
Philosophie médiévale et métaphysique

Religions et philosophies dans le christianisme au Moyen Âge

Olivier Boulnois



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/asr/2047>

DOI : [10.4000/asr.2047](https://doi.org/10.4000/asr.2047)

ISSN : 1969-6329

Éditeur

École pratique des hautes études. Section des sciences religieuses

Édition imprimée

Date de publication : 1 septembre 2018

Pagination : 311-322

ISBN : 978-2909036-46-5

ISSN : 0183-7478

Référence électronique

Olivier Boulnois, « Philosophie médiévale et métaphysique », *Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses* [En ligne], 125 | 2018, mis en ligne le 29 juin 2018, consulté le 26 mai 2020. URL : <http://journals.openedition.org/asr/2047> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/asr.2047>

Religions et philosophies dans le christianisme au Moyen Âge

Olivier BOULNOIS

Directeur d'études

Philosophie médiévale et métaphysique

AU premier semestre, le séminaire était consacré aux concepts de bonheur, félicité et béatitude dans la pensée médiévale (XIII^e-XIV^e siècle). Au second semestre, il portait sur les théories du *dominium* (IV), du XIV^e au XVII^e siècle.

I. Bonheur, félicité et béatitude (XIII^e-XIV^e siècle)

1. Le sens du bonheur, entre félicité humaine et béatitude céleste

Au Moyen Âge, la *question de l'éthique* se présente comme une forme de recherche du bonheur. L'idée de bonheur est une idée ancienne en Europe, plus ancienne même que la philosophie, qui s'en empare dès Platon et Aristote. Mais qu'entend-on par bonheur ? Le concept même (« *bon heur* », équivalent de « *bona fortuna* »), est pris dans une contradiction interne, entre dépendance de la chance (ou de la fortune), et autosuffisance dans la plénitude (l'homme heureux se suffit à lui-même). La question que pose la compréhension médiévale de l'éthique est double : 1. comment se sont rencontrées l'éthique grecque, du bonheur humain (*eudaimonia*, *felicitas*), et l'éthique biblique de la béatitude (*makariotès*, *beatitudo*), selon laquelle le bonheur est un don de Dieu ? 2. Peut-il y avoir une considération rationnelle de l'éthique comme voie d'accès au bonheur (à la suite d'Aristote) ?

Nous avons d'abord examiné la *critique de l'« eudémonisme »* par Kant, qui est l'obstacle épistémologique majeur pour étudier les médiévaux. Kant admet que tout homme désire être heureux. Mais il estime que, entendu comme un maximum de bien-être, c'est un concept contradictoire, un « idéal de l'imagination », incapable de déterminer la forme de notre action¹. D'autre part, l'accès au bonheur relève de concepts empiriques, et fait partie des « impératifs hypothétiques » de la prudence. Il n'appartient pas à la dimension morale de la raison pratique, c'est-à-dire aux impératifs catégoriques. Indétermination du concept, inutilité morale sont les deux griefs principaux de Kant contre le concept de bonheur.

1. Kant, *Fondements de la métaphysique des mœurs* II, Akademie Ausgabe, IV, 417-419 ; trad. Pléiade, II, p. 280-282.

Puis nous avons proposé une *définition nominale* du bonheur. Plutôt qu'une satisfaction plénière, stable et permanente, le bonheur est la forme d'une vie : la vie que nous menons, l'ensemble de nos actions formant un tout achevé². Chez Aristote, le bonheur n'est pas défini par rapport à un sentiment subjectif, si bien que ce n'est pas nécessairement l'agent lui-même, mais aussi les autres, qui peuvent indiquer ce qu'est le bonheur et qui est heureux.

Nous avons ensuite analysé le *désir universel de bonheur*. Il apparaît au fil d'une herméneutique de l'action, telle que la décrit l'*Euthydème* (278 e) : nul n'entreprend une action s'il ne souhaite pas réussir ; toute action désire le bonheur.

En outre, nous avons examiné la *représentation courante du bonheur* : « vivre comme on veut ». Cette définition est celle que Platon et Cicéron assignent aux sophistes³. Chez Platon, l'accès à ce qui est bon est assuré par la contemplation de l'Idée du bien : les bons seront heureux, et les méchants malheureux⁴. La pensée stoïcienne (et cicéronienne) montre que cette définition reste indéterminée, insuffisante et vide. Il ne suffit pas de vivre comme on veut, il faut encore vouloir ce qui est bon. Selon Cicéron, il faut se restreindre à vouloir ce qui dépend de nous, afin d'écarter les passions et de trouver la tranquillité de l'âme.

Mais par une sorte d'érosion du concept, et même si la volonté du bien reste à l'horizon, « le pouvoir de faire ce qu'on veut » devient la définition de la liberté chez Ambroise de Milan (*Epistulae* II, 7, 19). Augustin, lui, caractérise ce que l'on doit vouloir comme étant « ce qu'on possède dès qu'on le veut » (*La vie heureuse* 2, 11). La volonté de bonheur doit être performative. Pour cela, il faut se restreindre à vouloir ce qui dépend de nous (comme chez Cicéron et les stoïciens), et concentrer encore ce vouloir sur ce qui demeure. L'identification du bien à la permanence transpose à l'éthique le primat métaphysique de la présence. Le bonheur consiste à faire ce qu'on veut, à condition de ne vouloir que le bien permanent.

Nous avons encore abordé l'essence du bonheur selon Augustin. Les *Révisions* en donnent une bonne vision d'ensemble. Augustin se félicite d'avoir affirmé que la vie heureuse consistait dans la connaissance parfaite de Dieu, mais il regrette deux choses : 1. d'avoir trop souvent nommé le sort (*fortuna*) ; 2. d'avoir posé le bonheur dans la seule âme du sage, et non dans la vie à venir, « la seule qu'on doit dire heureuse ». Autrement dit, il y a eu, sous l'influence de l'Écriture sainte, un *tournant théologique* du bonheur chez Augustin, qui place celui-ci dans l'au-delà. Pour comprendre cette évolution, il nous fallait examiner les deux définitions du bonheur : dans la *Vie heureuse*, dans les oeuvres tardives.

1. Dans la *Vie heureuse*, c'est le principe de permanence qui indique Dieu comme objet du bonheur. Le véritable bien est intérieur, indépendant de la chance, et permanent. Ces trois caractères, et surtout la détermination métaphysique de la permanence, indiquent Dieu comme objet du bonheur. Nous passons ainsi de la

2. Aristote, *Éthique à Nicomaque*, I, 6, 1098 a 16-18.

3. Platon, *Gorgias* 467 b, *Lysis*, 207 e, 210 b ; Cicéron, *Hortensius, fragm. 39 t. B*, dans Augustin, *La vie heureuse* 2, 10.

4. Platon, *Ménexène* 247 e-248 a, cité par Cicéron, *Tusculanes* V, 12.

dialectique immanente (le *sens* du bonheur), à une détermination transcendante de son objet (son *réfèrent*). Il s'agit d' « avoir Dieu ». Mais que signifie « avoir Dieu ? ». – Mener une vie bonne, chercher à atteindre Dieu, le viser à travers toutes nos actions. Par là, Augustin s'en tient encore à un accès à Dieu ici-bas ; il n'entend pas signifier la vie dans l'au-delà, ni même une union mystique. Seul le développement de sa pensée renverra à l'au-delà, et le Moyen Âge à la mystique.

2. Que signifie l'assertion d'Augustin dans les *Rétractations* : le fait qu'il lui a fallu passer d'une doctrine du bonheur accessible ici-bas, chez le sage, et dans une âme, à un bonheur accessible dans l'au-delà, par tous, dans une âme unie à un corps ? Dès le traité de la *Vie heureuse*, cela s'esquisse en négatif : une faille s'introduit entre être juste et posséder Dieu, et être injuste et ne pas le posséder : on peut être juste et ne pas le posséder, quand on le cherche (*Vie heureuse* 3, 19). La recherche de Dieu est avant tout l'expérience d'un manque.

Un fil conducteur permet de suivre l'évolution d'Augustin : l'usage qu'il fait du texte de Térence : « Parce que tu veux ce qui ne peut se faire, veuille ce que tu peux » (*Andrienne*, 305-306). Ce texte est déjà cité dans la *Vie heureuse* : la restriction de nos volontés à ce qui dépend de nous nous garantit la sérénité et nous évite de nous exposer aux coups du sort (c'est une position proche de celle des stoïciens).

La citation revient dans le *De Trinitate*. Mais d'abord, Augustin souligne qu'il ne suffit pas de vivre comme on veut, il faut encore vouloir ce qui est bon. De plus, il ne suffit pas de vouloir pour posséder : celui qui veut avec droiture n'obtient pas tout ce qu'il veut ; il est « presque » heureux, car il a la volonté bonne, mais il n'a pas le bonheur complet, réservé à l'au-delà ; le seul accès au bonheur ici-bas en est une anticipation morale. Augustin oppose alors « la vie présente » (*haec vita*) à la vie heureuse : c'est seulement dans l'autre vie que l'homme vivra comme il veut et obtiendra ce qu'il désire (*De Trinitate* XIII, 7, 10). En découle une critique radicale de l'orgueil des philosophes, appuyée sur la citation de Térence : ils miment la vie heureuse en se forgeant leur genre de vie philosophique. Ils font comme s'ils pouvaient vivre comme ils voulaient, alors qu'ils vivent comme ils peuvent. Comparé à la béatitude de l'au-delà, leur bonheur est plutôt digne de pitié.

Inversement, la *Cité de Dieu* (XIV, 25) part du phénomène de la mortalité. Être mortels nous empêche de vivre comme nous voulons, puisque le phénomène le plus fondamental, sa condition de possibilité : vivre, ne dépend pas de nous. La mort est une barrière, et si nous voulons mieux vivre il nous faut la franchir : ce qui vérifie encore une fois qu'avant la mort, l'homme ne vit pas comme il veut (l'argument *a Terentio* est devenu le contrepoids de la définition standard du bonheur). Notre bonheur est exorbité au-delà de la vie présente, et le désir est le fil d'Ariane qui nous permet de traverser la mort. *Le bonheur terrestre s'est transformé en béatitude de l'au-delà*, assurée de sa perpétuité.

2. *Le désir d'infini, ou le paradoxe de Thomas d'Aquin*

Pour explorer cette dialectique de la finitude de l'homme et du désir de l'infini divin au Moyen Âge, nous sommes ensuite passés à l'étude de saint Thomas d'Aquin, parce qu'il intègre ces deux dimensions dans une pensée de la nature. Nous avons

vu que Thomas admettait la possibilité d'un bonheur ici-bas, comme béatitude ou félicité imparfaite, tout en maintenant une place pour la félicité parfaite, ou béatitude, dans l'au-delà. L'articulation des deux repose sur le caractère infini du désir. À la différence du *besoin*, qui cesse lorsqu'il est satisfait (par exemple, le besoin de sommeil), le *désir* est redoublé par la satisfaction même. Il tend vers l'infini. Thomas explique alors comment l'agent peut recevoir un infini objectif tout en restant formellement fini. Il ne faut donc pas condamner Aristote pour son ignorance du bonheur dans l'au-delà, mais l'en plaindre (*Somme contre les Gentils* III, 48, 15)⁵. – Ce paradoxe fonde le « paradoxe du surnaturel » (H. de Lubac) : l'homme désire naturellement ce qui ne peut lui être donné que surnaturellement. Inversement, l'interprétation moderne (à partir de Cajetan) oppose les capacités de l'homme créable, accessible par la seule raison philosophique, et l'homme réel, en dépendance de la grâce, et objet de la théologie.

C'est bien la redécouverte d'Aristote qui fonde l'articulation scolastique entre bonheur imparfait ici-bas et bonheur parfait dans l'au-delà. Il nous faut donc revenir à la question du bonheur chez Aristote. Aristote définit le bonheur comme le but de toutes nos actions : il n'est pas simplement l'objet d'un désir, il est le moteur de l'éthique. Dès lors, il implique aussi une relation au plaisir.

D'où vient le bonheur ? Aristote examine cinq candidats possibles : trois viennent de nous – la nature, la science, l'exercice –, deux sont extérieurs – le hasard et les dieux (*Éthique à Eudème* I, 1, 1214 a 15-25). Certains dons de la nature contribuent au bonheur, mais ils ne font pas partie de l'enquête parce qu'ils ne dépendent pas de nous. La science ne suffit pas à nous motiver pour agir. Il reste donc l'entraînement (ou l'exercice), qui nous permet d'acquérir l'habitus correct, lequel est le fruit d'une habitude. Dès lors, Aristote élimine le hasard comme source du bonheur, de même que les dieux, dont les dons se ramènent finalement aux dons de la nature.

Le *problème de la finitude* demeure. Comment un être mortel, soumis aux aléas de l'existence, peut-il être dit heureux ? Le bonheur est un prédicat de la vie, il semble donc qu'il faille voir la fin pour juger d'une vie dans sa totalité. Or la mortalité introduit un inachèvement, une incertitude sur la fin. Il faudrait avoir achevé sa vie pour être heureux, et on ne pourrait jamais dire d'un vivant qu'il est heureux (*Éthique à Nicomaque* I, 10, 1100 a 5).

Aristote rejette cette thèse. Même dans la fragilité, la précarité et la contingence du maintenant, il est possible de dire d'un homme qu'il est heureux. Comment cela ? En considérant son existence, son être en acte à un instant donné comme un tout achevé. Ce qui est maître du bonheur, c'est l'excellence de l'acte, et de l'acte vertueux (*Éthique à Nicomaque* I, 11). En effet, les vertus éthiques sont stables et durables, elles atteignent un être en acte appuyé sur une compétence, et c'est ainsi que les hommes s'approchent des bienheureux.

Certes, nous pourrions ensuite subir des coups du sort, être victimes de la contingence du monde, mais si le bonheur consiste dans une présence à soi, il rendra,

5. R.-A. GAUTHIER, « Trois commentaires "averroïstes" sur l'*Éthique à Nicomaque* », *Archives d'histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge* 21 (1946) p. 187-336.

comme l'amitié, « la prospérité plus éclatante et l'adversité plus légère » (Chateaubriand, *Mémoires d'outre-tombe*, II, 5, 4). C'est le phénomène de la *magnanimité* : être digne de grands biens et s'en juger soi-même digne. Le magnanime est « le plus parfait des hommes » (*Éthique à Nicomaque* IV, 7). Il a tout ce qu'il y a de grand dans chaque vertu. C'est précisément ce qui lui permet de ne pas dépendre des biens extérieurs, et de supporter l'adversité. Le bien qui compte est alors *celui qu'il est*.

3. *Désir, plaisir, bonheur : le cas d'Albert le Grand*

Nous avons donc fait retour vers la première réception de l'éthique aristotélicienne, chez Albert le Grand. Celle-ci est d'abord reçue à partir d'un horizon métaphysique, Albert le Grand reproduisant à propos du bonheur la structure à la fois universelle et souveraine (« *katholou*-protologique») de la métaphysique : la félicité est le sujet commun de l'éthique, mais elle est en même temps le souverain bien, la fin qui y est recherchée⁶.

L'organisation de l'éthique repose sur un ordre téléologique. Il y a un ordre des fins entre les actions humaines, et leur fin dernière est la félicité⁷. Mais tandis que l'éthique aristotélicienne s'interroge sur les *trois formes de vie* éthiques possibles : vie de plaisir, vie active et vie contemplative, Albert fait de la vie contemplative la fin des deux autres. La réflexion sur la vie de plaisir fait ainsi éclater le concept initial d'éthique, puisqu'elle montre que la vraie jouissance réside dans la vie contemplative. Dès lors, la vie contemplative sera la vie pleinement humaine, le sommet à la fois de la vie vertueuse et de la vie de plaisir.

Albert affronte alors la définition donnée du bonheur (*beatitudo*) par Boèce : « un état parfait, grâce à la réunion de tous les biens (*status bonorum omnium congregatione perfectum* : *Consolation de Philosophie* III, 3) », ce qui est une exigence exorbitante, inaccessible, et toujours menacée. Mais dans son essence, au sens strict, la félicité est intérieure, donc il est impossible de nous l'enlever (Albert, *Super Ethica* I, l. 3, q. 2, ad 3). Certes, on peut la porter au maximum de son pouvoir en y incluant des actes extérieurs. Mais alors ce pouvoir extérieur peut lui être enlevé, dans sa dimension familiale ou politique, par un coup du sort. Pourtant, cela reste accidentel et rare, c'est pourquoi il est « difficile » de perdre ce bonheur au sens large.

Nous avons alors revisité la thèse d'Albert selon laquelle nous pouvons posséder le bonheur en dormant⁸. Aristote caractérisait le bonheur par l'être en acte, ce qui exigeait une condition : l'éveil. Dans le sommeil, il n'y a plus de différence

6. *Super Ethica Commentum et Quaestiones, Opera omnia*, XIV/2, Munster (Westphalie), 1987, Prologus, p. 3 b.

7. *Super Ethica Commentum et Quaestiones*, I, lect. 2 ; cf. Aristote, *Éthique à Nicomaque* I, 1, 1094 a 4.

8. Cf. O. BOULNOIS, « *Sive dormiat sive vigilet*. Le sommeil du juste et l'activité du sage, selon Albert le Grand, Boèce de Dacie et Maître Eckhart », *Philosophy and Theology in the long Middle Ages : A Tribute to Stephen Brown*, éd. K. EMERY Jr, R. L. FRIEDMANN, A. SPEER, M. MAURIÈGE, Leyde/Boston 2011, p. 303-320.

entre un homme heureux et un malheureux. – Mais Albert le Grand renverse cette analyse, et soutient que l'être en acte de l'homme heureux subsiste même quand il dort. Car dans le repos, ses habitus restent ordonnés au bien. Même sans agir, on peut être vertueux, ce qui est également vrai des saints. Ce renversement est repris par Boèce de Dacie et Maître Eckhart.

Nous avons ensuite repris l'analyse du plaisir chez Aristote. La recherche du plaisir est essentielle à la vie et oriente l'éthique. Car le plaisir achève l'acte. Il vient le couronner, il s'y ajoute comme la beauté à la force de l'âge – il en est la splendeur et l'éclat (*Éthique à Nicomaque* X, 4). Même s'il faut un mouvement dans le temps pour l'atteindre, il est une plénitude, une présence totale, ce qui veut dire qu'il se déploie hors du temps.

Nous avons donc caractérisé, à la suite de Jacques Le Goff, la joie (*gaudium*) comme une invention du Moyen Âge⁹. Le plaisir est naturel, commun à tous les êtres vivants, tandis que la joie est rationnelle, et propre aux êtres capables de penser. Ce qu'Aristote caractérisait comme le plaisir le plus grand (l'acte de penser) mérite donc d'être appelé joie, y compris dans la vision béatifique, celle des bienheureux au ciel, celle du Christ, des anges et de Dieu.

4. Désir du bien et norme éthique

Nous avons ensuite examiné la manière dont les inclinations naturelles (vers le bonheur) fondent, dans la pensée médiévale, l'orientation de l'agir humain. Dans la *Somme théologique* I-II, q. 94, a. 2, Thomas s'interroge sur l'unité de la loi naturelle : contient-elle un seul précepte ou plusieurs ? En termes contemporains, repose-t-elle sur un principe fondamental, ou sur une pluralité de « valeurs » ?

Nous avons vu les quatre premiers points de la réponse thomasienne : 1. La raison pratique, comme la raison théorique, admet des *principes premiers*, évidents par eux-mêmes ; 2. Un principe peut être *évident* sans être reconnu par tous (il ne fait pas nécessairement consensus) ; 3. Dans le domaine de la pensée prise absolument, le premier concept est *l'étant*, et sur lui se fonde le premier principe indémontrable, le principe de contradiction. Et dans le domaine de la raison pratique, ou de la pensée orientée vers l'action, le premier concept est ce qui est *bon* (*bonum*) : tout agent agit en vue de ce qui lui paraît bon ; le bien se définit en effet comme « ce que tous désirent ». 4. Le premier principe de la raison pratique se fonde sur ce concept, c'est le principe premier de la *loi naturelle* : « le bien est ce qui est à faire » (et, négativement, « le mal est ce qui est à éviter »). Il y a donc analogie entre deux divisions : au sein de la pensée pure, celle qui tranche entre l'être et le non-être par le principe de contradiction ; au sein de la pensée désirante, celle qui tranche entre le bien et le mal par le principe de la raison pratique.

On décrit souvent le premier principe de l'éthique comme un commandement : « fais le bien et évite le mal ». Ce serait un impératif, lui-même d'ordre moral, et l'homme le découvrirait dans sa conscience : comme une inscription tracée par

9. J. LE GOFF, « Le Moyen Âge a poursuivi quelque chose de plus fort que le bonheur : la joie », *Le Bonheur*, Le Point, Hors-Série n° 23, *Les textes fondamentaux*, p. 64-65.

le doigt de Dieu. Une fois devenu conscient de ce commandement fondamental, l'homme consulterait sa conscience pour voir ce qui est bon et ce qui est mauvais. En examinant une action, il pourrait voir si elle correspond à ce principe ou non, et il en déduirait ce qu'il faut ou ne faut pas la faire.

Mais ce n'est pas exactement ce que dit Thomas. 1. Il n'utilise pas d'impératif, mais un adjectif verbal : « le bien est à faire » (*bonum est faciendum*, et, sous une formulation négative équivalente, « le mal est à fuir »). 2. Il ne parle pas de conscience, mais de raison pratique. 3. Il ne parle pas de morale, ni d'une doctrine du devoir, mais se situe dans l'ordre du désir. Cela découle de la définition du bien, qui est la notion primitive dans l'ordre pratique, comme l'être dans la raison théorique : le bien est ce que tous désirent. Et, dans la mesure où l'homme a une raison pratique, celle-ci décrit une action : elle lui indique donc ce qui est à faire. Puisque l'homme ne peut agir qu'en désirant, et qu'il ne peut désirer que le bien, le premier principe pratique (ou premier précepte de la loi naturelle) sera : le bien est à poursuivre, donc à faire, et le mal est à ne pas faire (c'est-à-dire : il faut faire le bien et éviter le mal). Ce n'est pas un impératif, encore moins un impératif inscrit arbitrairement dans la conscience. C'est le principe sous-jacent à tout raisonnement pratique, la forme logique immanente à notre action.

On peut penser que ce principe reste vide, mais il ne l'est ni plus ni moins que le principe de contradiction pour la raison théorique. La raison pratique décrit une relation de désir, le rapport des actions à leur fin. D'ailleurs, le premier principe de la raison pratique (le bien et sa forme logique de désidérabilité) est aussi la fin dernière de notre action. Toute action doit être orientée vers cette fin, vers des biens intelligibles.

L'éthique est orientée vers ce qui nous apparaît comme bon, mais elle repose sur la raison, qui énonce une loi. C'est ce que montre la fin de la I-II, q. 94, a. 2. Puisque nos inclinations naturelles sont la racine commune de tous les préceptes de la loi naturelle, il y aura trois sortes de préceptes de la loi naturelle, qui correspondent à trois strates du désir : les lois de toute substance ; désirer sa conservation, celles de l'animalité ; la reproduction et l'éducation d'une progéniture, celles de la raison (spécifiquement humaines), la vie politique et la connaissance de Dieu.

Thomas intègre ainsi ce que le droit romain (Ulpie) appelle le droit naturel dans sa théorie de la loi naturelle : la strate animale en l'homme correspond au droit romain, pour lequel il existe un droit commun à tous les êtres vivants (la reproduction et l'éducation des enfants).

L'unité de la loi naturelle lui vient de l'unité de la nature humaine. Et même s'il y a des puissances inférieures, comme la convoitise et l'agressivité (ou impétuosité), elles appartiennent à la raison naturelle en ce qu'elles sont réglées par la raison. Le principe premier de l'éthique, « le bien est à faire », est la « racine commune » (I-II, q. 94, a. 2, ad 2 : *communicant in una radice*) de tous les préceptes de la loi naturelle. Ultimement, c'est le désir du bien, en tant qu'il est réglé par la raison, qui fonde l'unité de la morale.

Mais que veut-on dire, lorsqu'on parle d'orientation naturelle de la volonté (I-II, q. 10, a. 1) ? N'est-on pas en train par-là de nier l'autonomie de la volonté, qui n'est pas mue par une causalité naturelle, et qui peut se tourner vers une chose ou son

contraire (I-II, q. 10, a. 1, ar. 1 et 3) ? Ce que Thomas entend comme naturel pour une chose, c'est ce qui lui convient selon sa substance. Et même si notre désir a des objets accidentels, ils se ramènent à l'objet auquel ils appartiennent par essence, et qui joue le rôle de principe. De même que le principe de la connaissance est naturellement connu, la volonté veut naturellement le principe de ses mouvements volontaires : le bien en général. Cette relation n'est pas naturaliste, la volonté nous permettant de tendre vers ce qui est bon pour l'homme, autant vers l'objet de nos désirs rationnels que vers ceux de nos désirs sensibles.

Mais de quelle nature parle-t-on ? N'y a-t-il pas des désirs contre nature ? La nature de l'homme peut se scinder. Elle peut être conforme à ce qu'elle est par excellence, c'est-à-dire rationnelle, et nous conduire à une action juste, ou bien se rebeller contre la raison, et suivre des inclinations animales. Mais là encore, nous restons soumis au principe de plaisir : nous désirons quelque chose qui nous apparaît comme plaisant. Le principe du désir de ce qui est bon est simplement vu sous le prisme du plaisir.

Nous avons ensuite examiné comment cette fondation a pu être interprétée à l'époque moderne, sous deux angles : l'utilitarisme et l'intuition morale.

a. L'utilitarisme psychologique (Stuart Mill)

Comme le suggère Brentano, on peut apercevoir chez Thomas d'Aquin une dimension subjectiviste, dans la mesure où il considère que chacun poursuit davantage sa propre félicité que celle des autres¹⁰. – Ce subjectivisme est associé par Brentano à l'utilitarisme, « ou théorie du bonheur », ou « principe du plus grand bonheur », selon les termes mêmes de Stuart Mill (*Utilitarianism* [1863], ch. 1). On ne peut pas démontrer ce qu'est le bien, parce que c'est précisément un premier principe. On devra se borner à distinguer les moyens et la fin, qui est admise comme bonne sans preuve. Or on entend par bonheur le plaisir.

Stuart Mill admet donc une structure quasi-aristotélicienne de l'éthique, sauf qu'il définit le contenu du bien visé, en l'identifiant au plaisir. Pourquoi l'utilitarisme ou l'hédonisme serait-il un subjectivisme ? L'utilitarisme se donne pour objectif de procurer un maximum de plaisir pour le maximum de personnes. Mais la difficulté est qu'il n'y a pas de critère pour évaluer les quantités de plaisir et de déplaisir. Ce sont des sentiments subjectifs, et comme tels, incomparables. À la limite, on peut aussi bien estimer que le plaisir qu'un seul homme possède à contempler la vérité est supérieur au plaisir que tous les autres connaîtraient dans une orgie (c'est la position médiévale), ou bien que le plaisir d'un seul homme livré à une orgie est supérieur à celui de tous les autres livrés à la contemplation. Par conséquent, le choix des plaisirs les plus grands variera d'individu à individu. C'est donc bien un subjectivisme.

10. BRENTANO, *Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis*, Leipzig 1889, n. 28, p. 87 ; *L'origine de la connaissance morale*, trad. fr. M. DE LAUNAY, J.-C. GENS, Paris 2003, n. 28, p. 62-63.

b. L'affect et la normativité dans le jugement moral

Brentano s'efforce de fonder les trois disciplines où se pose la question de la validité universelle : logique, éthique et esthétique (qui correspondent aux trois *Critiques* de Kant). Il s'efforce donc de donner une valeur normative à l'éthique. Celle-ci doit être distinguée des contenus empiriques, et distinguée de la valeur normative des jugements théoriques. Les jugements théoriques ne se bornent pas à mettre en relation des représentations, ils changent leur statut.

Brentano appuie ce point sur une lecture de Descartes, qui distingue, selon Brentano, les représentations, les jugements et les mouvements affectifs. Les jugements de vérité sont normatifs dans la mesure où ils suivent une règle à laquelle nous sommes obligés de consentir. La lecture des *Méditations métaphysiques* est précise, sagace même¹¹, mais elle repose sur une inversion de l'ordre : chez Descartes, les mouvements de l'affection ou les volontés sont intermédiaires entre les représentations et les jugements (notamment parce que les jugements supposent une intervention de la volonté). Tandis que chez Brentano, l'ordre de l'émotion reçoit une dimension autonome, en étant situé au-delà (ou en-deçà) du jugement.

Chez Brentano, l'éthique est fondée sur des émotions, mais cela ne veut pas dire qu'elle se réduit à des « sentiments moraux », comme le pensaient Adam Smith et Paul Rée (Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, 1759 ; Paul Rée, *Der Ursprung der moralischen Empfindung*, 1877). Cette fondation ne peut être empirique, puisqu'il s'agit d'une relation intentionnelle, c'est-à-dire d'une relation qui demeure identique même si son objet n'existe plus ou est modifié. La vérité de la proposition est indépendante de l'existence de son référent. Le bien ou la vérité est visé objectivement, même s'il n'est pas effectivement donné. (Cf. Kant : le comportement correct est correct même si personne n'arrive à le pratiquer).

Brentano fondait la connaissance du bien et du mal sur une sorte d'intuition volitive. La différence entre la dimension logique et l'éthique, est que la logique porte sur l'admission d'une vérité, et l'éthique sur la validation d'un bien comme objet du désir. Si mon désir est correct, il est une sorte d'intuition morale du bien. Il fallait pour cela établir que l'éthique porte sur le désir du bien en tant que celui-ci devient une norme pour notre action. L'expérience du plaisir de la contemplation permet de montrer qu'il y a une autonomie de l'évaluation morale qui ne se réduit pas à l'expérience sensible du plaisir.

Brentano se distingue ainsi de la « théorie de la valeur » mise en place par Windelband. Il fonde sa réfutation sur le fait que Windelband soutient que le juger est un vouloir. Dès lors, il croit qu'elle repose sur une évaluation au sein du sentiment, et c'est cette confusion qu'implique le concept de valeur (non-objective). Il ne voit pas que l'éthique est d'un autre ordre que le théorique.

11. Cf. A. DE LIBERA, « Brentano, Heidegger, Descartes : sur la dittographie de la (re)présentation », dans P. BÜTTGEN, J. B. RAUZY (dir.), *La longue durée. Pour Jean-François Courtine*, Paris 2016, p. 187-218.

5. Désir et objectivité du bien

Revenant à l'éthique médiévale, nous avons examiné le problème du rapport entre l'objectivité du bien et le désir du bien. Est-ce que le bien est une idée qui préexiste, et dont nous avons une connaissance en toute vérité (Platon), ou est-ce que le bien est ce que tous désirent, et dont chacun connaît un phénomène proportionnellement à celui qu'il est devenu (Aristote) ?

Nous avons essayé de situer le désir du bien entre l'objectivisme (ou le réalisme) moral, pour lequel il y a un bien en soi avant tout désir et toute loi naturelle, et l'anti-objectivisme (ou le subjectivisme) moral, pour lequel c'est un consensus entre les désirs qui fonde la moralité, comprise comme une loi. – Selon Aristote « tel est chacun, tel lui apparaît la fin »¹², ce qui semble induire un cercle entre la progression éthique et la connaissance du bien. Pour lui, cela ne veut pas dire que nous pouvons fixer le bien arbitrairement, mais que le bien est admis au niveau de la cité, et qu'il est plus ou moins intégré par les individus à proportion de leur éducation et de leur progression ou de leur régression morale. Certaines âmes bien nées y ont accès dès la naissance, mais la plupart ont besoin de l'apprendre.

Nous avons ensuite essayé de situer cette position au sein d'un cadre théorique, autour de la question de l'*Euthyphron* (10 d) : ce qui est pieux est-il aimé des dieux parce qu'il est pieux, ou est-ce parce qu'il est aimé des dieux qu'il est pieux ? Nous avons classé les positions en quatre catégories, selon une double subdivision. Il y a un objectivisme moral (souvent appelé réalisme), pour lequel le bien s'impose objectivement à l'action et au désir de l'homme. Il se subdivise en objectivisme radical, pour lequel le bien s'impose à tout agent, y compris Dieu, et objectivisme mitigé, pour lequel le bien s'impose à toutes les volontés finies, mais non à la volonté de Dieu. Pour l'anti-objectivisme, le bien dépend du désir de l'homme. Cet anti-objectivisme se divise en anti-objectivisme relativiste, pour lequel les désirs varient pour chacun, ce qui veut dire qu'il n'y a que des valeurs révocables, et anti-objectivisme universaliste, pour lequel il existe en chacun de nous des désirs essentiels, qui fondent une norme.

L'objectivisme radical est attesté chez Bradwardine et Grotius. Le texte de Grotius est célèbre, il est considéré comme l'acte de naissance de la loi naturelle moderne, de la sécularisation du droit naturel. Mais il faut le détacher de toutes les mésinterprétations. Grotius souligne que le droit naturel, de fait, a été révélé par Dieu. Mais il serait valide même si Dieu n'existait pas. Il a une valeur universelle, indépendamment de son premier législateur. Il ne s'agit en rien de vivre comme si Dieu n'existait pas. En effet, le droit naturel est un droit rationnel : il émane de la raison en l'homme, et cette raison elle-même vient de Dieu¹³.

12. *Éthique à Nicomaque* III, 7, 1114 a 31- b 8 ; *Auctoritates Aristotelis, Ethica* III, 55 ; éd. J. Hamesse, Louvain/Paris 1974, p. 236.

13. « Mais le droit même de Nature, que nous avons établi ci-dessus, tant celui qui consiste dans l'entretien de la Société, que celui qui est ainsi appelé dans un sens plus étendu ; de Droit dis-je, quoi qu'il émane des principes internes de l'Homme, peut néanmoins, & avec raison, être attribué à Dieu, parce qu'il a voulu qu'il y eût en nous de tels principes » : Grotius, *Le droit de la guerre et de la paix*, Prolégomènes, XII.

Nous avons cherché l'origine de cette thèse chez Bradwardine et Grégoire de Rimini. Ce dernier fait lui-même l'hypothèse impossible de la non-existence de Dieu. Même alors, la faute consiste encore à « agir contre la raison »¹⁴. Dès lors, l'universalité de la loi naturelle s'impose. Elle est valable dans tous les mondes possibles, car même dans un monde où il n'existe pas de raison droite (ni Dieu, ni ange, ni homme), on peut toujours penser qu'il existe un monde possible où il existe une droite raison. Et la droite raison restant identique, l'action contraire demeurerait une faute.

Nous appelons réalisme (ou objectivisme) moral radical, celui qui suppose que le bien s'impose à tout sujet, y compris Dieu. Pour un objectivisme mitigé, le bien s'impose à tout agent, sauf à Dieu. Symétriquement, on peut parler d'anti-objectivisme relativiste, lorsque les normes sont des valeurs qui expriment les inclinations de chaque moi singulier, ou d'anti-objectivisme universaliste, lorsque les normes résultent des inclinations essentielles de l'homme comme espèce.

Bradwardine est un autre exemple d'objectivisme radical. Dans le *De Causa Dei*, il indique qu'il y a des biens objectifs, qui s'imposent nécessairement à Dieu, et qui sont bons par eux-mêmes et non parce que Dieu les a commandés¹⁵. Aucune dispense n'est alors possible. Il faut certes qu'un agent conforme sa volonté à la raison prépondérante, mais là où elle existe, cependant. Mais il y a des cas où il n'y a aucune raison prépondérante (par exemple lorsqu'il faut nommer untel plutôt qu'untel parmi des égaux pour une charge). Duns Scot dit aussi que la volonté divine, à l'égard de son premier objet, le bien infini, tend naturellement et nécessairement vers lui. Elle n'est libre que pour les biens finis, qui sont de ce fait contingents.

La position inverse, l'anti-objectivisme, se déploie chez Ockham : Dieu peut même faire que la haine de Dieu devienne morale, parce que commandée par lui¹⁶. Ces actions peuvent de fait être posées comme méritoires, mais elles ne méritent plus leur nom d'adultère ou de meurtre, qui décrivent ces actions en tant que mauvaises.

Quelle est alors la position de Thomas d'Aquin ? Est-ce un objectivisme mitigé ou un anti-objectivisme universaliste ? – Chez Thomas, une série de textes inspirés d'Augustin disent que le péché va contre la loi divine : si Dieu est libre de poser la loi divine, cela semble signifier que nous avons ici un objectivisme mitigé : ce qui est bon est conforme à la loi que Dieu pose, mais Dieu n'est tenu de se conformer à rien. Mais la loi que Dieu pose, il la pose conformément à la raison divine, ce qui veut dire que la définition du bien ou du mal est conforme à la raison, d'abord divine, mais aussi humaine, puisque la raison humaine est une participation finie de la raison divine (selon le théorème du *Livre des causes*, la raison divine est une cause première dont dépend l'effet fini, davantage encore que les causes secondes – *Somme théologique* I-II, q. 19 a. 4 resp.). La loi éternelle et la

14. Grégoire de Rimini, *Sent* II, d. 34 – 37, q. 1, art. 2, prima conclusio (éd. TRAPP, MARCOLINO, VI, p. 234).

15. Bradwardine, *De causa Dei contra Pelagium*, I, 21, éd. SAVILE, Londres 1618, p. 233 A.

16. Ockham, *Reportatio* II, q.15 (*Opera Theologica*, éd. S. BROWN, etc., Saint Bonaventure, t. V, p. 353).

raison divine sont identiques. Ainsi, Dieu est comme un prince qui gouverne le monde, mais sa raison a raison de loi. L'ordre de la loi naturelle ne s'impose pas à Dieu, elle exprime sa raison.

Thomas se tient sur une ligne de crête. Nous avons vu que la loi naturelle n'était pour lui ni quelque chose de posé de manière contingente par Dieu, ni quelque chose qui s'imposait à lui. – Par exemple, on ne peut pas dire que les actes intrinsèquement mauvais s'imposent à Dieu lui-même¹⁷. La différence entre ce qui est interdit parce que c'est mauvais et ce qui est mauvais parce que c'est interdit ne vaut que pour le droit positif (I-II, q. 71 a. 6 ad 4). Dans le domaine du droit naturel, tout ce qui est mauvais est mauvais parce qu'il est interdit (et non en soi, comme on l'attendrait). Mais cette interdiction repose à son tour sur ce qui est immanent à la raison : l'action est interdite parce qu'elle est désordonnée (*ibid.*). Le juste naturel est édicté par la raison divine ou humaine, c'est-à-dire qu'il exprime la sagesse divine, qu'il émane de son être.

Thomas n'adhère donc pas à un objectivisme moral radical : Dieu n'a pas besoin de se référer à un ordre juste préalable pour formuler la loi. Ce qui est bon apparaît comme bon à Dieu lui-même parce qu'il le désire (le veut). Mais il n'y a pas de sens à dire qu'il est bon avant que Dieu le désire. En réalité, pour un sujet fini, il y a l'être avant le désir. L'étant est antérieur au bien (I, q. 5 a. 1 ad 1). Mais la volonté de Dieu n'est pas mue par un objet antérieur à lui. Sa volonté n'est mue que par la fin qu'il est lui-même, par sa propre bonté. Dieu veut tout le reste parce qu'il est mû par sa propre bonté (ST I, q. 19, a. 3 : « la volonté divine a un rapport nécessaire à sa propre bonté, qui est son objet propre »). Seul Dieu qui est acte pur est parfaitement bon. Ce que Dieu veut nécessairement, c'est sa bonté, mais en même temps, il exprime dans le fini le bien infini qu'il est. Tout le reste, il le veut comme un moyen qui est ordonné à sa bonté comme à sa fin.

Il faut faire valoir une inversion de l'ordre entre Dieu et l'homme : pour l'homme, le désir est correct quand il correspond à un bien préexistant, en Dieu, c'est la volonté droite qui fait exister ce qui est bon (parce qu'il le crée, *In Ioannem* ch. 5, lect. 3). Dieu se veut nécessairement comme bien et pose le reste comme bien parce qu'il en est créateur.

II. **Dominium IV** (XIV^e-XVII^e s.)

Ce séminaire devrait faire l'objet d'une prochaine publication.

17. Cf. S. PINCKAERS, « La question des actes intrinsèquement mauvais », *Revue Théologique* 84 (1984), p. 618-624.