

# La fin ultime de la vie humaine

## Le bonheur de l'homme (II)

par le frère Pierre-Marie O.P.

Dans *Le Sel de la terre* 68, nous avons exposé l'importance de la question du bonheur en philosophie et en théologie morale. Puis nous avons vu comment ce traité a disparu peu à peu de la morale. Nous allons commencer maintenant l'explication des principaux points de ce traité. Rappelons le plan suivi par saint Thomas d'Aquin, qui sera aussi le nôtre :

La béatitude de l'homme	I) en général, ou de façon abstraite, en tant que fin ultime (q. 1)	A) sa	1) métaphy-	a) son objet (q. 2)
	II) en particulier, ou concrètement, en tant que béatitude :	essence :	2) physique : ses parties intégrales (q. 4)	B) sa cause efficiente ou méritoire (q. 5)

Nous voyons ici la question 1 qui traite de la fin ultime de la vie humaine.

*Le Sel de la terre.*

\*

## Introduction

**L**A CAUSE FINALE n'a pas bonne presse : elle n'est pas scientifiquement correcte. Pour s'en convaincre, il suffit de voir comment les tenants de *l'Intelligent design* (« le dessein intelligent <sup>1</sup> ») sont rejetés de l'enseignement, étant considérés comme « non scientifiques ».

Les raisonnements qui aboutissent à l'idée d'un dessein intelligent ne font pas partie du domaine scientifique <sup>2</sup>.

Sans doute, la cause finale ne tombe pas directement dans le domaine d'investigation des sciences expérimentales modernes, qui ne considèrent que les causes matérielles et formelles (quantitatives) de la réalité physi-

<sup>1</sup> — Voir l'éditorial du *Sel de la terre* 57, été 2006, p. 3-6.

<sup>2</sup> — Pietro CORSI, « Une théologie, pas une science », *La Recherche* n° 396 : voir *Le Sel de la terre* 57, p. 4.

que. Cette investigation des sciences expérimentales n'est pas sans fruit : elle permet de découvrir des lois du monde physique et de construire des machines toujours plus perfectionnées.

Toutefois, il est erroné d'éliminer la cause finale du domaine de la science. En effet, il est possible d'en traiter d'une manière scientifique, c'est-à-dire d'une façon certaine, en vue d'avoir une meilleure intelligibilité de la nature.

Cette étude de la cause finale est non seulement possible, mais elle est nécessaire, car la cause finale est « la cause des causes », comme le disent les scolastiques : c'est elle qui donne l'intelligibilité la plus profonde de la réalité.

Dans le domaine de la philosophie spéculative, la cause finale rend compte de la manière la plus parlante de l'existence de Dieu, puisque l'ordre complexe du monde ne peut s'expliquer sans un suprême ordonnateur. C'est pour éviter d'être contraints à admettre cette existence d'un Créateur, que les f.:m.:, qui donnent les directives de l'éducation, font tous leurs efforts pour éliminer de l'enseignement la notion de cause finale (de dessein intelligent, etc.).

Dans le domaine de la philosophie pratique ou morale (qui nous occupe ici), la cause finale est d'une suprême importance : c'est elle qui donne la moralité à nos actes, selon cette parole de l'Évangile : « Si ton œil [ton intention] est simple, tout ton corps [ton action] sera dans la lumière. »

Nous n'allons pas ici faire un traité complet de la causalité finale <sup>1</sup> : notre intention est seulement de montrer, à la suite de saint Thomas d'Aquin, *l'existence d'une fin ultime de la vie humaine en général*. Mais, ce faisant, nous serons amené à préciser plus d'un point important.

## Le sens de la question

Nous cherchons à montrer l'existence d'une fin ultime de la vie humaine. Précisons le sens des mots.

### *Sens du mot « fin »*

Le terme de *fin* est employé d'abord dans le domaine de la dimension, continue ou discrète. La fin est la limite d'une ligne, d'une surface, d'un volume : ce qui les achève ou *fin*it. Elle est aussi la dernière unité qui achève ou *fin*it un nombre (à la différence de *l'infini* qui n'a pas cette dernière unité).

---

<sup>1</sup> — Ceux qui voudraient approfondir cette question pourraient se reporter au livre du père Réginald GARRIGOU-LAGRANGE, *Le Réalisme du principe de finalité*, Paris, Desclée De Brouwer, 1932.

Ensuite, le mot « fin » est utilisé pour désigner la limite de réalités qui sont quantifiées (sans être proprement des dimensions), comme le temps ou le mouvement. On parle de *la fin* d'une époque ou d'un voyage.

D'où cette définition de saint Thomas d'Aquin : « La fin est l'ultime dans une réalité, et ce qui la contient, en sorte qu'il n'y ait rien au-delà de la fin <sup>1</sup>. »

Enfin, la notion de fin, après être passée de la dimension à toute sorte de quantité mesurable, passe dans le domaine des quantités d'intensité ou de perfection. Ici, on quitte l'ordre de la matière pour entrer dans celui de la qualité. La fin désignera alors l'opération la plus parfaite ou l'objet le plus parfait qu'on puisse produire. Cette perfection de l'opération ou de l'objet est *ce pourquoi* (*cuius causa*) l'agent agit : pour atteindre cette perfection s'il ne l'a pas déjà, ou pour la communiquer s'il la possède déjà.

Dans ce sens, la fin est *ce pourquoi*, ou le motif pour lequel la cause efficiente agit. En latin on dira : *cuius causa vel motivo* ; en grec : τὸ οὐ ἔνεκα (*to ou eneka*). Remarquons encore qu'en grec, des mots semblables désignent la fin : τέλος (*telos*), et ce qui est parfait : τέλειον (*teleion*)

#### **D'où une remarque capitale :**

Il y a deux acceptions du mot fin : dans le premier sens, la fin désigne une *imperfection* (ce qui limite une dimension) et dans le deuxième sens une *perfection* (l'opération la plus parfaite ou l'objet le plus parfait).

Sans doute, même dans le premier sens, la fin ne désigne pas qu'une imperfection, car s'il y a une limite, c'est qu'il y a une réalité limitée (un nombre, une surface, etc.), et, dans le deuxième cas, la perfection peut être accompagnée d'imperfection ; mais ce qui est formellement ou directement désigné dans le premier cas, c'est une imperfection, dans le deuxième, une perfection.

La raison en est, que dans le premier cas, la fin est en rapport avec une quantité dimensionnelle qui correspond à la matière (principe d'imperfection), dans le deuxième cas avec une quantité intensive qui correspond à la forme (principe de perfection).

Saint Augustin parle de fin qui perfectionne (*finis perficiens*) et de fin qui détruit (*finis interficiens* <sup>2</sup>), de fin qui consomme (*finis consummationis*) et de fin qui consume (*finis consumptionis* <sup>3</sup>). « Nous parlons de deux façons de la fin : celle par laquelle est achevé ce qui était commencé, et celle par laquelle le disparaît ce qui était <sup>4</sup>. »

Il est évident que nous parlons ici non de la fin qui détruit (*finis consumptionis*) – dans ce cas la fin, c'est tout simplement la mort – mais de

<sup>1</sup> — *Finis est quod est ultimum in omni re et quod continet rem, unde nihil est extra finem.* (In X Metaph., lect. 5, n° 2028.)

<sup>2</sup> — PL 42, 653.

<sup>3</sup> — PL 38, 366.

<sup>4</sup> — Saint AUGUSTIN, *Commentaire du psaume 30*, PL 36, p. 230.

la fin qui perfectionne (*finis consummationis*), qui est la fin proprement dite. « Notre fin, dit saint Augustin, doit être notre perfection <sup>1</sup>. »

La fin, dans ce sens, est un bien, c'est même le bien au sens le plus fort (le bien est l'objet de l'appétit, du désir : or, ce qu'on désire en premier, c'est la fin qui perfectionne, ensuite les moyens qui conduisent à cette fin).

### *Signification de l'expression « fin ultime » de la vie humaine*

Par l'expression « fin ultime », on signifie une fin qui n'est pas elle-même ordonnée à une fin ultérieure. Quand je me rends d'Angers à Paris, la fin ultime de mon voyage est Paris, une fin intermédiaire est Le Mans. C'est donc la fin au sens fort, la fin « *simpliciter* ».

Pourquoi l'appelons-nous fin ? Parce que nous référons à elle tout ce que nous faisons et que, quand nous y serons parvenus, nous n'aurons plus rien à chercher <sup>2</sup>.

Une fin telle que nous voulions pour elle tout ce que nous voulons d'autre, et que nous voulions pour elle-même, une telle fin n'est pas seulement bonne, elle est la meilleure <sup>3</sup>.

Cette fin ultime peut s'entendre dans un sens restreint et limité, comme dans l'exemple du voyage d'Angers à Paris, ou dans un sens universel et illimité.

Dans le premier cas, la fin ultime sera un bien particulier (le fait d'être à Paris, par exemple) : on parlera d'une fin ultime sous un certain rapport (*secundum quid*).

Dans le deuxième cas, la fin ultime est la fin de toute l'activité humaine (volontaire et intellectuelle, vie active et vie contemplative), la fin absolument ultime de toute la vie humaine : c'est ce dont nous cherchons à prouver ici l'existence.

### *De quelle « fin ultime » s'agit-il ?*

Il s'agit, dans cette question, de la fin ultime naturelle, et non pas de la fin ultime surnaturelle (le « Ciel »). En effet, saint Thomas, même s'il écrit un ouvrage de théologie, commence par poser les fondements philosophiques de la question du bonheur.

De la même façon, dans la première partie de la *Somme*, saint Thomas a commencé par parler des preuves de l'existence de Dieu et des attributs divins accessibles à la raison, avant de parler du mystère de la sainte Trinité accessible seulement à la foi.

Au début de la seconde partie de la *Somme*, comme au début de la première partie, saint Thomas pose les préambules de la foi. Il le fait toutefois

1 — Saint AUGUSTIN, *Commentaire du psaume 54*, PL 36, p. 628.

2 — Saint AUGUSTIN, *Lettre 118*, PL 33, p. 438.

3 — Saint THOMAS D'AQUIN, *Commentaire sur l'Éthique à Nicomaque*, I, 2, n° 19.

avec une intention théologique, comme on peut le voir par les citations de textes de la sainte Écriture qu'il fait.

Ainsi saint Thomas parle ici de la fin ultime d'une manière abstraite et générale : il va montrer que l'homme, étant doué d'une nature raisonnable, agit toujours pour une fin ultime ayant telle et telle propriété ; puis, il cherchera dans les questions suivantes en quoi, de manière concrète – dans les conditions actuelles où l'homme se trouve –, consiste son bonheur.

## Existence d'une fin ultime naturelle de la vie humaine

Saint Thomas prouve cette existence dans l'article 4 de cette question 1. Il fait précéder cette preuve de trois articles qui sont un préambule, dans lesquels il montre l'existence d'une fin *dans toute opération* :

- |   |   |
|---|---|
| { | <ul style="list-style-type: none"> <li>• Toute opération est <span style="font-size: 2em; vertical-align: middle;">{</span></li> <li style="padding-left: 20px;"><i>pour une fin qui finalise</i> <span style="font-size: 2em; vertical-align: middle;">{</span></li> <li style="padding-left: 40px;">• <i>proprement</i> les opérations humaines (a. 1)</li> <li style="padding-left: 40px;">• <i>improprement</i> toute opération (a. 2)</li> <li>• Le rôle de la fin est de spécifier l'opération (a. 3).</li> </ul> |
|---|---|

Convient-il à l'homme d'agir pour une fin ?

Il y a deux sortes d'agents :

- |   |   |
|---|---|
| { | <ul style="list-style-type: none"> <li>• les agents doués d'intelligence qui agissent volontairement, <i>librement</i> ;</li> <li>• les agents qui agissent par nature, <i>nécessairement</i>.</li> </ul> |
|---|---|

De même, on distinguera deux sortes d'actions faites par l'homme :

- |   |  |
|---|--|
| { | <ul style="list-style-type: none"> <li>• les actions proprement humaines, celles qui sont <i>propres</i> à l'homme, c'est-à-dire les actions dont il est le maître : <i>les actions volontaires</i> ;</li> <li>• les actions de l'homme qui n'ont pas pour principe sa volonté : <i>les actions naturelles</i>.</li> </ul> |
|---|--|

On réservera l'expression d'« actions humaines » (*actiones humanæ*) pour qualifier les premières actions, tandis que, pour les autres, on parlera d'« actions de l'homme » (*actiones hominis*).

Dans ces conditions, on peut affirmer que « toutes les actions humaines sont en vue d'une fin qui est fournie par la raison ».

On peut le montrer *a posteriori*, par deux arguments, puis *a priori*, par deux autres arguments.

1.) *A posteriori*, par notre propre expérience. Nous expérimentons, quand nous agissons librement avec pleine maîtrise de notre action (nous parlons ici des *actions humaines* et non des *actions de l'homme*, comme nous venons de l'expliquer) que nous agissons de manière consciente, sachant que nous agissons, ce que nous faisons, comment nous le faisons, et *pourquoi* nous le faisons. Nous savons que nous avons le pouvoir d'agir ou de

ne pas agir, de faire ceci ou autre chose, d'agir de telle ou telle manière, d'agir *pour ce but ou pour un autre*. Et nous savons que c'est nous-mêmes qui posons ce but à notre action. Une action vraiment humaine est une action prudente, accomplie avec préméditation et délibération, en pesant *le motif* de l'action. Dès lors, elle nous sera imputable et nous en portons la responsabilité.

2.) *A posteriori*, par induction. En examinant toutes les actions humaines (c'est-à-dire les actions volontaires) que nous faisons, nous voyons qu'elles peuvent se répartir en deux groupes : les actions *élicites* (actions de la volonté elle-même : je désire ceci, je choisis cela, je me réjouis de cela, etc.) et les actions *commandées*<sup>1</sup> (actions accomplies par d'autres puissances, mais sous le gouvernement de la volonté : je pense à ceci, je fais tel geste volontairement, etc.). Or, dans les deux cas, nous agissons pour une fin qui nous est fournie par notre raison.

L'action *élicite* de la volonté par excellence est *l'élection*, c'est-à-dire le choix d'un *moyen* parmi plusieurs ; elle est préparée par un autre acte de la volonté : le *consentement* (qui approuve les divers *moyens* possibles)<sup>2</sup>. Les actions élicites de la volonté portent donc sur des moyens, et un moyen est toujours en vue d'une fin : donc, ces actions sont bien en vue d'une fin.

Quant aux actions *commandées* par la volonté ce sont celles de l'intelligence pratique (qui dirige les mouvements du corps *pour* réaliser telle opération), celles de l'intelligence spéculative (qui *recherche* la vérité) ou celles des passions (qui sont voulues *pour* aider la volonté elle-même) : on voit que toutes ces actions ont bien un but, une fin.

3.) *A priori*, par analogie entre le but dans l'ordre pratique et le principe dans l'ordre spéculatif. Saint Thomas utilise fréquemment cette analogie : les principes de la démonstration sont la cause (efficiente) de la conclusion, comme la fin est la cause (finale) de l'action. Il y a une proportion entre la cause efficiente et la cause finale, l'une agissant sur l'autre dans son domaine propre (la cause efficiente réalise la fin effectivement, la cause finale détermine la cause efficiente à agir).

Or, dans les sciences spéculatives, les conclusions sont « à cause » des principes (*propter principia*) : donc, dans le domaine de l'agir, les actions sont à cause de la fin (*propter finem*).

Ce raisonnement est vraiment une démonstration, car l'ordre spéculatif (celui de l'intelligence) est plus clair pour nous que l'ordre pratique : nous connaissons mieux le fonctionnement de l'intelligence que celui de la

1 — *Imperatæ*, du verbe *imperare*, commander, qui a donné « impératif ».

2 — Il y a d'autres actes de la volonté, mais ils portent sur la fin. Or un acte *élicite* de la volonté porte toujours sur un moyen et non sur la fin : la fin est voulue naturellement et donc nécessairement, tandis que les moyens le sont librement, et c'est seulement d'eux que je peux faire *usage*, que je peux vouloir ou ne pas vouloir, donc faire un acte élicite de volonté. Voir I, q. 82, a. 1, ad 3 ; I, q. 83, a. 3 et 4 ; I-II, q. 16, a. 3.

volonté, le « fonctionnement » de la cause efficiente que celui de la cause finale.

Nous expérimentons le discours de l'intelligence qui procède des principes pour en déduire des conclusions, et cela nous aide à comprendre le processus de la volonté qui, à partir de son désir de la fin, veut les moyens qui y conduisent.

4.) Un autre argument *a priori* se tire de la nature de la volonté. Comme toute puissance, la volonté se porte sur un objet selon un certain aspect, appelé en philosophie « raison formelle » : ainsi, la vue se porte sur les objets matériels selon la raison formelle de couleur, l'ouïe sur les mêmes objets selon la raison formelle de son, l'intelligence sur les êtres selon la raison formelle de vérité, etc.

La volonté se porte sur son objet selon la raison formelle de bien : c'est parce qu'une chose est bonne qu'elle est désirable par la volonté.

Mais se porter sur une chose selon la raison formelle de bien, selon son aspect de bien, c'est se porter sur cette chose PARCE QU'elle est un bien.

Par ailleurs, ce bien est *soit une fin* (un bien qui perfectionne, achève, un bien dans toute l'acception du terme), *soit un moyen*, lui-même voulu pour une fin.

Donc, il est bien vrai de dire que toutes les actions humaines sont en vue d'une fin. On précise que cette fin doit être connue par la raison, selon le principe qu'on ne peut vouloir que ce qu'on connaît : « *nihil volitum nisi præcognitum* ».

Dans la réponse à la première objection, saint Thomas apporte une distinction importante : entre l'ordre d'exécution et celui d'intention.

La fin est première dans l'ordre d'intention, c'est dans cet ordre qu'elle a raison de principe et de cause. Mais dans l'ordre d'exécution, la fin est ce qui arrive en dernier, ce qui termine ou finit l'ouvrage.

### Est-il propre à l'homme d'agir pour une fin ?

Nous venons de voir que les actions *humaines*, c'est-à-dire les actions volontaires, sont faites en vue d'une fin. Nous allons voir maintenant que les actions *naturelles* sont aussi, d'une certaine manière, faites en vue d'une fin.

Saint Thomas répond que « tout agent agit pour une fin (*omne agens agit propter finem*) », si l'on entend cette expression *dans un sens large*, pour le simple fait d'agir pour une fin, en faisant abstraction de la manière d'agir. On agit pour une fin dans un sens plus strict quand on agit de manière parfaite et active en vue d'une fin, quand on se meut soi-même activement vers cette fin.

« Tout agent agit pour une fin » : il s'agit là du principe de finalité, un premier principe qui n'est pas susceptible d'une démonstration déductive, mais seulement d'une *explication* (par analyse des concepts) qui le rende plus facile à comprendre, d'une *déclaration* par recours à l'expérience immédiate, ou encore d'une *démonstration par l'absurde* (celui qui nie le principe de finalité est amené à nier le principe de non-contradiction).

**Explication** par analyse des concepts : dans le concept même d'« agent » est inclus essentiellement la notion de dépendance finale par rapport à une fin <sup>1</sup>.

En effet, un agent agit par son action. Or, celle-ci est un mouvement, une tendance, une production. Dans tout agent, il y a une inclination, une impulsion, en latin on dira un « *impetus* <sup>2</sup> » ou une « *intentio* », vers le terme de l'action. La particule « *in* » qui se trouve dans ces expressions montre qu'il y a une tendance *vers quelque chose*, un appétit *de quelque chose*.

Il est en effet absurde de penser que quelqu'un puisse avoir un appétit sans terme : « *stultum est enim dicere quod aliquis appetat propter appetere ; nam appetere est quidam motus in aliud tendens* : il est absurde de dire qu'on appète <sup>3</sup> quelque chose pour appéter ; en effet appéter est un certain mouvement qui tend *vers quelque chose* <sup>4</sup> »

Ce *quelque chose* qui est le terme de l'appétit, cet appétable, c'est le bien, puisque « le bien est motif propre de l'appétit <sup>5</sup> » ; c'est encore la fin, puisque la fin est le premier analogue du bien, d'où les autres biens dérivent <sup>6</sup>.

On voit que pour saint Thomas d'Aquin, l'axiome « tout agent agit pour une fin » est équivalent aux formules suivantes : « tout agent tend vers une fin (*intendit aliquem finem* <sup>7</sup>) », « tout agent appète d'une certaine manière une fin (*aliquo modo appetit finem* <sup>8</sup>) ».

1 — Puisque le principe de finalité résulte de l'analyse des concepts, on dit que c'est un principe *analytique*. Ce qui ne veut pas dire, comme le pense à tort Kant, que de tels principes soient inutiles.

2 — *Impetus* vient de *in-petere*, « tendre vers » ; c'est un synonyme de *appetitus*, appétit, qui vient de *ad-petere* et qui signifie aussi tendre vers.

3 — Ce verbe est accepté par le Dictionnaire de l'Académie française avec ce sens : « désirer vivement par instinct, par inclination naturelle, indépendamment de la raison ». Dans la langue philosophique de saint Thomas d'Aquin, on l'emploie aussi pour parler de la volonté, « appétit rationnel ».

4 — Commentaire de saint THOMAS D'AQUIN in III *de Anima*, l. 15, n° 821.

5 — Commentaire de saint THOMAS D'AQUIN in I *Ethic.*, l. 1, n° 9.

6 — I, q. 5, a. 6 : le bien se divise en *bien honnête*, objet qui est le terme de l'appétit (c'est-à-dire la fin), en *bien utile* (moyen qui conduit à la fin) et en *bien délectable* (repos dans le bien honnête, qui est le complément de l'obtention de la fin). Le bien considéré comme le *quelque chose* qui termine l'appétit, c'est le bien honnête, premier analogue du bien, ou encore la fin.

7 — C. G. III, c. 2 au début.

8 — I-II, q. 17, a. 3.



**Déclaration** par recours à l'expérience immédiate. Il s'agit du procédé que les Anciens appelaient le « syllogisme expositif », qui consiste à faire « toucher du doigt » la vérité de la proposition par un recours à l'expérience immédiate (expérience sensible et intellectuelle).

On peut exposer ainsi ce syllogisme expositif :

tout agent agit par nature ou « *per intellectum* » (de manière intelligente) ; or, dans les deux cas, il agit pour une fin.

Dans la majeure, on ne fait que classer notre expérience immédiate : il y a deux sortes d'agents, ceux qui agissent en suivant la nature, sans réfléchir, et ceux qui agissent après réflexion, *per intellectum*.

La mineure se prouve par recours à l'expérience dans les deux cas :

— nous avons déjà établi que l'expérience nous montre que nos actions humaines (celles faites *per intellectum*) sont en vue d'une fin (voir p. 24).

— quant aux agents par nature, nous voyons qu'ils agissent toujours de la même manière, d'une façon uniforme et *déterminée*, sauf si quelque mouvement contraire et *déterminé* d'une autre nature vient le perturber. Ce que la sagesse populaire exprime par des phrases du genre : « Les chats font des chats, et les chiens, des chiens. » Ou, pour employer une image plus évangélique : « On ne cueille pas des figues sur des épines, et l'on ne vendange pas des raisins sur des ronces » (Lc 6, 44).

*Objection.* Heisenberg n'a-t-il pas établi le principe d'*indétermination* dans le domaine de l'infiniment petit, ce qui a conduit à développer la physique quantique pour traiter ces phénomènes ?

Répondons brièvement que ce principe est mieux appelé principe d'*incertitude* : il établit que nous ne pouvons pas prévoir avec *certitude* certains mouvements, non pas parce qu'ils ne seraient pas *déterminés* en eux-mêmes, mais parce qu'ils sont susceptibles d'être modifiés de manière imprévisible (notamment par l'intervention d'un observateur). Cette imprévisibilité était connue des Anciens (notamment de saint Thomas d'Aquin) sous le nom de contingence (ce qui peut arriver, mais n'arrive pas nécessairement).

Il y a deux sortes d'événements contingents : les événements qui dépendent d'une cause libre (nous revenons dans ce cas aux agents « *per intellectum* »), et ceux qui dépendent d'une cause contingente, c'est-à-dire une cause qui n'a pas en elle-même toute la détermination de son effet. La *détermination*, dans ce dernier cas, viendra de la cause première qui agit toujours dans les causes secondes. C'est de cette façon que la Providence peut intervenir dans la nature : il n'est pas inutile de prier pour le beau temps ou la pluie, car ces phénomènes sont imprévisibles (sauf sur des périodes courtes).

Il faut donc maintenir que tous les mouvements de la nature sont *déterminés*, et donc *en vue d'une fin* qui les termine. Dès que nous voyons un mouvement, nous *comprendons* qu'il a une cause efficiente (d'où il vient) et

une cause finale (où il va). Ces deux principes (principe de causalité efficiente et principe de causalité finale) sont l'objet d'une inférence immédiate <sup>1</sup>.

**Démonstration par l'absurde.** Il n'est pas question de démontrer directement le principe de finalité, puisque la cause finale est la *première* cause ; on ne peut donc démontrer ce principe à partir d'une cause *antérieure*.

Mais on peut montrer que si l'on nie ce principe, on tombe dans la contradiction. Deux démonstrations par l'absurde sont possibles.

*Tout d'abord*, si l'on nie ce principe, on nie la possibilité même de la science. En effet, la science est une connaissance certaine par les causes. Or, la cause finale est la cause des causes. Donc, sans cause finale, il n'y a plus de causalité, plus de science.

Expliquons la mineure de ce raisonnement (la cause finale est la cause des causes). Il y a quatre genres de causes : la cause matérielle (ce dont est fait une chose, par exemple la table est faite en bois), la cause formelle (ce qui donne à la chose son espèce, par exemple l'âme de l'homme est la forme de son corps), la cause efficiente (ce qui fait la chose, par exemple le sculpteur cause la statue) et la cause finale. Mais il y a un ordre entre ces causes : la forme est la cause de la matière (si l'on veut faire tel objet, on prendra telle matière, par exemple si l'on veut faire une scie, on prendra un métal dur), la cause efficiente est cause de la forme (car tout agent fait un effet qui lui ressemble), et la cause finale est la cause de la cause efficiente. L'agent, en effet, agit pour produire un effet soit déterminé (tel effet) soit indéterminé. Dans le premier cas, on a ce qu'on recherchait, l'effet déterminé est la fin de l'action. Le second cas n'est pas possible : l'agent serait indifférent à produire telle action plutôt que telle autre, et comme il ne les produirait pas toutes, il n'en produirait aucune (comme nous le voyons dans le cas d'une personne indécise, qui n'agit pas).

*Une autre démonstration par l'absurde* vaut spécialement pour les agents naturels (nous avons déjà traité la question des agents libres en parlant des actes humains). Si un agent naturel n'agissait pas pour une fin déterminée, cela détruirait la notion même de nature, et par conséquent celle d'agent naturel. La différence, en effet, entre un agent naturel et un agent libre est que le second se détermine lui-même à faire telle action (ce qui est précisément choisir sa fin), tandis que l'agent naturel agit dans une direction *déterminée par la nature* qu'il ne choisit pas.

On voit donc que tout agent agit pour une fin, au moins dans un sens large. Si l'on prend cette expression au sens strict, d'agir pour une fin de manière parfaite, en se conduisant soi-même vers la fin, alors seuls les

<sup>1</sup> — Sur ce point, Ramirez ne suit pas le père Hugon qui pense que le principe de finalité est l'objet d'une conclusion (HUGON, *Cursus philosophiæ thomisticæ*, t. 6, Paris, 1907, p. 204).

hommes (dans le monde physique – car il y a aussi les anges dans le monde spirituel) agissent ainsi pour une fin.

En effet, pour agir ainsi de manière parfaite, il faut être doué d'intelligence et de volonté libre. Mais cela est propre à l'homme, puisqu'il est la seule substance (pour agir il faut être une substance, selon l'adage : *actio est suppositorum*, les actions sont propres aux suppôts, c'est-à-dire aux substances) directement douée d'intelligence ou de raison (la raison est le nom de l'intelligence humaine).

Personne ne soutient que les minéraux et les plantes soient douées d'intelligence. Mais ne peut-on pas trouver une trace d'intelligence chez les animaux supérieurs (ce n'est pas un hasard si les ennemis de la foi catholique, les francs-maçons notamment, s'évertuent à vouloir nous persuader que les grands singes et les dauphins sont *un peu* intelligents) ? La réponse est nettement négative, soit qu'on compare les *manières d'agir*, soit qu'on compare les *manières d'être*.

*Manières d'agir*. On voit en effet que les animaux agissent toujours de la même manière : toutes les hirondelles font leur nid de la même façon, les abeilles de la même espèce font le miel de la même manière, etc. Il n'y a pas d'art<sup>1</sup> chez les animaux, comme il y en a chez les hommes. Par exemple, les hommes exercent l'art de l'architecture, ce qui explique qu'il y a une telle variété d'habitats chez les hommes, depuis la pyramide d'Égypte jusqu'à l'igloo de l'esquimau, en passant par les tours géantes ou les habitats troglodytes.

Les animaux ne sont pas non plus susceptibles de progrès, ou d'invention, dans leur manière d'agir. On pourra dater les civilisations humaines selon les découvertes qu'elles auront faites (l'âge de bronze succède à l'âge de fer, etc.), mais on sera bien incapable de faire de même pour une seule espèce animale. Le seul progrès dont sont capables les animaux est celui que les hommes leur font faire par le dressage : il est clair que dans ce cas, c'est l'homme qui fixe la fin de l'action.

Les animaux non plus ne sont pas susceptibles de véritables langages. Les cris ou bruits qu'ils produisent expriment seulement leurs sensations ou leurs passions, en suivant leurs instincts. Tous les animaux de même espèce auront les mêmes cris (on reconnaît, par exemple, les oiseaux à leurs chants) tandis que les hommes ont inventé divers langages. Les animaux ne peuvent exprimer des notions comme le bien ou le mal, le juste ou l'injuste, qui ne peuvent être connues sans la raison. Ils n'ont pas de langage proprement dit, ni par conséquent de substitution du langage comme l'écriture.

---

1 — L'art se définit dans la philosophie scolastique comme « la droite raison de ce qu'on doit faire » (*recta ratio factibilium*), c'est-à-dire que la *raison* nous indique les manières droites de fabriquer les objets.

Enfin, et surtout, les animaux ne connaissent pas le rapport de la cause à l'effet, de la fin et des moyens. Si l'on modifie quelque peu les conditions de l'action, ils sont perdus et continuent parfois d'agir de manière inepte (sans but) comme les insectes qui se cognent contre l'ampoule électrique, ou les oiseaux contre une vitre.

*Manières d'être.* Saint Thomas développe cette idée dans la I, q. 90, a. 3, ad 1 et 2). Il remarque que les hommes ont un sens du toucher plus délicat que les animaux, ce qui leur permet d'avoir des sens internes plus développés (qui sont nécessaires à la vie intellectuelle).

Ils n'ont pas d'armes (cornes, griffes, etc.) ni de vêtements (cuir, toison, etc.) donnés par la nature, mais ils ont à la place des mains, organes des organes (Aristote), qui, jointes à la raison, leur permettent de se fabriquer toutes sortes d'armes, de vêtements, d'outils.

Ils se tiennent debout, ce qui leur facilite la connaissance, leur libère les mains et leur permet d'avoir des lèvres et une langue plus souples (n'ayant pas à prendre la nourriture par la bouche, mais par les mains) et donc plus aptes au langage.

La sainte Écriture confirme cette différence entre les animaux et l'homme : « *Nolite fieri sicut equus et mulus, quibus non est intellectus* (ne vous comportez pas comme le cheval ou le mulet, qui n'ont pas l'intelligence) » (Ps 31, 9).

Saint Augustin comparant l'homme et l'animal, et remarquant que les animaux sont capables de beaucoup de choses (construire des nids, faire du miel, etc.), conclut : « Je ne me considère en rien supérieur à un animal, sinon parce que je suis un animal raisonnable <sup>1</sup>. »

En résumé, tout agent agit pour une fin, mais il y a deux manières d'agir :

– les agents doués d'intelligence agissent en vue d'une fin qu'ils connaissent comme telle, en choisissant et ordonnant les moyens en vue de la fin, et donc de manière active et parfaite.

– les agents irrationnels (animaux, plantes, minéraux) agissent aussi pour une fin qu'ils ne connaissent pas comme telle (même si, dans le cas des animaux, il y a une connaissance de la chose qu'ils poursuivent, il ne la connaissent pas sous l'aspect – la raison – de fin), en suivant les lois de la nature pour le choix des moyens, et donc de manière passive et imparfaite.

Ces agents irrationnels, étant eux-mêmes ordonnés, dépendent d'un agent intelligent qui les ordonne à leur fin. C'est ainsi que saint Thomas termine son article en théologien, remontant jusqu'à Dieu :

C'est pourquoi il est nécessaire que tous les êtres privés de raison soient mus vers leurs fins particulières par une volonté raisonnable embrassant le bien universel, volonté qui est celle de Dieu.

1 — *De Ordine*, I, II, c. 19 (PL 32, 1018).

## Les actes humains sont spécifiés par leur fin

Après avoir montré que l'homme agit pour une fin (article 1) et que, dans une certaine mesure, cela lui est propre (article 2), saint Thomas montre l'importance de la fin (article 3).

Nous allons voir que la fin « spécifie » l'acte humain, c'est-à-dire qu'elle lui donne sa nature, son espèce, et par conséquent sa valeur. Nos actes valent ce que valent leurs fins.

Il y a deux sortes d'êtres dans la nature : les êtres absolus, comme les substances, et les êtres relatifs, comme les relations, les facultés de l'âme, les vertus.

Les premiers, du fait qu'ils sont absolus, peuvent être définis indépendamment des autres êtres. Ils ont en eux-mêmes leur principe de spécification appelé par la philosophie la forme spécifique. Par exemple, l'homme, qui est une substance, possède une âme qui est sa forme substantielle, et qui fait que c'est un homme et non pas une autre substance (chaque espèce de substance a une forme spécifique particulière).

Mais les êtres relatifs ne peuvent pas être définis sans référence au terme de la relation. Je ne peux pas définir l'intelligence sans référence au vrai, la justice sans référence au droit, etc. Ces êtres sont définis par leur terme de la relation, ils ont un principe de spécification extérieur. Ainsi, la justice sera la vertu qui fait rendre à chacun son droit, l'intelligence la faculté qui permet de connaître le vrai.

L'acte humain est évidemment un être relatif. Saint Thomas, dans cet article, compare l'acte humain (ou acte volontaire) à un mouvement <sup>1</sup>. Dans l'ordre d'intention, ma volonté est mise en mouvement par le but que je veux poursuivre, dans l'ordre d'exécution, elle me pousse vers une œuvre à réaliser (par exemple : construire une maison), ou une action à faire (par exemple : voir). Dans le premier cas, elle est plutôt passive, dans le second, active. Mais dans les deux cas, l'acte humain est relatif au but (simplement désiré dans le premier cas, à réaliser dans le second).

L'acte humain sera donc défini par son but, ou « spécifié par sa fin ».

On peut préciser cette doctrine, en distinguant la fin de l'œuvre (*finis operis*) de la fin de l'agent (*finis operantis*) <sup>2</sup>.

La première est objective : c'est ce à quoi est ordonnée immédiatement l'action. Par exemple, si je suis un architecte dessinant le plan d'une mai-

<sup>1</sup> — Il y a là une différence à noter entre l'acte de la volonté qui est un mouvement vers une réalité extérieure, et l'acte de l'intelligence qui est une réception d'une forme. C'est pourquoi l'acte de la volonté peut être dit un mouvement, plutôt que l'acte de l'intelligence.

<sup>2</sup> — Cette distinction est devenue classique aujourd'hui, mais on ne la trouve pas chez saint Thomas. Celui-ci distingue plutôt l'acte intérieur et l'acte extérieur. Le premier est spécifié par la « *finis operantis* », le second par la « *finis operis* ».

son, la fin de mon action (*finis operis*) est le plan de la maison que je suis en train de faire. Cette fin donne sa nature *psychologique* à mon action.

La fin de l'agent (*finis operantis*) est l'intention qui me pousse à réaliser cette œuvre. Je peux, en dessinant ce plan, avoir l'intention de gagner un concours d'architecture, ou bien l'intention de répondre à un appel d'offres, ou encore tout simplement avoir l'intention de faire ce plan (dans ce cas la fin de l'agent coïncide avec la fin de l'œuvre). La fin de l'agent ne spécifie pas l'action au niveau psychologique (quelle que soit mon intention, l'action de dessiner un plan a la même définition « physique »), mais elle intervient au niveau *moral* : elle aura même un rôle de premier plan. Nous y reviendrons.

### Il y a une fin ultime de la vie humaine

Cet article est le plus important de cette question. Il joue un rôle analogue à celui de la démonstration de l'existence de Dieu au début de la *Prima pars* (I, q. 2, a. 3), c'est-à-dire de la partie dogmatique de la *Somme théologique*<sup>1</sup>. Le raisonnement en est d'ailleurs assez semblable :

Dans toute série essentiellement coordonnée, il est inévitable que, le premier terme ôté, se trouvent ôtés aussi ceux qui s'y réfèrent. Ainsi, Aristote démontre-t-il que « l'on ne saurait aller à l'infini dans les causes motrices », car il n'y aurait plus alors de premier moteur et, ce premier écarté, les autres ne peuvent plus mouvoir, vu qu'ils ne meuvent qu'en étant mus eux-mêmes par ce premier<sup>2</sup>.

S'agit-il maintenant des fins, on peut y trouver une double coordination, celle de l'*intention* et celle de l'*exécution*, et, dans les deux, il doit y avoir un terme premier.

Car ce qui est premier dans l'ordre de l'*intention*, c'est ce qui sert en quelque sorte de principe moteur à l'égard de l'appétit, si bien que, ce principe ôté, l'appétit ne serait mû par rien. En *exécution*, ce qui est principe, c'est ce qui commence l'opération, et, ce principe ôté, personne ne commencerait d'agir.

Or, le principe premier dans l'ordre de l'*intention*, c'est la fin ultime, et le principe de l'*exécution*, c'est le premier des moyens qui conduisent à la fin. Donc, sous aucun rapport, il n'est possible de procéder à l'infini ; car s'il n'y avait pas de fin dernière, on ne désirerait rien ; aucune action n'arriverait à son terme, et l'intention de l'agent ne pourrait se reposer. Si d'autre part il n'y avait pas de premier terme dans ce qui conduit à la fin, personne ne commencerait d'agir, et le conseil ne pourrait arriver à une conclusion, mais devrait continuer sans fin.

<sup>1</sup> — Sur la démonstration de l'existence de Dieu, voir *Le Sel de la terre* 58, p. 18 et sq.

<sup>2</sup> — Tout processus causal se compose essentiellement de trois termes : une origine du mouvement, des intermédiaires, un terme ; une source, un canal, un flot. Supprimez l'origine ou la source, quoi qu'il en soit de l'intermédiaire, du canal, et le supposât-on infini, il n'y aura plus de flot. — De même dans un train, aussi long qu'on l'imagine, s'il n'y a pas une locomotive, il n'y a pas de mouvement.

Dans l'édition de la « Revue des jeunes » de 2001, le père Pinckaers fait un excellent commentaire de ce texte :

La nécessité d'une fin ultime s'impose suivant les deux dimensions ou les deux pôles de l'action volontaire : l'ordre de l'intention et l'ordre de l'exécution. Sans une fin ultime, la délibération qui conduit au choix et à l'action resterait flottante, interminable. Du côté de l'intention, on ne trouverait jamais une réponse ferme à la question « pourquoi agir ? » posée aux différents niveaux. Par exemple, si je prends le train pour me rendre à Paris, pour faire une conférence sur le traité de la béatitude, pour remplir ma tâche de théologien moraliste, pour le service de l'Église, pour..., pour... Si je n'arrive pas à un pourquoi ultime, tel l'amour du Christ qui m'a appelé en disant : « Heureux les cœurs purs, car ils verront Dieu », ma motivation manquera d'un fondement solide, et d'autres motivations générales s'insinueront facilement en moi, comme la recherche du succès ou de la commodité. La considération de la fin ultime est le principe d'organisation des intentions, au niveau du cœur, entendu au sens biblique du terme.

Du côté de l'ordre d'exécution, sans la considération d'une fin ultime, nous ne pouvons pas donner de réponse ferme et précise à la question : que faut-il faire maintenant ? Comme pour un voyage, celui qui ne connaît pas les étapes qu'il a à parcourir, ni diriger les pas qu'il doit faire. Il hésitera même devant la question de partir ou de rester. L'ordre à la fin ultime conditionne donc nos actes jusque dans le présent ; il fournit le critère supérieur du jugement pratique sur les actes concrets <sup>1</sup>.

Il faut encore préciser que la nécessité d'une *première* cause dans une série de causes ne se vérifie que dans les séries de causes *essentiels* <sup>2</sup>. Saint Thomas d'Aquin le note lui-même :

Observons, cependant, que là où les réalités sont liées entre elles non selon un ordre essentiel, mais accidentel, rien n'empêche d'admettre l'infini ; car les causes accidentelles sont indéterminées. Et, de cette façon, il arrive qu'il y ait infinité accidentelle dans les fins et dans les moyens qui y mènent.

Au lieu de procéder par déduction, on peut aussi procéder par induction : on voit que dans les différentes activités humaines, il y a une fin dernière relative (par exemple, pour le militaire la victoire, pour le médecin la santé, etc.) à laquelle nous ordonnons les divers moyens ou activités. S'il en est ainsi pour les activités humaines particulières, du fait qu'elles

<sup>1</sup> — Saint THOMAS D'AQUIN, *La Béatitude*, avec des commentaires du père S. Pinckaers O.P., Paris, Cerf, Éditions de la « Revue des jeunes », 2001, p. 222-223.

<sup>2</sup> — Sur la différence entre les causes essentielles et les causes accidentelles, voir *Le Sel de la terre* 58, p. 27 et 28. La cause essentielle a une influence actuelle sur l'effet (qui cesserait de se produire si la cause essentielle cessait d'agir), la cause accidentelle n'a pas cette influence (par exemple il est accidentel à une poule pour pondre actuellement d'être sortie d'un œuf autrefois : si elle était venue au monde autrement – par exemple, par création ou par évolution – elle pourrait aussi bien pondre).

sont humaines, il doit en être ainsi aussi de la vie humaine en général, de la vie humaine en tant que telle.

La fin dernière est comme le sol pour nos pieds : sans un point d'appui, on ne pourrait marcher. Cela ne veut pas dire qu'on pense de manière réfléchie à cette fin ultime dans toute action, mais on en a quelque idée, suffisante pour qu'elle nous entraîne.

Le premier acte de raison d'un enfant qui arrive à l'âge de raison porte sur cette fin dernière. Ce premier acte est soit un acte de charité, soit un péché mortel <sup>1</sup>.

Dans la pratique, il n'y a que deux fins dernières possibles : soit *notre propre moi*, soit *Dieu* (ou ce que nous prenons pour « Dieu »). En effet, la fin dernière est ce que nous aimons par-dessus tout. Mais on ne peut aimer une créature plus que soi-même, l'amour de soi étant la raison de l'amour des autres choses. En revanche, on peut aimer Dieu plus que soi-même, Dieu étant infiniment aimable et la source de notre être.

Remarquons que cette morale de la fin dernière n'est pas une invention chrétienne : Aristote, déjà, avait compris que la source de la moralité est la fin dernière et que l'homme fait bien lorsqu'il agit par vertu en s'ordonnant à cette fin. Il distinguait deux sortes de bonheur : celui de la vie active par la pratique de la prudence, celui de la vie contemplative par la pratique de la sagesse. Pour un chrétien, la perfection consiste dans la pratique de la charité, qui nous ordonne à notre fin dernière et nous fait pratiquer toutes les vertus.

(à suivre)

---

<sup>1</sup> — Voir l'article de M. l'abbé Jean-Paul ANDRÉ, « Le premier acte moral d'un enfant », *Le Sel de la terre* 33, p. 46 et sq.



# LE SEL DE LA TERRE

*Donner le goût de la sagesse chrétienne*

*Revue trimestrielle  
de formation catholique*



Maintenir et conserver la saveur du sel de la doctrine quand tout autour devient insipide par la suite de l'abandon de Dieu, c'est le défi que la revue s'impose par son nom même. Le *Sel de la terre* vous offre tous les trois mois des articles simples, diversifiés, adaptés et d'une sûreté doctrinale éprouvée afin de nourrir votre vie spirituelle.

- **Simple**, le *Sel de la terre* ne requiert de ses lecteurs **aucun niveau spécial de connaissance** ; il s'adresse à tout catholique qui veut approfondir sa foi.
- **Diversifié**, le *Sel de la terre* propose à tous une **formation catholique vraiment complète** : études doctrinales et apologétiques, spiritualité et Écriture sainte, histoire et arts de la civilisation chrétienne viennent tour à tour nourrir votre intelligence.
- **Adapté**, le *Sel de la terre* présente les vérités religieuses **les plus utiles** à notre temps et dénonce les erreurs qui menacent aujourd'hui les intelligences.
- **Traditionnel**, le *Sel de la terre* est publié sous la responsabilité d'une communauté dominicaine qui se place **sous le patronage de saint Thomas d'Aquin**, pour la sûreté de la doctrine et la clarté de l'expression.

---

**Cet article vous a plu ?**

**Vous pouvez :**

[Vous  
abonner](#)

[Découvrir  
notre site](#)

[Faire  
un don](#)

**Trouvez plus de 1000 articles en accès libre !**