

# MAL ET BÉATITUDE

Une enquête sur le bonheur  
chez Saint Thomas

par

ALEXANDRE MARIE

MÉMOIRE DE MASTER I DE PHILOSOPHIE

Éditions Saint-Remi

– 2016 –

*A Jésus et Marie avec amour*



Éditions Saint-Remi  
BP 80 – 33410 CADILLAC  
[www.saint-remi.fr](http://www.saint-remi.fr)

## INTRODUCTION

Il y a des notions en philosophie dont la définition pose des difficultés considérables aux philosophes qui y réfléchissent. Des notions qui pourtant font partie du langage courant et à propos desquelles les usagers ne s'interrogent nullement lorsqu'ils sont amenés à les utiliser dans leur vie quotidienne, car non seulement elles sont comprises de manière immédiate par tout interlocuteur, mais en outre elles constituent une grille de lecture universelle des réalités humaines. On aura beau cesser de s'en servir, elles demeureront, sous d'autres mots peut-être, à la base de toutes nos appréciations et à la racine de tous nos jugements pratiques, ne serait-ce que d'une façon implicite, voire inconsciente, tellement elles sont enracinées dans le vécu collectif de l'humanité. Des notions qui sont toujours dans les esprits et dans les lèvres mais qui néanmoins semblent s'échapper des mains du philosophe lorsqu'il tente de les saisir, de les fixer clairement et distinctement du regard afin d'en découvrir la substance, d'en délimiter les contours, d'en extraire l'essence.

Il en va de la sorte avec les notions de « mal » et de « béatitude » ou « bonheur ». Voilà des termes d'usage fréquent et de sens en apparence évident, ne nécessitant presque jamais des éclaircissements à l'occasion de conversations, de commentaires ou d'échanges courants. En effet, si l'on fait part de ses difficultés à quelqu'un en lui disant que l'on « va mal », que l'on est « malheureux » dans la situation que l'on traverse, on serait plus qu'étonné de s'entendre poser la question : « mais, qu'entends-tu par mal ? Et le bonheur dont tu dis manquer, en quoi consiste-t-il ? ». Et pourtant, l'unanimité est loin d'être faite chez les philosophes en ce qui concerne la définition de ces deux notions. A tel point que l'on ne peut s'empêcher de constater qu'à l'heure actuelle penseurs et savants sont en mesure de fournir beaucoup plus de précisions concernant, par exemple, la composition de

l'ADN ou à la constitution de l'univers, que sur la nature du mal et du bonheur.

Cela peut paraître paradoxal, parce que l'on peut très bien vivre sans rien y connaître à la génétique ou à l'astrophysique, sciences qui fournissent pourtant des connaissances fascinantes, mais que personne ne peut vivre sans être confronté aux maux que l'homme fuit ou au bonheur vers lequel il tend foncièrement à travers chacun de ses actes. Comment se fait-il que ce qui est plus caché et plus mystérieux soit devenu plus compréhensible que ce qui est donné d'emblée à la conscience humaine et par conséquent, en principe, plus connu ?

Et malgré cela, si l'on interroge les gens, ils ont beaucoup plus à dire sur les maux qu'ils subissent et le bonheur auquel ils aspirent dans leurs vies que sur les trous noirs ou le génome humain, et ils pensent en savoir bien plus. Et cela est vrai. A condition de ne pas amorcer un dialogue philosophique sur le sujet, car ils auraient vite fait de se rendre compte que ce qui fait la nature du mal et du bonheur est quelque chose de difficilement conceptualisable, comme si l'on avait affaire à un « déjà-là » de la conscience qui est opérationnel dans le vécu quotidien mais qui devient opaque, voire inintelligible, lorsque l'on cherche à en expliciter la nature.

Car, à ce moment-là, on peut, en effet, en venir à se demander, en premier lieu, si sous la notion de mal on retrouve des réalités dont on prédique le caractère de mauvais avec justesse, c'est-à-dire, en leur attribuant la raison de mal d'une manière qui corresponde à une caractéristique de la chose, s'il est une « qualité » qu'elle posséderait indépendamment de notre perception subjective, comme cela arrive lorsque l'on dit qu'il fait une « mauvaise journée » parce qu'il pleut ; ou bien si le mal ne serait le résultat d'un jugement effectué d'un point de vue limité et partiel, impuissant à s'apercevoir que ce qui est considéré comme un mal constitue en réalité un bien d'un point de vue plus large,

---

tel le malade qui fuirait le médecin venant lui amputer un membre gangrené.

Et on en vient aussi à se demander, en second lieu, si cet état appelé bonheur auquel chacun aspire est en fait atteignable, c'est-à-dire, s'il existe un certain bien, en dehors de notre univers extramental, qui serait de nature à le faire naître en nous une fois qu'on se l'est approprié et qu'on en jouit dans le repos d'une possession stable ; en définitive, si l'on n'est pas victimes d'une illusion consistant à refuser de regarder la réalité en face, et cherchant à tout prix à la faire plier à nos attentes, en y croyant trouver une possibilité de satisfaction plénière à nos désirs, au lieu de régler ceux-ci en conformité avec le donné concret du champ de l'expérience humaine.

Ces deux notions se présentent intrinsèquement liées entre elles, d'un rapport exclusif, le mal étant ce qui fait obstacle au bonheur. Mais il n'y a cependant pas de symétrie entre elles, le mal étant l'opposé du bien, et pouvant être appliqué à des réalités existant en dehors de la conscience, tandis que bonheur s'oppose à malheur, tous deux étant principalement appliqués à des états intérieurs du sujet, et seulement par dérivation à des faits extérieurs, dans la mesure où ils sont à l'origine d'un tel état dans l'esprit d'un individu, comme lorsque l'on parle d'un événement heureux ou malheureux. Il est clair que l'on cherche à éviter les maux parce qu'ils rendent malheureux, et que l'on poursuit le bonheur au moyen des différents biens dans lesquels on fait résider son bonheur.

Il s'ensuit que le couple « bien - mal » se comporte de manière plutôt extérieure et objective par rapport au couple « bonheur-malheur », ces derniers termes étant envisagés comme la résultante dans la conscience d'un mal qui nuit au sujet ou d'un bien qui apaise son désir. On retiendra donc que les deux notions sur lesquelles porte notre recherche en impliquent de façon nécessaire deux autres dont elles sont les contraires, et que, des deux paires ainsi constituées, il y en aura une (bien-mal) qui exprimera d'une

manière objective ce que dans le deuxième couple renvoie à son pendant subjectif, puisque bonheur et malheur ont précisément le caractère de bien et de mal stable chez un sujet.

Concernant la notion de mal, il conviendra de tenir compte de la distinction existant entre le mal commis, appelé également mal moral, faute ou péché, quoique ce dernier comporte en plus une connotation religieuse, et le mal subi, appelé généralement mal physique, mais qui s'incarne dans toutes les formes de souffrance, aussi bien physiques que psychiques. Ce mal subi n'est pas forcément provoqué par un acte relevant de la catégorie précédente : ainsi le deuil ou la maladie, par exemple, font partie intégrante des souffrances qui découlent de l'un des principes constitutifs de la nature humaine, à savoir, la corporéité.

Il conviendra de réfléchir aussi au soi-disant mal métaphysique, celui qui consiste pour un étant dans le fait de comporter un caractère limité, faillible, imparfait quant à la perfection en acte de sa nature, mais que cela soit à proprement parler un mal ne semble nullement aller de soi. La question de savoir si ce qu'on appelle « le mal » correspond ou non à une existence positive, à laquelle on puisse attribuer par nature le qualificatif de mauvaise, ne manquera pas non plus d'être considérée, car cela permettra de savoir s'il y a bien un principe positif et subsistant du mal, ou bien s'il s'agit plutôt d'un certain défaut qui affecte les êtres finis et qui les rend mauvais seulement d'un certain point de vue, celui du manque qu'ils subissent et qui entame leur intégrité physique ou morale, leur bonté ontologique demeurant intacte malgré tous ces défauts qui parasitent leur substance.

Quant à la notion de béatitude, il convient de la distinguer de celle de plaisir, même s'il y a des points de contact. En effet, le plaisir résulte de la satisfaction ponctuelle d'un désir ou d'une inclination, et cela peut se rapporter à divers champs de l'expérience, physique, esthétique, intellectuel, etc. Il s'inscrit dans le flux de la conscience sans en modifier la teneur fondamentale,

étant vécu en étroite liaison avec l'état habituel de celle-ci : ainsi, pour quelqu'un qui est en proie à une dépression, par exemple, le plaisir auditif ou visuel que provoquent une belle mélodie ou la contemplation d'un beau paysage sera à peine ressenti ; ou bien, s'agissant de plaisirs plus véhéments, peut-être s'y adonnera-t-il au seul effet de réduire au silence momentanément le cri d'angoisse surgissant de sa conscience malheureuse, mais sans qu'ils puissent sortir le sujet d'un malheur qui manifestement se rattache à des causes relevant d'un autre ordre.

Inversement, pour quelqu'un qui est dans un état d'harmonie et d'équilibre intérieur, ces mêmes plaisirs causés, par exemple, par la mélodie ou par la beauté du paysage, du fait qu'elles seront assumées et portées par une conscience « heureuse », pourront avoir une consistance psychologique plus puissante, laissant une trace beaucoup plus durable dans la conscience, qui en retirera l'« essence », pour ainsi dire, ce qui pourrait aller jusqu'à entraîner des répercussions apparemment sans aucune proportion avec le plaisir « brut » ressenti, tel le surgissement d'un élan poétique, d'une réflexion philosophique ou d'une expérience mystique.

Le plaisir, en effet, est forcément circonscrit à un bien particulier qui assouvit un besoin, qui satisfait une inclination, qui actualise une faculté particulière, et il est, en tant que tel, voué à disparaître une fois l'acte accompli ou le stimulus disparu. Le bonheur, en revanche, se rattache plus à un habitus qu'à un acte momentané, et il a le pouvoir de sublimer les plaisirs ressentis et de relativiser les désagréments éprouvés, car il « informe » en quelque sorte tout ce qui tombe dans la sphère de la conscience. Et il est même pensable comme pouvant exister dépourvu de plaisir, à l'intérieur de certaines limites, bien entendu, en raison précisément de son caractère d'« habitus » siégeant dans la conscience, sans dépendance directe et automatique vis-à-vis des impressions provenant de l'extérieur. A l'inverse, il est tout à fait concevable que quelqu'un puisse se procurer toute sorte de plaisirs tout en demeurant dans un malaise existentiel profond.

Il y a cependant un point de contact fondamental entre bonheur et plaisir : à la base, il y a l'expérience d'un certain bien, objectif et extérieur à la conscience, déclenchant soit un plaisir ponctuel et éphémère, qui reste dans la périphérie du moi, soit un état de conscience doté d'une certaine stabilité et entraînant à son tour une perception d'ensemble qui permet au sujet d'éprouver une satisfaction existentielle, une sorte de « plaisir-à-vivre », relativement autonome à l'endroit des plaisirs ou déplaisirs numériquement distincts provenant des impressions extérieures.

Il est par ailleurs aisé de constater que les biens de nature « spirituelle », qu'il s'agisse d'une quête religieuse, d'une recherche de connaissances, d'un lien d'amour ou d'amitié profonds, d'un engagement social ou politique, etc., sont de nature à contribuer grandement à susciter ou à accroître l'état de bonheur, de par leur nature intériorisable et de leur capacité de progrès quasi-illimité, tandis que les plaisirs immédiats et fugaces provoqués par les biens matériels sont intrinsèquement insuffisants à conduire ou à stabiliser l'homme dans un tel état, à moins de vivre complètement absorbé dans l'immédiateté sensible, ce qui pour un être doué d'intelligence ne semble guère possible, du moins dans la durée, les facultés d'ordre spirituel ne pouvant pas être comblées par des biens d'ordre corporel.

Boèce définit la béatitude comme « un état parfait grâce au rassemblement de tous les biens » (*La consolation de la philosophie* III, 2). A la place de cette citation on aurait pu inclure bien d'autres, toutes soulevant à leur tour des difficultés apparemment insurmontables. Tenons-nous en pour l'heure à celle-ci. Boèce attribue à la béatitude le caractère d'un état, ce qui, nous venons de le voir, sert à la distinguer du plaisir. Et cet état doit être parfait, ce qui ne va pas de soi. En effet, à quel critère reconnaît-on cette perfection, comment peut-on y parvenir, et surtout, peut-on la connaître empiriquement, du moins par le témoignage de quelque « bienheureux » la possédant ?



Par la suite, il est dit que cet état est le fait du rassemblement de tous les biens ». Soit. Encore faut-il savoir quelle est la nature de ces biens qui seront à l'origine de l'état bienheureux, tout comme les moyens à mettre en oeuvre afin de les rassembler. Et une fois ces biens rassemblés, peut-on les partager avec autrui, car autrement certains seraient exclus du bonheur ? En cas de réponse affirmative, on doit donc tirer la conclusion qu'il s'agit de biens de nature spirituelle, mais le problème est loin d'être résolu.

En effet, comment concevoir chez un seul sujet la totalité de la connaissance ou encore l'ensemble des vertus développées au plus haut point ? Même à supposer que cela soit possible, comment appeler parfait l'état de celui qui sait pertinemment que la mort y mettra tôt ou tard un terme, le dépossédant de tous ses biens, à commencer par le plus précieux d'entre eux, celui de la vie ? Notre philosophe croit-il que l'âme humaine est de nature immortelle en raison de sa spiritualité, qu'il existe un Dieu rémunérateur, et que c'est grâce à lui, bonté subsistante, que l'on parviendra à posséder tous les biens qui se retrouvent en lui comme dans sa source ? Fort bien ; encore faut-il faire une démonstration en règle de tous ces présupposés, faute de quoi on ne voit pas bien à quel titre ils éviteraient d'être relégués au domaine des chimères.

Prenons maintenant en guise d'exemple la définition que du bonheur donne Kant dans la *Critique de la raison pure* : « Le bonheur est la satisfaction de toutes nos inclinations tant en extension, c'est-à-dire en multiplicité, qu'en intensité, c'est-à-dire en degré, et en protension, c'est-à-dire en durée » (*Théorie transcendantale de la méthode*, ch. II, 2<sup>e</sup> section). Là aussi on constate que l'on n'est guère plus avancé. En effet, comment peut-on concevoir un homme éprouvant la satisfaction sans fin de la totalité de ses penchants, et cela de façon maximale, c'est-à-dire, sans qu'il soit possible d'y ajouter un plus d'intensité ? Cela semble non seulement irréalisable dans la vie humaine telle qu'elle se présente à nous, mais encore proprement impensable. En effet,

comment comprendre une satisfaction de ce genre concernant, par exemple, l'inclination qu'a l'individu envers le sexe opposé, ou bien à nouer des liens d'amitié avec autrui, ou à s'épanouir sur un plan professionnel, ou encore à contribuer au bien commun de la cité ?

Il convient cependant de garder présent à l'esprit que pour Kant le bonheur ainsi considéré ne constitue qu'un idéal de l'imagination, comme il le dit lui-même dans les *Fondements de la métaphysique des mœurs* (II, *Passage de la philosophie morale populaire à la métaphysique des mœurs*), car il sait que cet idéal est une aspiration qui dépasse le champ de l'expérience, puisqu'il implique des conditions qui ne peuvent pas s'y retrouver, telle celle de son caractère irréversible, ce qui suppose l'éternité, ou encore le caractère de simultanéité des satisfactions des tendances humaines. On sait bien que sa pensée sur l'inanité de la connaissance métaphysique l'a amené à postuler du point de vue de la raison pratique la possibilité d'un tel bonheur, afin de la sortir de l'antinomie où elle se retrouve, tiraillée qu'elle est entre la recherche nécessaire du bonheur, qui implique la satisfaction de nos penchants subjectifs et particuliers, et l'obéissance à la loi morale, de validité universelle et objective, qui s'impose à la raison pratique sous la figure de l'impératif catégorique, lequel exige de ne pas tenir compte de la recherche du bonheur dans la formation des maximes qui déterminent la volonté à agir, mais seulement des exigences de la loi morale.

A ce propos, on pourrait faire deux remarques : tout d'abord que, puisque la volonté a pour objet propre le bien en tant que tel, elle ne pourrait se déterminer à aucun acte si ce n'est sous la raison de bien, qui est ce « à quoi toutes les choses tendent », selon Aristote, (*Ethique à Nicomaque*, 1094A4) et « la fin des affaires humaines » (ibidem, 1176A30), si bien que celui-là même qui subordonne ses inclinations sensibles à la loi morale qu'il connaît par sa raison ne peut le faire qu'en tant que cet acte constitue un bien pour lui, qui le rend meilleur moralement, ce qui est

éminemment désirable pour un être raisonnable. Par conséquent, cet acte s'inscrit *ipso facto* dans la dynamique irrépessible de la recherche du bonheur, seulement que le sujet en question a compris que ce bonheur, fin ultime de tout agent raisonnable, consiste davantage dans les biens qui perfectionnent l'âme que dans ceux que convoite le corps.

Deuxième remarque : comment une telle définition du bonheur peut-elle aider à comprendre en quelque manière que ce soit ce en quoi un tel bonheur réside ? Très concrètement : en la possession de quel type de bien le bonheur consiste-t-il, par l'intermédiaire de quel(s) acte(s) de la personne s'accomplit-il de manière spécifique, pourquoi cette tendance nécessaire existe-t-elle chez l'être raisonnable alors qu'à ce titre il est censé ne pas appartenir au « règne de la nature » ? Voilà autant de questions qui ne peuvent trouver de réponse lorsque l'on refuse à la raison l'accès à la connaissance métaphysique. La foi, dans le sens kantien de « besoin de la raison pratique », prend la place du savoir.

Le seul problème est que la foi porte principalement sur des choses dont la connaissance dépasse le pouvoir de la raison ; or, ces questions portant sur le bonheur relèvent en droit d'un travail rationnel, certes laborieux et sujet à erreur dans sa démarche, mais en les renvoyant au domaine de la foi on prive la raison de la connaissance la plus élevée qu'elle puisse atteindre et qui lui confère sa dignité éminente. Plus tard on aura l'occasion d'y revenir et de montrer à quel point Saint Thomas fait confiance à la raison humaine pour atteindre une authentique connaissance métaphysique de la réalité en ce qu'elle a de plus universel et intelligible : l'être des choses, objet propre de l'intelligence, ce en quoi elle se distingue des sens.

Par ailleurs, la béatitude se présente, sur un plan pratique, comme difficilement réalisable, ou en tout cas extrêmement dépendante de circonstances extérieures que l'individu ne maîtrise pas, lesquelles revêtent un caractère fortuit, hasardeux ; ainsi, si l'on conçoit aisément que quelqu'un puisse se fixer des objectifs et

s'y tenir par un effort patient et discipliné de la volonté, il en va tout autrement pour ce qui touche au bonheur, qui est pourtant l'objectif par excellence de l'être humain, le but qui incontestablement lui tient le plus à coeur. On aurait en effet du mal à contenir le sourire face à quelqu'un nous détaillant les différentes étapes qu'il s'est proposé de franchir en vue de parvenir, au bout de ses efforts méthodiques et planifiés, au bonheur tant convoité.

A quoi cela tient-il ? Comment est-il possible que par son action volontaire l'homme soit à même d'accomplir quasiment toute sorte de projets, dont certains étaient inimaginables il n'y a pas très longtemps, et qu'en même temps il se retrouve pratiquement impuissant à en faire autant concernant ce qui est le plus précieux à ses yeux ? Et si cela ne dépend pas forcément de sa volonté, doit-il se résigner à être tributaire du hasard, des circonstances extérieures sur lesquelles il n'a que très peu de prise : l'amour de son épouse, son état de santé, le bon vouloir de son patron, le comportement de ses enfants, la compétence du gouvernement, le prix du baril de pétrole, etc., tout en faisant bien entendu de son mieux pour « forcer la chance », pour être prêt « au cas où », pour sentir qu'il « prend son destin en main » ? C'est en effet un paradoxe inouï et un défi redoutable pour l'homme que de savoir qu'il tend vers le bonheur de toutes ses forces mais que celui-ci, dans une large mesure, échappe à son action libre et responsable.

Aristote dit que le bonheur est « quelque chose de final et d'indépendant [des événements extérieurs] étant donné qu'il est la fin à laquelle sont ordonnés tous les objets de nos actions » (*Ethique*, 1097b20). Saint Thomas, s'inspirant d'Aristote dans son traité *Du Ciel* (II, 291b13-14), affirme qu'« il est impossible que le désir naturel soit vain, car la nature ne fait rien en vain. Or, le désir naturel serait vain s'il ne pouvait jamais être assouvi » (*Somme contre les Gentils*, L III, ch. 48, § 11). Et Saint Augustin d'ajouter

que « tous les hommes se rejoignent dans le désir d'une fin ultime, qui est le bonheur » (XIII *De Trinitate* 3.PL42, 1018).

Toute la question est là : si chaque action humaine est subordonnée en dernière instance au bonheur en tant que fin dernière, si l'obtention de celle-ci ne peut dépendre des événements extérieurs ; si, en outre, cette inclination doit pouvoir trouver son objet propre, puisque nul désir naturel ne saurait reposer sur le vide, et que le bonheur sur terre est périssable, imparfait et, dans une large mesure, tributaire de circonstances sur lesquelles la volonté humaine n'a aucune prise, il est vrai que la question de la béatitude humaine semble enlisée dans des contradictions insurmontables.

Ce constat nous ramène forcément au rapport qu'entretiennent bonheur et moralité, cette dernière ne dépendant, quant à elle, que de l'action humaine en tant qu'elle émane du libre arbitre de la volonté. La question se pose clairement en ces termes : le bonheur est-il, oui ou non, une récompense qui est promise à ceux qui s'en seront rendus dignes par leur droiture morale, quel qu'ait été le degré atteint de ce bonheur imparfait et périssable auquel les hommes peuvent goûter sur terre ?

Aristote disait que « le bonheur est la récompense de la vertu » (I *Ethique* IX, 3) et il est vrai que cette perception des choses est profondément enracinée dans l'esprit des hommes. La révolte que provoque la prospérité insolente des méchants est bien là pour en témoigner. Il est vrai que si l'homme en restait à la part de bonheur qu'il a pu avoir sur terre, on demeurerait sur la sensation fort désagréable, pour ne pas dire scandaleuse, qu'il n'y a pas eu vraiment de justice à l'égard d'une immense majorité d'hommes durant leur parcours terrestre, des hommes dont la vie droite et paisible a été la proie de toutes sortes de malheurs, ni à l'égard de ceux qui ont profité impunément de leurs crimes.

Il sera donc requis de se pencher sur la question du lien existant entre bonheur et moralité, ainsi que sur les éléments

métaphysiques et psychologiques qui permettraient d'établir le bien fondé du postulat kantien de la raison pratique selon lequel le bonheur devrait être octroyé par Dieu au-delà de la présente vie à ceux qui s'en seraient rendus dignes par leur agir moral, encore que prenant appui sur de tout autres bases philosophiques que celles du penseur de Königsberg. Il sera nécessaire également d'aborder le sujet de la nature de ce bonheur, lequel doit être, d'après Aristote, « un bien suffisant par soi-même » (ibidem, VII, 6), c'est-à-dire, non subordonné à quelque chose d'autre, ce qui revient à dire qu'il constitue la fin dernière de toutes les actions de l'homme, revêtant par là même le statut d'un absolu, « qui comble tellement le désir de l'homme qu'elle ne laisse rien désirer en dehors d'elle », au dire de Saint Thomas (*Somme Théologique*, I-II, q 1, a 5).

En fait, pourquoi avoir choisi justement Saint Thomas pour étudier ces deux notions tellement imbriquées que sont le mal et la béatitude ? Tout d'abord, parce qu'il est l'un des rares penseurs à en avoir traité d'une manière explicite et exhaustive ainsi qu'à avoir mis en évidence le rapport indissociable qui existe entre elles, le mal étant conçu comme ce qui fait obstacle à la béatitude, laquelle, à son tour, est envisagée comme étant le dépassement définitif du mal.

Ensuite, parce que lorsqu'on étudie l'œuvre de Saint Thomas, la raison retrouve le bonheur de se souvenir qu'elle a encore le droit d'accéder au réel par une véritable connaissance métaphysique, ne serait-ce que de manière imparfaite et laborieuse, droit dont elle s'est vue déposséder successivement par le nominalisme, le criticisme et le positivisme, de sorte qu'elle a dû se résigner à rester renfermée sur ses propres « idées » sans prise sur la réalité, tout en s'en rapportant pieusement à la « foi » pour ce qui a trait aux sujets décisifs de l'existence humaine.

Enfin, parce qu'il y a dans la pensée de Saint Thomas une synthèse unique en son genre entre la pensée grecque et la pensée chrétienne, une alliance magistrale entre la raison et la foi, une

collaboration harmonieuse et d'une complémentarité permanente et féconde entre philosophie et théologie. Et il me semble que dans cette intégration des deux sagesse, dans cette coopération étroite des deux lumières distinctes que sont la raison et la foi, l'homme en sort enrichi, son esprit s'enracine dans la joie et sa raison prend conscience autant de ses limites que de son immense dignité, faite qu'elle est à l'image de Dieu et destinée à le connaître un jour, celui-là même où le mal ne sera plus et la béatitude aura définitivement cessé d'être une notion.

C'est en quatre parties que seront traitées les deux notions qui font l'objet de cette recherche : les trois premières s'en tiennent à une rigoureuse démarche philosophique, la dernière s'ouvrant sur une perspective théologique qui prend en considération le donné révélé et la lumière que la foi est en mesure de projeter sur les conclusions atteintes dans les trois parties précédentes par la raison prenant appui sur ses seules ressources naturelles. Dans la première, il est question d'élucider d'un point de vue strictement ontologique la nature du mal, son type d'existence et les rapports qu'il entretient avec le bien. Dans la seconde, le mal est abordé dans la perspective de sa présence chez l'être humain, dans sa double figure de faute et de peine. Dans la troisième nous serons amenés à nous interroger sur la possibilité qu'a l'homme de dépasser sa condition d'être se retrouvant en proie au mal, grâce à l'obtention de sa fin dernière, à savoir, la béatitude, dont l'étude fermera cette partie. Finalement, dans la quatrième partie, la réflexion portera sur les limites de la raison concernant la connaissance du sujet qui nous occupe ainsi que sur la lumière que la foi est à même d'y apporter à travers le contenu de la révélation et le travail d'élaboration théologique sur le donné révélé, tâche spécifique de la « sacra doctrina », dont Saint Thomas reste le maître incontesté et la référence incontournable.

## A. LE MAL EN GÉNÉRAL

### 1. Sa nature

Saint Thomas fonde sa notion de mal sur celle de bien. Par ailleurs, il identifie le bien à l'être, à l'acte d'exister, commun à tous les étants, mais qui se trouve limité en chacun d'eux par l'essence, sauf en Dieu, l'acte pur. En Dieu, en effet, essence et existence s'identifient, l'essence divine étant identique à son être, à son existence nécessaire. Il est le seul être en qui l'existence n'est pas reçue dans une essence qui viendrait imposer une limite, une détermination finie à cet acte d'exister qui, de ce fait même, ne serait plus qu'une manifestation contingente et limitée de l'être. Cette distinction réelle entre essence et existence est un trait spécifique de la doctrine du Docteur Angélique et elle constitue le dernier degré de composition des êtres créés, y compris les substances spirituelles, l'existence jouant par rapport à l'essence un rôle analogue à celui que remplit la forme vis-à-vis de la matière. Etienne Gilson explique ce point à la page 115 de son ouvrage *L'être et l'essence* :

*« [Dieu] est l'acte absolu d'exister, à qui l'existence tient pour ainsi dire lieu d'essence. Le Dieu de Saint Thomas est l' "esse", il n'est rien d'autre, et sa pureté existentielle le distingue de tous les autres êtres, dont chacun n'est qu'un acte d'esse qualifié et déterminé à être "tel être" par une essence qui s'y ajoute [...] Il faut admettre une différence radicale entre ce qui est l'exister même, et ce qui l'a. Tout ce qui est, hors Dieu lui-même, a l'existence, c'est-à-dire qu'il ne la possède qu'à titre de participation. On est donc conduit, pour rendre raison des existants finis donnés dans l'expérience, à concevoir chacun d'eux comme composé de "ce qu'il est" (sa substance ou essence), et de l'acte d'exister, ou esse, en vertu duquel cette substance ou essence existe. »*

Cette distinction à l'intérieur des créatures s'explique, en définitive, par le caractère intrinsèquement divers qu'elles comportent, étant donné que chez elles on retrouve de façon constitutive une potentialité qui les fait tendre vers l'achèvement



de leur forme, c'est-à-dire, vers l'actualisation de leur puissance, vers leur propre perfection. Il ne revient qu'à Dieu seul de posséder une nature absolument simple, dépourvue de toute potentialité ou imperfection, dans laquelle l'essence s'identifie avec son acte pur et immuable d'exister. Mais laissons la parole à Saint Thomas :

*« Etre nomme un certain acte : on ne dit pas qu'une chose est du fait qu'elle est en puissance, mais du fait qu'elle est en acte. Or, tout ce à quoi convient un acte, et qui est distinct de cet acte, s'y rapporte comme la puissance à l'acte : l'acte et la puissance sont en effet dits relativement l'un à l'autre. Si donc l'essence divine est autre que son être, il s'ensuit que l'essence et l'être se rapportent l'un à l'autre comme la puissance et l'acte. Or, on a montré qu'en Dieu rien n'est en puissance, mais qu'il est lui-même acte pur (ch.16). L'essence de Dieu n'est donc pas autre que son être. »* (Somme contre les Gentils, Livre I, ch. 22, § 7).

Il s'ensuivra que l'être nécessaire de Dieu, dont l'essence est d'exister, le *ipsum esse subsistens*, l'être subsistant par lui-même, sera en même temps, le *summum bonum*, l'être à qui il convient non pas d'être bon, mais la bonté même, le souverain bien, étant donné que le bien et l'être se confondent dans la réalité, le degré de bonté d'un être étant proportionnel à son degré d'être.

*« Mais de là, nous pouvons conclure que Dieu est sa propre bonté. En effet, être en acte, c'est pour chaque chose son bien. Mais Dieu, non seulement est étant en acte, mais il est son être même, comme on l'a montré (ch.22). Il est donc la bonté même, et non seulement bon [...] Tout ce qui est simple possède son être et ce qu'il est comme une réalité unique car, si les deux étaient distincts, la simplicité lui serait ôtée. Or, Dieu est absolument simple, comme on l'a montré (ch.18). Son être bon n'est donc pas distinct de lui-même. Il est donc sa propre bonté. »* (C.G, L I, ch.38, § 1, 2 et 6).

Par conséquent, les créatures, dont l'essence n'est pas d'exister, mais qui possèdent l'être par participation, dans la mesure où leur essence est apte à le recevoir, détiennent par là même un degré de bonté équivalent à celui de leur être et de leurs natures

contingentes, issues de l'être nécessaire qui leur participe l'existence ; elles tendent foncièrement à persévérer dans leur acte d'exister, et, ce faisant, elles sont mues par l'acte pur, qu'elles désirent et vers lequel elles tendent sous la raison de leur bien propre, c'est-à-dire, de leur cause finale.

*« On a montré plus haut (ch. 13) qu'il y a un premier moteur immobile qui est Dieu. Il meut comme un moteur absolument immobile, parce qu'il meut comme ce qui est désiré. Dieu donc, puisqu'il est le premier moteur immobile, est le premier désiré [...] Le bien est ce que toutes chose désirent [...] Or, toute chose désire être en acte selon son mode propre : on le voit à ce que chacune répugne de par sa nature à la corruption. Etre en acte constitue donc la notion de bien, de sorte que le mal, qui est l'opposé du bien, suit de ce que la puissance est privée de son acte [...] Or, Dieu est étant en acte et non en puissance, comme on l'a montré plus haut (ch. 15) [...] »*

*Qui plus est. La communication de l'être et de la bonté procède de la bonté. Cela ressort de la nature même du bien, et de sa raison. Par nature, en effet, le bien de chaque chose est son acte et sa perfection. Or, chaque chose agit du fait d'être en acte. Mais en agissant, elle diffuse l'être et la bonté dans les autres. Ainsi, le signe de la perfection d'une chose, c'est qu'elle puisse produire son semblable [...] Et la notion du bien est tirée de ce qu'il est désirable. Et cela, c'est la fin, qui pousse l'agent à agir. C'est pourquoi l'on dit que le bien est diffusif de soi et de l'être (Pseudo Denys l'Aréopagite, Les noms divins). Or, cette diffusion est le propre de Dieu : on a montré (ch. 13) qu'il est cause de l'être pour les autres choses, en tant qu'étant nécessaire par soi [...] » (C.G., I, ch. 37, § 3, 4 et 5).*

Ainsi, pour Saint Thomas, il n'y a entre l'être et le bien qu'une différence d'ordre notionnel, « de raison », en ce sens que la notion de bien ajoute à celle d'être l'aspect d'appétibilité, à savoir, le caractère d'attraction qu'il revêt pour tout appétit, sensible ou intellectuel, qui trouve en lui de quoi se parfaire, de quoi actualiser ses virtualités, une façon de déployer son potentiel et, ce faisant, de suivre son inclination naturelle vers sa fin propre, laquelle n'est autre que son bien spécifique, le terme de son mouvement appétitif :

« *Le bon et l'étant sont identiques dans la réalité ; ils ne diffèrent que pour la raison, et en voici la preuve. Ce qui fait qu'un étant est bon, c'est qu'il est attirant ; aussi le Philosophe définit-il le bien : "ce à quoi toutes les choses tendent". Or, manifestement, une chose est attirante dans la mesure où elle est parfaite, car tous les étants aspirent à se parfaire. En outre, tout étant est parfait dans la mesure où il est en acte. Cela rend manifeste qu'une chose est bonne dans la mesure où elle est, car l'être est l'actualité de toute chose, comme on l'a vu précédemment. Ainsi est-il évident que le bien et l'étant sont identiques dans la réalité ; mais le terme bon exprime l'aspect d'attirance que n'exprime pas le terme étant* » (*Somme Théologique, Prima Pars – première partie–, question 5, article 1*).

Le bien renferme donc une sorte d'appel, puisqu'il est tout ce qui est désirable, *id quod omnia appetunt*, ce à quoi toutes les choses tendent, comme le dit Aristote dans *l'Ethique*. Ce qu'on désire a raison de fin pour celui qui désire, aussi peut-on affirmer que le bien est constitué formellement par la raison de fin, et c'est comme cause finale qu'il a pour propriété de se répandre –*bonum diffusivum sui*–, c'est dans la mesure où il est l'objet d'une tendance, d'une inclination, d'un désir, que l'être se communique au sujet désirant, lequel cherche en lui une perfection qui lui est convenable et proportionnée selon sa nature et dont le manque est à l'origine du mouvement appétitif.

Le mal, l'opposé du bien qui est être, ne peut donc avoir quelque perfection que ce soit, si bien qu'il ne saurait être une réalité naturelle, une nature ou une essence à laquelle il appartiendrait d'exister de manière subsistante, comme un étant naturel –*ens naturalis*–, mais bien plutôt comme un être de raison –*ens rationis*– qui sert à nommer une certaine absence chez un étant naturel. Il s'ensuit qu'il ne peut être l'objet d'aucun désir et doit se rejeter dans le domaine du non-être :

« *Dans une opposition, un terme est connu par l'autre, comme les ténèbres par la lumière. Pour savoir ce que c'est que le mal, il faut donc utiliser la notion de bien. Or, nous avons établi plus haut que le bien est tout ce qui est désirable. Ainsi, du fait que toute nature désire son être et sa perfection, il*

*résulte que l'être et la perfection de toute nature a raison de bien. Il est donc impossible que le mal signifie un certain être, ou une certaine nature de forme. Le terme de mal désigne donc une certaine absence de bien. Voilà pourquoi l'on dit du mal qu'il n'est ni un existant ni un bien ; car l'être, comme tel, étant un bien, on ne peut nier l'un sans l'autre. » (S.T., I, q 48, art 1).*

Il n'est cependant pas une simple absence, une pure négation, un pur non-être, mais une privation, à savoir, le manque d'une perfection qu'un certain étant devrait posséder selon sa nature. Il est donc une négation au sein d'une substance :

*« Nous avons expliqué que le mal est la privation du bien, et non sa simple négation. Tout manque n'est donc pas un mal, mais seulement le manque d'un bien qu'on doit avoir par nature. Ce n'est pas un mal pour la pierre de n'avoir pas la vue, c'en est un seulement pour l'animal, car il n'est pas conforme à la nature de la pierre de posséder la vue. De même, il est contraire à la raison de créature de se conserver dans l'être par elle-même, car c'est le même qui donne l'être et y conserve. Ce défaut-là n'est donc pas un mal pour la créature. » (S.T., I, q 48, art 5, ad 1um –réponse à la première objection-).*

*« [...] il faut tenir compte du fait que le mal peut être considéré soit dans une substance, soit dans son action. Dans une substance, le mal vient de ce qu'il lui manque quelque chose qui lui est naturel d'avoir et qu'elle doit avoir ; en effet, si un homme n'a pas d'ailes, ce n'est pas un mal pour lui, car il ne lui est pas naturel d'en avoir ; de même, si un homme n'a pas les cheveux blonds, ce n'est pas pour lui un mal car, même si en avoir est naturel, ce n'est pas un dû ; en revanche, c'est un mal pour lui de ne pas avoir de mains, car il est naturel d'en avoir et c'est un dû pour être parfait, alors que ce n'est pas un mal pour un oiseau. Or, toute privation, entendue au sens propre et strict, est privation de quelque chose qu'il est naturel et qu'il est un dû de posséder. La privation entendue en ce sens a donc toujours le caractère de mal. » (C.G., L III, ch. 6, partie 1, § 1).*

## 2. Son existence

Du fait que le mal ne constitue aucune essence ni une quelconque réalité qui lui vaudrait le statut d'étant, on serait tenté de déduire qu'il n'est pas, et de conclure ainsi, compte tenu de son vide essentiel, à son inexistence. Aussi devient-il nécessaire de clarifier le sens attribué au verbe « être ». Il peut désigner tantôt la réalité positive, l'entité d'une chose, comme lorsqu'on déclare : « Pierre est un homme, –ou brun, intelligent, etc.– », tantôt la vérité d'une proposition, comme dans la phrase « l'ignorance est le contraire de la connaissance ». Dans le premier cas, on a affaire aux dix catégories ou prédicaments dans lesquels se divise l'être ; dans le second, on est face à un usage purement logique du verbe « être », par lequel on veut simplement signifier la vérité d'un jugement. Le mal n'est pas au premier sens, mais il est au second sens, puisqu'il peut être sujet d'une proposition vraie et recevoir une attribution quelconque.

*« Comme dit Aristote dans la Métaphysique, le mot être s'entend de deux façons. D'une part pour signifier l'entité d'une chose ; en ce sens, l'être se divise selon les dix prédicaments, et c'est en ce sens-là que l'être et la chose s'équivalent. En ce sens, aucune privation n'est de l'être ; et le mal n'en est pas non plus. D'autre part, le mot être sert à exprimer la vérité d'une proposition : celle-ci consiste dans la composition dont le caractère est indiqué par le verbe est et qui répond à la question : cela est-il ? Nous disons en ce sens que la cécité est dans l'œil, et de même pour toute autre privation. En ce sens, le mal lui-même est appelé un être. C'est pour avoir ignoré cette distinction que certains, constatant qu'on déclare mauvaises telles ou telles choses, ou que dans les choses on relève du mal, ont cru que le mal était lui-même une chose. » (S.T, I, q 48, art 2, ad 2um).*

Comme le signale très pertinemment Jean Michel Maldamé dans une note en bas de page, numéro 11, « l'argumentation repose sur la considération de degrés d'être et de bonté. Si l'être et le bien sont une même réalité, ils le sont diversement. Le bien comme tel implique que l'existant soit parfait ; l'être comme tel n'implique pas cette plénitude. Cette

*différence entre l'être et le bien, quant à leur réalisation, permet de comprendre en quel sens le mal peut affecter un être sans l'annihiler complètement. »*

Par là, le commentateur fait allusion au principe scolastique *bonum, ex integra causa ; malum, ex quocumque defectu*, c'est-à-dire, pour qu'un être, ou une action, soient bons, il est requis l'intégrité de la chose, alors que pour qualifier un être, ou une action, de mauvais, il lui suffit d'être entaché d'un seul défaut :

*« Comme le dit Denys dans Les noms divins, le bien tient à l'unité et à l'intégrité de la chose, tandis que le mal vient de chaque défaut ; ainsi, la beauté est causée par le fait que tous les membres du corps sont proportionnés ; et si seulement un seul d'entre eux est disproportionné, il entraîne la laideur. » (De Malo, –Questions disputées sur le mal–, question 8, article 4).*

Pour conclure, il me semble opportun de citer également le début de l'opuscule *De ente et essentia*, –L'être et l'essence–, où Saint Thomas se réfère à cette distinction concernant le sens du mot « être » :

*« Il faut savoir que, comme le dit Aristote, l'être au sens strict se dit en deux acceptions : 1. L'être qui est divisé en dix catégories. 2. L'être qui signifie la vérité des jugements. Voici la différence entre ces deux significations : à la seconde on appelle être tout ce au sujet de quoi on peut former une proposition affirmative, même si cela ne correspond à rien dans la réalité ; c'est en ce sens que les privations et les négations sont appelés des êtres ; nous disons, en effet, que l'affirmation est l'opposé de la négation, que la cécité est dans l'œil. Mais, selon la première signification, on ne peut appeler être qu'une chose qui existe dans la réalité. C'est pourquoi, en ce sens-là, la cécité et autres choses semblables ne sont pas des êtres. »*

### 3. Relations du bien et du mal

Étant donné que le mal est une privation, c'est-à-dire, une négation au sein d'une substance, il n'est pas possible de concevoir une privation sans supposer au préalable l'existence de substances au sein desquelles puisse avoir lieu la privation, et ces substances son de l'être, partant du bien. De ce constat, nous

## TABLES DES MATIÈRES

Introduction.....	3
A. Le mal en général.....	16
1. Sa nature .....	16
2. Son existence .....	21
3. Relations du bien et du mal .....	22
a. Sujet du mal .....	23
b. Extension du mal.....	24
c. Cause du mal .....	27
d. Finalité du mal.....	31
B. Le mal dans la créature raisonnable .....	35
1. La mal de la coulpe.....	38
a. Son sujet.....	38
b. Sa nature .....	41
c. Sa cause.....	42
2. Le mal de la peine .....	49
a. Sa nature.....	49
b. Sa cause .....	51
c. Son effet .....	52
d. Son but.....	53
C. Peccabilité et béatitude .....	57
1. Peccabilité et impeccabilité.....	57
a. Peccabilité intrinsèque.....	57
b. Impeccabilité extrinsèque .....	60
2. L'appétit en général.....	61
3. Volonté et libre arbitre .....	69
4. Finalité et fin dernière.....	82
5. Souverain bien et béatitude.....	91
D. Limites de la philosophie .....	113
1. La raison et la foi.....	116
2. Théologie et philosophie .....	123
3. Le péché de l'ange.....	131

4. Le péché originel.....	142
a. Nature et grâce.....	143
b. Nature du péché originel .....	147
c. Transmission du péché originel .....	149
5. La rédemption .....	157
Conclusion.....	163
Bibliographie .....	169
Soutenance du mémoire de master I de philosophie.....	173