

MARION MARIE-FRANCE DUVAUCHEL¹

Lycée français d'Agadir

L'Articulation plaisir-bonheur dans la pensée antique et médiévale. Platon – Augustin d'Hippone et Thomas d'Aquin

Tout homme aspire au bonheur. C'est un fait d'anthropologie. Même les philosophes. Dès que les hommes se sont penchés sur la question de « la vie heureuse » entendue comme vie régulée par la raison, ils ont affronté la question de la violence du plaisir et de l'emprise qu'il exerce sur la vie humaine. Peut-on être heureux si notre existence est gouvernée par nos sens ?

Platon attache le grelot et pose la question du plaisir dans la perspective de philosophie morale qui est la sienne. Et ce paradigme examine les liens entre le plaisir et la sagesse. Augustin la reprend dans le paradigme nouveau qui est celui de la pensée chrétienne. La métaphysique de saint Thomas est aristotélicienne et c'est dans les catégories d'Aristote qu'il va poser la question du plaisir, établir des distinctions un peu drastiques, et théoriser le lien entre plaisir et beauté, avec le durcissement du rationalisme propre au thomisme.

Leur perspective à tous les trois est au fond très simple : le bonheur ne saurait se réduire au plaisir, mais tous les hommes ne se sentent pas appelée à une vie sans plaisir, une vie d'ascèse, une vie de pénitence. Chacun de ces trois philosophes, – parmi les plus décisifs – dans la perspective qui lui est propre, a affronté l'aporie redoutable du lien entre bonheur et plaisir : le bonheur ne peut se concevoir sans le

¹ Marion Marie-France Duvauchel, diplômée en sciences humaines, est auteur d'une thèse de doctorat *L'esthétique oubliée de Jacques Maritain : un chemin de poésie et de raison*, (éd. La société des écrivains, Paris, 2009). Elle a publié en 2014 un roman policier *M comme*, éd. des Presses du Midi, et un petit ouvrage sur *saint Augustin et l'idée de société*, éd. LIBRIM. Elle prépare un livre sur *La naissance de l'orientalisme savant* et enseigne deux mois par an à l'université royale de Phnom Penh au Cambodge, à l'Institut des Langues étrangères, où elle continue de contribuer à la formation des professeurs de français khmers à la littérature française.

plaisir, mais une vie de plaisir n'est pas une vie proprement « humaine », et même est strictement inconcevable.

Platon, *Le Philèbe ou du plaisir* : plaisir contre sagesse...

Les théories de la liberté des Anciens s'inscrivent dans le cadre d'une philosophie morale et dans un paradigme philosophique qui conçoit la philosophie comme recherche de la sagesse, mais aussi comme recherche du bonheur. L'existence humaine se décline en deux pôles qui peuvent être considérés comme des invariants anthropologiques de l'expérience humaine : le plaisir et la douleur. L'homme recherche le plaisir et fuit la douleur, et selon cette *empiriologie* sans doute un peu primaire, le plaisir serait bon, la douleur mauvaise.

Le Théétète pose le problème en termes quasiment épistémologiques. Après avoir établi que la science humaine se réduit à la sensation et au raisonnement appuyé sur la sensation, les sophistes étaient trop conséquents pour ne pas conclure que la sensation, agréable ou pénible, explique la vie morale tout entière ; que le mal est dans la peine, et que le plaisir est le bien, et le but unique de l'existence. *Le Philèbe* se présente comme le complément du *Théétète* : il examine les conséquences de cette idée et commence par réfuter ce principe, pour essayer de construire une théorie du plaisir.

A la base, ce qui est en cause, c'est la finalité même de la vie humaine.

Platon se demande deux choses : ce qu'est le plaisir et la place qui lui revient dans la vie humaine. Philèbe, l'un des interlocuteurs de Socrate, reprend une idée classique : le plaisir est le juste but que visent tous les vivants, il est donc pour tous un bien. En ayant la joie proclame Philèbe, j'aurai tout. Ah répond Socrate... Au contraire, la sagesse est plus proche du bien (c'est-à-dire de l'accompli, de l'achevé) que ne l'est le plaisir.

Platon pose donc la question du plaisir en termes de choix de vie. Il n'existe que deux grandes orientations possibles : le plaisir ou la sagesse, celle-ci vient faire obstacle à l'infini de celui-là. Si le plaisir est un bien, (et parce qu'il est désirable, il en est un), il entre en compétition avec la sagesse, entendu comme source et condition de la « vie heureuse ». Mais qui voudrait d'une sagesse² sans plaisir, insensible et inhumaine, d'une vie ascétique ou de contemplation anesthésiée ou pétrifiée de la vérité. Et qui voudrait d'un plaisir sans conscience, simple processus de restauration

2 La sagesse implique une connaissance, et même une science.

dont aucune âme ne recueillerait la saveur. Pour Platon, suivre le plaisir, c'est une vie animale³.

Socrate maintient une nette distinction entre ce qui est bon et ce qui plaît, tous deux désirables. En quoi il est métaphysicien : le Bien est le concept central de sa réflexion sur le plaisir. Or dans la nature du bien, la sagesse entre infiniment plus que le plaisir. Derrière cette distinction essentielle, opposition de structure, il y a un enjeu pratique : l'hédoniste contre le philosophe, la vie de plaisirs contre la vie de l'esprit ou de l'intelligence, et mieux encore, la vie animale contre la vie humaine. Il y a pour lui trois genres de vie : la vie agréable, (la vie de plaisirs, ou la vie voluptueuse), la vie pénible, et enfin un autre chemin qui n'est ni l'un ni l'autre et que Platon appelle la « vie mixte ».

Platon pense le plaisir dans le cadre de cette métaphysique héritée de Parménide où l'être est un genre, et se décline en genres. Il en voit cinq et n'en retient que deux : le fini et l'infini. Il relie le plaisir à l'infini tandis que l'intelligence est apparentée à la Cause ordonnatrice du monde, et donc à la divinité. Le plaisir est un genre mixte entre le fini et l'infini. Il s'agit de tirer une échelle des plaisirs, à partir d'une distinction structurante entre les plaisirs purs ou purifiés et les autres.

Platon ne distingue pas clairement entre plaisirs esthétiques et plaisirs intellectuels (cette distinction viendra plus tard). Il distingue essentiellement d'abord les plaisirs non purifiés des plaisirs purifiés, qui impliquent la beauté certes mais aussi le plaisir intellectuel. Il faut y ajouter les plaisirs inspirés par le travail manuel, et enfin les plaisirs purs inspirés par le travail intellectuel. Il y a pour Platon des plaisirs sensibles purs⁴ qui ne sont mêlés d'aucune peine. Et cependant, le plaisir n'est pas du côté de l'intelligence.

Platon établit en effet un classement de ce qu'il appelle les « générations » du Bien, disons les différentes espèces du Bien : d'abord la Mesure, ensuite la *Proportio*, (la catégorie centrale de la Beauté) puis seulement ensuite viennent l'intelligence et la sagesse, suivies des connaissances, propres à l'âme, et enfin, bons derniers les plaisirs, mais attention, pas tous : uniquement ceux qui sont exempts de peine, et qui seuls entrent dans ce qui appartient au Bien. La définition des plaisirs sans mélange suit ainsi une progression qui s'élève du sensible à l'intelligible, du phénomène à l'essence, de l'expérience à l'Idée. Les plaisirs mélangés sont liés aux passions tandis que les plaisirs purs sont ceux qui viennent de la beauté des couleurs, des formes, des odeurs ou des sons. Il ajoute enfin le plaisir lié à la connaissance. Ain-

³ Platon, *Philèbe*, trad. et notes par Léon Robin et M. J. Moreau, in œuvres complètes, collection la Pléiade, vol. II, Gallimard, Paris, 1950, p. 634.

⁴ Ibidem, p. 610.

si s'achève l'inventaire des plaisirs purs et sans mélange, depuis les plaisirs des sens⁵ jusqu'aux plaisirs intellectuels de la connaissance exacte. Mais en homme pratique, Platon voit bien qu'une vie sans plaisir est impossible. Il plaide donc pour une « vie mélangée », seule vie possible.

Mais alors, quel degré de mélange ?

Toute l'enquête du *Philèbe* tend alors à définir cette troisième vie, composée du mélange des deux autres, (de la vie de plaisir et de la vie de sagesse, ou vie de l'intelligence).

C'est l'anthropologie platonicienne qui permet de comprendre sa démonstration. Parce qu'il est d'abord une sensation, le plaisir implique le corps : même en purifiant les plaisirs, il est difficile de concevoir des plaisirs qui nieraient résolument le corps, la plus terrible des ascèses ne peut nier les nécessités biologiques.

Le corps appartient à ce que les anciens appellent la « génération », donc à ce qui est corruptible. Parce que le plaisir est de l'ordre de la génération, donc de la corruption, le plaisir est du côté du corps, et non de l'âme. Or, – et Platon le dit clairement – seule l'âme est du côté du Bien, puisqu'elle est immortelle et incorruptible. Le corps, mortel, est donc associé au périssable et donc d'une certaine manière au mal. L'aporie est insurmontable et Platon ne la résout pas. Mais il voit clairement les enjeux pratiques de la question du plaisir : le « *gouvernement du corps animé* », mais sans s'y attarder, comme en passant... Dans ce *mixte* qu'il admet, le philosophe grec voit « clairement se réaliser une sorte d'arrangement incorporel, destiné à avoir l'autorité sur un corps animé »⁶. Mais lorsqu'il pense cette organisation, il la pense de manière duelle, en essayant d'établir que cette organisation est attachée structurellement soit au plaisir, soit à l'intelligence. S'il démontre que c'est à l'intelligence, alors il aura établi la dignité de celle-ci sur le plaisir. Platon va donc disqualifier le corps, lieu des appétits sensibles, des plaisirs sensibles, face à l'âme, lieu de la sagesse, de la mesure. Et surtout de l'éternité.

Le malheur, c'est qu'entre les deux, il y a le beau, et aussi le vrai...

Le beau, c'est ce qui plaît... Le beau, c'est donc ce qui est source de plaisir ! Beauté, proportion, vérité, sont les trois constitutifs du souverain bien. Et chacun a plus de parenté avec la sagesse qu'avec le plaisir. L'intelligence doit l'emporter sur le plaisir qui ne vient qu'à la cinquième place. Il suffit alors à Socrate de montrer comment beauté, proportion et vérité appartiennent à la science bien plutôt qu'au plaisir, pour reconnaître, dans le mélange, la supériorité de la science sur le plaisir.

5 Platon n'en retient que trois : la vue, l'ouïe, l'odorat. Il donne aux sons un statut inférieur aux autres sens.

6 Platon, *Philèbe*, op. cit., p. 630.

Par ce geste philosophique il fait intervenir quelque chose de nouveau, la question de la vérité. C'est à la connaissance d'énoncer la vérité, tandis que le plaisir recourt à toutes les ruses de la séduction, et n'hésite pas à mentir, si le mensonge est le prix de la jouissance. C'est ainsi qu'*Apaté*, proche de *Peitho*, la persuasion, et qui désigne la tromperie séductrice, la douceur caressante et charmeuse, est suivante d'Aphrodite et qu'elle est encore la fraude, la ruse et la trahison. Et c'est en ce sens que Protarque, le second interlocuteur de Platon, peut dire ici que les plaisirs d'Aphrodite sont imposteurs, parjures et sans raison (65c-d). Au leurre séduisant mais ambigu, le philosophe préfère donc l'éclat manifeste du vrai, qui ne cèle ni ne dissimule rien. Si la vie de plaisir est disqualifiée, c'est parce qu'elle implique l'oubli de la vérité. Le bonheur implique une exigence de vérité.

Qui pourrait être heureux dans une vie de mensonge ?

Augustin : plaisir, beauté, amour

Du premier au IV^e siècle, un effort de pensée va s'initier et s'accomplir, assumé par une élite de penseurs, qu'on appelle les Pères et les Docteurs, et ce dès le début de l'existence des jeunes églises⁷. C'est ainsi que progressivement le monde chrétien va entrer en concurrence avec la culture païenne. Une littérature, un art et aussi une philosophie vont se mettre en place, en concurrence certes, mais aussi avec des points de convergence. Au point de passage de l'Antiquité est des temps nouveaux, on trouve saint Augustin...

Il n'y a pas dans son œuvre l'équivalent d'un *Philèbe*. Il faut chercher sa théorie de plaisir dans sa philosophie morale, mais aussi dans sa philosophie politique, en particulier dans *La Cité de Dieu*.

Augustin, qui tient Platon en très haute estime – il est « la gloire de la pensée païenne » – détermine comme lui l'existence par l'objet de son désir : quel est l'objet de mon désir, une vie de plaisir ou une vie de sagesse, la vérité ou le plaisir ? Et comme Platon il tient que le Bien doit être souhaité par tous, et pour lui-même. Mais Augustin ajoute une nuance dans la définition du mot : aimer consiste à désirer une chose *pour elle-même*. L'amour est désir et il est élan. C'est parce qu'il met l'amour à la racine de toutes les passions, qu'Augustin en voit le danger et en mesure toute la portée. C'est pourquoi il va mettre l'accent sur l'appétit sensitif. Il y aurait dans l'homme une espèce d'amour d'ordre purement animal, amour exclusivement charnel et intimement lié aux sens voire exclusivement gouverné par l'attrait des sens. Cet amour excessif des choses sensibles, non régulé voire hypostasié, Au-

⁷ Justin, Tertullien, Origène, Clément d'Alexandrie, Eusèbe de Césarée. Pour ne citer que quelques-uns.

gustin va lui donner un nom : la « volupté ». Dans un texte imagé comme il en a l'art, Augustin la met en scène comme une « donzelle impérieuse et sans honneur » qu'il décrit assise sur un trône, entourées des « vertus qui lui sont soumises »⁸. Et il la condamne sans ambiguïté cette volupté.

Mais il reprend la question posée dans le *Philèbe* : qu'affectent-elles dans l'homme ces pulsions – ou ces passions – : le corps ou l'âme ? La réponse est sans ambiguïté : l'âme aussi peut être agitée de mouvements passionnels. C'est la raison de l'importance qu'Augustin va accorder, non seulement à la volonté, mais à la *volonté droite*. Le désir et la joie sont ainsi « des volontés en accord avec ce que nous voulons », la crainte et la tristesse constituent la volonté en désaccord avec ce que nous ne voulons pas.

Augustin rejoint Platon sur la question des « désirs non purifiés », qu'Augustin appelle *concupiscence*. La *libido*, dans l'acception qu'en a Augustin, est cette tendance inhérente à l'homme qui le pousse à satisfaire sa concupiscence. Et elle peut se confondre avec la quête du bonheur, entendu comme la recherche insensée du plaisir⁹. Il n'oppose pas la recherche du plaisir à la recherche de la science ; toute deux peuvent s'avérer désordonnées.

Si la condamnation de la Volupté est si radicale c'est parce qu'elle signifie un désordre foncier et l'asservissement de ce qui doit être ordonné dans l'âme même. Augustin met en lumière, dans l'homme lui-même, un combat essentiel, né du désordre inhérent de ces deux ordres – celui du corps et celui de l'âme – et par là, de la tendance de l'homme à agir selon la chair, et donc à y ordonner l'esprit au lieu d'ordonner la chair à l'esprit. C'est cette « injustice » fondamentale qui est la source, en l'homme, de tous les désordres.

La disqualification chrétienne ne porte donc pas sur le plaisir lui-même, mais sur ce désordre. Augustin est parfaitement clair sur le statut de ce qu'il appelle « la chair » : « La chair est bonne dans son genre et dans son ordre. »¹⁰ Désertier le Créateur pour vivre selon une créature, là est le désordre, et même le vice. Il va surtout montrer les conséquences à l'échelle politique de ce désordre foncier qui habite l'homme.

⁸ Saint Augustin, *La Cité de Dieu*, in : Œuvres complètes, vol. II, L. Jerphagnon (éd.), Gallimard, Bibliothèque de la pléiade, Paris, 2000, livre V, p. 210.

⁹ Il en distingue trois sortes qui correspondent aux passions profondes les plus répandues. Par *libido sentiendi*, il entend la tendance à satisfaire les désirs des sens qui se manifeste dans la luxure, la paresse ou la gourmandise. Ou encore la curiosité qui pousse à aller, par exemple, au théâtre. La *libido sciendi* désigne ce qu'Augustin définissait avant comme la curiosité ou la vanité de l'homme lorsque celui-ci, reposant sur ses doctes connaissances, prétend appréhender, par sa seule raison, la vérité. Enfin, la *libido dominandi* n'est rien d'autre que la volonté de puissance de domination sur l'autre homme qui pousse à l'orgueil.

¹⁰ *La cité de Dieu*, op. cit., Livre XIV, chap. V, p. 554.

Il dessine d'abord les grandes lignes de l'unité intérieure de l'homme « juste », de l'homme en paix. C'est un juste ordonnancement qui soumet d'abord l'âme à Dieu, puis la chair à l'âme et par voie de conséquence l'âme comme la chair sont toutes deux soumises à Dieu, correctement ordonnées et gouvernées. La vie sensible – donc la vie des plaisirs corporels – doit être ordonnée à l'âme. En quoi il hérite de Platon. Il ne s'agit pas de rejeter la concupiscence, mais de ne pas lui accorder sa volonté. Une vie de plaisir dans laquelle l'homme obéirait à sa concupiscence, ne serait rien d'autre que l'ordre du désir et des désirs, et le règne de l'injustice. Autrement dit, ce qu'Augustin va appeler la « cité terrestre », « la cité des désirs et des intérêts ». C'est là qu'il est novateur. Choisir une vie de plaisir, c'est choisir de satisfaire ses appétits, et donc c'est un désordre source de maux généralisés.

L'adversaire est ici le stoïcisme et c'est sur le statut des vertus qu'Augustin va le combattre, à juste titre, car elles sont au cœur du système doctrinal stoïcien. On se souvient que pour les Anciens, la grande opposition empirique était celle entre le plaisir et la douleur, et que la vie heureuse se pensait comme une vie sans douleur, théorie que Platon récuse. Augustin reprend les quatre vertus des Anciens : la tempérance, la justice, le courage et la prudence¹¹, vertus qu'il estime véritables mais qui ne sont rien selon lui sans le don de piété, car elles ne prétendent pas pouvoir éviter aux hommes tous les malheurs.

La vertu véritable ne peut pas mentir, et c'est mentir que nier la réalité inéluctable de la multiplicité des maux qui sont susceptibles de frapper toute vie humaine, fût-ce la plus protégée. La vertu véritable selon Augustin doit faire que cette vie humaine, contrainte au malheur par tous les maux de ce siècle, soit heureuse, parce qu'elle est déjà sauvée, dans l'espérance du siècle à venir, c'est-à-dire dans l'espérance d'un bien qu'elle ne peut voir ici-bas, mais qui lui est déjà montrée par anticipation. Et c'est ainsi qu'Augustin assure plus fermement la vertu qu'il veut élever au-dessus des vertus cardinales : la vertu d'espérance¹². La réponse stoïcienne comme épicurienne est ressentie par Augustin comme ce qu'on appellerait aujourd'hui un déni de réalité. Sur ce point, il s'accorde avec Platon pour refuser l'« apathéia », l'insensibilité de l'âme, l'absence de douleur : cet « engourdissement » est même pour Augustin un crime. Pour lui, le stoïcisme ne pose pas correctement la question du mal : « dans l'épreuve de cette vie mortelle qui pourrait dire le nombre de maux dont la société humaine abonde » ? Dans un accès de pessimisme profond ou de réalisme, ce

11 Ce sont les vertus que Platon utilise dans sa cité parfaite, dans la République.

12 Vertu dite « théologale ».

mal, ces maux affectent toute la vie humaine¹³. Bref, sauf à être frappé de déni de réalité, on ne peut pas ne pas les subir. Et ni la prudence ni la tempérance ne permettent de les faire disparaître de la vie. Au contraire, « plus elles réconfortent contre la violence des dangers, des peines et des douleurs, plus sûrement elles témoignent de la réalité de ces malheurs ». Implacable réalisme... Par ailleurs, comment puis-je être heureux si tout autour de moi n'est qu'injustice et si je participe de cette injustice ?

Les hommes de la cité sainte d'Augustin, celle qui se construit face à la cité terrestre, ce sont les hommes ordonnés selon la justice, qui connaissent la joie et la tristesse, et la crainte aussi. « Ils craignent et désirent, ils souffrent et se réjouissent ». Autrement dit, leur existence n'est pas exempte de peines, mais comme leur amour est juste, ces affections sont justes. Et leurs plaisirs et leurs joies sont justes. Le bonheur pour Augustin ne se conçoit pas en dehors de la justice.

Saint Thomas et la vie parfaite : la vie de l'intelligence sous le signe de la beauté

L'une des manifestations de l'humanisme chrétien a été la réintégration de celui qui avait été la somme de la science grecque en son temps : Aristote. C'est par lui que la pensée hellénistique va travailler la pensée médiévale, amenant celle-ci à reprendre du point de vue aristotélicien tout l'enseignement théologique.

Or, la question que pose Platon dans le *Philèbe*, celle de la grande orientation de la vie humaine, plaisir ou sagesse n'a aucun sens pour Aristote qui tient que l'homme est d'emblée soit *politikos* soit *cyclopikos*, il vit de manière politique ou comme un cyclope. Avant la vie de la cité, c'est l'obscurité de la caverne du Cyclope. L'existence de celui qui met sa fin dans les plaisirs corporels, la vie selon Philèbe, n'est pas une forme de la vie humaine comme telle, elle est commune à l'homme et à la brute, bref la vie voluptueuse est d'emblée disqualifiée. L'effort de Platon pour poser la dignité de la vie de l'intelligence, ni Aristote, ni Thomas d'Aquin ne le juge nécessaire. Formidable gain de temps ! C'est par l'intelligence que l'homme est homme, ce qui implique que la vie humaine se différencie d'emblée en vie active et vie contemplative, selon les deux grandes tendances foncières qui sont en l'homme : l'une vers la contemplation de la vérité – vie contemplative –, l'autre, tendent vers l'action ex-

13 Les chapitres VII et VIII de *la Cité de Dieu* sont consacrés à une description sans complaisance des trahisons, turpitudes et crimes qui frappent l'homme dans ses relations sociales comme dans ses liens les plus proches, jusqu'au niveau le plus général de la société.

térieure – vie active¹⁴. Cette division correspond à la division de l'intelligence établie par Aristote au chapitre IX de *l'Éthique à Nicomaque*.

Thomas d'Aquin reprend la question là où Aristote l'a laissée, mais il établit une distinction décisive entre l'affectivité réglée selon la raison – l'amour qui porte vers une chose en vertu du fait qu'elle nous convient – et l'affectivité réglée selon la passion sensible – l'amour sensitif, nécessairement réglé par une affection, dont Augustin avait vu les dangers et le dévoiement possible. Autrement dit entre le plaisir et la joie.

Le plaisir se définit pour Thomas d'Aquin comme le repos de l'appétit (sensitif ou intellectif) dans le bien. Il introduit là quelque chose de nouveau dans la question du bonheur, celle de « repos ». Le genre plaisir se divise en plaisir au sens strict et en joie, comme le genre animal se divise en animal proprement dit (la brute) et en homme. Bref, la joie est une espèce de plaisir. Si le repos de l'appétit se réalise dans un bien sensible, c'est le plaisir ; s'il se réalise dans un bien intelligible, c'est la joie. La joie, qui se définit comme le plaisir qui résulte de l'assouvissement d'un désir consécutif à la raison, s'accompagne toujours de raison. C'est pourquoi la brute n'éprouve que le plaisir.

Thomas ne met pas comme Augustin l'amour à la racine des passions, mais il ne l'exclut pas. La joie de la contemplation tient à l'opération mais aussi à l'objet. S'il y a du plaisir simplement à voir, le plaisir est autrement plus vif quand le regard embrasse une personne aimée. Quand il s'agit de sciences, nous désirons davantage savoir peu de choses et même d'une manière incertaine de quelque objet élevé, que de savoir beaucoup de choses, voire de façon certaine, de quelque objet moins noble. Si l'on considère l'opération elle-même, les plaisirs intellectuels sont beaucoup plus grands que les plaisirs sensibles. D'où vient alors que les plaisirs corporels soient plus grands et plus séduisants que les plaisirs intellectuels et que la vie de l'intelligence entre peu dans la notion de bonheur ? C'est que, explique l'Aquinat, les biens sensibles sont connus davantage et du plus grand nombre parce que les hommes ont besoin de plaisirs comme remèdes à leurs multiples douleurs et tristesses : peines intérieures et extérieures, de l'esprit et du corps.

Il n'est pas anodin de signaler que la divinité qui d'après Philèbe s'appelle Aphrodite a pour nom secret : plaisir¹⁵. C'est parce que les hommes du Moyen Âge éprouvent avec une intensité très grande les sollicitations des plaisirs de la vie sensible que l'ascétisme est la réponse à cette tension entre une réactivité accrue aux choses terrestres et l'orientation vers le surnaturel. Le plaisir désintéressé veut dire

¹⁴ Cette division correspond à la division de l'intelligence établie par Aristote au chapitre IX de *l'Éthique à Nicomaque*, Paris, livre de poche, 1992.

¹⁵ Platon, *Philèbe*, op. cit., p. 550.

un plaisir qui est une fin en soi, et qui n'est pas associé à l'assouvissement de besoins animaux ni à quelque préoccupation de type utilitariste. Ce que Platon appelait des « plaisirs purs ». Or, les besoins animaux ne sont pas étrangers à l'esthétique, et même la beauté sexuelle s'y rattache. Le sens de la beauté implique à la fois intellect et sensibilité, dont la forme concrète s'appelle le « plaisir ».

Si Platon a vu que la beauté consiste en connaissance intuitive et en délectation, qu'elle est source de joie, il n'en a pas tiré toutes les conséquences. C'est l'appétit sensitif qui explique qu'il y a dans l'homme une espèce d'amour qui est d'ordre purement animal, amour exclusivement charnel et intimement lié aux sens voire exclusivement gouverné par l'attrait des sens. Parce que, de par sa nature même, le beau est délectable, il meut le désir et produit l'amour. C'est pourquoi c'est à Vénus que revient la victoire, pour le malheur des Troyens. Si la beauté d'Hélène est l'origine terrestre de la Guerre de Troie, l'origine divine en est « l'étourderie trifonctionnelle » du prince berger sommé de choisir entre les trois déesses. En choisissant Vénus, Pâris signifie par-là combien la beauté est prise dans les sens, et les liens secrets qui unissent le plaisir esthétique et la volupté. Il signifie qu'il est esclave de l'appétit dans le choix qu'il fait et qui coûtera bien cher aux siens. Homère a connu le jugement de Paris et les conduites qu'il attribue aux trois déesses dans la colère d'Achille prouvent qu'il en comprenait les conséquences démesurées. La femme se présente ainsi comme le lieu naturel de la beauté, voire de la volupté.

Aristote autant que Platon prend en compte le plaisir que procurent les œuvres d'art, mais il n'en tire pas les mêmes conséquences politiques. Platon distingue en particulier le plaisir esthétique du plaisir sensuel : il avait entrevu que la nature singulière du plaisir esthétique se traduit dans les sens engagés. Tandis que chez les animaux, le plaisir procuré par chaque sens implique un rapport nécessaire avec le toucher (et par conséquent avec les besoins naturels), il n'y a que chez l'homme qu'existe la possibilité d'un plaisir tout à fait distinct de la satisfaction tactile : et c'est le plaisir esthétique. Détruire ce sens, c'est détruire le sens de la beauté chez l'homme, et altérer son intelligence. C'est donc, si on admet les présupposés exposés, détruite toute possibilité de bonheur.

La beauté est aussi nécessaire à l'homme que le pain quotidien. Et elle implique le sens du sacré, c'est-à-dire de ce qu'on ne doit pas « toucher ».

Platon avait entrevu que le Bien et le Beau impliquent une sorte de mutuel entremêlement. Comme plus tard Augustin, il a pressenti les enjeux spirituels de la vie « sensible » et donc les enjeux du plaisir dans la construction de l'idée de « bonheur ». Mais il ne disposait pas des outils métaphysiques pour aller plus loin. Nous connaissons par les sens nécessairement impliqués dans la perception de la beauté, qui est la beauté la plus naturellement proportionnée à l'esprit humain – car pour

Thomas d'Aquin, le sens est une sorte de logos. En tant que tel, il implique un principe structurant et ordonnateur, voire « proportionnant ».

La vie heureuse implique de ce fait une « raison » qui gouverne la vie humaine, l'orientant tendanciellement. De l'antiquité au Moyen Âge, le bonheur n'a jamais été conçu en dehors de la vie morale, intellectuelle, et spirituelle.

Conclusion

Les hommes de l'Antiquité comme le Moyen Âge solidaires des grandes options métaphysiques ne tiennent pas le plaisir comme la fin suprême de l'homme. Ils ne pensent pas le monde sur le mode dual du matérialisme d'un côté, et du spiritualisme de l'autre, et cette dissociation même leur était étrangère. Ils savaient que mettre le plaisir comme ultime finalité de la vie humaine revenait à condamner l'homme à une quête infinie autant que vaine.

L'une des orientations vicieuses qui avilissent notre civilisation industrielle est une sorte d'ascétisme au service de l'utile, une sorte de mortification impie qui ne tend à aucune vie supérieure. Les hommes sont encore capables d'excitation et de délassement, mais ils sont presque complètement privés de tout plaisir et surtout du repos de cette âme dont ils semblent ne plus même avoir l'idée. Même aux grands matérialistes de l'Antiquité pareille existence paraîtrait insensée. Parce qu'on ne peut vivre sans ce que saint Thomas appelle la *délectatio*, il ne reste aux sens privés de ces jouissances qui leur sont nécessaires – et qui sont nécessaires à l'esprit – que les plaisirs qui satisfont la curiosité brute, l'appétit brutal et la curiosité morbide. Alcool, drogues, et jusqu'au culte de la Vénus charnelle constituent autant de plaisirs compensatoires de ce sens particulier, de ce logos, qu'est le sens du plaisir et qui requiert un apprentissage, une éducation, – y compris morale – une juste reconnaissance et le plus grand respect. Et qui contribue à une existence humaine accomplie, donc à ce qu'on appelle « le bonheur », quelle que soit l'acception philosophique de cette notion.

The Pleasure-Happiness Articulation in Ancient and Medieval Thought by Plato, Augustine of Hippo and Thomas Aquinas

Summary

For Augustine of Hippo happiness was inconceivable outside the court, whereas for Thomas Aquinas a happy life involved following the “reason”, which governs human life. In the period from Antiquity to the Middle Ages, happiness was never designed outside

the intellectual and spiritual moral. The ancient and medieval people, in solidarity with the great metaphysical options, did not see pleasure as their supreme end. They did not think the world of materialism versus mode to be on one side and spiritualism on the other; this dissociation was foreign to them.

Keywords: Plato, Augustine of Hippo, Thomas d'Aquinas, Pleasure-Happiness

Translated by Marion Duvauchel