelé à combattre la méchanceté des hommes pour garantir à tous le bonheur terrestre ; le deuxième est guide pour le bonheur céleste.

Convivio (le Banquet, 1304-1307) : traité philosophique en langue vernaculaire qui est resté inachevé.

Commedia : ensemble de trois cantiques, *Enfer* (1307-1308), *Purgatoire* (1309-1313), *Paradis* (1316-1321) publié après la mort du poète. Chaque cantique se compose de trente-trois chants, le nombre trois étant le fondement de l'œuvre. Un chant d'introduction donne le nombre total de cent, symbole de la perfection. La métrique est la « terza rima », rime employée par la poésie provençale connue de Dante.

Béatrice, est le nom de cette femme qui fut pour lui le «bonheur». Déjà l'origine du nom en dit long : «Béatrice» trouve sa racine dans le terme latin «*beatus, a*» qui signifie «heureux, heureuse». C'est un nom qui est un présage, un souhait, un signe d'espérance. Béatrice habite les œuvres plus connues de Dante et sa personne est le rayon de lumière qui resplendit dans les trois cantiques de l'ouvrage fondamental de Dante : « La Comédie » (*La Commedia*, en italien). Dans le dernier cantique, qui porte le nom de «*Paradis*», elle se fait le guide du poète afin de le conduire du jardin du paradis terrestre à la vision béatifique de Dieu. En effet, tout étant la joie de Dante, elle est un « instrument » pour accéder à la joie ultime. Le thème est annoncé : le bonheur particulier est un moyen qui nous aide à atteindre le Bonheur final.

Mais procédons par ordre.

La Comédie

« Au milieu de la course de notre vie
je perdis le véritable chemin
et je m'égarai dans une forêt obscure »².

Enfer. I, 1-3

C'est ainsi que commence l'*Enfer*, le premier cantique de la *Commedia*, versets que tout élève italien apprend par cœur dès son plus jeune âge et qu'il n'oubliera jamais, surtout lorsqu'il arrivera « au milieu de la vie »³, au moment où commence l'âge de la maturité et où l'attrait et le désir de la réussite risquent de détourner du « véritable chemin », des valeurs suivies et des choix déjà accomplis. Si nous avons déjà passé par cette « forêt inextricable », par ce moment de « crise », de rupture et de croissance, nous avons constaté que nos seules forces sont insuffisantes pour traverser cette étape. Une intervention extérieure, alors, est nécessaire.

² Dans la langue de Dante, la langue populaire, le « vulgaire » qui, à son époque, commençait à prendre pied dans la littérature en remplaçant le latin, ces vers résonnent ainsi: « Nel mezzo del cammin di nostra vita, / mi ritrovai per una selva oscura, / ché la diritta via era smarrita. »

³ A l'époque de Dante, la durée moyenne de la vie était estimée autour de soixante-dix ans. Ainsi, le milieu de la vie est à trente-cinq ans : pour Dante en 1300, puisqu'il est né en 1265. C'est précisément l'année du premier Jubilé voulu par le Pape Boniface VIII.

Pour Dante, la voie d'issue fut justement « la femme bienheureuse et belle » qui par amour « se mit en mouvement »⁴, en agitation pour venir en aide à celui qu'elle désire sauver : Dante. Du paradis, où selon le poète elle habite après sa mort, Béatrice descendra jusqu'aux Limbes pour faire sortir son ami de l'horreur et de l'impasse.

Ainsi, dès les premières pages de son œuvre, Dante nous indique que bonheur et béatitude se conjuguent avec amour.

Le but de « La Comédie »

Dante écrit ce poème pendant ces longues années d'exil loin de sa ville bien aimée, Florence. Il en avait été chassé pour d'injustes raisons politiques dès 1302 et, malgré plusieurs tentatives, il n'y retournera plus. C'est donc dans la souffrance, l'humiliation, l'éloignement de sa terre, de ses amis que Dante va vivre la deuxième partie de sa vie, le « post-Florence », mais au cœur de cette grande épreuve sa vie intérieure s'approfondit et son génie se révèle. En voyageant par les différentes régions d'Italie, Dante s'aperçoit que la discorde et les violences règnent partout, ainsi que la corruption et l'abus de pouvoir. Il cherche à en comprendre les causes et peu à peu il se sent investi de la mission d'offrir au monde, d'indiquer aux hommes une voie de rachat. La conception grandiose de la *Commedia* prend forme et à partir de 1307, Dante commence à écrire.

L'œuvre est conçue en trois parties : l'*Enfer*, le *Purgatoire* et le *Paradis*, lieux que Dante visite ayant eu la grâce de traverser ces régions dès son vivant. Il y rencontre des personnages de toutes les époques, même ses contemporains, figures emblématiques avec qui Dante dialogue et qui exercent une fonction éthique en vue de réaffirmer les valeurs morales et chrétiennes. *La Comédie* est ainsi un long voyage à travers le royaume des ténèbres, du mal, de l'égoïsme, de la cupidité, de l'orgueil, de la colère, de la lâcheté pour passer ensuite à celui de la repentance et arriver enfin à la lumière de la béatitude.

Ce long chemin est le parcours de la vie de chaque homme, et même de l'humanité entière, lorsqu'il s'éloigne de la raison et de

⁴ « C'est l'amour qui me fait bouger et parler » (« Amor mi mosse, che mi fa parlare ») *Enfer* II,70.

la vertu. Seulement le retour à la connaissance véritable de la réalité, et donc à la Vérité, pourra permettre à l'homme de sortir de sa condition misérable, qui le réduit à un état infrahumain, et l'humanité pourra vaincre la haine qui rend le frère homicide de son frère.

La Comédie est donc l'illustration de ce à quoi l'homme est appelé : la lumière, le bonheur, la joie indescriptible et la contemplation ineffable de la Vérité. Elle montre aussi le parcours qu'il doit effectuer pour l'atteindre. Ainsi béatitude et bonheur se conjugent maintenant avec lumière et vérité.

Dans cet ouvrage, Dante déploie son savoir en faisant appel à toute la science de son temps : histoire, philosophie, astronomie, théologie.

L'histoire est celle des peuples qui se sont succédés autour du bassin de la Méditerranée. La conception du monde renvoie à la vision de l'époque, celle de Ptolémée (100-178) dans l'*Almageste* : la terre est au centre de l'univers (géocentrisme), les sphères qui tournent autour se meuvent d'un mouvement uniforme, et le monde est divisé en deux : monde sub-lunaire et cosmos.

La philosophie est celle d'Aristote, un Aristote traduit par les maîtres arabes et revisité par Saint Thomas. Et la théologie est celle thomiste qui conçoit le corps de l'homme bien uni à son âme et le monde structuré de manière hiérarchique dont le sommet est habité par Dieu, un Dieu qui est Bonté.

Nous pouvons déjà percevoir la valeur de ce poème dont l'érudition, exprimée à travers le charme de la poésie et la musicalité de la langue italienne, lui a valu l'appellatif de « Divine »⁵.

Et si la Comédie est divine par sa forme, elle l'est encore plus par son souci de conduire chaque personne à la contemplation de Dieu, du Dieu qui est «un, deux et trois».

⁵ Le seul titre que Dante a donné à son ouvrage, comme nous l'avons vu, est celui de « *Commedia* ». L'appellatif de « *Divina* », Divine, a été ajouté par la postérité, lecteurs et commentateurs, qui ont jugé l'œuvre admirable. La première édition qui porte le titre de « *Divina Commedia* » est celle de Venise, en 1555.

La connaissance et la raison

Le voyage de Dante est un voyage mystique au cours duquel paysages, personnages, dialogues sont mis en place pour exprimer le souhait de l'auteur d'un monde renouvelé suivant les critères de la vertu et de la sagesse. C'est un voyage qui a une grande portée morale et Dante se sent investi d'une mission prophétique comme celle d'Enée, le héros de l'Enéide de Virgile, qui fut appelé à poser les fondements de l'Empire romain, porteur de la civilisation dans le monde alors connu ; mission prophétique comme celle de Saint Paul qui reçut la tâche d'annoncer au monde la Bonne Nouvelle, la Vérité. Après Enée et Paul, Dante, se sent choisi afin de tirer le monde du gouffre de la corruption où il est tombé (*Enfer* II).

Cette investiture est donnée à Dante par l'intervention de trois femmes qui, voyant son état de perdition, veulent le secourir et le sortir du désordre où il se trouve. Ces trois femmes sont : la sainte Vierge Marie, Sainte Lucie et Béatrice. La Vierge Marie, que Dante aimait, est la pleine de Grâce et elle veut que son fils revienne à l'état de grâce dans lequel il vivait. Pour réaliser ce projet, elle fait appel à Sainte Lucie, femme de lumière et de chaleur, symbole de la charité, afin qu'elle intervienne sans tarder auprès de son fidèle. Sainte Lucie se tourne vers Béatrice et l'invite à sortir de la mort spirituelle celui qui l'aima tant sur terre. Sur cette invitation, Béatrice, avec beaucoup d'empressement, quitte le ciel pour rejoindre le poète tant admiré par Dante, Virgile, l'homme de la parole noble et éloquente, l'homme droit, capable d'aider le poète sur le chemin de la connaissance du mal et de son ferme refus.

Ainsi, Virgile devient le guide de Dante à partir de la porte de l'enfer jusqu'au sommet du purgatoire. Sur son explication, qui révèle que le voyage est voulu par le Ciel, et sur son exhortation, Dante, d'abord inquiet et hésitant, se décide à entreprendre la route, à vivre l'expérience de la traversée de la fragilité de l'homme jusqu'à la vision de sa dignité en Dieu. Dante accepte de visiter le lieu malsain et infect de l'enfer, la montagne de la purification du purgatoire et les sphères lumineuses et resplendissantes du paradis. Dante sait qu'il peut mettre sa confiance en Virgile et qu'avec lui il pourra traverser les règnes des ténèbres sans trop de dangers. Car Virgile est l'homme qui recherche, qui essaie de comprendre, c'est le connaisseur de l'âme humaine, celui qui a le sentiment de

la droiture, de ce qui est « juste », c'est-à-dire ce qui est ajusté à l'homme.

Virgile est alors la personne la plus appropriée pour guider Dante. Le guide, en effet, est celui qui vous précède parce qu'il connaît déjà le parcours, il montre, il explique, il indique, il fait prendre conscience, il aide à discerner, il connaît le bon chemin.

Virgile possède toutes ces qualités et peu à peu il réapprend à son disciple à utiliser les facultés de lecture et de compréhension de la réalité que la « forêt obscure » lui avait fait perdre. Virgile est le maître, le père qui enseigne tout ce que l'intelligence humaine et la raison sont capables de découvrir et de connaître. Il devient même le symbole de la sagesse et de la raison : sans elles, il est impossible de se libérer de l'esclavage des ténèbres, du mal, des tendances négatives qui accablent et enchaînent l'homme et d'aspirer à la plénitude.

Au XXVII^{ème} chant du cantique du *Purgatoire*, lorsque le voyage de Dante et Virgile touche au sommet de la montagne du purgatoire, aux portes de l'Eden, du jardin du Paradis terrestre, Virgile parle ainsi à Dante :

« Mon fils, tu as vu le feu éternel et les flammes qui ont un temps,
et tu es arrivé à un point où par moi seul, je ne discerne plus rien.
Je t'ai conduit ici avec toutes les ressources
de mon esprit [intelligence] et de ma science,
prends pour guide maintenant ta volonté,
qui ne peut plus te tromper :
tu es sorti des voies difficiles et ténébreuses

....

N'attends plus que je te parle ou que je t'instruise.
Ton arbitre est libre, droit et sain ;
tu ne pourras que faillir en ne le prenant pas pour règle :
aussi je te couronne roi et je pose[ur ta tête] la mitre
du pasteur de toi-même »⁶.

Purgatoire XXVII, 127-132. 139-142

⁶ « e disse: ' Il temporal foco e l'eterno / veduto hai, figlio; e se venuto in parte / dov'io per me più oltre non discerno. / Tratto t'ho qui con ingegno e con arte; / lo tuo piacere omai prendi per duce;/ four se' de l'erte vie, fuor de' de l'arte./ ...Non aspettar mio dir più né mio cenno;/ libero, diritto e sano è tuo arbitrio,/ e fallo fora non fare a suo senno: / per ch'io te sovra te corono e mitrio' ».

Dans ces lignes, Virgile décrit bien la tâche qu'il a accomplie tout au long du voyage avec Dante, la même tâche que la raison exerce dans la vie de la personne : apprendre à connaître la réalité, à reconnaître les éléments qui la constituent, à discerner, à « voir » le mal (« feu éternel », enfer) et le vice (« le feu temporel », purgatoire), à se détacher des préjugés, à devenir droit et donc libre, rendant la volonté capable de décider.

Dans ces dernières paroles de Virgile au cher fils Dante, se trouve le cœur du poème, la recherche, l'aspiration de Dante et de chaque homme, de l'individu et de l'humanité : le désir de la liberté.

Au moment d'entrer au Purgatoire, Virgile avait déjà parlé de la recherche de liberté qui habitait l'âme de Dante. C'était au moment de la rencontre des deux poètes avec Caton, le gardien du Purgatoire⁷ : « un païen, un ennemi de César, un suicidé »⁸ et pourtant un « rescapé » de l'enfer, du septième cercle des violents contre soi-même, un homme libéré par le Christ, tellement grand fut son amour de la liberté, de la patrie.

A l'entrée du Purgatoire, Virgile demande à Caton d'accueillir bénévolement son fils à cause de leur commun amour de la liberté :

« Daigne agréer son arrivée :
il va cherchant la liberté, ce bien si précieux,
ainsi que le sait celui qui lui sacrifie la vie »⁹.

Purgatoire I, 70

Caton n'est pas une « allégorie de la liberté », une de ses représentations. Selon Auerbach, Caton garde toute sa personnalité particulière, mais Dante l'élève à « l'accomplissement définitif où ce qui compte ne sont plus les œuvres terrestres de la vertu civile, mais le 'bien intellectuel', le bien suprême, la liberté de l'âme immortelle

⁷ Caton d'Utique (95- 46 av. J.C.), célèbre homme politique romain, stoïcien, affirma la liberté républicaine contre Jules César (100 – 44 av. J.C.) lorsqu'il transforma la république romaine en empire en se proclamant dictateur. Caton préféra se donner la mort plutôt qu'obéir à César. Ce geste fera de lui le héros de la liberté, de la patrie et des vertus civiles au cours de l'Antiquité et du Moyen-Age.

⁸ E. Auerbach, *Studi su Dante*, Feltrinelli, 1974, in : Dante Alighieri, *La Divina Commedia*, Periodici San Paolo, Milano, 1992, vol. II, p. 24. Dorénavant : Dante, *La Divina Commedia*.

⁹ « Or ti piaccia gradir la sua venuta: / libertà va cercando, ch'è sì cara, / come sa chi per lei vita rifiuta. »

dans la vision de Dieu »¹⁰. La liberté pour laquelle Caton est mort est une « umbra futurorum », une préfiguration de la liberté chrétienne, dont maintenant il est le gardien, cette liberté chrétienne qui conduit à la maîtrise de soi et qui peut être rejointe seulement si l'on se ceint d'humilité. Connaître pour devenir libre, être libre pour contempler Dieu. Ainsi bonheur se conjugue avec liberté.

Virgile, pour accomplir sa mission, a donné tout lui-même, transmis toutes ses connaissances, enseigné les valeurs et les vertus qui l'ont fait vivre et qui l'ont rendu si illustre. Humainement, Virgile ne peut pas faire plus. Cela signifie que, selon Dante, la raison, dans son aspect purement humain, avec ses seules « forces » humaines, est limitée dans l'approche et la compréhension plénière de la réalité. Ce qui touche aux réalités spirituelles, au Bien Suprême dépasse la simple raison.

Ainsi Virgile se retire, prend congé de son disciple à qui il ne peut plus offrir d'aide. Dante est couronné seigneur, roi et pasteur, est recouvert des insignes qui lui donnent pouvoir, capacité, aptitude à diriger ce qui est terrestre et ce qui est spirituel.

Parodi, critique de littérature italienne, commente de manière intéressante ce congé voilé, mais indispensable, de Virgile :

« La *Commedia* est le premier et le plus grand poème de la liberté de tous les lieux et de tous les siècles. L'individu est arrivé aux sommets les plus élevés du monde spirituel où il n'a plus besoin de guide parce que le guide du monde, la plus haute autorité civile et la plus haute autorité religieuse sont le remède d'une nature corrompue et imparfaitement développée par une conscience insuffisante de sa capacité de perfection et lui, il a vaincu le péché et l'imperfection »¹¹.

Dante, sorti des ténèbres et purifié grâce au travail de l'intellect et de la raison, est prêt pour entamer l'escalade des sommets de la connaissance. Le voyage, toutefois, ne peut pas être continué en solitaire : avancer dans la profondeur de la vérité, se laisser imprégner de sa lumière limpide, demande encore un guide car les

¹⁰ Auerbach in : Dante, *La Divina Commedia*, op. cit., vol. II, p. 24.

¹¹ E. G. Parodi, *Dante*, Gorizia, 1921 in: Dante, *La Divina Commedia*, vol. II, op. cit., p. 232.

capacités humaines n'y sont pas habituées. Virgile conseille à Dante d'attendre :

« que ces beaux yeux qui
par leurs larmes, m'ont envoyé vers toi,
viennent pleins de joie dans ce séjour »¹².

Purgatoire XXVII, 136-138

Béatrice, qui pleura, craignant que l'ami si cher se soit déjà définitivement perdu, va maintenant accompagner Dante. Seule celle qui habite dans les hauteurs, celle qui est capable de contempler la Vérité peut faire route avec le poète.

Malgré toutes les qualités de Virgile, il lui manquait encore « une chose », comme dit l'Évangile : la connaissance du Christ, la lumière de la foi. Celui qui ne fait pas cette expérience ne peut pas accéder à la lumière, à la connaissance plénière, à la « vision », parce que connaître c'est traverser l'obscurité, enlever le voile de l'oubli, dévoiler ce qui est caché et voir. Seul celui qui a déjà « vu » peut être guide pour l'autre.

A partir de ce moment, Béatrice, dont les yeux ne regardent que Dieu, va se mettre aux côtés de l'ami pour accomplir la montée finale.

Oubli et souvenir

L'alpiniste qui s'apprête à escalader les hautes cimes des montagnes sait qu'il doit s'approvisionner et se doter de tous les moyens indispensables pour assurer la réussite de la montée.

Dante qui avait été obligé de voyager et de traverser l'Italie et ses belles montagnes pendant son exil, devait être bien au courant de cette précaution et avant de commencer la montée vers le paradis, il s'aperçoit n'être pas encore prêt. Sa volonté s'est affermie, consolidée, le fardeau et le poids des préjugés et des erreurs se sont allégés, l'intelligence a repris son dynamisme et la raison a connu ce qui est bien et ce qui est mal, ou mieux encore - hors du langage éthique -, ce qui est vrai et ce qui n'est pas ajusté. Pourtant, il reste encore un geste à poser avant de franchir le seuil qui introduit

¹² « Mentre che vegnan lieti li occhi belli / che, lagrimando, a te venir mi fenno »

à la parfaite connaissance, il faut traverser le fleuve de l'oubli et du souvenir.

Déjà l'Antiquité, le monde grec spécialement, avait perçu et exprimé à travers sa mythologie, l'importance de l'oubli pour accéder au jardin du bonheur, aux Champs Élysées, au séjour délicieux réservé aux âmes vertueuses.

Pour habiter cette terre paisible, il fallait oublier le passé, traverser donc le fleuve Léthé dont les eaux avaient le mystérieux pouvoir de laver la mémoire des gestes accomplis au cours de la vie et de la faire renaître nouvelle, vierge, intacte pour le nouveau monde. En oubliant la lourdeur du monde matériel et sensible, en purifiant son cœur et son esprit des souillures de la limite humaine et de ses faiblesses, l'âme, légère et libre, pouvait accéder au sens véritable des choses et du monde, au but et au destin ultime auquel l'homme était appelé. Ce qui était «voilé», inconnu à l'homme au cours de sa vie mortelle, devenait clair, «dévoilé» à l'âme immortelle qui enfin pouvait connaître la vérité.

A-léthéia, est bien le terme grec qui indique ce qui est vu sans voile, ce qui est vu tel qu'il est, la réalité qui est vérité. Platon aussi, dans *La République*, parle du fleuve Léthé et des âmes qui boivent son eau. Dans la vision de réincarnation épousée par Platon, les âmes avant de retourner sur la terre sont rassemblées dans un endroit merveilleux et, devant les Moires, elles choisissent le caillou qui fixera leur nouveau destin. Mais avant de retourner sur la terre les âmes sont obligées de boire un peu de l'eau de Léthé pour oublier les expériences vécues dans leurs vies précédentes¹³.

Dans sa jeunesse, Dante avait reçu une formation classique¹⁴ et connaissait les mythes grecs et latins qui représentaient le monde

¹³ Nous pouvons retrouver cette conception de Platon dans le mythe d'Er au Xème livre de *La République* (X, 614d-620d). Er, un soldat, est gravement blessé dans un combat. Les dieux le croient mort et l'emportent dans l'au-delà où il assiste à une sorte de jugement des âmes. Les dieux lui donnent la permission d'y participer à condition qu'il raconte ensuite aux mortels tout ce qu'il a vu, une fois retourné sur la terre. Pour cela Er ne boira pas de l'eau du Léthé.

¹⁴ Il semblerait que Brunet Latini aida et encouragea Dante dans ses études. « De Latini, Dante reçut de nombreux renseignements sur la littérature ancienne, des notions scientifiques et le goût de cette littérature didactique et allégorique qui

supernaturel comme le monde véritable, lieu du bonheur et de la félicité.

Aux portes du paradis terrestre, Dante devra traverser les deux fleuves qui irriguent le jardin : le Léthé et l'Eunoë. Il faudra que Dante s'immerge dans leurs eaux pour que s'accomplisse l'initiation nécessaire avant de rentrer au paradis. L'eau de l'Eunoë est spéciale parce qu'elle provient directement de la « volonté de Dieu ». C'est une source intarissable, éternelle qui les alimente et qui permet de rendre dignes ceux qui veulent franchir le seuil du ciel.

« De ce côté, elle descend avec une vertu qui ôte la mémoire
du péché ;
de l'autre elle donne le souvenir de chaque bienfait ;
d'un côté elle s'appelle Léthé, et de l'autre Eunoë.
Ces fleuves ne produisent leur effet
que quand on a bu de tous les deux. »¹⁵.

Purgatoire XXVIII, 127-132

L'image est intéressante : un fleuve, le Léthé, ne suffit plus à Dante, il a besoin des deux. Laver, effacer le passé risque d'être un geste trop général et lié à la mythologie, un geste « païen » trop lié à la réincarnation. Dans sa vision chrétienne, et dans son voyage vers Dieu, l'homme n'a pas besoin d'effacer sa vie passée. Cette vie, c'est Dieu même qui l'a voulue et elle doit rester bien présente à celui à qui elle appartient. Par contre, ce qui est à oublier c'est le mal commis : le péché est à oublier, plus exactement, le souvenir du péché, ce mélange de plaisir et de honte, de fierté et d'indignité qu'il suscite, le goût du « défendu » qu'il excite et qui attire

triomphait en France et pénétrait peu à peu la Toscane. Mais en vérité, Dante acquit par son seul travail personnel une connaissance, d'ailleurs incomplète, de l'antiquité classique et la création de son Virgile n'est due qu'à son propre génie ». (Dante Alighieri, *La Divine Comédie*, Les cent un chef-d'œuvres du génie humain, Profifu, Paris, 1978, pp. 7-8).

Pendant l'exil, Dante continua à se former en lisant « Virgile, Horace Ovide qui contribuèrent à la formation de son style ; Cicéron, Sénèque et Boèce furent ses auteurs préférés en morale et il compléta ses connaissances en théologie par la lecture des grands penseurs, notamment Saint Thomas d'Aquin » (*Ibid.*, p. 15).

¹⁵ « Da questa parte con virtù discende / che toglie altrui memoria del peccato; / da l'altra d'ogne bene ben fatto la rende. / Quinci Letè; così da l'altro lato / Eunoë si chiama, e non adopra / se quinci et quindi pria non è gustato ».

toujours. Il faut opérer une coupure nette avec ce qui détourne du vrai, il faut s'en éloigner jusqu'à l'oublier.

Mais ni l'effort humain ni l'ascèse pour l'ascèse ne donnent la force suffisante pour oublier de manière durable. Le seul regret de la faute ne nous éloigne pas de la possibilité d'y retomber. Le souvenir vif, net, joyeux, le goût ineffable du bien accompli peut, par contre, consolider la recherche du vrai et du droit chemin. C'est l'amour qui doit faire agir et non la crainte ! Les deux, ensemble, assurent l'entrée sans faille dans la lumière.

Après avoir effacé le souvenir du mal commis, Dante devra vivre encore un autre geste avant de s'immerger dans l'Eunoë : il devra se purifier en confessant sa faute et en se repentant. Dante doit reconnaître son éloignement du chemin que Béatrice lui avait montré lorsque, encore enfant, il avait été charmé par son regard. Jusqu'à l'âge de vingt-cinq ans, Béatrice avait été un idéal pour le poète, le guide qui l'initia à la charité, à la douceur, au pardon, à l'humilité.¹⁶ Mais lorsque Béatrice mourut, la force de cet idéal faiblit et Dante rechercha le sens de sa vie dans l'étude de la science humaine, spécialement de la philosophie définie par le poète comme « la très belle et la très honnête fille de l'empereur de l'univers »¹⁷. Dante délaissa la « science divine » pour la « science humaine ». Maintenant il est invité à se purifier, à retrouver le juste chemin, la juste dimension spirituelle.

Ainsi, selon Dante, le bien se trouve dans la science, dont l'élément humain a été représenté - dans la *Commedia* - par Virgile et l'aspect divin par Béatrice.

Au bord du fleuve, ayant confessé son péché, Dante entrevoit sa femme. Virgile n'est plus là, il n'a plus sa place. Sur l'autre rive, il

¹⁶ Dans l'ouvrage *La Vita Nuova*, Dante parle de la rencontre qu'il a eue avec Béatrice, à l'âge de neuf ans. Le regard de Béatrice, qui avait le même âge, saisit en profondeur l'esprit de Dante. Neuf ans plus tard, en 1283, à 18 ans, un autre épisode marqua sa vie : Béatrice non seulement le regarda, mais le salua ! Et cette salutation fut si douce que Dante se sentit au sommet de la béatitude et il n'oublia jamais le sourire, les yeux lumineux et la gentillesse de cette « dame ». A la mort de Béatrice, Dante se détourna du mode de vie jusqu'alors tenu et il s'intéressa à la science, à la philosophie en négligeant la foi. Dante parle de ce changement dans le *Convivio*.

¹⁷ « ...la bellissima e onestissima figlia de lo imperadore de lo universo, a la quale Pittagora pose nome Filosofia ».

est accueilli par quatre femmes dansantes, les quatre vertus cardinales : la Prudence, la Force, la Justice et la Tempérance. Elles dévoilent à Dante les yeux de Béatrice : par son regard le poète verra la vérité. Regarder, toutefois, reste insuffisant : il faut savoir démontrer la vérité. Et voilà, trois autres jeunes femmes s'avancent : la Foi, l'Espérance et la Charité, qui aiguïsent la vue de Dante jusqu'à ce qu'il reconnaisse la bouche et le sourire de Béatrice. C'est par la bouche, en effet, qu'on proclame et qu'on démontre.

Ces belles danseuses expriment une conviction importante pour continuer le chemin : la sagesse humaine, la philosophie, et les vertus cardinales sont insuffisantes pour pouvoir accéder à la sagesse divine. Seulement la rencontre avec les vertus théologiques peut permettre de goûter à la *Sapientia*. Dante est prêt pour entrer au ciel. Ainsi se termine le deuxième cantique, ainsi le chemin de purification se complète, la catharsis ouvre une vie renouvelée :

« Je sortis de l'onde sainte,
 rafraîchi comme les jeunes plantes nouvellement
 couvertes de feuilles,
 purifié et disposé à monter aux étoiles »¹⁸.
Purgatoire XXX, 142-145

La splendeur de la lumière

C'est à midi, à l'heure du jour où le soleil célèbre son triomphe orné de la plus brillante lumière et de la plus puissante chaleur, que Dante commence son voyage dans les cieux. C'est dans cet éclat de lumière que s'ouvre le troisième cantique de la *Commedia* : le *Paradis*. Nous sommes le 13 avril 1300 : moment de l'année où le soleil se croise avec la constellation la plus bénéfique¹⁹.

Dante s'est perdu dans « la forêt obscure » la nuit entre le jeudi et le vendredi saint. Le lendemain, au coucher du soleil, lorsque les ombres s'allongent sur la terre, Dante se trouve devant la porte de l'enfer et il commence son voyage. C'est le 8 avril 1300. Il arrivera à sortir des ténèbres infernales et à retrouver la surface de

¹⁸ « Io ritornai da la santissima onda / rifatto si come piante novelle / rinnovellate di novella fronda, / puro e disposto a salire a le stelle ».

¹⁹ Cf. *Paradis* I, 40-42.

la terre, la plage du purgatoire, à l'aube de Pâques, le 10 avril. Et maintenant il monte au ciel quand le soleil est à son apogée. « Les heures sont symboliques d'une longue vicissitude : la nuit de l'âme abandonnée par Dieu qui se perd dans le péché ; l'aube de l'esprit décidé de se racheter de ses propres fautes ; le midi de l'âme qui, heureuse, se retrouve en Dieu »²⁰.

Tout le premier chant du *Paradis* baigne dans la lumière du soleil que les habitants du ciel peuvent contempler à l'œil nu. Dante, en voyant Béatrice fixer son regard dans l' « Astre d'en haut », geste que même les aigles ne peuvent supporter, l'imité. Mais ce soleil n'est pas seulement la sphère incandescente qui illumine le monde, il renvoie à la Lumière sans fin qui a créé l'univers et qui l'a ordonné²¹. Cet ordre rend l'univers semblable à Dieu :

« Toutes les choses ont un ordre entre elles et cet ordre
fait que l'univers
ressemble à Dieu. Ici, les hautes créatures voient la marche
de l'effort éternel,
qui est le but où tendent toutes les règles établies »²².

Paradis I, 103-108

Entrevoir la lumière, commencer à s'habituer à sa force, à son action permet à l'esprit de s'ouvrir à la réalité, à sa structure, fait surgir le désir de connaître « la » cause, stimule l'intelligence à un nouveau mode de connaissance et fait pressentir la présence de Dieu en toute chose.

²⁰ G. De Rienzo, *Commento Canto Primo*, in : Dante, *La Divina Commedia*, vol. III, p. 25.

²¹ « On dit que nous voyons tout en Dieu, que nous jugeons de toutes choses d'après Dieu, en ce sens que c'est par participation à la lumière divine que nous connaissons toutes choses et que nous en jugeons. Car la lumière naturelle de la raison elle-même est une certaine participation de cette lumière. Ainsi nous disons voir et juger toutes les choses sensibles 'dans le soleil', c'est-à-dire à sa lumière. C'est pourquoi Saint Augustin a pu écrire : 'Les objets des sciences forment un spectacle qui ne peut être vu s'il n'est comme éclairé par son soleil', à savoir par Dieu. » S.Thomas, *Somme Théologique*, <http://bibliotheque.editionducerf.fr/html/Corpus/thomas/somI/Fsom.theo.htm> (24/05/2005), I, q.12, a.11. Dorénavant : S.Thomas, *Somme théologique*.

²² « Le cose tutte quante / hanno ordine tra loro, e questo è forma / che l'universo a Dio fa simigliante. / Qui veggion l'alte creature l'orma / de l'eterno valore, il quale è fine / al quale è fatta la toccata norma ».

Dante doit se convaincre que maintenant il se trouve dans une nouvelle situation et qu'il doit changer ses points de référence ; ici dans les cieux, tout est différent : le mouvement des sphères du ciel, son propre mouvement et sa capacité de se déplacer. Dante doit ouvrir tout grand ses facultés pour apprendre et pour comprendre.

Lorsqu'on touche à la Vérité Suprême, les critères de compréhension ne peuvent plus être du même ordre que pour la vérité humaine, celle de ce monde. La nouveauté qui s'impose est si grande, l'expérience du changement si forte que Dante se retrouve incapable de l'exprimer puisqu'elle va au-delà des capacités humaines :

« Qui pourrait exprimer, par des paroles,
cette faculté de *transhumaner* !
Que cet exemple encourage celui à qui la grâce
permettra de connaître,
par l'expérience une si haute félicité ! »²³

Paradis I, 70-72

Dante perçoit que le « vieux langage » des hommes que lui-même avait jusqu'ici utilisé est inadapté et, avec son génie poétique, forge de nouveaux termes qui essaient de décrire le monde céleste. Les « *verba* » sont incapables d'expliquer le « trans-humain », le passage entre l'état humain et l'état divin. Le paradis est ineffable. Battaglia, commentant le texte de Dante nous dit : « Il est possible d'en avoir l'intuition au sommet de la foi, comme aspiration mystique, mais sa réalité est suprasensible, elle exclut la compréhension et la représentation »²⁴.

Dante se trouve en face d'une grande difficulté : comment représenter dans un langage humain une réalité qui le dépasse ? La tâche de Dante est donc maintenant « d'exprimer l'incommunicable, en-

²³ « Transumanar significar *per verba* / non si poria; però l'esempio basti / a cui esperienza grazia serba ».

²⁴ S. Battaglia, *Esemplarità e antagonismo nel pensiero di Dante*, Liguori 1975, in : Dante, *La Divina Commedia, op. cit.* vol. III p. 32. Cela reprend la pensée de S. Thomas : « Sans doute, par la révélation de la grâce en cette vie nous ne connaissons pas de Dieu ce qu'il est, et nous lui sommes unis comme à un inconnu. Toutefois, nous le connaissons plus pleinement, en ce que des effets plus nombreux et plus excellents de sa puissance nous sont manifestés, et aussi en ce que, grâce à la révélation divine, nous lui attribuons des perfections que la raison naturelle ne saurait atteindre, par exemple que Dieu est trine et un. » (*Somme Théologique*, I, q.12, a.13).

tendre l'incompréhensible, déterminer l'indéfinissable»²⁵ car «dès que l'intellect et la parole présument de décrire le paradis, le paradis même cessera de jouir de sa nature transcendante, surhumaine, mystérieuse »²⁶.

Battaglia continue en disant : « Au Paradis la réalité même devrait être abolie ou dépassée. Le poète se trouve pourtant à la limite du réel. Immatériel, invisible, absolument mystique, le paradis est le royaume de l'intuition, qui se réalise seulement dans les silences incommensurables et essentiels de l'esprit »²⁷.

Dante et ses commentateurs mettent en relief l'altérité totale du ciel par rapport à l'homme, à sa structure, à ses facultés. Cette différence est perçue dès les premiers versets du cantique, dans les descriptions des paysages, des sons, des musiques, des mouvements des sphères : l'espace géographique, la nature même prennent une autre forme.

Si l'enfer et le purgatoire étaient situés dans un lieu circonscrit et étroit, l'enfer étant conçu comme un entonnoir dont la pointe touche le centre de la terre, et le purgatoire comme une montagne dont le sommet est le jardin de l'Eden, le paradis prend les dimensions de l'univers, occupe le système planétaire entier et il s'identifie au firmament. Ce manque de limites est bien voulu : il indique la participation de ce lieu à la présence infinie de Dieu dans le cosmos.

Dieu est présent en tout lieu comme la lumière se répand sur toute surface, grande ou petite. Dieu est là, même s'il reste insondable, inconnaissable.

L'impossibilité de pouvoir exprimer adéquatement ce qu'est le ciel, pousse Dante à trouver des images, des allégories, des chorégraphies, à mettre sur pied des scénographies magnifiques où la lumière et le chant sont les protagonistes principaux.

Sons et lumière créent une atmosphère paisible de sérénité et de joie. Rien ne manque à ceux qui habitent le paradis, leur cœur est apaisé, pleinement comblé, non plus déchiré et inquiet dans la re-

²⁵ *Ibid.*

²⁶ *Ibid.*

²⁷ *Ibid.*

cherche d'un possible « plus » ou « mieux ». C'est la plénitude qui se conjugue maintenant avec bonheur.

Il faut dire que si Dante constate cette manière d'être des esprits qu'il rencontre, cela ne va pas de soi. Dans l'esprit de Dante le doute demeure : est-ce que certaines âmes qui se trouvent dans les sphères les plus externes, n'aimeraient pas être ailleurs, tout près de Dieu ? Est-ce qu'elles ressentent un manque dans l'endroit où elles se trouvent ? Pourrait-il y avoir un plus ou un moins de plénitude ?

Pour comprendre ces questions et la réponse que Béatrice donne à son ami, il est important de s'arrêter sur la conception de l'univers que Dante, partageant les connaissances de son époque, exprime dans son œuvre.

Structure cosmologique du *Paradis*

Nous avons déjà vu que Dante avait approfondi sa culture en étudiant non seulement les auteurs classiques de la littérature latine et grecque, mais aussi en s'approchant de la philosophie et des sciences alors connues. L'astronomie occupait une grande place dans le savoir de l'époque étant liée en quelque sorte à la métaphysique en ce qui concerne la conception de l'origine du monde, du mouvement, du Premier Moteur, de la place de la terre dans l'univers, de la possible hiérarchie dans l'univers, expression de la hiérarchie existante dans les êtres.

Ptolémée, nous le savons, conçut la terre au centre de l'univers et au centre d'une série de circonférences parcourues par les planètes, parmi lesquelles il faut situer aussi la Lune et le Soleil. Dante enrichit cette vision en puisant à d'autres sources : descriptions et légendes, comme l'*Apocalypse de Saint Paul*, le *Voyage de Saint Brandano*, le *Purgatoire de Saint Patrice*, les ouvrages de Giacomino de Vérone et de Bonvesin de la Riva, mais surtout l'œuvre le *Trésor* de Brunetto Latini (1216-1294), une sorte d'encyclopédie.

Dans son œuvre le *Convivio*, Dante fournit d'autres explications qui donnent à la structure du Paradis « une valeur culturelle, une dimension théologico-spéculative et une fonction théologico-morale... Dans le *Convivio* (II, 14), il explique que les premiers sept ciex correspondent aux sept sciences du 'trivium' (la

grammaire, la rhétorique et la dialectique) et du ‘quadrivium’ (l’arithmétique, la géométrie, la musique et l’astronomie). Le huitième ciel, celui des étoiles fixes, correspond à la philosophie naturelle (physique et métaphysique). Le neuvième ciel, celui du premier Moteur, correspond à la philosophie morale. Sur tous les cieux, domine l’Empyrée divin qui correspond à la théologie »²⁸.

Du point de vue spéculatif et moral, Dante situe Dieu, les anges et les saints dans l’Empyrée mais les saints se manifestent dans les différentes sphères du ciel selon leur dignité et leur mérite²⁹. Le chant trente-deuxième du *Paradis* présente la disposition des bienheureux selon les différentes feuilles de la « rose blanche » qui se trouve dans l’Empyrée. Il y a d’un côté, ceux qui crurent à la venue du Christ, de l’autre, ceux qui crurent à partir de la venue du Christ. Et puis, il y a une autre subdivision, horizontale : en haut les adultes qui méritèrent la béatitude, en bas les enfants qui la méritèrent par leur innocence.

Au cœur de la rose se trouve la Vierge Marie et plus haut la Trinité dans sa lumière éclatante.

Dante, avec son corps - exception extraordinaire, grâce qui lui a été réservée - traversera les différents cieux en volant, accompagné par Béatrice qui le confiera, en arrivant à proximité de la Vierge, à celui qui, en vie, fut si fidèle à la Mère de Dieu, Saint Bernard.

La pédagogie de Dante est manifeste : dans ce monde spirituel, ce n’est pas seulement par la connaissance acquise à travers l’étude et le travail de l’intelligence que sa composition peut être comprise, mais par l’expérience. Et seul celui qui en fait l’expérience peut y introduire ceux qui nourrissent le désir aigu de connaître.

Structure cosmologique, structure de la vie humaine, histoire de l’humanité, projet de Dieu sur toute la création trouvent dans les

²⁸ G. De Rienzo, *La teologia del ‘Paradiso’ di Dante*, in Dante, *La Divina Commedia*, op. cit. vol. III, p. 9.

²⁹ De Rienzo affirme que Dante tire la disposition des anges des oeuvres de Denys l’Aréopagite et de Saint Thomas d’Aquin, en particulier de son oeuvre la *Summa Theologiae* (1267-1273), prima pars, qq. 50-62. L’ordre des anges, en allant de bas en haut, est le suivant : anges, archanges, principautés, puissances, vertus, dominations, trônes, chérubins, séraphins. En dernier, se trouve la « candida rosa », une rose blanche formée par tous les saints entourant la Trinité. Les bienheureux sont disposés dans les différentes sphères selon les degrés de contemplation décrits par Saint Bonaventure dans le *Chemin de l’âme vers Dieu* (1259).

