

Félicité, béatitude et désir naturel de voir Dieu*

1. Le désir naturel de voir Dieu

Saint Thomas affirme en plusieurs lieux ¹ et avec une remarquable insistance qu'il y a dans l'intelligence humaine un désir naturel de voir dans son essence ce Dieu qu'elle connaît par les choses qu'il a créées. Sa conviction se fonde sur l'observation du dynamisme de l'intelligence en tant que tel et repose sur l'argument suivant : l'intellect, quand il considère un effet, désire naturellement en connaître la cause. Une fois connue la raison d'être de l'effet, son désir de connaître n'est pas encore satisfait, car il reste à connaître la cause en elle-même. L'intelligence humaine n'est pas assouvie par la découverte de l'existence d'une cause première des choses, mais sa recherche se tourne alors vers la connaissance de l'essence même de cette cause. De là naît l'étonnement chez les hommes; l'étonnement ravive le désir de connaître et incite à la recherche. Tant que l'essence de la cause

* Cette étude a paru en italien dans l'ouvrage de A. BRIGUGLIA, G. SAVAGNONE, F. VIOLA, *La vita nella verità secondo S. Tommaso d'Aquino*, intr. di G. Cottier, Centro di Formazione cristiana, Palermo, 1979.

¹ Cf. *In Boet. de Trin.* q. 6, a. 4, ad 5 m; *In IV Sent.* d. 49, qq. 1-2; *De Verit.* q. 8, a. 1; *Quodl.* 10, a. 17; *Sum. theol.* I, q. 12, a. 1; *Sum. theol.* I—II, q. 3, a. 8; *C. Gent.* III, cc. 47-51; *Comp. theol.* I, c. 104.

Pour un compte-rendu de la récente controverse suscitée par l'interprétation de ces passages, cf. G. COLOMBO, « Il problema del soprannaturale negli ultimi cinquant'anni », in *Problemi ed Orientamenti di Teologia dommatica*, vol. II, Milano, Marzorati, pp. 545-607. Ce n'est que récemment, dans le sillage des suggestions de J. LECLERCQ, *La philosophie morale de Saint Thomas devant la pensée contemporaine*, Louvain-Paris, Vrin, 1955, pp. 272-292, que d'une part, ont été davantage soulignés les aspects psychologiques de la question, et que d'autre part, on a davantage mis en évidence le rôle de la volonté et de l'amour par rapport à celui de l'intelligence et de la connaissance. Les motivations qui ont conduit à cette différence d'orientation résident soit dans l'exigence de donner à la question une portée plus concrète et existentielle, soit dans la conviction de pouvoir ainsi mieux éviter la confusion entre surnaturel et naturel. Cf. S. PINCKAERS, *Le désir naturel de voir Dieu*, in «Nova et Vetera», 1976, pp. 255-273. La première exigence est évidemment complémentaire et peut être intégrée, sans s'y substituer ni présenter une véritable alternative, à la perspective de saint Thomas. La seconde trahit l'esprit de la thèse de saint Thomas, qui insiste sur la nature particulière de ce désir. Il ne s'agit pas d'une tension générique vers Dieu, mais d'un désir de la vision béatifique, qui est un acte intellectuel, en raison de la nature intellectuelle de l'homme.

reste cachée à l'intellect, on ne pourra pas dire que celui-ci a atteint sa perfection propre et son achèvement, parce que l'objet propre de l'intellect est l'essence des choses. On ne pourra donc pas dire que l'intellect est parfaitement heureux. Par conséquent une béatitude parfaite requiert que l'intellect humain atteigne l'essence même de la Cause première. La béatitude parfaite consiste en effet dans la vision de Dieu¹. Il est presque superflu de rappeler que pour saint Thomas la félicité d'un être spirituel ne peut consister que dans un acte de l'intellect. En lui seul un tel être arrive à posséder ce qu'il aime².

Connaître Dieu dans son essence est évidemment quelque chose qui transcende les forces de toute la nature créée ou créable, parce que c'est posséder Dieu en une vision qui ne comporte la médiation d'aucune idée. Il s'agit d'une connaissance de Dieu supérieure tant à la connaissance rationnelle qu'à celle de la foi. La raison humaine, aussi bien que la foi, connaît Dieu comme dans un miroir: l'une, par le miroir des pauvres concepts humains, l'autre, sous les voiles des mystères révélés. La vision béatifique au contraire, consistera à connaître Dieu face à face. «Car nous voyons, à présent, dans un miroir, en énigme, mais alors ce sera face à face. A présent, je connais d'une manière partielle; mais alors je connaîtrai comme je suis connu»³.

Ce qui étonne dans la thèse de saint Thomas est précisément son affirmation que le désir même de la vision béatifique est enraciné dans la nature humaine et qu'aucun homme ne pourra jamais être parfaitement heureux sans elle. L'homme désire naturellement une chose impossible à sa nature et que la grâce de Dieu peut seule lui accorder. Cela n'a-t-il pas pour conséquence la suppression de la distinction entre le naturel et le surnaturel? Cela ne signifie-t-il pas que la vie surnaturelle est comme due à la perfection de la nature même, et n'est-ce pas méconnaître par là même sa radicale gratuité?

En raison de ces interrogations tout à fait justifiées, la doctrine thomiste du désir naturel de voir Dieu a été ou passée sous silence comme quelque chose d'embarrassant et d'encombrant, ou réinterprétée en fonction d'accommodements qui, en définitive, en faussent le sens, ou exploitée de manière hétérodoxe tant pour nier la gratuité du surnaturel que l'existence d'une finalité proprement naturelle de la vie humaine. Il est significatif que les disputes à propos du désir naturel de voir Dieu aient été particulièrement vives aux XVI^e et XVII^e siècles, et dans la première moitié du XX^e. La réfutation des arguments des protestants, des jansénistes ou des modernistes impliquait, en effet, une prise de position à l'égard de cette thèse de saint Thomas.

Nous n'avons pas l'intention de nous plonger dans ces interminables controverses, mais seulement de tenter de mettre en lumière les raisons qui

¹ *Sum. theol.* I—II, q. 3, a. 8 c.

² *Sum. theol.* I—II, q. 3, a. 4.

³ Saint Paul, I Cor. 13, 12.

ont conduit saint Thomas à proposer et à reprendre dans toutes ses œuvres principales cette doctrine riche de profondeur spéculative et de vitalité spirituelle, qui constitue une thèse originale de son enseignement. Laissons aux théologiens et aux philosophes la tâche de résoudre ce difficile problème. Quant à nous, il nous importe seulement de retrouver dans quel esprit saint Thomas a proposé cette doctrine à notre attention.

A une époque comme la nôtre, où la négation de la religiosité naturelle elle-même de l'homme, autrement dit du sens naturel du divin, est le fait d'esprits toujours plus nombreux, encouragés par les succès obtenus par la sécularisation dans sa tentative de transformer la nature humaine, l'assertion de saint Thomas peut apparaître comme excessive, voire ridicule. En effet, il affirme non seulement que Dieu est la fin ultime de la vie humaine, mais aussi que nous ne pourrions jamais être pleinement heureux sinon en voyant Dieu, c'est-à-dire en Le connaissant comme Il se connaît lui-même et comme Il nous connaît dans sa Lumière incréée. Si cela devait se révéler impossible, notre inquiétude serait sans repos et notre désir sans quiétude. Eh bien, en affirmant l'existence d'un tel désir naturel, saint Thomas ne veut évidemment pas dire qu'il est nécessaire que celui-ci soit satisfait, mais seulement qu'il est nécessaire que par quelque moyen (qui n'est pas la nature) il *puisse* être satisfait ¹. L'objet que l'intellect humain désire est inaccessible à ses propres forces et cependant, de par sa nature même, l'intellect peut recevoir une telle perfection, parce qu'il n'est que la capacité d'appréhender l'intelligible. «Entre ce qu'il est et ce qu'est Dieu, nulle incompatibilité n'existe dans l'ordre de la connaissance, et c'est pourquoi saint Thomas peut écrire de la substance divine qu'elle n'est pas entièrement étrangère à l'intellect créé» ². Celui-ci ne peut pas l'atteindre par ses seules forces, mais c'est seulement parce qu'elle est infiniment au-dessus de lui, non parce qu'elle lui serait étrangère en tant que formellement inconnaissable ³. Dieu appartient au domaine propre de l'intellect, quand bien même il excède infiniment les forces de l'intellect créé. Si débile qu'il soit, l'intellect humain est véritablement et proprement intellect. Il ne peut, il est vrai, s'avancer au-delà de l'intelligible inclus dans le sensible, mais c'est l'intelligible en tant que tel qui l'attire, et non sa liaison avec la matérialité. Si bien qu'il ne faut pas dire seulement que l'intellect humain a des limites, mais ajouter qu'il est conscient de ses limites, et donc capable d'en souffrir et de tenter de les dépasser. N'est-ce pas là l'effort de la pensée humaine tout au cours de son histoire? Celle-ci témoigne de la validité et du réalisme de la position de saint Thomas, aussi éloignée des excès de l'idéalisme que des réductions de l'empirisme. L'intellect humain est bien loin de s'identifier à l'intellect divin, mais il ne peut non plus être identifié aux fonctions d'une animalité supérieure, ni réduit à un instrument très

¹ J. MARITAIN, *Approches de Dieu*, Paris, Alsatia, 1953, p. 122.

² E. GILSON, *L'esprit de la philosophie médiévale*, Paris, Vrin, 1932, 2^e série, p. 57. Cf. *C. Gent.* III, c. 54.

³ *Ibid.*

raffiné de survivance individuelle. Le fait que, par ses vicissitudes, la philosophie enregistre une oscillation incessante et jamais achevée entre l'un et l'autre extrême apparaît comme une confirmation de la voie choisie par saint Thomas. L'intellect humain en tant qu'intellect est ouvert à l'intelligence totale du réel, mais il ne peut y parvenir qu'en la recevant comme un don surnaturel de Dieu, alors que, en tant qu'humain, il a des frontières bien délimitées, déjà mises en lumière par l'épistémologie d'Aristote. Ainsi saint Thomas affirme la possibilité d'accéder à la vision de Dieu, possibilité qui n'est pas seulement une non-incompatibilité, mais une ouverture radicale propre à l'intellect humain. «Il est impossible qu'un désir naturel soit vain ; il le serait si l'on ne pouvait atteindre à l'intelligence de la divine substance, que tous les esprits désirent naturellement; en conséquence il est nécessaire d'affirmer la *possibilité* et pour les substances séparées et pour nos âmes de voir l'essence divine par l'intelligence»¹.

Il est clair que ce n'est que par le don gratuit de Dieu que cette possibilité devient une réalité, celle de la vie éternelle, où nous Le connaissons comme Il est. Tout ceci dépasse ce que le désir même osait espérer, fût-ce de manière confuse. «Mais ce désir de connaître la *Cause première par son essence* est un désir qui ne sait ce qu'il demande, comme les fils de Zébédée quand ils demandaient à siéger à la droite et à la gauche du Fils de l'Homme. *Nescitis quid petatis*, leur répondait Jésus»². La nature ne peut satisfaire ce désir. «Ce que l'œil n'a pas vu, ce que l'oreille n'a pas entendu, ce qui n'est pas monté au cœur de l'homme, tout ce que Dieu a préparé pour ceux qui l'aiment»³.

Toute l'histoire de la philosophie et l'expérience de la mystique naturelle témoignent du désir de voir Dieu. «Sachant que Dieu est, nous voudrions savoir ce qu'il est, et c'est là que la philosophie échoue; mais, bien loin de supprimer ce désir, elle l'aigüise par son échec même. Qu'elle puisse ou non le satisfaire, tant qu'il y aura des hommes pour connaître l'existence de Dieu, il y aura des hommes pour vouloir connaître sa nature, pour savoir que leur âme n'a ni repos, ni béatitude tant qu'elle est privée de cette connaissance et même pour souffrir des misères pires que celles des autres hommes, parce que ceux qui ne sont pas conscients de leur ignorance, ne le sont pas non plus du bien magnifique qui leur manque»⁴.

Il ne faut donc pas confondre le désir naturel de voir Dieu avec la tendance naturelle à chercher Dieu. Rappelons que pour saint Thomas on peut parler de la fin en deux sens : soit comme de la chose que nous désirons poursuivre, soit comme de la façon dont nous l'obtenons. «On parle de la fin en deux sens : on désigne par là soit la chose elle-même que nous désirons obtenir, soit l'usage, l'obtention ou la possession de cette chose»⁵.

¹ *C. Gent.* III, c. 51. C'est nous qui soulignons.

² J. MARITAIN, *op. cit.* p. 120.

³ SAINT PAUL, I Cor., 2, 9.

⁴ E. GILSON, *op. cit.*, p. 56.

⁵ *Sum. theol.* I-II, q. 2, a. 7.

Et donc, affirmer que Dieu est la fin ultime de toute existence humaine n'est pas encore dire comment se réalise notre rapport avec Dieu, c'est-à-dire de quelle façon nous l'atteignons. Dieu est évidemment la fin de tout l'univers. Toutes choses tendent à Lui, mais de manière diverse. Donc, c'est selon des modes divers que les créatures Lui font retour. Eh bien, quand saint Thomas parle d'un désir naturel de voir Dieu, il se réfère à la fin prise au second sens ; il veut affirmer que l'homme n'est parfaitement comblé que par la vision directe de Dieu. Toutes les créatures tendent vers Dieu, et donc l'homme aussi. Mais chez l'homme, il n'y a pas seulement le désir de la fin objective, mais aussi, en plus, le désir d'un mode particulier de l'atteindre, c'est à dire dans la vision béatifique de Lui-même. La doctrine du désir naturel de voir Dieu répond donc à un problème différent de celui de l'objet de notre bonheur. Une fois assuré que cet objet est Dieu, il reste à nous demander comment nous devons rejoindre Dieu pour être pleinement heureux. La vision béatifique dans laquelle Dieu se montre à ses saints est la réponse à cette question. Eh bien, saint Thomas affirme qu'à la racine de notre être de créature, il y a déjà ce désir de ce qui dépasse les forces de notre nature. Si l'objet de la béatitude est Dieu, l'acte propre de celle-ci est donc la contemplation amoureuse de Son essence.

Aucune théorie du bonheur de l'homme ne pourra se dire complète et satisfaisante si elle ne tient pas compte et de l'objet du bonheur, et du mode de l'obtenir. Saint Thomas est en mesure de distinguer ces deux problèmes, évitant les réductions si fréquentes dans les théories morales, précisément parce que le bien qu'il propose au bonheur de l'homme n'est ni le plaisir des sens ou de l'esprit, ni une loi abstraite de la raison pratique, mais Dieu lui-même, et Dieu est «plus grand que notre cœur»¹. Saint Thomas ajoute néanmoins que notre cœur, notre intelligence, notre nature sont plus grands que ce que nous en retenons habituellement. Il y a en nous par rapport à Dieu des aspirations plus hautes que ce que nous concédons à nous-mêmes. A la question: «pourquoi es-tu chrétien?» qui répondrait: «parce que je désire voir Dieu». Bien peu probablement. Et pourtant c'est là la seule réponse exacte, parce que le salut de l'homme consiste tout entier dans la vision amoureuse de Dieu. Notre salut lui-même est de rendre gloire à l'Amour incréé. On ne peut être chrétien ni par plaisir, ni par devoir. Quand on emprunte ces autres voies - le fait n'est pas rare - le christianisme cesse d'être la voie maîtresse du bonheur. Cela signifie qu'une conception restrictive de notre nature se répercute inévitablement sur la façon même de concevoir notre rapport surnaturel avec Dieu. Par manque de magnanimité, nous demandons à Dieu beaucoup moins que ce qu'il est disposé à nous donner et que de fait il nous a donné. Dans ce cas, comme en tant d'autres, c'est la révélation surnaturelle qui rend possible une connaissance plus claire de notre nature et une interprétation plus précise de ses désirs.

Sur cette question même, Aristote comme les philosophes arabes ont tâtonné dans l'obscurité, n'arrivant pas à comprendre comment une créa-

¹ SAINT JEAN, I, 3, 20.

ture peut atteindre la vision de Dieu, que pourtant leur intelligence désirait. Saint Thomas comprend leur effort et leur angoisse dans la quête de la vérité. «On voit ici quelles angoisses souffrirent ces grands esprits, angoisses dont nous sommes libérés si nous admettons, comme nous en avons fait la preuve, que l'homme peut après cette vie atteindre le vrai bonheur, étant donné l'immortalité de l'âme humaine»¹.

Que dire au contraire de ceux qui préfèrent ne pas être libérés de ces angoisses et tentent de restreindre le don de Dieu?

2. La félicité

Il résulte de ce que nous avons dit que le désir naturel de voir Dieu est une partie essentielle de la doctrine thomiste de la félicité et qu'il est inscrit dans nos facultés spirituelles, de façon particulière pour ce qui concerne l'inclination de notre intelligence à la vérité et à l'être. Il s'agit véritablement d'un désir de l'intellect et en raison de cela même il devient aussi une inclination de la volonté.

Eh bien, ce sont justement ces deux aspects du problème qui doivent être traités conjointement si l'on veut comprendre la thématization du désir naturel faite par saint Thomas. Au contraire, il est arrivé plus d'une fois que tel qui a souligné la nature intellectuelle de ce désir a négligé de mettre en lumière sa fonction en rapport à la doctrine de la félicité humaine, et inversement qui en a traité sous ce dernier aspect n'a pas mis en évidence qu'il s'agit d'abord d'un désir de l'intellect.

Il faut partir de la constatation que la plus ample étude sur le désir naturel de voir Dieu se trouve dans les chapitres 48 à 51 de la III^e partie de la *Somme contre les Gentils*, qui a comme thème fondamental le problème de la béatitude. Dans la *Somme contre les Gentils*, saint Thomas parle toujours de «beatitudo» à propos de Dieu, tandis que, quand il se réfère au bonheur éternel de l'homme, il emploie presque exclusivement le mot «felicitas». Egalement dans son *Commentaire de l'éthique à Nicomaque*, il est question uniquement de «felicitas». Au contraire, dans la *Somme théologique*, il utilise de préférence le seul mot «beatitudo». Ces variations terminologiques ne peuvent avoir qu'une explication. On ne parlera de félicité que par référence à un état accessible aux seules forces de la nature humaine. Dieu n'est pas proprement heureux, mais bienheureux. Bienheureux aussi les saints en tant que, dans la vie éternelle, ils participent au plus haut degré de la béatitude parfaite de Dieu, et donc par participation (en vertu d'une analogie d'attribution), la félicité surnaturelle de l'homme se définit «béatitude». Il est significatif en effet que saint Thomas emploie ce mot avec ce sens précis dans la *Somme théologique*, qui est une oeuvre de théologie, et non dans

¹ C. Gent. III, c. 48.

la *Somme contre les Gentils*, où sont plus présentes les instances philosophiques et les exigences apologetiques. Ceci vaut a fortiori pour le *Commentaire de l'Ethique à Nicomaque*.

La doctrine de saint Thomas est véritablement une doctrine de la béatitude humaine, tandis que celle d'Aristote est une doctrine de la félicité humaine. Il faut garder cela présent à l'esprit si l'on veut cerner correctement le problème en question.

Affirmer que la doctrine de saint Thomas est une doctrine de la béatitude, c'est dire qu'il place la fin ultime de l'homme dans l'ordre surnaturel, dans la contemplation béatifique de Dieu. Il reconnaît toutefois qu'il y a une fin proprement naturelle de l'homme dont la réalisation procure un bonheur imparfait, ou en rigueur de terme la félicité. «Le bien ultime de l'homme est donc double»¹ : l'un proportionné à nos forces naturelles, et l'autre qui les dépasse (*excedens*) infiniment. Cependant il faut tout de suite rappeler que la fin ultime naturelle de la vie humaine reste toujours Dieu mais comme Cause première de l'être, connue par l'intermédiaire des créatures, sans qu'aucun contact ou union avec elle apparaisse comme possible. L'acte le plus élevé dont nous sommes capables dans l'ordre de la nature, c'est une connaissance de Dieu à partir de ses effets, «une contemplation philosophique qui, même fût-elle expérimentale comme la contemplation apophatique de la mystique naturelle, restera toujours une connaissance dans un miroir et par énigme, incapable de m'unir réellement et immédiatement à l'objet divin qui cependant doit être ma fin ultime»². En fait, saint Thomas préfère appeler l'acte de connaissance naturelle de Dieu «spéculation» plutôt que contemplation³.

On peut donc affirmer que la vie humaine a toujours pour fin ultime Dieu, mais Dieu comme Cause première de l'être dans l'ordre naturel, et Dieu pris en Lui-même et dans sa vie intime dans l'ordre surnaturel⁴. En conséquence, le mode selon lequel cette fin est atteinte diffère. Dans l'ordre naturel, Dieu est connu à distance, toujours par l'intermédiaire de quelque chose d'autre que Lui. Tous comptes faits, il serait plus juste de dire que la félicité purement naturelle de l'homme réside directement dans la contemplation des choses naturelles et indirectement en Dieu comme Cause première de celles-ci. Dieu constitue pour ainsi dire la partie la plus élevée d'un bien qui plonge ses racines dans la terre. Il en résulte que, dans l'ordre naturel, le Bien absolu, le Bien subsistant n'apparaît pas comme le bien total. Ainsi s'explique l'embarras du philosophe devant le problème du

¹ *De Verit.* q. 14, a. 2.

² J. MARITAIN, *Neuf Leçons sur les notions premières de la philosophie morale*, Paris, Téqui, 1964, p. 98.

³ «*usum contemplationis* significat illum actum principalem, quo quis *Deum in seipso* contemplatur; sed *speculatio* magis nominat illum actum quo quis *divina in rebus creatis quasi in speculo inspiciat*». In *III Sent.* d. 35, I, 2,

⁴ *Materialiter* Dieu est l'objet unique, mais la *ratio formalis objectiva* est différente. Cf. J. M. RAMIREZ, *De hominis beatitudine*, II, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones científicas, 1972, pp. 385 et suiv.

bonheur humain. Il est vrai que du point de vue naturel Dieu reste toujours la fin ultime de l'homme, mais le mode selon lequel celui-ci l'atteint ne comble pas toute sa capacité de désir. Dans l'ordre naturel, on ne possède pas Dieu, mais on le regarde de loin et indirectement. Sa présence est plutôt suggérée par les créatures, offerte et en même temps soustraite à l'homme par la création, manifestée et en même temps cachée. C'est pourquoi la félicité naturelle relativement à Dieu ne peut être comprise comme un état de repos et de possession, mais vraiment comme une *félicité en mouvement*. En ce sens, elle ne peut être considérée comme un bonheur parfait, c'est-à-dire vraiment comme une béatitude. En fait, saint Thomas l'appelle «beatitudo imperfecta»¹.

Connaître les effets signifie découvrir la Cause dont ils procèdent et ceci est déjà source de félicité et de plénitude, pourtant non complète, ni absolue, ni béatifiante, précisément parce que destinée à croître sans cesse jusqu'à l'infini, la créature ne pouvant épuiser la richesse des manifestations du Créateur, qui l'a posée dans l'être. Cette félicité en mouvement est donc un *vrai bonheur* parce qu'elle atteint Dieu, mais non une *véritable béatitude* parce qu'elle n'arrive pas à Le posséder. C'est une félicité à la mesure de l'homme, proportionnée à sa nature, accessible à ses seules forces naturelles, une félicité qui ne demande qu'à croître indéfiniment selon sa ligne de développement, mais qui manifeste par là même toute son imperfection et ses limites - celles même de la créature. C'est une félicité parfaite en tant qu'humaine, mais imparfaite en tant que félicité.

Nous savons par ailleurs que, blessé par le péché originel, l'homme n'est plus en mesure d'atteindre à cette félicité elle-même relative et proportionnée à sa nature. Il lui reste, il est vrai, la possibilité d'atteindre par son intelligence la Cause première, mais cette possibilité réelle rencontre des obstacles difficiles à surmonter; elle est donc, en fait, réservée à un petit nombre², qui eux-mêmes n'y accèdent qu'après beaucoup de temps et d'exercice, à un âge avancé³, parmi beaucoup d'erreurs et d'incertitudes⁴; finalement, à cause de l'état d'inimitié dans lequel l'homme est tombé par rapport à Dieu, il lui est devenu impossible d'aimer Dieu d'un amour naturel et efficace par-dessus toutes choses⁵. Tels sont, en bref, les obstacles qui empêchent la félicité humaine et font d'elle un rêve inaccessible, quand bien même elle n'est pas, par elle-même, une béatitude parfaite. Nous comprenons ainsi pourquoi, en raison de la fermeture progressive de l'histoire humaine aux perspectives surnaturelles, et en raison du processus pressant de sécularisation de l'existence humaine, l'unique félicité possible et désirable apparaît comme une félicité en mouvement.

¹ *Sum. theol.* I—II, q. 5, a. 5.

² *C. Gent.* I, c. 4.

³ *C. Gent.* III, c. 48.

⁴ *C. Gent.* III, c. 39.

⁵ *Sum. theol.* I—II, q. 109, a. 4.

Pour Hobbes, la félicité n'est pas un état mais un cheminement, non le fait d'être prospère mais celui de prospérer¹. Pour Lessing, il n'y a pas de doute qu'entre la possession de la vérité et sa recherche sans fin, seule la seconde attitude convient à la nature humaine, car la pure vérité est chose réservée à Dieu seul².

Toutes ces démarches ne manifestent-elles pas la quête d'une félicité purement naturelle, que le péché originel nous a rendue inaccessible et qui reste pourtant l'objet le plus adéquat et proportionné à nos forces naturelles? Ne comportent-elles pas aussi une tentative désespérée de reconstruire l'intégrité de la nature brisée par le péché en recourant aux seules ressources humaines?

C'est la raison pour laquelle les doctrines du bonheur les plus significatives que la pensée moderne et contemporaine a élaborées, baignent dans un fond de tristesse et de nostalgie dans la mesure même où elles prétendent se présenter comme optimistes. Elles demandent à la fois trop et trop peu : trop peu parce qu'elles se contentent d'un bonheur sans repos, trop parce que ce même bonheur imparfait mais naturel, elles le demandent aux forces humaines débilitées par le péché. Dans ces conditions, il n'y a pour l'homme de bonheur possible ni imparfait, ni encore moins parfait, mais seulement une aspiration désespérée au bonheur. Elles demandent peu aux fins, et beaucoup aux moyens.

Pourtant, ce mirage que l'humanité poursuit, oublieuse des dons de Dieu, est bien peu de chose par rapport à ce que Dieu a préparé pour ceux qui l'aiment. La félicité en mouvement que la nature humaine désire n'est pas une béatitude; une béatitude imparfaite n'est nullement béatitude. Elle est plutôt «l'opération de la vertu, l'achèvement intellectuel et moral de l'être humain, mais non son union à un Autre pour l'amour de celui-ci». La félicité en mouvement consiste «dans une contemplation et un amour naturels du monde et de Dieu en progrès sans fin»; elle réside dans «l'achèvement opératif» des facultés humaines³.

3. La béatitude

Si nous nous demandons si Dieu est heureux de la même manière, nous ne pouvons que répondre que Dieu ne possède pas proprement la félicité, mais la béatitude. Et même «Dieu est sa propre béatitude»⁴ ou «la béatitude et Dieu sont identiques»⁵.

En quoi la béatitude de Dieu est-elle différente du bonheur des hommes? Nous ne mettrons ici en évidence que deux différences particulièrement significatives.

¹ T. HOBBS, *The Elements of Law natural and politic* 1. 1, VII, 7.

² G. F. LESSING, *Eine Duplik*, I.

³ J. MARITAIN, *Neuf Leçons sur les notions premières de la philosophie morale*, pp. 100-101.

⁴ *C. Gent.* I, c. 101.

⁵ *Ibid.*

Celui qui est heureux participe à quelque chose qui ne fait pas partie de sa nature. Nous ne naissons pas heureux, mais nous cherchons à le devenir. Pour Dieu, au contraire, exister et être bienheureux sont une seule et même chose: Dieu est bienheureux parce qu'il existe. «Si la béatitude de Dieu ne repose pas sur quelque chose qui peut se vérifier ou exister en dehors de Lui, cette béatitude ne peut donc être obscurcie ou accrue par un quelconque événement dans la sphère de la création ou du monde historique des hommes. Et c'est là, en réalité, une pensée qui nous laisse proprement stupéfaits. Saint Thomas l'a exprimée avec une étonnante clarté dans une phrase de son *Traité de la création*: 'la béatitude de Dieu ne consiste pas dans l'acte par lequel il a donné vie à la création, mais bien dans l'acte par lequel Il se réjouit de lui-même, sans avoir besoin de la création', *creaturis non egens*»¹.

Nous comprenons ainsi que la parfaite béatitude est indépendante des créatures, elle n'a pas besoin d'elles, ni comme intermédiaires ni encore moins comme fin; au contraire, comme nous l'avons vu, notre félicité doit passer par la création et chercher Dieu dans les choses. Dieu est bienheureux parce qu'il n'a besoin de rien en dehors de lui-même.

Et puis, il y a encore une autre constatation qui peut paraître curieuse et extravagante, et qui est au contraire très profonde. Saint Thomas affirme que Dieu est suprêmement bienheureux parce que personne n'est comme Lui aussi proche de la source de toute béatitude, c'est à dire de Lui-même. «Or est au plus près de la béatitude ce qui est la béatitude elle-même. C'est le cas de Dieu... Dieu est donc bienheureux d'une manière unique et parfaite»². Et alors la différence fondamentale entre béatitude et félicité est précisément celle-ci: seul celui qui est proche de Dieu au point de lui être uni est proprement bienheureux, celui au contraire qui Le regarde de loin et indirectement et pour ainsi dire de l'extérieur, celui-ci, dans le meilleur des cas pourra se dire «heureux». Si Dieu est la fin suprême de l'homme, la béatitude sera la pleine possession de Dieu, et la félicité, le cheminement de la nature humaine vers Dieu, cheminement qui part de très loin et est lourdement grevé par le péché.

Il faut noter à ce propos qu'on a souvent donné une représentation déformante de cette félicité naturelle possible. Elle a été conçue par les théoriciens de la nature pure comme un état d'autosuffisance parfaitement achevé en soi sur le modèle de la béatitude surnaturelle. On a dit que la béatitude naturelle de l'homme consiste en Dieu naturellement connu et aimé, tandis que sa béatitude surnaturelle consiste dans la vision de Dieu, comme s'il s'agissait de deux formes de béatitude. En fait, il n'y a pas de béatitude possible dans l'ordre naturel, puisqu'il ne peut y avoir béatitude sans vision de Dieu³.

¹ J. PIEPER, *Felicità e contemplazione*, trad. di L. Formentini, Brescia, Morcelliana, 1962, pp. 23-24.

² *C. Gent.* I, c. 102.

³ Cf. J. MARTAIN, *Neuf Leçons*, p. 100.

4. Conclusion

Jean de Saint-Thomas décrit en ces termes la condition de la félicité naturelle: «L'homme, selon sa nature, n'a pas de fin ultime concrètement déterminée, mais seulement d'une manière vague et en général et selon l'aspect intelligible commun de béatitude ou de bien; en effet, le point le plus élevé où son intellect peut parvenir est la contemplation de Dieu par ses effets, laquelle ne peut pas rassasier totalement l'intellect»¹.

On peut encore dire avec plus de précision que l'objet vers lequel tend la nature humaine est le *bonum universale*, le bien dans toute son extension. Cependant dans l'ordre naturel ce bien universel est encore indéterminé, il comprend de manière confuse et imprécise Dieu et tout l'univers. La richesse inépuisable mais indéterminée du bien universel nous dit déjà que la félicité humaine ne peut résider en aucun objet fini et que le monde entier lui-même ne peut assouvir entièrement et absolument la force du désir. Cette infinitude de la fin est manifestée dans l'ordre naturel par le terme d'indétermination quant à l'objet et par le terme de mouvement quant à sa réalisation. La félicité naturelle a un objet indéterminé et elle est une félicité en mouvement. Déjà la nature même dit à l'homme que «le bien universel... ne se trouve réalisé en aucune créature, mais seulement en Dieu»². Mais comment cette félicité peut être trouvée en Dieu, cela reste indéterminé et confus. L'ordre naturel n'est donc pas un état fermé à d'ultérieurs développements et à la possibilité même de son élévation à la vision de Dieu. La nature humaine n'exige pas la vie surnaturelle pour se réaliser, parce que la félicité naturelle est parfaitement adaptée à ses conditions, et cependant elle est en mesure d'accueillir la béatitude même de Dieu, en mesure d'atteindre - si Dieu le veut - le bonheur dans la possession de Lui-même, et non seulement dans le mouvement vers Lui.

La béatitude, c'est-à-dire la possession de Dieu dans la vision de Lui, est la plus parfaite réalisation de ce que déjà la nature désire, sans être pourtant nécessaire à sa félicité. S'il est vrai qu'il y a une différence profonde entre béatitude et félicité et que la première est un don surnaturel, cependant un tel don répond aux aspirations les plus profondes, les plus cachées et aussi les plus confuses de la nature humaine. Précisément, le fait d'être élevés au-dessus de notre nature par la grâce divine nous donne le moyen d'interpréter correctement et d'éclairer le sens authentique de nos désirs. Il y a en nous un désir naturel de voir Dieu, mais non «comme le désir de ce en quoi consiste notre félicité, ni comme le désir sans la satisfaction duquel nous manquerions notre fin». C'est un désir parmi les autres, propres à notre nature, mais un désir auquel nous ne savons ni quel poids attribuer, ni quel rôle dans notre vie, ni quel contenu précis, tant que Dieu lui-même n'ouvre pas ses cieux pour nous. Ce désir pourrait rester insatisfait

¹ JEAN DE ST-THOMAS, *Cursus theol.*, t. II, Ed. Vives, disp. XII, a. 3, n. 23, cité par J. MARITAIN, Neuf Leçons, p. 100.

² *Sum. theol.* I-II, q. 2, a. 8.

sans que soit détruite pour cela cette félicité à laquelle la vie humaine est naturellement ordonnée. Si cette félicité était parfaite, aucun de nos désirs ne devrait rester inassouvi, sinon la félicité elle-même en resterait compromise. Mais, puisque notre félicité est imparfaite et en mouvement, le désir de voir Dieu, «désir qui est naturel mais qui débouche sur un objet qui dépasse les forces de la nature», «peut rester insatisfait sans que soit détruite pour cela l'imparfaite félicité en question»

S'il en est ainsi, saint Thomas avec sa doctrine du désir naturel de voir Dieu veut nous communiquer un double enseignement: voir Dieu, ou la béatitude est quelque chose qui dépasse les forces de notre nature, mais ce n'est pas une fin à laquelle notre nature serait, de soi, indifférente. La vision de Dieu est un don surnaturel gratuit, mais en même temps n'est pas quelque chose qui nous serait totalement étranger, car ce don se situe dans la ligne de spécification du bien universel que notre nature désire. Le sentiment originaire, la passion fondamentale de l'homme, qui jaillit de son état de créature, est le désir d'avoir part à la vie de Dieu. «Parce que Tu nous as faits pour Toi et notre cœur est inquiet, jusqu'à ce qu'il repose en Toi»². Il ne nous a pas créés comme un fragment de réalité qui serait ensuite abandonné à la dérive, mais de telle façon que le fait même d'avoir été créés nous incline vers Lui. Il nous a créés à l'intérieur d'un processus de développement: dans un mouvement vers Dieu³. La possession de Dieu dans la vie éternelle et la contemplation amoureuse face à face s'insèrent dans ce mouvement, lui donnent signification et orientation et en constituent le terme ultime. Pour l'homme créé et racheté il n'y a alors plus de félicité possible, mais une béatitude qui commence dans cette vie et s'accomplit dans la vie éternelle.

FRANCESCO VIOLA

(Traduit de l'italien par G. et C. Brazzola)

¹ J. MARITAIN, *Neuf Leçons*, pp. 101-102.

² SAINT AUGUSTIN, *Confessions*, chap. 1.

³ R. GUARDINI, *Sapienza dei Salmi*, trad. di G. Frumento, Brescia, Morcelliana, 1976, p. 140.