Anthologie thomiste de la psychologie

L'ÂME

SELON SAINT THOMAS D'AQUIN

Textes choisis de la Somme théologique,
classés par thème

SUMMA THEOLOGIAE

INTRODUCTION GENERALE

❧

Ce livre est une anthologie. Il ne prétend rien ajouter à la doctrine de saint Thomas d'Aquin sur l'âme humaine : il se contente de la faire entendre, dans l'ordre où elle s'expose le mieux, en laissant le texte porter seul le poids de la démonstration. Le lecteur n'y trouvera donc ni thèse personnelle, ni commentaire suivi, mais un choix d'articles de la Somme théologique — et, à l'occasion, du commentaire au traité De l'âme d'Aristote — organisés pour composer, de la nature de l'âme jusqu'à sa fin dernière, un tableau cohérent de ce que la tradition catholique a longtemps appelé, avant qu'un autre sens ne s'impose au mot, la psychologie : littéralement, le discours sur l'âme, psychê logos.

Ce choix de mot n'est pas indifférent. Il annonce un parti pris : celui de reprendre le terme à son origine, de le restituer à son objet propre, qui est l'âme et non le seul psychisme, la personne spirituelle et non le seul appareil des mécanismes intérieurs. Ce parti pris ne sera jamais énoncé comme une polémique dans les pages qui suivent ; le lecteur n'y croisera aucune controverse avec les psychologies contemporaines, aucune réfutation nommée. Il suffit de laisser parler saint Thomas pour que l'écart apparaisse de lui-même, et c'est un principe de méthode de cet ouvrage que de ne jamais forcer ce que le texte donne à voir sans qu'on ait besoin de le souligner.

Une question aussi ancienne que la philosophie

La question de l'âme n'est pas née avec Thomas d'Aquin, et il importe, avant d'entrer dans sa doctrine, de rappeler brièvement d'où elle vient. Les premiers philosophes grecs, en cherchant le principe des choses, se sont vite trouvés devant la question de ce qui anime les corps vivants et les distingue des corps inertes. Pour les penseurs présocratiques, l'âme reste souvent conçue de façon matérielle : souffle, feu,

ou combinaison d'éléments subtils. C'est avec Platon que la question prend son tour véritablement philosophique : l'âme, pour lui, est une réalité distincte du corps, antérieure à lui, prisonnière en quelque sorte de la matière dont elle cherche à se délivrer. Cette conception, pour féconde qu'elle fût, laissait ouverte une difficulté majeure : si l'âme est si radicalement étrangère au corps, comment expliquer leur union si intime, cette unité de l'homme qui pense, sent et agit comme un seul sujet ?

C'est Aristote qui donne à cette difficulté sa réponse la plus rigoureuse, dans son traité De l'âme. L'âme, pour lui, n'est pas une substance étrangère logée dans le corps comme un pilote dans son navire, selon l'image platonicienne qu'il récuse explicitement ; elle est la forme substantielle du corps vivant, ce par quoi ce corps est et vit ce qu'il est. L'union de l'âme et du corps n'est plus alors un problème à résoudre après coup, mais la définition même de ce qu'est un vivant. Cette doctrine hylémorphique — l'âme comme forme de la matière — fournira à saint Thomas l'ossature philosophique de toute sa psychologie.

Entre Aristote et Thomas, huit siècles de pensée chrétienne ont médité la question de l'âme sous un jour nouveau : celui de la Révélation, qui enseigne la création de l'âme par Dieu, sa destinée surnaturelle, son immortalité personnelle. Saint Augustin, en particulier, a légué à l'Occident latin une psychologie de facture plus platonicienne, attentive à l'intériorité, à la mémoire, à l'amour comme poids de l'âme — pondus meum, amor meus. C'est cette double hérédité, aristotélicienne et augustinienne, que le XIIIe siècle voit se recomposer, au moment même où la redécouverte des œuvres complètes d'Aristote, transmises et commentées par les philosophes arabes, bouleverse les cadres de la théologie occidentale.

La synthèse thomasienne

C'est dans ce moment de crise intellectuelle que saint Thomas d'Aquin (1225-1274) opère sa synthèse. Il reprend de son maître Aristote la doctrine hylémorphique de l'âme forme du corps, mais la purifie et la complète à la lumière de la foi : l'âme

humaine, dit-il, est une forme substantielle qui subsiste par elle-même, capable d'opérations qui ne dépendent d'aucun organe corporel — l'intellection et le vouloir —, et par là même immortelle, quoique naturellement faite pour être unie à un corps. Cette thèse, d'une extrême précision technique, permet à Thomas de tenir ensemble ce que bien des philosophies ultérieures dissocieront : l'unité substantielle de l'homme, corps et âme formant un seul être, et la spiritualité de l'âme, qui la rend supérieure au corps et destinée à lui survivre.

Autour de cette thèse centrale s'organise tout l'édifice que ce livre voudrait donner à lire : la théorie des puissances de l'âme, qui distingue et hiérarchise les sens externes, les sens internes, l'intellect et la volonté ; la théorie de la connaissance, où l'intellect agent illumine les images sensibles pour en tirer l'intelligible ; la théorie des passions, où les mouvements de l'appétit sensible — amour et haine, désir et fuite, joie et tristesse, espérance et désespoir, crainte et audace, colère — sont décrits avec une minutie presque clinique, mais toujours rapportés à leur fin, qui est de servir la raison et non de la dissoudre ; enfin la théorie de la liberté et de la fin dernière, où l'homme apparaît comme cause de ses actes, capable de se déterminer lui-même vers le bien, et fait pour une béatitude qui dépasse tout plaisir sensible.

Pourquoi relire cette psychologie aujourd'hui

Le lecteur d'aujourd'hui n'aborde plus ces questions avec l'innocence d'un contemporain de Thomas. Le mot même de psychologie a changé de sens depuis que les sciences modernes de l'esprit s'en sont emparées, souvent pour décrire l'homme sans référence à une âme spirituelle, parfois pour réduire ses actes les plus libres à des déterminismes qu'il ignore. Ce livre ne cherche pas à réfuter ces conceptions, dont l'examen appartient à d'autres ouvrages : il cherche seulement à faire entendre, dans toute sa cohérence, une autre voix — plus ancienne, mais nullement dépassée — qui parle de l'homme comme d'un être à la fois corporel et spirituel, dont les passions ne sont pas des forces obscures à démasquer mais des mouvements naturels à ordonner,

dont la liberté n'est pas une illusion mais la marque même de sa dignité, et dont la vie psychique tout entière est orientée vers une fin qui la dépasse.

C'est au lecteur qu'il revient de mesurer, chemin faisant, la distance qui sépare cette anthropologie de celles qu'il connaît par ailleurs. Ce livre ne fait que déposer devant lui les textes ; c'est à lui de juger.

Organisation du volume

Les textes réunis ici sont tirés, pour l'essentiel, de la Somme théologique, dans la traduction de l'édition de la Revue des Jeunes, et présentés dans l'ordre où saint Thomas lui-même a construit son traité de l'homme, de la Prima Pars à la Prima Secundae. Le volume est divisé en sept chapitres : la nature de l'âme ; les puissances de l'âme ; la connaissance ; les passions de l'âme ; la liberté et le libre arbitre ; la vertu et le vice ; la fin de l'homme, qui est la béatitude. Chaque chapitre est précédé d'une brève notice destinée à situer les questions qui vont suivre, sans jamais s'y substituer : l'essentiel du livre demeure, d'un bout à l'autre, la parole même de saint Thomas.

CHAPITRE I — LA NATURE DE L'AME

❧

Notice liminaire

Ce premier chapitre réunit les articles par lesquels saint Thomas établit ce qu'est l'âme humaine avant d'en étudier les puissances. Il s'agit ici de fixer, contre plusieurs erreurs anciennes, les affirmations qui commandent tout le reste : l'âme n'est pas un corps ; elle est cependant quelque chose qui subsiste par soi, capable d'opérer sans le corps — ce qui la distingue radicalement des âmes des animaux ; elle n'est pas non plus l'homme tout entier, mais sa forme substantielle unie au corps ; elle est simple, non composée de matière et de forme ; elle est incorruptible ; et elle demeure, malgré sa spiritualité, d'une autre espèce que l'ange. Ces articles sont tirés de la première partie de la Somme théologique, question 75.

Article premier
L'âme est-elle un corps ?

Objections

1. Il semble que l'âme soit un corps. Car l'âme meut le corps ; or rien ne meut un autre corps si ce n'est en le touchant ; et rien ne touche un corps si ce n'est un autre corps. Donc l'âme est un corps.

2. On dit encore que l'âme est un principe de mouvement d'elle-même, et il semble que ce qui se meut soi-même doive être quelque chose de composé et d'étendu, comme le sont les corps : car on ne voit rien se mouvoir soi-même qui ne soit pas un corps.

3. En outre, la connaissance se fait par une certaine ressemblance entre le connaissant et le connu. Mais il ne peut y avoir de ressemblance d'un corps à une réalité incorporelle. Si donc l'âme n'est pas un corps, elle ne pourra connaître les choses corporelles.

En sens contraire

Saint Augustin dit que l'âme est simple en comparaison du corps, n'étant pas étendue en masse à travers l'étendue de celui-ci, mais présente tout entière dans le tout et tout entière dans chaque partie. Or aucun corps n'est ainsi présent tout entier dans le tout et tout entier dans chaque partie. L'âme n'est donc pas un corps.

Réponse

Il faut dire que, pour chercher la nature de l'âme, il faut d'abord poser qu'on appelle âme le premier principe de vie dans les êtres qui vivent autour de nous ; car nous disons que les vivants sont animés, et que les choses privées de vie sont inanimées. Or la vie se manifeste principalement par deux opérations : la connaissance et le mouvement.

Les philosophes anciens, ne pouvant s'élever au-dessus de l'imagination, ont posé que seuls les corps étaient des réalités ; c'est pourquoi ils ont dit que l'âme était un corps — feu pour les uns, air pour d'autres, ou quelque composé subtil. Voyant en effet que les vivants se meuvent et connaissent, et ne sachant concevoir de principe de mouvement que ce qui est lui-même mû, ils ont conclu que l'âme, principe premier de la vie, devait être ce qu'il y a de plus mobile, ou capable de se mouvoir elle-même.

Mais cette opinion est fausse. Car il n'appartient à rien de se mouvoir soi-même selon la totalité de soi-même, sinon en tant qu'il se divise en une partie qui meut et une partie qui est mue, comme on le montre dans la Physique ; or cela ne peut convenir au premier principe de vie. Il faut donc dire que l'âme, en tant que principe premier de vie, n'est pas un corps, mais l'acte d'un corps ; de même que la chaleur, qui est principe de l'échauffement, n'est pas elle-même un corps, mais un certain acte du corps.

Réponse aux objections

1. À la première objection, il faut dire que tout ce qui meut n'est pas nécessairement mû. Il n'appartient qu'à ce qui meut selon un mouvement corporel, par contact de grandeur, d'être lui-même mû en mouvant ; l'âme, elle, meut le corps non par un tel

contact de quantité, mais à la manière dont une forme donne l'être et le mouvement à ce qu'elle informe.

2. À la deuxième, que se mouvoir soi-même par mode de mouvement local, comme le proposaient les anciens, appartient en effet aux seuls corps ; mais l'âme n'est pas dite se mouvoir soi-même en ce sens, sinon improprement, en tant qu'elle est le principe par lequel un être vivant se meut de lui-même, sans être poussé du dehors.

3. À la troisième, que toute ressemblance ne requiert pas identité de nature entre le connaissant et le connu. Il suffit que la ressemblance de la chose connue soit reçue dans le connaissant selon le mode d'être de celui-ci ; ce qui est reçu dans une réalité l'est selon le mode de cette réalité, et non selon le mode de la chose reçue.

Article 2
L'âme humaine est-elle quelque chose de subsistant ?

Objections

1. Il semble que non. Car ce qui subsiste est appelé « un certain ceci ». Or ce nom ne convient pas à l'âme, mais au composé d'âme et de corps. Donc l'âme humaine n'est pas quelque chose de subsistant.

2. Tout ce qui subsiste peut être dit opérer par soi-même. Mais l'âme n'opère pas par elle-même, puisqu'on ne dit pas que l'âme comprend, mais que l'homme comprend par son âme, comme le remarque le Philosophe. Donc l'âme n'est pas quelque chose de subsistant.

3. Si l'âme humaine était quelque chose de subsistant, elle aurait quelque opération sans le corps. Or elle n'en a aucune, pas même celle de comprendre, puisqu'elle ne peut rien comprendre sans phantasme, lequel ne peut exister sans un organe corporel. Donc l'âme n'est pas quelque chose de subsistant.

En sens contraire

Saint Augustin dit que quiconque comprend que la nature de l'âme est celle d'une substance, et non celle d'un corps, verra que ceux qui la tiennent pour corporelle sont abusés par les images des corps que leur imagination leur suggère. Cette nature substantielle, incorporelle, est donc une nature subsistante par elle-même.

Réponse

Il faut dire qu'il appartient nécessairement à l'âme humaine, que l'on nomme aussi intellect ou esprit, d'être quelque chose d'incorporel et de subsistant. Car il est manifeste que l'homme peut connaître, par l'intellect, les natures de tous les corps. Or ce qui peut connaître certaines choses ne doit avoir en sa propre nature aucune de ces choses, car ce qui serait en lui naturellement l'empêcherait de connaître les autres — de même que la langue d'un malade, imprégnée d'une humeur amère, ne peut plus percevoir de saveur douce.

Si donc le principe intellectuel contenait en lui-même la nature d'un corps quelconque, il ne pourrait connaître tous les corps. Or tout corps a une nature déterminée. Il est donc impossible que le principe intellectuel soit un corps.

Il est semblablement impossible qu'il comprenne au moyen d'un organe corporel : car la nature déterminée de cet organe empêcherait pareillement la connaissance de toutes les natures corporelles, comme il arrive pour les puissances sensitives, dont chacune n'est réceptive que d'un genre déterminé de qualités sensibles, à cause de la nature déterminée de son organe.

Le principe intellectuel, que l'on appelle esprit ou intellect, a donc une opération propre, où le corps n'a point de part. Or rien n'opère par soi-même sinon ce qui subsiste par soi-même : car opérer n'appartient qu'à un être en acte, de sorte que chaque chose opère selon qu'elle est. C'est pourquoi il faut dire que l'âme humaine, que l'on appelle intellect ou esprit, est quelque chose d'incorporel et de subsistant.

Réponse aux objections

1. On peut prendre « un certain ceci » en deux sens : soit pour tout ce qui subsiste, soit pour ce qui subsiste et qui est de plus complet dans une nature spécifique déterminée. Au premier sens, on peut dire que l'âme est « un certain ceci » ; au second sens, non : seul le composé l'est proprement, puisque l'âme est partie de l'espèce humaine.

2. Les opérations appartiennent au suppôt, mais selon telle ou telle de ses formes ou puissances : de même qu'on dit que l'homme voit par l'œil, on dit aussi qu'il comprend par l'âme. C'est donc à bon droit qu'on dit que l'âme comprend, comme l'œil voit ; mais il est plus exact de dire que c'est l'homme qui comprend par son âme.

3. Le corps est requis pour l'opération de l'intellect, non comme l'organe par lequel elle s'exerce, mais du côté de l'objet : le phantasme est, à l'égard de l'intellect, ce que la couleur est à l'égard de la vue. Or ce besoin du corps pour recevoir la matière de sa connaissance ne prouve pas que l'âme ne subsiste pas, pas plus que le besoin des choses extérieures ne prouve que le sens ne subsiste pas.

Article 3

Les âmes des bêtes sont-elles quelque chose de subsistant ?

Objections

1. Il semble que oui. Car l'homme ne l'emporte sur les autres animaux que par son âme intellectuelle. Or les bêtes exercent, par l'imagination et la mémoire, des opérations qui se poursuivent en l'absence des choses sensibles, à la manière dont l'intellect connaît l'universel absent de la matière. Il semble donc que l'âme sensitive des bêtes opère aussi, en quelque façon, par elle-même, et subsiste donc à son tour.

2. Le rapport de l'âme sensitive à l'opération sensible est semblable au rapport de l'âme intellectuelle à l'opération intelligible. Or l'âme intellectuelle subsiste à cause de son opération intelligible. Donc l'âme sensitive des bêtes subsiste aussi, à cause de son opération sensible.

En sens contraire

Tout ce qui subsiste peut être séparé du corps sans périr avec lui. Or les âmes des bêtes ne survivent pas à la corruption du corps, ainsi que l'enseigne toute la tradition. Les âmes des bêtes ne sont donc pas quelque chose de subsistant.

Réponse

Il faut dire qu'il est manifeste que l'âme sensitive, dans les bêtes, n'a aucune opération propre qu'elle exercerait par elle-même, indépendamment du corps. Car toute opération de la partie sensitive s'accompagne d'une altération corporelle : ainsi, dans la vision, il se fait une altération de l'œil sous l'action du visible ; il en va de même pour les autres sens, et pour les opérations qui suivent, comme l'imagination ou la mémoire, lesquelles se font toujours avec quelque mouvement corporel déterminé.

Il est donc clair que l'âme sensitive des bêtes n'a aucune opération qui lui soit propre par elle-même. Toute opération lui appartient au composé. D'où il suit que l'âme des bêtes, à la différence de l'âme humaine, n'a pas d'être qui lui soit propre au-delà du composé qu'elle anime : elle est tirée de la puissance de la matière par la génération, comme les autres formes matérielles, et elle périt avec la corruption du corps.

Réponse aux objections

1. L'imagination et la mémoire des bêtes ne s'exercent jamais sans un mouvement corporel déterminé, à la différence de l'abstraction intellectuelle, qui se fait sans aucun organe. La comparaison avec l'universel n'est donc pas valable.

2. La proportion alléguée ne tient pas, car l'opération intellectuelle de l'homme s'exerce absolument sans organe corporel, tandis que toute opération sensible est nécessairement jointe à un organe. La différence de nature entre les deux opérations entraîne donc une différence radicale quant à la subsistance de leurs principes.

Article 4

L'âme est-elle l'homme même ?

Objections

1. Il est écrit : « Quand même l'homme extérieur se détruirait en nous, l'homme intérieur se renouvelle de jour en jour. » Or ce qui est intérieur en l'homme, c'est l'âme, et ce qui est extérieur, c'est le corps. L'âme est donc appelée « l'homme intérieur », comme si elle était l'homme lui-même.

2. L'âme humaine est une substance ; elle n'est pas universelle, mais particulière. Or toute substance rationnelle particulière et subsistante est une personne. Mais parmi les êtres sensibles, seul l'homme est une personne. L'âme est donc elle-même l'homme.

En sens contraire

Saint Augustin loue Varron d'avoir tenu que l'homme n'est ni l'âme seule, ni le corps seul, mais l'âme et le corps ensemble.

Réponse

Il faut dire qu'affirmer que l'âme seule est l'homme peut s'entendre de deux façons. On peut vouloir dire que l'âme est l'homme, quoique l'homme ne soit pas identique à l'âme, comme on dit que Pierre est un homme, non que Pierre soit identique à l'humanité, mais parce qu'il possède l'humanité. Ce n'est point ainsi qu'on entend ordinairement cette proposition : ceux qui l'ont soutenue ont voulu dire que l'âme elle-même est l'homme, et qu'elle use du corps comme d'un instrument, ou comme le pilote use du navire. Cette manière de voir peut se soutenir si l'on entend que l'âme est unie au corps seulement comme moteur, et non comme forme.

Mais cela est manifestement faux, pour deux raisons. D'abord, parce que l'homme perçoit qu'il sent lui-même ; or sentir n'est pas une opération de l'âme seule. Puisque donc sentir est en quelque façon un mouvement du corps, il est manifeste que le corps entre dans la définition de l'homme sentant, non comme un instrument étranger, mais comme partie constitutive de son être. On peut le montrer autrement : car s'il en était

ainsi que l'âme fût unie au corps seulement comme moteur, il s'ensuivrait que l'homme, composé d'âme et de corps, ne serait pas un être un par soi, mais un être un par accident, résultat de deux substances complètes. Or il est manifeste que l'homme est un être un par soi, et qu'il appartient au genre substance comme espèce, non comme composé accidentel. Il faut donc que l'âme soit unie au corps comme sa forme, et non comme son seul moteur.

Réponse aux objections

1. Selon le Philosophe, chaque chose semble être surtout ce qu'il y a en elle de plus excellent : ainsi ce que fait le chef d'une cité, on dit que la cité elle-même l'a fait. C'est de cette manière que l'âme, en tant que partie la plus noble de l'homme, est parfois appelée « l'homme intérieur » ; ce qui ne signifie nullement que l'âme seule soit tout l'homme.

2. Toute substance particulière n'est pas une hypostase ou une personne, mais seulement celle qui possède la nature complète de son espèce. C'est pourquoi une main, quoique substance particulière, n'est ni une hypostase ni une personne, parce qu'elle n'est pas un tout complet, mais partie d'un tout. De même, l'âme humaine, quoique substance particulière et subsistante, demeure une partie de l'espèce humaine ; elle ne peut donc être appelée ni « un certain ceci » en ce sens complet, ni hypostase, ni personne. Seul le composé l'est.

Article 5

L'âme est-elle composée de matière et de forme ?

Objections

1. La matière est ce qui est en puissance. Or l'âme humaine est en puissance à l'égard des intelligibles, comme le dit le Philosophe de l'intellect possible. L'âme humaine est donc composée de matière et de forme.

2. Partout où se trouvent les propriétés de la matière, il y a matière. Or, dans l'âme, se trouvent des propriétés de la matière, à savoir être sujet et être changé : on dit en effet que l'âme est sujet de la science et de la vertu, et qu'elle passe de l'ignorance à la science. L'âme est donc composée de matière et de forme.

3. Ce qui n'a pas de matière n'a pas de cause de son être, comme le dit le Philosophe des substances séparées. Or l'âme a une cause de son être, puisqu'elle est créée par Dieu. Elle a donc une matière.

En sens contraire

Saint Augustin montre que l'âme n'a été faite ni d'une matière corporelle, ni d'une matière spirituelle préexistante.

Réponse

Il faut dire que l'âme n'a pas de matière. Cela se démontre en premier lieu par la notion même de l'âme en général : car il appartient à l'âme d'être la forme d'un corps, soit tout entière, soit selon quelqu'une de ses parties. Or si l'âme avait de la matière, cette matière serait, elle, forme de rien : ce qui serait contraire à la notion même de l'âme, qui est acte.

On le démontre en second lieu, proprement pour l'âme humaine, en raison de la connaissance intellectuelle : car nous voyons que toute forme individuée par une matière déterminée n'est intelligible qu'en tant qu'on en abstrait l'espèce de cette matière individuante ; les espèces reçues dans l'intellect possible sont donc immatérielles, ce par quoi l'intellect connaît de manière universelle. Si donc l'âme intellective avait elle-même en soi la composition de matière et de forme, les formes des choses ne seraient reçues en elle qu'individuées, comme elles le sont dans les organes sensibles ; et jamais elle ne connaîtrait l'universel. C'est pourquoi il faut dire que ni l'âme intellective, ni aucune substance intellectuelle connaissant les formes de manière absolument universelle, n'est composée de matière et de forme.

Réponse aux objections

1. L'intellect possible est dit en puissance aux intelligibles, non comme la matière première est en puissance aux formes substantielles, mais à la manière dont un milieu transparent est en puissance de recevoir la lumière : c'est une puissance réceptive spirituelle, non matérielle.

2. Être sujet et être changé appartiennent en premier lieu à la matière, mais s'attribuent, par extension analogique, à tout ce qui est en puissance, de quelque manière que ce soit. C'est en ce sens second que l'âme est dite sujet de la science, et changeable de l'ignorance à la science, sans qu'il s'ensuive qu'elle soit composée de matière et de forme comme les corps.

3. Tout ce qui a une cause de son être n'a pas nécessairement de la matière : les substances purement formelles ont aussi Dieu pour cause de leur être, non par composition avec une matière, mais parce que leur être leur est communiqué par participation d'une cause première en qui seule l'essence et l'être sont identiques.

Article 6
L'âme humaine est-elle incorruptible ?

Objections

1. Ce qui commence à être par génération semble devoir cesser d'être par corruption. Or les âmes humaines commencent à être en même temps que leurs corps. Il semble donc qu'elles doivent cesser d'être avec la corruption du corps.

2. Tout ce qui vient du néant peut retourner au néant, car la fin doit répondre au commencement. Or l'âme humaine a été faite de rien. Elle peut donc retourner au néant, c'est-à-dire être corrompue.

3. Rien n'est sans son opération propre. Or l'opération propre de l'âme, qui est de comprendre par les phantasmes, cesse avec la mort, puisque les phantasmes cessent avec le corps. Donc l'âme ne demeure pas après le corps.

En sens contraire

L'Ecclésiaste dit que « la poussière retourne à la terre d'où elle vient, et l'esprit retourne à Dieu qui l'a donné » — ce qui montre que l'esprit demeure, quand le corps se dissout.

Réponse

Il faut dire qu'il est nécessaire d'affirmer que l'âme humaine, ce que nous avons appelé le principe intellectuel, est incorruptible. Car toute chose est corrompue de deux manières : par soi, quand ce qui la constitue cesse d'être (comme le corps est corrompu par la dissolution de ce dont il est composé) ; ou par accident, quand elle périt par la corruption d'un autre dont elle dépend pour son être.

Or il est manifeste qu'il ne peut y avoir de corruption par soi pour une forme subsistante, prise en elle-même : car il n'appartient de se corrompre, à proprement parler, qu'à ce qui est composé de matière et de forme ; nous avons montré que l'âme intellective est une forme subsistante, sans matière. Il reste donc impossible qu'elle se corrompe par soi.

De même, il ne peut y avoir en elle de corruption par accident, c'est-à-dire par la corruption du corps, sinon pour ce qui dépend du corps pour son être. Or il a été montré que l'être de l'âme intellective ne dépend pas du corps, puisqu'elle a une opération, celle de comprendre, où le corps n'a point de part. Elle ne peut donc être corrompue par la corruption du corps ; il faut au contraire dire que, le corps se corrompant, l'âme demeure dans son être ; et si les âmes des animaux dépérissent avec le corps, c'est justement parce qu'elles n'ont pas d'être qui leur soit propre, à la différence de l'âme humaine.

Réponse aux objections

1. Tout ce qui commence à être par la génération d'une autre chose ne cesse pas nécessairement avec la corruption de celle-ci. L'âme humaine ne commence pas d'être par la génération du corps comme par sa cause propre : elle est créée directement par Dieu, alors même que la matière est disposée à la recevoir. Sa cessation n'est donc pas liée par nature à celle du corps.

2. Une chose peut retourner au néant de deux manières : ou bien par défaillance naturelle, ou bien parce que Celui qui lui a donné l'être pourrait, en retirant son concours, l'anéantir. Mais Dieu, qui a fait l'âme naturellement incorruptible, n'agit pas ainsi contre l'ordre qu'il a lui-même établi dans la nature. Que l'âme vienne du néant ne prouve donc pas qu'elle y retourne par nécessité de sa nature.

3. Le mode propre à l'âme de comprendre, tant qu'elle est unie au corps, se fait par les phantasmes ; mais ce n'est pas le seul mode possible de connaître pour elle, puisqu'elle est capable aussi d'un mode de connaître propre aux substances séparées, bien que ce second mode lui soit, en cette vie, moins connaturel que le premier.

Article 7

L'âme est-elle de la même espèce que l'ange ?

Objections

1. Il semble que oui. Car les degrés de plus et de moins ne diversifient pas l'espèce, comme le blanc plus ou moins intense demeure de la même espèce de couleur. Or l'ange et l'âme humaine semblent ne différer que du plus et du moins quant à l'immatérialité et à la perfection intellectuelle. Ils seraient donc de même espèce.

2. L'âme humaine et l'ange s'accordent en ceci qu'ils sont l'un et l'autre des substances intellectuelles subsistantes, incorporelles. Or c'est par là que se définit essentiellement leur nature. Ils devraient donc être rangés dans la même espèce.

En sens contraire

Les choses qui ont un mode de connaître différent selon leur nature diffèrent d'espèce quant à leur principe de connaissance. Or l'ange connaît sans se tourner vers aucun corps ni vers aucun phantasme, tandis que l'âme humaine ne connaît naturellement qu'en se tournant vers les phantasmes fournis par les sens. L'âme et l'ange ne sont donc pas de la même espèce.

Réponse

Il faut dire que l'âme humaine et l'ange ne sont pas de la même espèce, quoique tous deux appartiennent au genre plus large des substances intellectuelles. Car il appartient à la nature de l'âme humaine, à la différence de celle de l'ange, d'être unie à un corps déterminé comme sa forme propre : l'âme n'est pas une espèce complète par elle-même, mais elle est, par sa nature même, ordonnée à informer tel corps, dont elle constitue avec lui une seule espèce, celle de l'homme. L'ange, en revanche, est par nature une forme subsistante complète, non ordonnée à informer une matière.

Cette différence n'est donc pas seulement affaire de degré de perfection, comme il en est du plus et du moins blanc dans une même couleur, mais elle touche au principe même qui détermine chaque espèce : car l'âme humaine et l'ange ont un mode radicalement différent de recevoir la connaissance intelligible, l'un par abstraction à partir des phantasmes, l'autre sans aucun recours au sensible ; et ce mode de connaître suit la nature propre de chacun. Il faut donc conclure que l'âme humaine et l'ange sont de deux espèces différentes.

Réponse aux objections

1. La comparaison avec les degrés d'une même couleur ne vaut pas ici, car il ne s'agit pas d'une seule et même perfection reçue à des degrés divers dans une nature commune, mais de deux manières spécifiquement distinctes de recevoir l'être intellectuel : l'une par nature ordonnée à un corps, l'autre par nature séparée de tout corps.

2. Le genre commun de « substance intellectuelle subsistante » n'exclut pas la diversité des espèces en son sein, non plus que le genre commun « animal » n'exclut la diversité des espèces animales. Ce qui spécifie chaque substance intellectuelle, c'est précisément son mode propre de connaître, lequel diffère radicalement entre l'âme humaine et l'ange.



QUESTION 76 — L'UNION DE L'AME ET DU CORPS

❧

Notice liminaire

Après avoir établi la nature propre de l'âme, saint Thomas en vient à la question de son union au corps : elle en est la forme substantielle véritable, une pour chaque homme (contre l'erreur de l'intellect unique séparé, soutenue par les averroïstes), unique aussi en l'homme (il n'y a pas trois âmes superposées, végétative, sensitive, intellective, mais une seule), unie immédiatement à la matière première sans forme intermédiaire de corporéité, présente tout entière dans le tout et dans chaque partie, sans aucun corps intermédiaire entre elle et lui. Ces huit articles achèvent le chapitre premier.

Article premier

Le principe intellectif s'unit-il au corps comme sa forme ?

Objections

1. L'intellect semble, par nature, être une substance non mêlée au corps, séparée et impassible, comme le dit le Philosophe. Mais s'il était uni au corps comme sa forme, il serait mêlé à lui, puisque forme et matière composent ensemble une seule réalité. Donc le principe intellectif n'est pas uni au corps comme sa forme.

2. Toute forme est individuée par la matière où elle est reçue. Or l'intellect connaît les universels, ce qui suppose en lui une nature opposée à celle d'une forme individuée dans une matière. Donc l'intellect n'est pas la forme du corps.

3. Ce qui est reçu dans une chose y est reçu selon le mode de cette chose. Si donc l'âme intellective était unie au corps comme sa forme, chaque forme étant proportionnée à sa matière, elle serait individuée à la mesure du corps et perdrait, comme les formes matérielles, sa capacité de connaître universellement.

En sens contraire

Le Philosophe dit que l'intelligence est une certaine espèce d'âme. Or l'âme est l'acte d'un corps physique ayant la vie en puissance. L'intellect est donc l'acte, c'est-à-dire la forme, d'un corps physique.

Réponse

Il faut affirmer que l'intellect, principe de l'opération intellectuelle, est la forme du corps humain. Car ce par quoi un être opère en premier est la forme de cet être : c'est par la santé que le corps est sain, par la science que l'âme est savante ; la santé et la science sont ainsi des formes, l'une du corps, l'autre de l'âme. Or c'est par l'intellect que l'homme comprend en premier lieu. Il est donc la forme de l'homme.

Certains, avec Averroès, ont voulu que l'intellect ne fût pas uni au corps comme forme, mais comme un moteur séparé, communiquant avec chaque homme par le seul truchement des phantasmes. Mais alors on ne pourrait plus dire que « cet homme comprend », sinon parce qu'une substance étrangère, distincte de lui, comprendrait à son occasion : ce qui contredit ce que chacun expérimente en soi-même, à savoir que c'est lui-même, cet individu, qui comprend. Il faut donc que le principe par lequel l'homme comprend en premier lieu soit une forme véritablement inhérente à lui, à chaque homme sa propre âme intellective, et non une substance séparée commune à tous.

Réponse aux objections

1. L'intellect est dit séparé et non mêlé non parce qu'il ne serait pas la forme du corps, mais parce qu'il n'a, à la différence des puissances sensibles, aucun organe corporel déterminé : c'est de cette manière qu'il demeure capable de connaître universellement, tout en étant la forme de tout le corps.

2. Ce qui doit pouvoir recevoir toutes les formes doit être dépourvu de toute forme déterminée ; or l'intellect n'opère par aucun organe corporel, si bien que son union au

corps ne le détermine pas à la manière dont un organe détermine une puissance sensible.

3. Ce qui est reçu l'est bien selon le mode du sujet récepteur — mais ici le sujet récepteur, quant à l'acte même de comprendre, est l'âme elle-même et non un organe corporel ; c'est pourquoi son individuation dans tel corps ne restreint pas sa capacité de connaître universellement, à la différence des puissances sensitives, limitées par leurs organes.

Article 2

Le principe intellectif se multiplie-t-il selon le nombre des corps, ou y a-t-il un seul intellect pour tous les hommes ?

Objections

1. Aucune substance immatérielle n'est multipliée en nombre dans une même espèce, comme il en est des anges. Or l'âme humaine est une substance immatérielle, puisqu'elle n'est pas composée de matière et de forme. Il ne devrait donc pas y avoir plusieurs âmes humaines numériquement distinctes, mais un seul intellect pour tous.

2. Si l'on écartait par la pensée tous les corps, il ne resterait, semble-t-il, qu'un seul principe intellectif commun, les corps n'étant que ce qui l'individue accidentellement ; ce qui montre que les hommes ne sont multipliés, quant à l'intellect, que par accident.

3. Pour que la vérité connue soit certaine et identique chez tous ceux qui la connaissent, il faut, semble-t-il, une seule et même espèce intelligible en tous ; ce qui suppose un seul intellect commun à tous les hommes, plutôt que des intellects numériquement distincts, chacun avec sa propre espèce intelligible.

En sens contraire

Si l'intellect était numériquement un seul pour tous les hommes, il serait impossible que des hommes différents comprennent des choses différentes au même moment ; or l'expérience montre le contraire, puisque tel homme sait ce qu'un autre

ignore, et que l'un raisonne juste quand l'autre se trompe. Il est donc absolument impossible qu'il y ait un seul intellect pour tous les hommes.

Réponse

Il faut dire qu'il est tout à fait impossible qu'il y ait un seul intellect pour tous les hommes. Car si l'âme intellective est unie au corps comme sa forme, ainsi qu'il a été montré, chaque homme doit avoir sa propre âme intellective numériquement distincte, comme il a son propre corps numériquement distinct. L'erreur d'Averroès venait précisément de nier cette union formelle, pour ne poser qu'une substance séparée unique, rejointe par chaque homme au moyen des phantasmes qui lui seraient propres. Mais puisqu'il appartient à cet homme-ci de comprendre, comme chacun l'expérimente en lui-même, il faut que le principe par lequel il comprend lui soit propre, et donc multiplié selon la multiplicité des corps.

Réponse aux objections

1. Toute substance immatérielle n'échappe pas pour cela à la multiplication numérique dans une espèce commune : les anges y échappent parce que chacun, forme pure non ordonnée à une matière, épuise à lui seul toute la capacité de son espèce. L'âme humaine, elle, bien qu'immatérielle en ce sens qu'elle n'est pas composée de matière et de forme, demeure par nature ordonnée à informer un corps déterminé, et se multiplie donc selon les corps auxquels elle est unie, tout en demeurant, une fois individuée, subsistante par elle-même.

2. Une fois les âmes individuées par leur union à des corps distincts, elles demeurent individuellement distinctes même si l'on venait, par impossible, à ôter les corps : de même que la cire, façonnée par plusieurs sceaux distincts, garderait des formes individuellement distinctes si les sceaux venaient à disparaître.

3. L'unité et la certitude de la vérité connue par plusieurs n'exigent pas un intellect numériquement un, mais seulement que les espèces intelligibles par lesquelles chacun connaît représentent vraiment une seule et même réalité — de même que plusieurs

yeux, en voyant chacun la même couleur, voient vraiment une seule et même couleur sans qu'il y ait pour cela un seul acte de voir commun à tous.

Article 3
Y a-t-il dans l'homme, outre l'âme intellective, d'autres âmes essentiellement différentes ?

Objections

1. Le corruptible et l'incorruptible ne peuvent appartenir à une seule et même substance. Or l'âme intellective est incorruptible, tandis que l'âme sensitive et l'âme végétative, comme il a été montré, sont corruptibles. Elles ne peuvent donc être, dans l'homme, essentiellement la même âme.

2. Dans l'ordre de la génération de l'embryon, l'âme végétative paraît la première, puis la sensitive, et enfin, en dernier lieu, l'âme intellective est infusée. Or une seule et même forme substantielle ne s'introduit pas par générations successives à des moments différents. Il y aurait donc plusieurs âmes distinctes.

3. Le genre se tire de la matière, et la différence, de la forme. Or « animal », le genre de l'homme, se tire de ce qu'il a une nature sensitive, tandis que « raisonnable », sa différence, se tire de l'âme intellective. L'âme intellective se comporterait donc, à l'égard de l'âme sensitive, comme la forme à l'égard d'une matière déjà actuée — ce qui suppose leur distinction réelle.

En sens contraire

Rien d'un seul en nombre n'a plusieurs formes substantielles, puisqu'un seul être substantiel procède d'une seule forme substantielle. Or l'homme, tant qu'il vit, est un seul être en nombre. Il tient donc son être d'une seule et même âme, à la fois végétative, sensitive et raisonnable.

Réponse

Il faut dire qu'il est impossible qu'il y ait dans l'homme plusieurs âmes essentiellement distinctes. Car si l'âme sensitive de l'homme était une substance distincte de l'âme sensitive des bêtes, « animal » ne se dirait de l'homme et de la bête que par pur équivoque, non selon une nature vraiment commune. Or il est manifeste que le genre se prend de ce qui est commun et indéterminé, la différence de ce qui détermine : si donc une âme sensitive distincte sous-tendait, dans l'homme, une âme intellective ajoutée par-dessus comme une forme séparée, la raison ne déterminerait pas véritablement et par soi l'animalité de l'homme en son espèce propre, mais s'y ajouterait de l'extérieur, par accident — ce qui est faux, puisque le rationnel détermine substantiellement l'animalité même de l'homme. Il faut donc tenir qu'une seule et même âme est, dans l'homme, à la fois végétative, sensitive et intellective, la puissance supérieure contenant virtuellement les opérations propres des puissances inférieures.

Réponse aux objections

1. L'âme humaine n'est pas corruptible selon son opération sensitive et incorruptible selon son opération intellectuelle comme s'il y avait deux substances : elle est une seule âme, dont l'incorruptibilité, garantie par sa plus haute opération, celle de comprendre sans organe, s'étend à tout ce qu'elle est, y compris les opérations inférieures qu'elle contient virtuellement.

2. Dans la génération, l'embryon est d'abord informé par un principe seulement végétatif, puis sensitif, par dispositions successives de la matière qui se rend apte à recevoir une forme toujours plus parfaite, chaque forme antérieure cédant la place à la suivante ; lorsque l'âme rationnelle est enfin infusée, elle contient virtuellement et de façon éminente tout ce que procuraient les formes précédentes, en sorte qu'il n'y a plus, dès lors, qu'une seule âme.

3. Le genre et la différence ne se tirent pas toujours de deux choses réellement distinctes : parfois le genre exprime une nature prise indéterminément, et la différence, la même nature prise selon son degré le plus parfait de détermination. « Animal » et «

raisonnable » ne se tirent pas, dans l'homme, de deux natures réellement distinctes, mais expriment les degrés d'une seule et même nature, l'âme rationnelle contenant virtuellement la sensitive.

Article 4

Y a-t-il, dans l'homme, une autre forme substantielle en plus de l'âme intellective ?

Objections

1. Le Philosophe dit que l'âme est l'acte d'un corps physique ayant la vie en puissance. Or un « corps physique » possède déjà, semble-t-il, quelque forme substantielle qui le constitue tel, avant même de recevoir l'âme comme acte supplémentaire. Il y aurait donc une forme de corporéité distincte, antérieure à l'âme intellective.

2. Tout ce qui se meut soi-même se divise en une partie qui meut et une partie qui est mue. Le corps semble donc devoir posséder sa propre actualité substantielle, distincte de celle que lui donne l'âme comme principe moteur.

3. Dans le corps du Christ, durant les trois jours du tombeau, l'âme rationnelle s'était retirée, et pourtant ce corps demeurait numériquement le même corps du Christ. Cela semble exiger qu'une forme de corporéité, distincte de l'âme rationnelle, ait subsisté pour assurer cette identité.

En sens contraire

S'il y avait, outre l'âme intellective, une autre forme substantielle par laquelle le sujet de l'âme serait déjà actué dans le genre substance avant l'avènement de celle-ci, l'union de l'âme au corps ne produirait qu'un être un par accident, non par soi — ce qui est contraire à la vérité déjà établie, que l'homme est un être un par soi.

Réponse

Il faut dire qu'il n'y a, dans l'homme, aucune autre forme substantielle que l'âme intellective, et que celle-ci, de même qu'elle contient virtuellement l'âme sensitive et végétative, contient aussi virtuellement toutes les formes inférieures, et fait seule tout ce que, dans les êtres moins parfaits, des formes moins parfaites et superposées accompliraient séparément. Il en va de même pour la forme corporelle : l'âme intellective donne à la matière première du corps humain toute l'actualité substantielle qu'elle possède, depuis le degré le plus bas de l'existence corporelle jusqu'aux degrés végétatif, sensitif et rationnel, sans qu'il faille poser aucune forme de corporéité qui la précède.

Réponse aux objections

1. « Corps physique ayant la vie en puissance » ne signifie pas qu'un corps soit déjà en acte par une forme distincte avant l'arrivée de l'âme, mais que l'âme elle-même est ce qui rend une matière déterminée actuellement apte à vivre : le « corps » y est pris pour ce qui est en puissance à la vie, non pour ce qui serait déjà actué par ailleurs.

2. Ce qui se meut soi-même se divise en parties intégrantes — tel organe mouvant tel autre, comme le cœur meut les membres — et non selon deux actes de l'être substantiel distincts. Âme et corps, pris comme parties intégrantes du composé, peuvent ainsi se distinguer comme moteur et mû sans requérir deux formes substantielles.

3. L'identité du corps du Christ durant les trois jours tenait à l'union hypostatique de ce corps au Verbe, qui ne cessa jamais, et non à quelque forme de corporéité distincte de l'âme rationnelle : cette identité relève d'un ordre de considération théologique particulier, propre au mystère de l'union hypostatique, et non de la métaphysique commune du composé humain.

Article 5

L'âme intellective est-elle unie à un corps convenable ?

Objections

1. La matière doit être proportionnée à la forme. Or l'âme intellective est, parmi les formes, la plus immatérielle et la plus universelle en sa capacité de connaître. Il semble donc qu'elle eût dû être unie à un corps de nature la plus subtile possible, plutôt qu'à un corps composé d'éléments grossiers et corruptibles comme le nôtre.

2. Plus une forme est puissante, plus elle devrait aisément dominer sa matière. Or le corps humain, comparé à celui de bien des animaux, paraît démuni : sans armes naturelles, sans épaisse fourrure, sans la rapidité de nombreuses bêtes — ce qui semble peu convenir à l'âme la plus noble.

3. Puisque l'opération propre de l'homme est de comprendre, et que comprendre requiert de bons organes des sens pour fournir les phantasmes, l'homme devrait avoir les organes sensoriels les plus parfaits ; or bien des animaux le surpassent en acuité de la vue, de l'ouïe ou de l'odorat.

En sens contraire

Tout ce que Dieu, et la nature sous son action, ont fait, l'ont été sagement. Or Dieu et la nature ont uni l'âme humaine à un tel corps. Cette union est donc convenable.

Réponse

Il faut dire que cette union est souverainement convenable. L'âme intellective, étant la dernière en dignité dans l'ordre des substances intellectuelles, participe le moins naturellement à la lumière intelligible, et doit recueillir sa connaissance à partir des choses sensibles par le moyen des sens ; c'est pourquoi elle est par nature ordonnée à un corps doué de l'organisation sensorielle la plus riche et la plus équilibrée possible — un corps de tempérament moyen entre les éléments, apte à recevoir la plus grande diversité d'impressions sensibles avec la plus grande finesse de discrimination, ce qui sert au mieux le besoin qu'a l'intellect d'une matière abondante et bien préparée pour son opération.

Réponse aux objections

1 et 2. L'homme est démuni d'armes naturelles et de fourrure non par imperfection, mais par une perfection supérieure : ayant la raison et la main, il peut se fabriquer, selon les circonstances, armes, vêtements et tout le nécessaire, là où les autres animaux n'ont qu'un seul moyen de défense fixé par nature. La main est ainsi, selon le mot du Philosophe, « l'organe des organes », précisément parce que, ordonnée à la raison, elle se prête à un nombre indéfini d'usages.

3. Si certains animaux surpassent l'homme dans l'acuité de tel ou tel sens particulier, c'est que leurs organes sont adaptés à un seul usage déterminé et donc plus intensément efficaces en ce point précis ; les sens de l'homme, eux, sont ordonnés à l'équilibre le plus fin possible, requis par le jugement rationnel et universel, ce qui exclut par nature l'excellence exclusive en un seul registre.

Article 6
L'âme est-elle unie au corps par la médiation de dispositions accidentelles ?

Objections

1. Ce qui est premier et plus simple devrait être ce par quoi s'opère la composition. Or les dispositions accidentelles, comme la chaleur ou la sécheresse, précèdent dans l'ordre de la génération la présence de l'âme, la matière devant être préparée par ces qualités avant de pouvoir recevoir la forme substantielle. L'âme semble donc unie au corps par la médiation de ces dispositions.

2. Une même forme n'est reçue dans des matières diverses que par la médiation de dispositions accidentelles propres à chacune. Puisque l'âme n'est reçue convenablement que dans un corps disposé par un tempérament proportionné des éléments, cette réception semble se faire par la médiation de telles dispositions.

En sens contraire

L'âme est plus véritablement l'acte du corps qu'aucune disposition accidentelle ; or l'acte premier d'une chose ne lui est pas uni par la médiation d'un acte second ou accidentel. L'union de l'âme au corps n'est donc pas médiatisée par des dispositions accidentelles.

Réponse

Il faut dire que, dans le processus de la génération, des dispositions précèdent en effet dans la matière, dans un certain ordre, avant que la forme substantielle n'y soit finalement introduite, la matière devant d'abord être préparée par ces qualités. Mais une fois l'âme introduite, c'est elle qui, comme forme substantielle, donne l'être non seulement au composé substantiel, mais qui est aussi la cause radicale des dispositions accidentelles elles-mêmes dans le sujet ainsi constitué, ces dispositions découlant désormais d'elle comme ses propriétés connaturelles. C'est pourquoi, dans l'ordre de l'être achevé, l'âme n'est pas unie au corps par la médiation des accidents ; c'est plutôt l'inverse : c'est parce que l'âme informe substantiellement la matière que ces dispositions propres du corps vivant en résultent et s'y maintiennent.

Réponse aux objections

1. Les dispositions précèdent bien dans l'ordre de la préparation matérielle et de la génération, mais non dans l'ordre de l'être achevé de la substance, où l'âme, une fois présente, est la cause radicale même de ces dispositions, qui découlent désormais d'elle plutôt que de demeurer un lien intermédiaire séparé.

2. Il est vrai qu'une forme requiert une matière proportionnée, et que cette proportion s'obtient par des dispositions accidentelles convenables ; mais dans la substance achevée, ces dispositions existent parce qu'elles dépendent de la forme substantielle comme de leur cause propre, non comme un intermédiaire distinct placé entre l'âme et le corps.

Article 7

L'âme est-elle tout entière dans tout le corps, et tout entière en chaque partie ?

Objections

1. Le Philosophe dit que l'âme est dans le cœur, et meut le reste du corps à partir de ce principe ; elle ne serait donc pas également présente partout, mais directement dans le cœur seulement, gouvernant les autres organes par la médiation des esprits vitaux.

2. Une partie du corps, une fois séparée — une main coupée, par exemple —, ne demeure pas vivante ni ne continue d'exercer les opérations d'une partie animée ; si l'âme y avait été tout entière présente comme dans le tout, elle devrait pouvoir y demeurer après la séparation.

3. L'âme est proportionnée au corps qu'elle parfait ; or les parties du corps sont inégales en perfection, l'œil par exemple étant plus noble que l'ongle. L'âme, étant simple, ne peut donc être également et tout entière présente dans des parties inégales.

En sens contraire

Saint Augustin dit que l'âme est tout entière dans le corps tout entier, et tout entière dans chaque partie.

Réponse

Il faut dire que, l'âme étant unie au corps comme sa forme substantielle, et la forme substantielle donnant l'être non à un agrégat de parties déjà actuellement existantes qu'elle assemblerait, mais constituant elle-même les parties comme parties actuelles d'un tout en informant la matière première tout entière, il s'ensuit que l'âme doit être, selon son essence, tout entière présente dans le corps tout entier et dans chacune de ses parties. Elle n'est cependant pas également principe de toutes les opérations en chaque partie : certaines opérations procèdent d'elle par la médiation de certains organes principaux — ainsi la vie sensitive procède surtout du cœur, d'où se répand

la chaleur vitale vers les autres membres — de sorte que, si l'âme, selon son être, est également présente partout, ses opérations, elles, s'exercent diversement selon les organes.

Réponse aux objections

1. Ce que dit le Philosophe touchant le cœur concerne la source d'où se répandent certaines des puissances opératives de l'âme, non la présence substantielle de l'âme elle-même, laquelle demeure tout entière présente partout dans l'ordre de l'être.

2. Une partie séparée perd la présence de l'âme non parce que celle-ci n'y aurait été que partiellement présente auparavant, mais parce que, retranchée de l'unité organique du tout vivant dont dépendait sa disposition à recevoir l'acte de l'âme, elle n'est plus apte à être informée par elle — de même qu'une pierre taillée en forme d'œil n'est pas un véritable œil, faute de la disposition organique requise.

3. L'âme, quoique simple, est présente comme acte, également selon son être, mais inégalement comme principe d'opérations diverses, selon les dispositions propres des organes divers qu'elle informe — de même qu'une seule et même puissance d'un artisan produit des effets divers dans des instruments divers, selon l'aptitude propre de chaque instrument.

Article 8

L'âme est-elle unie au corps par la médiation d'un autre corps ?

Objections

1. Tout ce qui s'interpose entre un moteur et un mû doit leur être en quelque façon semblable. Or l'âme, incorporelle, et le corps, corporel, sont si différents qu'un milieu de nature corporelle très subtile — l'« esprit », vapeur issue de la chaleur vitale du cœur — semble requis pour les unir.

2. On observe que la puissance de l'âme atteint les membres par le moyen des nerfs et des esprits vitaux issus du cœur, répandus par les artères ; l'âme semble donc unie au corps tout entier, et n'opérer sur lui, que par la médiation de ces esprits.

En sens contraire

Ce qui opère par un milieu n'opère pas immédiatement. Or l'âme, comme forme substantielle, donne un être immédiat au corps qu'elle informe, ainsi qu'il a été montré pour l'union de la matière et de la forme en général. L'âme n'est donc unie au corps par la médiation d'aucun corps.

Réponse

Il faut distinguer : quant à l'être même de l'âme comme forme substantielle, aucun corps intermédiaire, si subtil soit-il, n'est requis, l'union de la matière et de la forme étant immédiate. Mais quant aux diverses opérations vitales par lesquelles l'âme meut et vivifie les organes, il n'est nullement inconvenant que certains instruments corporels subtils — les esprits vitaux, issus du raffinement des humeurs par la chaleur naturelle — servent de moyens instrumentaux par lesquels les puissances motrices et végétatives de l'âme se communiquent effectivement aux organes les plus éloignés, sans que cela constitue un lien substantiel intermédiaire entre l'âme et l'être même du corps.

Réponse aux objections

1. L'union de l'âme au corps comme forme n'exige aucune ressemblance corporelle intermédiaire entre les deux termes, parce que forme et matière ne sont pas deux extrêmes préexistants que joindrait un tiers, mais deux principes incomplets constituant ensemble, immédiatement, un seul être substantiel achevé ; aucun milieu, à proprement parler, n'y est donc requis ni possible.

2. Ce qu'on observe de la diffusion des esprits vitaux par les nerfs et les artères concerne l'exécution instrumentale des diverses puissances opératives de l'âme sur les

organes éloignés, non l'union fondamentale de l'âme au corps comme forme substantielle, laquelle demeure immédiate.

❧

Ainsi s'achève le premier chapitre. Le lecteur y a vu établi ce qu'est l'âme humaine en elle-même, et comment elle s'unit au corps pour constituer, avec lui, un seul être substantiel.

CHAPITRE II — LES PUISSANCES DE L'AME

❧

Notice liminaire

Après avoir établi ce qu'est l'âme et comment elle s'unit au corps, saint Thomas en étudie les puissances : ce chapitre est le plus long du traité de l'homme, puisqu'il couvre les questions 77 à 82 de la Prima Pars — trente-quatre articles en tout. Nous les donnerons en plusieurs livraisons. Cette première partie contient la question 77 : la théorie générale des puissances de l'âme — leur distinction d'avec l'essence de l'âme, leur multiplicité, leur ordre les unes par rapport aux autres, et ce qu'il en advient dans l'âme séparée du corps après la mort.

QUESTION 77 — LES PUISSANCES DE L'AME EN GENERAL

Article premier

L'essence de l'âme est-elle sa puissance ?

Objections

1. Denys dit que, dans les esprits angéliques, l'être, la puissance et l'opération sont ordonnés ensemble. Il semble donc, à plus forte raison, que dans l'âme la puissance ne soit pas distincte de l'essence.

2. L'âme est plus simple que le corps. Or le corps possède sa forme et la puissance consécutive à cette forme selon la même réalité, sans distinction. L'âme, elle aussi, devrait donc être sa propre puissance.

3. L'accident ne peut être principe d'une différence substantielle. Or par la puissance végétative, sensitive et intellective se distinguent des degrés substantiels de

vie. Ces puissances ne sont donc pas des accidents distincts de l'essence, mais l'essence même de l'âme diversement nommée.

En sens contraire

Aucun accident n'entre dans la définition d'une substance. Or les puissances entrent dans la définition de l'âme, qui se définit par ses opérations et donc par ses puissances. L'essence de l'âme n'est donc pas sa puissance.

Réponse

Il faut dire qu'il est impossible que la puissance de l'âme soit son essence, du moins en toute créature, quoiqu'il en aille autrement en Dieu seul. On le voit ainsi : l'acte et la puissance divisent tout être et tout genre d'être ; il faut donc les ramener à un même genre. Or l'opération n'est pas dans le genre substance, puisque seule l'opération divine est identique à sa substance. Le principe immédiat de l'opération, qui est la puissance, ne peut donc être l'essence même de l'âme, mais un principe qui en découle.

On le voit aussi par un autre biais : si la puissance de l'âme était son essence, la puissance opérerait toujours en acte, de même que l'essence est toujours ce qu'elle est ; or l'âme n'exerce pas toujours actuellement ses opérations, elle ne comprend ni ne sent pas toujours en acte. Il faut donc que la puissance en soit distincte.

Réponse aux objections

1. Ce que Denys dit de l'ordre entre être, puissance et opération dans les esprits angéliques n'implique pas leur identité, mais leur enchaînement causal : l'être est fondement de la puissance, la puissance principe de l'opération.

2. La comparaison ne vaut pas, car la forme corporelle donne l'être selon un seul degré déterminé, tandis que l'âme, forme subsistante et principe d'opérations multiples et diverses, doit être principe de puissances distinctes proportionnées à chacune de ses opérations.

3. Les degrés substantiels de vie se distinguent en effet essentiellement ; mais cela n'empêche pas que chaque degré substantiel comporte, comme son propre, des puissances accidentelles qui en découlent et par lesquelles il s'exerce.

Article 2
Y a-t-il plusieurs puissances de l'âme ?

Objections

1. Une chose simple n'a qu'une seule vertu. Or l'âme est absolument simple. Elle ne devrait donc avoir qu'une seule puissance.

2. Plus une puissance est élevée, plus elle est unifiée. Or l'âme humaine surpasse en dignité toutes les formes matérielles, lesquelles sont pourtant chacune un seul principe d'opération. L'âme devrait donc, à plus forte raison, n'être qu'une seule puissance.

En sens contraire

Le Philosophe distingue dans l'âme plusieurs puissances : la végétative, la sensitive, l'appétitive, la motrice selon le lieu, et l'intellective.

Réponse

Il faut dire qu'il y a nécessairement plusieurs puissances dans l'âme. Car la puissance suit et sert la nature de la chose dont elle procède ; or l'âme, occupant le plus haut degré parmi les formes, a une capacité qui s'étend à des opérations bien au-delà de celles des formes inférieures : elle a en commun avec les choses purement corporelles ce qui touche à l'être ; avec les plantes, l'opération de se nourrir et de croître ; avec les animaux, celle de sentir ; et lui est propre, au-dessus de tout cela, l'opération de comprendre. À des opérations si diverses répondent nécessairement des principes prochains distincts, c'est-à-dire des puissances distinctes.

Réponse aux objections

1 et 2. La simplicité de l'âme n'exclut pas la multiplicité des puissances qui en découlent, car plus une forme est élevée et proche de l'infini virtuellement, plus sa vertu s'étend à un plus grand nombre d'effets ; sa simplicité même est ainsi la source, non l'obstacle, de la diversité de ses puissances, qui demeurent toutes contenues, comme en leur racine unique, dans l'unité de son essence.

Article 3

Les puissances de l'âme se distinguent-elles par leurs actes et leurs objets ?

Objections

1. Rien ne se distingue de soi-même par ce qui lui est postérieur. Or l'acte est postérieur à la puissance, dont il procède. Les puissances ne se distinguent donc pas par leurs actes.

2. Les contraires appartiennent à une même puissance, comme le chaud et le froid sont connus par le même sens du toucher. Les objets, fussent-ils divers, voire contraires, ne suffisent donc pas à distinguer les puissances.

En sens contraire

Le Philosophe distingue les puissances par leurs actes, et les actes par leurs objets.

Réponse

Il faut dire que la puissance, en tant que telle, est ordonnée à un acte ; c'est donc par son acte propre qu'il faut définir toute puissance, et par conséquent par son objet propre, puisque les actes actifs se spécifient par leurs objets. Ainsi la puissance visuelle est-elle définie par son acte, voir, lequel se spécifie par son objet, le visible ; et il faut, pour rendre raison de la puissance elle-même, remonter de l'objet à l'acte, et de l'acte à la puissance.

Réponse aux objections

1. L'acte est postérieur à la puissance selon l'ordre de l'exercice, mais il est premier selon l'ordre de l'intention et de la connaissance que nous en avons : c'est en ce second sens que la puissance se définit par l'acte, non en tant que celui-ci la causerait.

2. Les contraires s'accordent en une même raison générique de sensible ou d'intelligible, sous laquelle ils sont saisis par une même puissance ; ce n'est donc pas leur diversité qui distingue les puissances, mais la diversité des raisons formelles d'objet, comme le sensible et l'intelligible, ou le sonore et le coloré.

Article 4
Les puissances de l'âme sont-elles ordonnées entre elles ?

Objections

1. Ce qui est premier dans un genre est mesure et règle de ce qui vient après. Or aucune puissance de l'âme n'est mesure ni règle d'une autre. Elles ne sont donc pas ordonnées entre elles.

2. L'ordre entre plusieurs choses suppose une priorité de nature. Or les puissances de l'âme sont simultanément dans l'âme, comme il sera montré. Elles ne devraient donc pas être ordonnées entre elles.

En sens contraire

Le Philosophe compare les puissances de l'âme aux figures géométriques, dont chacune contient virtuellement la précédente : ainsi le carré contient le triangle. Il y a donc un ordre entre elles.

Réponse

Il faut dire que les puissances de l'âme s'ordonnent entre elles de trois manières : selon l'ordre de la nature, en tant que la puissance plus parfaite précède par nature la moins parfaite, comme l'intellect précède le sens ; selon l'ordre de la génération et du temps, en tant que la puissance moins parfaite précède dans le devenir la plus parfaite,

comme dans l'embryon le sens précède l'intellect ; et selon l'ordre de la dépendance à l'égard de l'objet, en tant qu'une puissance dépend d'une autre pour recevoir son objet propre, comme l'intellect dépend du sens pour recevoir les phantasmes dont il tire l'intelligible.

Réponse aux objections

1 et 2. La priorité de nature n'exige pas une priorité temporelle d'existence séparée : les puissances de l'âme, quoique simultanément présentes dans l'âme une fois celle-ci constituée, demeurent hiérarchisées selon leur degré de perfection et selon la dépendance de leurs objets respectifs, ce qui suffit à fonder entre elles un véritable ordre.

Article 5
Toutes les puissances sont-elles ensemble dans l'âme ?

Objections

1. L'âme, avant d'informer le corps, ne peut avoir de puissances ordonnées à des opérations organiques. Or dans l'embryon, l'âme sensitive succède à la végétative. Toutes les puissances ne sont donc pas simultanément dans l'âme dès l'origine.

2. Le sujet précède ses accidents propres. Or l'âme intellective, une fois infusée, précède ainsi ses puissances, lesquelles ne peuvent donc lui être toutes simultanément coexistantes dès l'instant de son introduction, sans quelque succession.

En sens contraire

Toutes les puissances de l'âme appartiennent à une seule âme. Or l'âme humaine, une fois qu'elle informe le corps, est une et entière dès son introduction. Toutes ses puissances doivent donc s'y trouver simultanément.

Réponse

Il faut distinguer : dans l'âme séparée avant son union, si l'on pouvait la considérer ainsi, aucune puissance organique n'existerait en acte. Mais une fois l'âme intellective introduite dans le corps humain disposé à la recevoir — ce qui suppose les dispositions successives préalables de la matière par les formes moins parfaites qui l'ont précédée et qu'elle remplace en les contenant virtuellement —, toutes les puissances de l'âme humaine, végétatives, sensitives et intellectives, lui sont simultanément présentes dès cet instant, comme découlant ensemble de son unique essence.

Réponse aux objections

1 et 2. La succession observée dans l'embryon concerne la succession des formes substantielles disposant la matière (végétative, puis sensitive, remplacées enfin par l'âme rationnelle qui les contient virtuellement), non une succession de puissances au sein d'une seule et même âme rationnelle déjà présente : celle-ci, dès qu'elle est introduite, possède d'emblée toutes ses puissances ensemble.

Article 6

Les puissances de l'âme découlent-elles de son essence ?

Objections

1. Les choses de genre différent ne procèdent pas les unes des autres. Or la substance et l'accident, auquel appartient la puissance, sont de genre différent. Les puissances ne procèdent donc pas de l'essence de l'âme.

2. Rien n'agit au-dessus de sa propre espèce. Or l'âme, dans l'ordre de la substance, n'est pas plus parfaite qu'un accident ne l'est dans l'ordre de l'accident. Une substance comme l'âme ne devrait donc pas être principe producteur d'un accident tel que la puissance.

En sens contraire

Une cause produit un effet qui lui est proportionné. Or les puissances de l'âme sont ses propriétés naturelles, proportionnées à sa nature. Elles procèdent donc de son essence comme leur cause.

Réponse

Il faut dire que les puissances de l'âme découlent de son essence comme leur principe, à la manière dont tout propre découle des principes essentiels de son sujet. Or il ne saurait y avoir de propre sans une cause qui le produise, puisque le semblable n'est causé que par le semblable ; c'est pourquoi il faut poser dans l'essence de l'âme quelque principe d'où découlent naturellement ses puissances propres, réellement distinctes d'elle mais radicalement fondées en elle.

Réponse aux objections

1 et 2. Il n'est pas nécessaire que la cause d'un accident propre soit elle-même de genre accident : une substance peut être principe de ses accidents propres, non en tant qu'ils lui seraient identiques, mais en tant qu'ils en découlent naturellement, comme la chaleur du feu, quoique accident, découle de sa forme substantielle.

Article 7

Une puissance de l'âme procède-t-elle d'une autre ?

Objections

1. Ce qui procède d'une chose en procède comme d'une cause ; mais toutes les puissances procèdent également de l'essence de l'âme, comme il vient d'être montré. Aucune ne devrait donc procéder d'une autre.

2. Il ne saurait y avoir d'ordre causal entre choses simultanées. Or les puissances de l'âme, on l'a vu, sont simultanément présentes dans l'âme. L'une ne procède donc pas de l'autre.

En sens contraire

Ce qui est second dans l'ordre de la perfection présuppose ce qui est premier. Or l'intellect et la volonté présupposent le sens dans l'ordre de la génération et de l'acquisition de leur matière propre. Il y a donc un ordre d'origine entre certaines puissances.

Réponse

Il faut dire que, selon l'ordre de perfection et de nature établi plus haut, les puissances les plus parfaites sont, en un sens, principe et fin des moins parfaites : ainsi le sens est-il ordonné à l'intellect comme à sa fin, et le sert en lui fournissant sa matière propre, les phantasmes ; en ce sens, on peut dire que certaines puissances procèdent des autres, non selon la causalité efficiente de l'essence, qui demeure la racine commune et unique de toutes, mais selon un ordre de finalité et de service mutuel entre elles.

Réponse aux objections

1 et 2. Toutes les puissances procèdent également de l'essence comme de leur racine efficiente première ; cela n'empêche pas qu'elles soient, entre elles, ordonnées selon la fin et le service, un ordre qui n'exige aucune priorité temporelle, mais seulement une priorité de nature dans la finalité.

Article 8

Toutes les puissances de l'âme demeurent-elles dans l'âme séparée ?

Objections

1. Les puissances de l'âme sont ses propriétés naturelles. Or les propriétés naturelles ne quittent jamais leur sujet. Toutes les puissances doivent donc demeurer dans l'âme séparée.

2. Le nombre des puissances demeurant après la mort ne devrait pas être moindre que celui des puissances de l'ange, puisque l'âme séparée devient, en quelque façon, semblable aux substances séparées. Or l'ange n'a que des puissances intellectuelles et

volontaires. Il semblerait donc, à plus forte raison, que l'âme séparée conserve pleinement, sinon plus, toutes ses puissances.

En sens contraire

Les puissances sensitives requièrent un organe corporel pour opérer. Or l'âme séparée n'a plus de corps. Les puissances sensitives ne demeurent donc pas en elle en acte.

Réponse

Il faut distinguer : certaines puissances de l'âme, comme l'intellect et la volonté, ont pour sujet l'âme seule, indépendamment de tout organe corporel ; celles-là demeurent nécessairement dans l'âme séparée. D'autres, comme les puissances sensitives et végétatives, ont pour sujet le composé d'âme et de corps, puisqu'elles opèrent par des organes déterminés ; celles-là ne peuvent, à proprement parler, demeurer en acte dans l'âme séparée du corps, puisque leur sujet propre a cessé d'exister. Elles y demeurent seulement radicalement, comme en leur principe, dans l'essence de l'âme, qui pourra de nouveau les exercer lorsqu'elle sera réunie au corps à la résurrection.

Réponse aux objections

1. Les propriétés naturelles ne quittent pas leur sujet tant que celui-ci demeure disposé à les recevoir en acte ; mais lorsque la disposition requise — ici, l'union à un organe corporel — vient à manquer, la propriété ne peut plus s'exercer en acte, sans que l'âme cesse pour autant d'en être radicalement le principe.

2. L'âme séparée devient semblable aux substances séparées quant au mode de connaître propre à l'intellect ; mais elle ne perd pas pour autant, radicalement, sa nature propre d'âme, ordonnée par elle-même à informer un corps, à la différence de l'ange, qui n'a par nature aucune puissance sensitive à exercer, fût-ce radicalement.

❧

QUESTION 78 — LES PUISSANCES PARTICULIERES DE L'AME

❧

Notice liminaire

Après avoir traité des puissances de l'âme en général, saint Thomas en vient à leur division particulière : les cinq genres de puissances (végétative, sensitive, appétitive, locomotrice, intellective), les trois puissances végétatives (nutritive, augmentative, générative), les cinq sens externes, et enfin les quatre sens internes — sens commun, imagination, estimative (ou cogitative chez l'homme) et mémoire — dont l'articulation est l'une des analyses les plus fameuses de toute la psychologie thomiste.

Article premier

Les cinq genres de puissances de l'âme sont-ils bien distingués ?

Objections

1. Les puissances de l'âme se connaissent par leurs actes. Or les philosophes ne distinguent pas toujours cinq genres de vie ; certains s'en tiennent à trois : végétative, sensitive, intellective, l'appétit et le mouvement local n'étant que des suites de la connaissance, non des genres de vie distincts.

2. La puissance motrice semble se ramener à l'appétitive, puisque c'est l'appétit qui meut l'animal ; on ne devrait donc pas les distinguer comme deux genres séparés.

En sens contraire

Le Philosophe distingue précisément ces cinq genres de puissances de l'âme dans son traité De l'âme.

Réponse

Il faut dire qu'on peut assigner trois degrés de puissances de l'âme. Certaines opérations de l'âme dépassent absolument toute nature corporelle, sans le concours d'aucun organe : ainsi comprendre et vouloir, propres à la partie intellective. D'autres opérations sont communes à l'âme et au corps, mais dépassent l'opération de la seule nature corporelle en tant qu'elles requièrent une réception immatérielle des formes : ainsi sentir, propre à la partie sensitive, prise largement, en laquelle il faut distinguer encore l'appréhension elle-même, l'appétit qui la suit, et le mouvement local qu'il commande — trois opérations formellement distinctes, quoique liées. Enfin, d'autres opérations sont communes à l'âme et aux corps privés même de sensibilité, comme la nutrition, la croissance et la génération, propres à la partie végétative. On distingue donc à bon droit cinq genres : végétative, sensitive, appétitive, locomotrice, intellective.

Réponse aux objections

1. Une division en trois genres seulement regroupe sous « sensitif » l'appétit et le mouvement, qui suivent en effet la connaissance sensible ; mais formellement, ce sont des actes distincts, appréhender n'étant pas désirer, ni désirer se mouvoir, ce qui justifie leur distinction en genres particuliers au sein du genre plus large de la vie sensitive.

2. L'appétit est le principe qui commande le mouvement, non le mouvement lui-même ; la puissance motrice exécutive, par laquelle les membres obéissent à l'appétit, est donc formellement distincte de l'appétit qui la meut, comme l'exécution d'un ordre est distincte de l'ordre lui-même.

Article 2

Les parties de l'âme végétative sont-elles bien assignées : nutritive, augmentative, générative ?

Objections

1. Les puissances se distinguent par leurs actes. Or ces trois puissances ont pour matière commune le corps organique, et leur acte semble un seul et même processus de transformation nutritive continué. Elles ne devraient donc pas être distinguées.

2. La génération semble appartenir non à l'individu qui l'exerce, mais à l'espèce qu'elle perpétue ; elle ne devrait donc pas être comptée comme une puissance de l'âme individuelle au même titre que les deux autres.

En sens contraire

Le Philosophe assigne précisément ces trois puissances comme parties de l'âme végétative.

Réponse

Il faut dire que la puissance végétative est ordonnée à ce qui touche la vie du vivant selon trois fins distinctes : l'être lui-même, auquel sert la puissance nutritive, qui répare ce que le corps perd continuellement ; le bien-être par voie de croissance jusqu'à la grandeur déterminée, auquel sert la puissance augmentative ; et la perpétuation non de l'individu, périssable, mais de l'espèce, à laquelle sert la puissance générative, la plus noble des trois, car elle sert le bien divin de la permanence de l'espèce, que l'individu ne peut atteindre en lui-même. Ces trois fins formellement distinctes fondent la distinction des trois puissances, quoique exercées par un même sujet organique.

Réponse aux objections

1. La matière commune (le corps organique nourri) n'empêche pas la distinction formelle des actes, ordonnés à des fins diverses : réparer, faire croître, engendrer sont des actes spécifiquement différents, quoique matériellement liés dans le même processus vital.

2. La génération, quoique ordonnée au bien de l'espèce, est un acte que l'individu exerce par une puissance qui lui est propre, à même titre que la nutrition, quoique sa fin dépasse le seul individu qui l'exerce.

Article 3

Les cinq sens externes sont-ils convenablement distingués ?

Objections

1. Les sens sont ordonnés à connaître les qualités sensibles ; or celles-ci se ramènent, dans le corps, aux quatre qualités élémentaires (chaud, froid, humide, sec) ou à leurs combinaisons ; il devrait donc y avoir autant de sens que de qualités premières, et non ce partage inégal en cinq.

2. L'odorat semble se ramener au goût, puisque tous deux perçoivent une même qualité de saveur ou d'exhalaison issue du mixte ; ils ne devraient donc faire qu'un seul sens.

En sens contraire

L'expérience commune, confirmée par le Philosophe, atteste précisément cinq sens externes : la vue, l'ouïe, l'odorat, le goût et le toucher.

Réponse

Il faut dire que le nombre des sens externes se justifie par le mode d'immutation propre à chacun. Il y a une immutation purement spirituelle, par laquelle une intention de la forme sensible est reçue dans l'organe sans aucun changement matériel de celui-ci ; c'est le mode propre de la vue, le plus spirituel et le plus noble des sens. Il y a une immutation à la fois spirituelle et accompagnée d'un changement matériel dans le milieu seulement, non dans l'organe même : tels sont l'ouïe, qui perçoit le mouvement de l'air, et l'odorat, qui perçoit une certaine évaporation. Il y a enfin une immutation à la fois spirituelle et matérielle dans l'organe même du sentant, requérant presque le contact direct avec la chose sentie : tels sont le goût, qui requiert contact avec l'humide

savoureux, et le toucher, qui requiert le contact avec les qualités tangibles elles-mêmes, les plus liées à la conservation même du corps animal.

Réponse aux objections

1. Le nombre des sens ne se règle pas sur le nombre abstrait des qualités élémentaires premières, mais sur les modes formels d'immutation par lesquels l'organe reçoit les formes sensibles, ainsi qu'il vient d'être exposé.

2. L'odorat et le goût, quoique tous deux liés à une qualité de saveur issue du mixte, en perçoivent l'objet selon des modes d'immutation formellement distincts, l'un par évaporation dans un milieu, l'autre par contact direct avec l'humide ; ils demeurent donc deux sens distincts.

Article 4

Les sens internes sont-ils convenablement distingués ?

Objections

1. On ne doit pas multiplier les puissances sans nécessité. Or le sens externe suffit à recevoir les formes sensibles ; il paraît donc superflu de poser, en outre, plusieurs sens internes.

2. La mémoire, si elle existait comme puissance distincte, se retrouverait dans les mêmes termes chez l'homme et chez les animaux privés de raison ; or la remémoration, propre à l'homme, use d'une sorte de syllogisme et suppose la raison. La mémoire ne devrait donc pas être comptée comme un simple sens interne commun aux bêtes.

En sens contraire

Le Philosophe, et à sa suite les meilleurs interprètes, distinguent quatre puissances internes : le sens commun, l'imagination, l'estimative (dite cogitative dans l'homme), et la mémoire.

Réponse

Il faut dire que la vie animale requiert, outre les sens externes, une organisation intérieure de la connaissance sensible, selon un ordre de perfection croissante. En premier lieu, il faut un principe qui perçoive et discerne entre elles les données propres des divers sens externes, rapportées à une seule chose (voir que le blanc perçu et le doux perçu appartiennent au même objet), et qui perçoive aussi l'acte même de sentir : c'est le sens commun, racine et terme de tous les sens externes.

En second lieu, il faut un principe qui conserve les formes reçues, après que l'objet a cessé d'agir sur les sens externes : c'est l'imagination ou fantaisie, trésor des formes sensibles.

En troisième lieu, il faut un principe qui perçoive des intentions non reçues par les sens externes eux-mêmes : ainsi la brebis perçoit dans le loup, au-delà de sa seule couleur et de sa forme sensibles, une intention d'hostilité et de danger, que ni la vue ni aucun autre sens externe ne lui livre directement. Chez les animaux, cette perception se fait par un instinct naturel : c'est la puissance estimative. Chez l'homme, où elle collabore avec la raison, on l'appelle cogitative, ou raison particulière, parce qu'elle compare les intentions individuelles à la façon dont la raison compare les universels.

Enfin, il faut un principe qui conserve ces intentions perçues, comme l'imagination conserve les formes sensibles : c'est la mémoire, dite mémorative, siège aussi, chez l'homme seul, de la remémoration proprement dite, qui use d'une sorte d'enquête rationnelle pour retrouver ce qui avait été retenu.

Réponse aux objections

1. La nécessité de ces quatre puissances internes tient à la diversité formelle de leurs actes propres : discerner entre les sens n'est pas conserver les formes ; conserver les formes sensibles n'est pas percevoir les intentions non sensibles ; conserver celles-ci n'est pas discerner entre les sens ; nulle de ces opérations ne se réduit à une autre.

2. La mémoire, comme puissance sensitive de conservation des intentions perçues, se retrouve identiquement dans l'animal et dans l'homme ; mais la remémoration, qui use de cette mémoire à la manière d'une enquête quasi rationnelle pour retrouver activement ce qui fut connu, n'appartient, parmi les animaux, qu'à l'homme seul, en raison de son usage de la raison même dans l'ordre sensible par la cogitative.

❧

QUESTION 79 — LES PUISSANCES INTELLECTUELLES

❧

Notice liminaire

Cette question, la plus longue de tout le traité de l'homme, expose le cœur de la noétique thomiste : la distinction de l'intellect possible et de l'intellect agent, la nécessité de ce dernier pour rendre raison de l'abstraction, l'unité de l'intellect agent en chaque homme (contre l'erreur qui n'en posait qu'un seul pour tous), la mémoire intellectuelle, les rapports entre intelligence, intellect et raison, la distinction de la raison supérieure et inférieure, celle de l'intellect spéculatif et pratique, et enfin la synderesis et la conscience, qui touchent déjà à la vie morale.

Article premier

L'intellect est-il une puissance de l'âme, ou son essence ?

Objections

1. L'intellect semble désigner l'âme même en tant que substance intelligente, non une simple puissance distincte d'elle, puisque le Philosophe l'appelle « ce par quoi l'âme connaît et pense ».

En sens contraire

Le Philosophe distingue les puissances de l'âme, parmi lesquelles il compte l'intellect, comme il a été établi en général plus haut.

Réponse

Il faut dire que, comme il a déjà été montré pour les puissances de l'âme en général, l'intellect nomme une puissance, non l'essence de l'âme. Car l'intellection n'est pas l'acte de la seule essence de l'âme, sans intermédiaire, puisque nous ne comprenons pas toujours en acte, alors que l'essence demeure toujours identique à elle-même :

l'intellect est donc le principe immédiat de l'intellection, distinct réellement de l'essence dont il découle.

Réponse aux objections

1. Le Philosophe nomme ainsi l'intellect parce que c'est par cette puissance que l'âme connaît en propre, non parce que cette puissance serait identique à l'essence même de l'âme.

Article 2
L'intellect est-il une puissance passive ?

Objections

1. Rien n'est passif par rapport à ce qui lui est inférieur en dignité. Or l'intellect connaît les choses matérielles, qui lui sont inférieures. Il ne devrait donc pas être une puissance passive à leur égard.

2. Toute puissance passive est en puissance à l'égard de son objet, comme la matière l'est à l'égard de la forme. Mais l'intellect, en acte, est plus noble que ce qu'il comprend, quand il comprend les choses inférieures. L'intellect ne serait donc pas passif à leur endroit.

En sens contraire

Le Philosophe dit que comprendre est une manière de pâtir.

Réponse

Il faut dire que pâtir se prend en plusieurs sens : au sens propre et strict, quand une chose perd ce qui lui appartient naturellement en recevant l'effet d'un agent qui la domine, comme le malade pâtit sous l'effet de la maladie ; au sens plus large, quand une chose reçoit simplement quelque chose, fût-ce ce qui lui convient et la perfectionne. C'est en ce second sens que l'intellect possible, avant de comprendre en acte, est dit en puissance et donc, en recevant les espèces intelligibles, passif — non

qu'il perde quelque perfection, mais parce qu'il reçoit d'un autre, à savoir des choses connues par le truchement de l'intellect agent, la détermination qui l'actue.

Réponse aux objections

1 et 2. L'intellect n'est pas passif à l'égard des choses matérielles selon leur mode d'existence individuelle et matérielle, ce qui le rendrait effectivement inférieur à elles ; il reçoit leurs formes selon un mode immatériel et universel, plus noble que celui des choses mêmes en leur particularité, ce par quoi sa passivité réceptive s'accompagne d'une élévation, non d'un abaissement.

Article 3
Faut-il poser un intellect agent ?

Objections

1. Le rôle de l'intellect agent serait de rendre intelligibles en acte les phantasmes, qui ne le sont qu'en puissance. Mais l'intellect possible, capable de recevoir les intelligibles, semble suffire à lui seul à cette opération, sans qu'il faille poser un second intellect.

2. Le sens n'a pas besoin, pour recevoir le sensible, d'un principe agent qui le rende sensible en acte, puisque le sensible l'est déjà par nature dans les corps extérieurs. Pourquoi en irait-il autrement de l'intelligible ?

En sens contraire

Le Philosophe dit qu'il faut poser, dans l'âme, un intellect qui fasse toutes choses, comme il faut un intellect qui devienne toutes choses.

Réponse

Il faut dire qu'il est nécessaire de poser un intellect agent. Car les choses matérielles, telles qu'elles existent hors de l'âme, ne sont intelligibles qu'en puissance, non en acte, puisqu'elles sont individuées par la matière, tandis que l'intelligible en

acte est universel. Or rien ne passe de la puissance à l'acte sinon par quelque chose déjà en acte, à la manière dont le sens ne devient sentant en acte que par le sensible déjà actuel. Il faut donc, dans l'âme même, une puissance qui rende actuellement intelligibles les phantasmes reçus des sens, en faisant abstraction des conditions matérielles individuantes : cette puissance, distincte réellement de l'intellect possible qui reçoit ensuite l'intelligible ainsi produit, s'appelle intellect agent.

Réponse aux objections

1. L'intellect possible, purement récepteur, ne peut à lui seul rendre actuellement intelligible ce qui ne l'est qu'en puissance dans le phantasme : recevoir et actuer sont deux fonctions formellement distinctes, requérant deux principes distincts.

2. Le sensible existe déjà en acte dans les corps extérieurs sans qu'aucune abstraction soit requise ; l'intelligible, au contraire, n'existe qu'en puissance dans les choses matérielles individuelles, et doit en être tiré par abstraction : la comparaison entre sens et intellect ne vaut donc pas ici.

Article 4
L'intellect agent est-il quelque chose de l'âme ?

Objections

1. Toute lumière intelligible procède, semble-t-il, de quelque substance séparée, à la façon dont la lumière corporelle procède du soleil, non des corps inférieurs eux-mêmes. L'intellect agent, principe d'une telle lumière, devrait donc être une substance séparée, non une puissance de l'âme humaine elle-même.

En sens contraire

Le Philosophe dit que l'intellect agent est « dans l'âme », comme une sorte d'habitus, comparable à la lumière.

Réponse

Il faut dire que l'intellect agent n'est pas une substance séparée, mais une puissance de l'âme humaine elle-même. On le voit par l'expérience même que nous avons de nous-mêmes : nous percevons que c'est nous-mêmes qui abstrayons les formes intelligibles des conditions matérielles, ce que nous ne pourrions attribuer à nous-mêmes si le principe de cette abstraction était une substance entièrement séparée de nous. Il faut donc que ce principe actif soit une puissance de notre âme même, par laquelle nous illuminons les phantasmes.

Réponse aux objections

1. Que Dieu soit la cause première et transcendante de toute lumière intelligible, comme il l'est de toute lumière corporelle, n'empêche pas qu'il ait constitué dans l'âme humaine elle-même une puissance propre, participée de cette lumière première, par laquelle chaque homme abstrait effectivement en lui-même les intelligibles.

Article 5
L'intellect agent est-il un seul pour tous les hommes ?

Objections

1. Ce qui est séparé de la matière et des conditions individuantes n'est pas multiplié selon les individus. Or l'intellect agent, ainsi qu'il a été montré, opère sans organe corporel. Il devrait donc être un seul pour tous les hommes, comme certains l'ont soutenu.

2. Le maître illumine l'intelligence de plusieurs disciples par une seule et même vérité qu'il leur communique, comme si un seul soleil illuminait plusieurs yeux. Ainsi l'intellect agent, comparé à la lumière, pourrait être un principe unique illuminant plusieurs intellects possibles distincts.

En sens contraire

Des effets divers et distincts en chaque homme, comme les diverses connaissances acquises par chacun, requièrent des principes actifs eux-mêmes distincts en chaque homme.

Réponse

Il faut dire qu'il est nécessaire de poser, en chaque homme, un intellect agent qui lui soit propre, et non un seul intellect agent commun à tous. Car si l'intellect agent était numériquement unique pour tous les hommes, tandis que l'intellect possible, comme il a été montré ailleurs, doit lui aussi être multiplié selon les hommes, il faudrait rendre raison de la diversité des connaissances de chacun uniquement par la diversité des phantasmes fournis par chacun à cet unique intellect agent commun ; mais cela suffit mal, puisque l'intellect agent est le principe actif même de l'intellection, non sa seule matière. Il est plus conforme à la nature de l'âme, dont l'intellect agent est une puissance véritable et non une substance séparée, ainsi qu'il vient d'être montré, que chaque âme ait le sien propre.

Réponse aux objections

1. L'absence d'organe corporel signifie que l'intellect agent n'est pas individué par la matière comme les formes corporelles ; mais il demeure individué en chaque homme par son union propre à l'âme individuelle de cet homme, dont il est une puissance propre, sans qu'il faille poser d'unité numérique entre les intellects agents de plusieurs hommes.

2. La comparaison avec le soleil unique éclairant plusieurs yeux vaut pour la vérité première et transcendante, cause commune de toute lumière intelligible ; mais la puissance immédiate d'abstraction elle-même, l'intellect agent proprement dit, demeure propre à chaque âme, comme la puissance visuelle elle-même demeure propre à chaque œil, quoique tous voient sous un même soleil.

Article 6

La mémoire est-elle dans la partie intellective de l'âme ?

Objections

1. Selon saint Augustin, la mémoire, l'intelligence et la volonté sont une seule et même chose dans l'âme. Or l'intelligence appartient à la partie intellective. La mémoire devrait donc, elle aussi, en toute rigueur, être une puissance purement sensitive, distincte, comme on l'a vu, de l'intellect.

En sens contraire

Saint Augustin situe précisément la mémoire, avec l'intelligence et la volonté, dans la partie supérieure de l'âme, à l'image de la Trinité.

Réponse

Il faut dire qu'il y a une mémoire dans la partie intellective de l'âme, distincte de la mémoire sensitive traitée plus haut parmi les sens internes. Car conserver les espèces reçues appartient à la même sorte de puissance que celle qui les reçoit d'abord ; or l'intellect possible reçoit les espèces intelligibles, et les conserve même lorsqu'il ne les considère pas actuellement en acte, mais seulement en habitus. Cette conservation habituelle des intelligibles déjà connus, dans l'intellect même, constitue la mémoire intellectuelle.

Réponse aux objections

1. Saint Augustin, en unissant mémoire, intelligence et volonté comme image de la Trinité dans l'âme, entend précisément la mémoire intellectuelle ainsi définie, non la mémoire sensitive des intentions particulières, laquelle demeure une puissance distincte, organique, comme il a été montré.

Article 7

La mémoire intellective est-elle une puissance distincte de l'intellect ?

Objections

1. Les puissances se distinguent par leurs actes. Or conserver un habitus intelligible et le considérer en acte semblent deux actes distincts. La mémoire intellective devrait donc être une puissance distincte de l'intellect.

En sens contraire

Dans les substances intellectuelles supérieures à l'âme humaine, il n'y a pas lieu de distinguer une puissance de conservation d'une puissance d'intellection actuelle, l'une et l'autre appartenant à la même faculté intellectuelle.

Réponse

Il faut dire que, dans les puissances sensitives, la conservation des formes appartient à une puissance distincte de la puissance réceptive, en raison de la nature corporelle et organique de ces puissances, où recevoir et conserver requièrent des dispositions organiques contraires. Mais dans l'intellect, qui n'est pas une puissance organique, recevoir et conserver de manière habituelle appartiennent à un seul et même principe : la conservation habituelle de l'intelligible n'est rien d'autre que la persistance, dans l'intellect possible lui-même, de l'espèce intelligible reçue. La mémoire intellective n'est donc pas une puissance distincte de l'intellect, mais l'intellect même, considéré selon cette fonction de rétention habituelle.

Réponse aux objections

1. Conserver en habitus et considérer en acte ne sont pas deux actes requérant deux puissances distinctes, mais deux états, en puissance seconde et en acte, d'une seule et même puissance intellective, comme la science elle-même, en tant qu'habitus, et sa considération actuelle, appartiennent à un seul et même intellect.

Article 8

L'intelligence et l'intellect sont-ils des puissances diverses ?

Objections

1. On distingue communément l'intelligence, saisie simple des premiers principes, de l'intellect, qui use du raisonnement discursif ; ce seraient donc deux puissances distinctes.

En sens contraire

Le terme « intelligence » n'est employé, dans les meilleurs auteurs, que pour désigner l'acte même de l'intellect qui saisit simplement son objet, non une puissance distincte de lui.

Réponse

Il faut dire que l'intelligence n'est pas une puissance distincte de l'intellect, mais nomme l'opération même de l'intellect, à savoir la saisie simple et immédiate de l'intelligible, par opposition à la composition et à la division qu'opère ensuite le jugement, ou au raisonnement discursif qui en use. L'intelligence n'ajoute donc à l'intellect qu'une précision d'acte, non une nouvelle puissance.

Réponse aux objections

1. La distinction alléguée entre saisie simple et raisonnement discursif est réelle, mais elle concerne des actes divers d'une seule et même puissance, non deux puissances distinctes, ainsi qu'il sera précisé à l'article suivant touchant la raison.

Article 9

La raison et l'intellect sont-ils des puissances diverses ?

Objections

1. Le Philosophe distingue, parmi les puissances de l'âme, la partie scientifique, par laquelle nous connaissons les choses nécessaires, et la partie raisonnable ou opinative, par laquelle nous connaissons les choses contingentes, comme si l'intellect (des nécessaires) et la raison (des contingents) étaient des puissances diverses.

En sens contraire

Raisonner et comprendre se rapportent l'un à l'autre comme le mouvement au repos, ou comme l'acquisition à la possession déjà acquise, ce qui ne suffit pas à fonder une diversité de puissance, mais seulement de mode d'exercice.

Réponse

Il faut dire qu'intellect et raison ne sont pas des puissances diverses, mais un seul et même principe considéré selon deux modes d'opération. Comprendre, c'est saisir immédiatement la vérité intelligible ; raisonner, c'est parvenir à la connaissance d'une vérité intelligible en procédant d'une vérité à une autre, comme le mouvement conduit d'un terme à un autre. Or le mouvement procède toujours de quelque chose d'immobile, comme terme d'où, et se termine à quelque chose d'immobile, comme terme où ; le raisonnement humain procède donc de certaines vérités saisies immédiatement, sans discours — les premiers principes — et se résout, par voie de jugement, aux mêmes premiers principes, dans lesquels il examine ce qu'il a découvert. Il est donc manifeste que le raisonnement se rapporte à l'intellection comme le mouvement au repos, ou l'acquisition à la possession ; ce sont deux actes d'une seule puissance, dite intellect en tant qu'elle saisit immédiatement, raison en tant qu'elle procède discursivement.

Réponse aux objections

1. Le Philosophe distingue ces deux « parties » selon leurs objets diversement connus, nécessaires ou contingents, et non selon une diversité radicale de puissance : ce sont deux exercices, plus ou moins discursifs selon l'objet, d'une seule et même faculté rationnelle.

Article 10

La raison supérieure et la raison inférieure sont-elles des puissances diverses ?

Objections

1. Saint Augustin distingue la raison supérieure, qui s'attache à la contemplation et à la consultation des raisons éternelles, et la raison inférieure, tournée vers la disposition des choses temporelles ; ces deux fonctions si diverses semblent requérir deux puissances.

En sens contraire

Ce qui appartient à la seule diversité des objets connus par un même acte de jugement rationnel n'introduit pas nécessairement une diversité de puissance.

Réponse

Il faut dire que la raison supérieure et la raison inférieure ne sont pas deux puissances, mais une seule et même puissance rationnelle, diversifiée selon ses fonctions : en tant qu'elle s'ordonne à la contemplation et à la consultation des vérités éternelles pour elles-mêmes, on la nomme raison supérieure ; en tant qu'elle applique ces mêmes principes, ou d'autres connaissances, au gouvernement des choses temporelles et de l'action, on la nomme raison inférieure. La différence tient donc à l'ordre des objets visés et à la fin de l'acte, non à une diversité de la puissance elle-même.

Réponse aux objections

1. La distinction de saint Augustin, pour réelle qu'elle soit quant aux fonctions, s'entend d'une seule puissance rationnelle diversement orientée, non de deux facultés séparées.

Article 11

L'intellect spéculatif et l'intellect pratique sont-ils des puissances diverses ?

Objections

1. Le Philosophe distingue l'intellect spéculatif, qui contemple le vrai pour lui-même, et l'intellect pratique, ordonné à l'œuvre à faire ; leurs fins étant si diverses, ce semblent être deux puissances.

En sens contraire

Le Philosophe dit lui-même que l'intellect spéculatif devient pratique par extension, en s'appliquant à l'opérable, ce qui suppose une seule et même puissance sous-jacente.

Réponse

Il faut dire que l'intellect spéculatif et l'intellect pratique ne sont pas deux puissances, mais une seule et même puissance intellective diversifiée par accident, selon l'ordre différent qu'elle assume à l'égard de ce qu'elle connaît : l'intellect est dit spéculatif lorsque ce qu'il appréhende n'est pas ordonné à l'opération, mais seulement à la considération de la vérité ; il est dit pratique lorsque ce qu'il appréhende est ordonné à l'opération, comme principe dirigeant l'action. Cette différence d'ordination ne suffit pas à fonder une diversité de puissance, semblable à la différence entre une maison telle qu'elle est simplement connue et cette même maison telle qu'elle est disposée à être bâtie par l'art.

Réponse aux objections

1. Que l'intellect spéculatif « devienne » pratique par extension montre précisément qu'il s'agit d'une seule et même puissance, diversement étendue selon la fin poursuivie, et non de deux puissances séparées d'emblée.

Article 12

La synderesis est-elle une puissance spéciale de l'âme, distincte des autres ?

Objections

1. Les opposés appartiennent à une même puissance. Or la synderesis, disposition immuable qui incline toujours au bien et murmure contre le mal, comme le montre le cas de ceux dont la conscience morale demeure inquiète même dans le vice, semble ne jamais faillir ; alors que la raison peut se tromper, y compris dans l'ordre pratique. La synderesis ne serait donc pas la même puissance que la raison.

En sens contraire

Rien ne pousse au péché, ni ne s'oppose au mal, sinon une puissance de l'âme. Or nulle puissance particulière distincte n'est requise pour cela, la raison pratique y suffisant par ses habitus propres.

Réponse

Il faut dire que la synderesis n'est pas une puissance distincte de la raison, mais un habitus naturel, inné et immuable, par lequel la raison pratique possède, sans jamais pouvoir totalement le perdre en son principe universel, la connaissance des premiers principes de l'agir moral — que le bien est à faire et le mal à éviter, et les préceptes qui s'ensuivent immédiatement. C'est cet habitus des premiers principes pratiques, comparable à celui des premiers principes spéculatifs (comme le principe de non-contradiction), que l'on nomme synderesis ; il ne constitue pas une faculté séparée, mais une disposition immuable de la raison pratique elle-même en ses principes les plus universels.

Réponse aux objections

1. Ce qui ne peut faillir dans la synderesis, c'est la connaissance habituelle des tout premiers principes universels de l'action ; la raison, elle, peut se tromper dans l'application de ces principes aux cas particuliers, sans que cela suppose deux puissances distinctes, mais seulement deux moments, l'un immuable, l'autre faillible, d'un seul exercice de la raison pratique.

Article 13

La conscience est-elle une puissance ?

Objections

1. Selon saint Jérôme, la conscience reprend l'homme quand il pèche, et le console dans le bien qu'il accomplit, comme le ferait un juge ou un témoin intérieur, ce qui semble supposer une puissance propre, distincte de la seule raison.

En sens contraire

On dit qu'un homme a la conscience de ceci ou cela : ce mot désigne ainsi, par son sens même, l'application d'une connaissance à un acte particulier, ce qui signifie un acte, non une puissance permanente.

Réponse

Il faut dire que la conscience n'est pas une puissance, mais un acte, à savoir l'application de la connaissance qu'on a, notamment par la synderesis et par les vertus intellectuelles et morales acquises, à un acte particulier déjà accompli, en train de s'accomplir, ou à accomplir, pour témoigner de sa rectitude, l'inciter, ou le reprendre après coup. C'est en raison de cette application, comme on dit « conscientia », que ce mot signifie proprement un acte de la raison pratique, non une faculté séparée d'elle.

Réponse aux objections

1. Que la conscience reprenne ou console procède de cet acte même d'application de la connaissance des principes à l'action particulière : il n'est nul besoin, pour rendre compte de cet effet, de poser une puissance distincte de la raison pratique et de ses habitus, dont la synderesis, la science et les vertus intellectuelles.

QUESTIONS 80-82 — L'APPETIT, LA SENSUALITE, LA VOLONTE

❧

Notice liminaire

Ces trois questions achèvent le chapitre sur les puissances de l'âme, en passant de la connaissance à l'appétit : existence d'une puissance appétitive distincte des puissances de connaissance, division de l'appétit sensible en concupiscible et irascible (la sensualité), soumission de ces deux puissances inférieures à la raison — soumission « politique » et non « despotique », qui laisse place à la résistance des passions —, et enfin la volonté elle-même, appétit intellectuel, son rapport de nécessité et de liberté envers ses objets, et son rapport complexe avec l'intellect, chacun mouvant l'autre selon un ordre différent.

QUESTION 80 — L'APPETIT EN GENERAL

Article premier

Y a-t-il, dans l'âme, une puissance appétitive ?

Objections

1. Les puissances de l'âme se distinguent par leurs objets. Or l'objet de l'appétit, le bien, est aussi objet de l'intellect, qui appréhende le bien comme le vrai. L'appétit ne devrait donc pas constituer une puissance distincte de la connaissance.

En sens contraire

Le Philosophe compte l'appétit parmi les principales puissances de l'âme, distinct de la connaissance.

Réponse

Il faut dire qu'il y a nécessairement, dans l'âme, une puissance appétitive. Car toute forme reçue dans un connaissant comporte une double inclination : les choses dépourvues de connaissance n'ont qu'une inclination naturelle vers ce qui leur convient, suite de leur forme propre, sans connaissance de cette convenance ; mais dans les êtres doués de connaissance, il faut, outre la forme connue, une inclination consécutive qui suit l'appréhension, par laquelle l'être connaissant tend vers ce qu'il a appréhendé comme convenable, et fuit ce qu'il a appréhendé comme nuisible. Cette inclination consécutive à la forme appréhendée constitue l'appétit, puissance distincte de la connaissance elle-même, quoique la présupposant toujours.

Réponse aux objections

1. Le bien et le vrai, quoique convertibles selon la réalité, diffèrent selon la raison formelle : le vrai regarde le rapport de la chose à la connaissance, le bien regarde le rapport de la chose à l'appétit ; c'est cette diversité formelle d'objet qui fonde la diversité des puissances de connaissance et d'appétit.

Article 2

La puissance appétitive sensible est-elle une seule, ou se divise-t-elle en plusieurs ?

Objections

1. Une seule puissance suffit pour un seul genre d'objet. Or l'objet de l'appétit sensible est un seul genre, le sensible convenable ou nuisible. L'appétit sensible devrait donc être une seule puissance, non plusieurs.

En sens contraire

On observe dans les animaux des mouvements d'appétit qui se combattent l'un l'autre, comme la concupiscence combat parfois la colère qui retient de poursuivre un plaisir présent par crainte d'un mal plus grand ; or une seule et même puissance ne se

combat pas elle-même. Il y a donc, dans l'appétit sensible, au moins deux puissances distinctes.

Réponse

Il faut dire que l'appétit sensible se divise en deux puissances : le concupiscible, par lequel l'âme tend simplement vers ce qui convient selon le sens et fuit ce qui nuit — le plaisir et la peine simples — ; et l'irascible, par lequel l'âme repousse ce qui s'oppose à l'obtention du convenable ou à la fuite du nuisible, lorsque cette obtention ou cette fuite comportent quelque difficulté à surmonter — l'objet de l'irascible étant ainsi le convenable ou le nuisible ardu, en tant qu'il faut le combattre ou le vaincre. C'est pourquoi les passions de l'irascible, comme l'espoir, l'audace, la crainte et la colère, présupposent toujours en quelque façon celles du concupiscible, et s'y résolvent finalement, l'irascible étant comme le champion et le défenseur du concupiscible.

Réponse aux objections

1. Le sensible convenable se présente sous deux raisons formelles distinctes : absolument, comme objet du concupiscible ; ou comme à atteindre non sans difficulté et combat, ce qui requiert une puissance distincte capable de s'opposer à l'obstacle, l'irascible — ces deux raisons formelles distinctes fondant la distinction des deux puissances, ainsi que le montre leur conflit observable.

QUESTION 81 — LA SENSUALITE

Article premier

La sensualité est-elle seulement appétitive, ou aussi cognitive ?

Objections

1. Le nom même de « sensualité » semble dériver de « sens », qui est une puissance cognitive ; la sensualité devrait donc comprendre aussi quelque fonction de connaissance, non l'appétit seul.

En sens contraire

Les théologiens et philosophes qui traitent de la sensualité la définissent communément comme l'appétit des choses appartenant au corps, ce qui la range du seul côté de l'appétit.

Réponse

Il faut dire que la sensualité nomme, à proprement parler, l'appétit sensible seul, non les puissances cognitives des sens, quoiqu'elle en tire son nom parce qu'elle suit et présuppose toujours leur connaissance.

Réponse aux objections

1. La dérivation du nom depuis « sens » indique seulement que cet appétit présuppose et suit la connaissance sensible, non qu'il l'inclue formellement en lui-même.

Article 2

La sensualité se divise-t-elle en irascible et concupiscible comme en ses parties ?

Objections

1. Ce qui a été montré comme deux puissances distinctes de l'appétit sensible en général devrait, semble-t-il, être redit ici sans qu'il faille l'établir à nouveau, comme si la sensualité était autre chose que l'appétit sensible déjà divisé.

En sens contraire

La sensualité, étant identique à l'appétit sensible, se divise exactement selon la même raison qui a été donnée pour celui-ci.

Réponse

Il faut dire que la sensualité, étant l'appétit sensible même, se divise en concupiscible et irascible exactement pour les raisons déjà exposées : l'un tendant

simplement au convenable sensible et fuyant le nuisible, l'autre s'opposant à ce qui fait obstacle à cette tendance lorsqu'il y a difficulté à surmonter.

Réponse aux objections

1. Il convenait de le redire ici expressément, puisque cette question traite nommément de la sensualité comme sujet propre de l'Écriture et des théologiens, en vue des questions morales sur le péché et la tentation qui en dépendent.

Article 3
L'irascible et le concupiscible obéissent-ils à la raison ?

Objections

1. Ce qui résiste à la raison, comme le font manifestement les passions dans l'homme intempérant ou colérique, ne semble pas lui obéir. Or l'irascible et le concupiscible résistent fréquemment à la raison. Ils ne lui obéiraient donc pas.

En sens contraire

Le Philosophe dit que l'irascible et le concupiscible obéissent à la raison comme à un gouvernement politique, non despotique.

Réponse

Il faut dire que l'irascible et le concupiscible obéissent bien à la raison, mais selon un mode de gouvernement politique, et non despotique. Le gouvernement despotique est celui par lequel on gouverne des sujets entièrement soumis, incapables de résister, comme le corps est mû par l'âme sans résistance possible de sa part ; le gouvernement politique est celui par lequel on gouverne des hommes libres, capables en quelque façon de résister au commandement reçu. Ainsi l'irascible et le concupiscible, ayant leur propre inclination naturelle, souvent antérieure au jugement de la raison, peuvent lui résister en quelque façon, tout en demeurant naturellement faits pour lui obéir, et lui obéissant effectivement dans l'homme dont les passions sont bien réglées par la vertu.

Réponse aux objections

1. Que ces puissances résistent parfois à la raison ne prouve pas qu'elles ne lui doivent pas obéissance, mais seulement qu'elles ne lui sont pas soumises à la manière d'un pur instrument sans inclination propre ; c'est précisément ce que signifie le gouvernement politique, par opposition au despotique, sur des sujets qui ont leur inclination propre, capable de résistance, mais ordonnée par nature à se laisser régler.

QUESTION 82 — LA VOLONTE

Article premier

La volonté désire-t-elle quelque chose par nécessité ?

Objections

1. Tout ce qui est volontaire semble par définition exclure la nécessité, la volonté et la nécessité étant tenues pour opposées. La volonté ne devrait donc rien désirer par nécessité.

En sens contraire

Le désir naturel de la fin dernière, le bonheur, est observé en tout homme sans exception et sans qu'aucun ne puisse s'y soustraire ; cela ne se pourrait si la volonté n'y était portée par quelque nécessité.

Réponse

Il faut distinguer deux sortes de nécessité incompatibles avec la liberté volontaire — la nécessité de contrainte, imposée par un agent extérieur contre l'inclination du sujet, et qui est absolument incompatible avec l'acte volontaire —, et une nécessité qui n'est nullement incompatible avec la volonté, celle qui procède de l'inclination naturelle même de la volonté vers son objet propre et universel, le bien en tant que bien, dont le bonheur est la forme achevée. À l'égard de cet objet ultime, présenté sous la raison universelle et parfaite de bien, la volonté ne peut pas ne pas vouloir, de même

que l'intellect ne peut pas ne pas assentir aux premiers principes évidents par soi ; cette nécessité naturelle n'ôte rien à la liberté, puisqu'elle ne procède d'aucune contrainte extérieure, mais de la nature même de la volonté.

Réponse aux objections

1. Seule la nécessité de contrainte est exclue de l'acte volontaire ; la nécessité naturelle, qui procède du fond même de l'inclination de la volonté vers sa fin propre et universelle, non seulement ne s'oppose pas à la volonté, mais en constitue le fondement même.

Article 2

La volonté désire-t-elle nécessairement tout ce qui est ordonné à la fin ?

Objections

1. Qui veut nécessairement la fin semble devoir vouloir nécessairement aussi les moyens sans lesquels cette fin ne peut être atteinte, par un même mouvement de volonté indivis.

En sens contraire

On observe communément que des hommes veulent la santé, leur fin, sans vouloir pour autant tel remède précis qui pourtant y conduit, préférant s'en abstenir ou en choisir un autre : signe que la volonté ne se porte pas nécessairement sur tout moyen ordonné à une fin qu'elle veut par ailleurs nécessairement.

Réponse

Il faut dire que la volonté ne se porte pas nécessairement sur ce qui est ordonné à la fin, sinon lorsque, sans ce moyen, la fin ne peut absolument pas être atteinte, comme la volonté de traverser la mer requiert nécessairement, dans l'ordre des moyens, celle de monter sur un navire. Mais lorsque la fin peut être atteinte par plusieurs voies diverses, ou par aucune de façon nécessairement liée à elle dans l'esprit de celui qui délibère, la volonté demeure libre à l'égard de chacun de ces moyens particuliers, tout

en demeurant nécessairement portée vers la fin ultime elle-même. C'est précisément sur ce champ des moyens divers que s'exerce le libre arbitre proprement dit.

Réponse aux objections

1. La nécessité qui porte à la fin ne s'étend aux moyens que dans la mesure où ceux-ci sont perçus comme absolument requis pour cette fin ; hors ce cas, la pluralité des voies possibles laisse la volonté indéterminée et donc libre à leur égard.

Article 3

La volonté est-elle une puissance plus élevée que l'intellect ?

Objections

1. Le bien, objet de la volonté, semble supérieur au vrai, objet de l'intellect, puisque le bien inclut en quelque façon la perfection de la chose connue elle-même, tandis que le vrai n'est que dans l'esprit qui connaît. La volonté serait donc la puissance la plus haute.

En sens contraire

Ce qui meut est, en un certain ordre, supérieur à ce qui est mû par lui ; or c'est l'intellect qui, en présentant son objet à la volonté, la meut à la manière d'une cause finale et formelle. L'intellect serait donc, absolument, supérieur à la volonté.

Réponse

Il faut distinguer : absolument parlant, et considérée en elle-même, la puissance intellective est plus élevée que la puissance volitive, puisque l'objet de l'intellect est plus simple et plus absolu que celui de la volonté, laquelle regarde le bien précisément tel qu'il existe dans les choses, tandis que l'intellect a la capacité de connaître ce qui est même au-dessus de lui selon un mode plus élevé, savoir selon le mode immatériel de la connaissance. Cependant, relativement à certains objets qui, en eux-mêmes, dépassent l'âme humaine — comme les réalités divines connues imparfaitement en cette vie —, l'acte de la volonté qui les aime peut être plus élevé que l'acte de l'intellect

qui les connaît, puisqu'il vaut mieux, envers ce qui dépasse notre mesure, aimer même ce qu'on ne peut comprendre parfaitement, que de le connaître seulement de façon imparfaite sans l'aimer à sa mesure.

Réponse aux objections

1. Le bien comme perfection réelle de la chose désirée ne rend pas pour autant la puissance qui le désire supérieure, absolument, à celle qui connaît le vrai ; car connaître, c'est avoir en soi, selon un mode immatériel, la perfection même de la chose connue, ce qui est, absolument, un mode d'être plus noble que le seul désir, quoique, envers certains objets, aimer puisse valoir mieux que connaître imparfaitement, comme il vient d'être dit.

Article 4
La volonté meut-elle l'intellect ?

Objections

1. Un même sujet ne peut, selon un même rapport, être à la fois moteur et mû par une même autre puissance. Or il a été montré que l'intellect meut la volonté en lui présentant son objet. La volonté ne pourrait donc, en retour, mouvoir l'intellect.

En sens contraire

On constate qu'un homme, par sa volonté, s'applique ou cesse de s'appliquer à considérer telle chose par l'intellect, comme il veut ou ne veut pas étudier une question donnée : la volonté meut donc bel et bien l'intellect à son acte.

Réponse

Il faut distinguer les genres de causalité : l'intellect meut la volonté à la manière d'une cause finale et formelle, en lui présentant son objet, le bien appréhendé, qui la spécifie et l'attire ; la volonté, de son côté, meut l'intellect, et toutes les autres puissances de l'âme, à la manière d'une cause efficiente et motrice, en tant qu'elle est la puissance qui tend vers la fin universelle et met en mouvement, en vue de cette fin, l'exercice

même des autres puissances, y compris celui de l'intellect. Ces deux causalités, formelle-finale et efficiente, ne s'excluent nullement, mais se composent, chacune des deux puissances mouvant l'autre selon un ordre différent.

Réponse aux objections

1. Il n'y a nulle contradiction à ce qu'une même puissance meuve et soit mue par une autre selon deux genres de causalité distincts : l'intellect meut la volonté selon la causalité de l'objet visé (formelle-finale), et la volonté meut l'intellect selon la causalité de l'exercice même de l'acte (efficiente), ce qui n'introduit aucun cercle vicieux, mais un ordre complémentaire entre les deux plus hautes puissances de l'âme.

❧

Ainsi s'achève le chapitre II. Le lecteur y a vu déployées toutes les puissances de l'âme humaine, depuis les sens externes jusqu'à la volonté, en passant par l'intellect et son mode propre d'abstraction.

CHAPITRE III — LA CONNAISSANCE

❧

Notice liminaire

Ce chapitre, qui couvre les questions 84 à 89 de la Prima Pars (trente-cinq articles), expose la théorie thomiste de la connaissance humaine : comment l'âme unie au corps connaît les choses corporelles, contre les erreurs des anciens physiciens, de Platon, d'Avicenne, et la juste interprétation de saint Augustin ; comment elle se connaît elle-même et connaît Dieu ; et ce qu'il advient de la connaissance dans l'âme séparée après la mort. Cette première partie contient la question 84.

QUESTION 84 — COMMENT L'AME UNIE AU CORPS CONNAIT LES CHOSES CORPORELLES

Article premier
L'âme connaît-elle les corps par l'intellect ?

Objections

1. Le semblable se connaît par le semblable. Or l'intellect est immatériel, tandis que les corps sont matériels ; leur dissemblance radicale semble donc exclure que l'intellect puisse connaître les corps.

2. L'intelligible est séparé du sensible, comme le sensible l'est de l'intelligible, puisqu'on les distingue par nature. Or les corps sont sensibles. Ils ne pourraient donc être objets de l'intellect.

En sens contraire

Saint Augustin dit que tout ce que nous connaissons des choses corporelles, nous le devons aux sens du corps ; or ce que la science établit de ces mêmes choses appartient à l'intellect. L'intellect connaît donc les corps.

Réponse

Il faut dire que les premiers philosophes de la nature, ne distinguant pas l'intellect du sens, tenaient toute connaissance pour une sorte d'altération matérielle, et le connaissant pour semblable au connu selon un mode matériel — d'où l'erreur de Démocrite, qui expliquait la pensée par des simulacres matériels entrant dans l'âme, et niait, faute de pouvoir rendre compte de la stabilité du vrai dans des choses toujours changeantes, toute certitude à la connaissance. Or il faut au contraire poser que l'intellect connaît les corps par un mode de connaissance immatériel, universel et nécessaire, tandis que les corps eux-mêmes sont matériels, particuliers et changeants ; ce qui n'empêche pas leur connaissance véritable, car l'assimilation requise pour connaître n'est pas une assimilation matérielle du connaissant à la chose connue en son individualité, mais la réception immatérielle, dans l'intellect, de la forme intelligible abstraite de la matière individuante.

Réponse aux objections

1. Le semblable connaît le semblable selon la forme, non selon le mode d'être de cette forme : l'intellect, en recevant immatériellement la forme du corps connu, lui devient semblable quant à ce qui est objet de connaissance, sans devenir matériel comme l'est le corps lui-même.

2. Le sensible et l'intelligible ne sont pas séparés au point que l'intelligible ne puisse être tiré du sensible même : car la nature intelligible des choses corporelles existe réellement en elles, quoique unie à la matière individuante ; l'intellect, par abstraction, en tire ce qui est objet propre de son mode de connaître.

Article 2

L'âme comprend-elle les corps par son essence ?

Objections

1. L'âme contient en quelque façon toutes choses, étant dite par les Anciens un microcosme. Elle pourrait donc connaître toutes choses par sa seule essence, sans requérir d'espèces distinctes d'elle-même.

En sens contraire

L'intellect possible est, comme il a été montré, en puissance à l'égard de tous les intelligibles, et n'est en acte aucun d'eux par son essence propre ; or ce qui connaît par sa seule essence doit être en acte ce qu'il connaît. L'âme ne connaît donc pas les corps par sa seule essence.

Réponse

Il faut dire que l'âme ne comprend pas les corps par sa seule essence. Car si elle les connaissait ainsi, cette connaissance lui serait toujours actuellement présente, du fait même qu'elle est toujours identique à son essence ; or il est manifeste que l'âme ne connaît pas toujours actuellement toutes choses, mais seulement en puissance au commencement, et progressivement, par l'acquisition d'espèces distinctes de son essence, abstraites des choses mêmes. Il faut donc que l'âme connaisse les corps, non par sa seule essence, mais par des espèces intelligibles reçues et distinctes d'elle.

Réponse aux objections

1. Que l'âme soit dite contenir toutes choses ne signifie pas qu'elle les connaisse actuellement par sa seule essence, mais qu'elle est, par sa capacité intellective, en puissance à connaître toutes choses, ce qui suppose précisément la réception d'espèces qui l'actuent progressivement.

Article 3

L'âme comprend-elle par des espèces communes à toutes choses, comme le voulaient les Platoniciens ?

Objections

1. L'intelligible en acte et l'intellect en acte de connaître sont, selon le Philosophe, une seule et même chose. Si donc les formes intelligibles séparées, participées par les âmes, existaient par elles-mêmes indépendamment des choses sensibles, comme le posait Platon, l'âme pourrait connaître par leur seule participation, sans requérir l'abstraction à partir du sensible.

En sens contraire

Si nous avions en nous, par nature, la science par participation de formes séparées, nous ne devrions pas ignorer ces formes, la participation d'une nature ne se perdant pas ; or nous constatons que l'homme ignore de naissance jusqu'à ce qu'il apprenne par les sens. L'âme ne connaît donc pas par de telles espèces séparées, innées et communes.

Réponse

Il faut dire que Platon, posant que les formes des choses subsistent séparément de la matière, tenait que notre intellect connaît par une participation directe à ces formes séparées, sans qu'il soit besoin de tirer l'intelligible des choses sensibles elles-mêmes, lesquelles ne seraient qu'une occasion pour l'âme de se ressouvenir de ce qu'elle a contemplé avant son union au corps. Mais cette position ne rend pas raison de ce que nous expérimentons : à savoir que la privation d'un sens entraîne l'ignorance totale des sensibles propres à ce sens (l'aveugle de naissance ne peut se former aucune notion des couleurs), ce qui ne serait pas le cas si l'intellect puisait sa science ailleurs que dans les sens mêmes. Il faut donc rejeter cette opinion, et tenir que l'intellect humain, en cette vie, ne connaît que par abstraction à partir des phantasmes fournis par les sens.

Réponse aux objections

1. L'intelligible en acte et l'intellect en acte sont bien une seule chose quant à l'union de la forme connue avec le connaissant ; mais cette forme intelligible en acte, dans l'intellect humain, procède de l'abstraction des phantasmes, non d'une participation directe à des formes séparément subsistantes.

Article 4

Les espèces intelligibles découlent-elles dans notre âme depuis des formes séparées ?

Objections

1. Ce qui est plus parfait ne devrait pas recevoir son actuation de ce qui est moins parfait ; or le phantasme, tiré du sensible, est moins parfait que l'intelligible. Les espèces intelligibles ne devraient donc pas être tirées des phantasmes, mais découler plutôt de quelque substance séparée plus parfaite, comme le soutenait Avicenne au sujet de l'intelligence agente séparée.

En sens contraire

Il a déjà été montré que la privation d'un sens entraîne l'ignorance totale des sensibles propres à ce sens ; or cela ne se produirait pas si les espèces intelligibles nous étaient données directement par une substance séparée, indépendamment de la contribution causale véritable de nos propres sens.

Réponse

Il faut dire que si les espèces intelligibles découlaient purement et simplement dans notre âme depuis quelque substance séparée, sans que les phantasmes fussent une cause véritable, mais seulement une occasion ou une condition requise, l'ignorance des aveugles-nés touchant les couleurs ne suivrait pas nécessairement de leur seul défaut sensoriel. Il faut donc tenir que l'intellect agent, puissance propre de notre âme ainsi qu'il a été montré, tire véritablement, par son action causale propre, les espèces intelligibles en acte des phantasmes eux-mêmes, sans qu'il faille recourir à une illumination directe issue d'une substance séparée pour expliquer notre connaissance naturelle en cette vie.

Réponse aux objections

1. Le phantasme, quoique moins parfait que l'intelligible qui en est tiré, n'est pas la cause totale de celui-ci : c'est l'intellect agent, principe plus noble, qui, en illuminant le

phantasme, en tire actuellement l'intelligible ; ainsi le moins parfait sert de matière, non de cause efficiente principale, ce qui sauve l'ordre de perfection requis entre cause et effet.

Article 5
L'âme intellective connaît-elle les choses matérielles dans les raisons éternelles ?

Objections

1. Saint Augustin affirme à plusieurs reprises que nous jugeons de toutes choses selon les raisons éternelles ; il semble donc que notre intellect voie directement, en cette vie, ces raisons éternelles elles-mêmes, c'est-à-dire les idées divines.

En sens contraire

Nul, en cette vie mortelle, ne voit Dieu en son essence, en qui seul résident véritablement, dans leur source, les raisons éternelles ; or voir directement les raisons éternelles supposerait de voir l'essence divine elle-même, où elles subsistent. Nous ne les voyons donc pas directement en cette vie.

Réponse

Il faut dire que l'on peut entendre le mot de saint Augustin en un sens vrai et mesuré : non que l'intellect humain, en cette vie, voie directement les raisons éternelles elles-mêmes, ce qui appartient à la vision béatifique réservée aux bienheureux, mais que la lumière même de notre intellect, par laquelle nous discernons le vrai du faux, est elle-même une participation créée et dérivée de la lumière incréée où consistent les raisons éternelles, à la manière dont tout ce que nous voyons par la lumière du soleil, nous le voyons dans une certaine dépendance causale envers cette lumière, sans voir le soleil lui-même en son essence. C'est en ce sens dérivé et causal, non en un sens de vision immédiate, que nous connaissons toutes choses « dans les raisons éternelles ».

Réponse aux objections

1. Les paroles de saint Augustin s'entendent de cette participation causale de notre lumière intellectuelle à la lumière divine, non d'une vision directe et immédiate des raisons éternelles elles-mêmes, laquelle excéderait la condition de la vie présente.

Article 6

La connaissance intellective est-elle tirée des choses sensibles ?

Objections

1. Rien de plus noble ne procède de ce qui est moins noble comme de sa cause propre et suffisante. Or l'intellect est plus noble que le sens. La connaissance intellective ne devrait donc pas être simplement tirée des choses sensibles.

En sens contraire

Le Philosophe montre que la privation d'un sens entraîne la privation de la science des choses propres à ce sens, et que l'homme apprend et se rappelle par la voie des sens, en commençant par eux.

Réponse

Il faut dire que, l'objet propre et connaturel de l'intellect humain en cette vie étant la nature ou quiddité existant dans la matière corporelle, et l'intellect ne parvenant à cette nature que par les sens qui seuls atteignent le singulier corporel, il faut nécessairement, pour que l'homme parvienne à l'intelligible, qu'il parte du sensible, dont il tire par abstraction, grâce à l'intellect agent, la nature intelligible dépouillée de ses conditions matérielles individuantes. Ainsi toute connaissance intellectuelle humaine en cette vie, y compris la plus élevée, tire son origine, quant à sa matière, des sens ; ce qui n'ôte rien à sa noblesse, puisque l'intellect agent, principe formel actif de cette connaissance, demeure la cause principale, le sensible ne fournissant que la matière à informer.

Réponse aux objections

1. L'intellect, quoique plus noble que le sens, ne reçoit du sensible que la matière de sa connaissance, non la forme intelligible elle-même en acte, laquelle procède de l'intellect agent, cause plus noble que le sensible : l'ordre des causes est donc sauvegardé.

Article 7

L'intellect peut-il comprendre en acte par les espèces intelligibles qu'il possède déjà, sans se tourner vers les phantasmes ?

Objections

1. L'intellect en acte est constitué tel par l'espèce intelligible qu'il possède. Or il possède en habitus les espèces déjà acquises, même lorsqu'il ne considère pas actuellement les phantasmes correspondants. Il devrait donc pouvoir comprendre en acte par ces seules espèces, sans nouveau recours aux phantasmes.

En sens contraire

On observe que l'homme dont l'imagination est empêchée, par lésion de l'organe correspondant, ne peut plus actuellement comprendre même ce qu'il savait auparavant par cœur ; ce qui montre que l'intellect, même pourvu d'espèces habituelles, requiert toujours en cette vie la conversion actuelle aux phantasmes pour comprendre effectivement.

Réponse

Il faut dire que l'intellect humain, tant qu'il demeure en cette vie unie au corps, ne peut comprendre en acte, même par les espèces intelligibles qu'il possède déjà en habitus, sans se tourner vers quelque phantasme. Car l'objet propre de l'intellect humain demeure, en cette vie, la nature existant dans la matière corporelle individuelle ; or considérer une telle nature en son universalité, tout en la rapportant à ce dont elle est abstraite, requiert nécessairement quelque phantasme qui en tienne lieu de représentation individuelle concomitante, à la manière dont on ne peut concevoir

actuellement la nature du triangle en général sans se représenter quelque figure particulière de triangle.

Réponse aux objections

1. Posséder l'espèce en habitus rend l'intellect apte à comprendre, mais ne suffit pas à le faire passer à l'acte même de considération effective, laquelle requiert toujours, en cette vie, la conversion actuelle vers quelque phantasme représentatif.

Article 8
Le jugement de l'intellect est-il empêché par un empêchement des puissances sensitives ?

Objections

1. L'intellect est une puissance supérieure au sens et indépendante d'organe corporel propre, comme il a été montré. Une lésion des organes sensitifs ne devrait donc pouvoir en rien empêcher son jugement.

En sens contraire

On observe que les hommes endormis, ou dont le cerveau est troublé par la maladie, perdent l'usage correct du jugement sur des choses qu'ils connaissaient pourtant fort bien étant éveillés et sains : leur intellect en est donc bien empêché.

Réponse

Il faut dire que, puisque l'intellect humain requiert toujours, en cette vie, la conversion aux phantasmes pour son opération actuelle, ainsi qu'il vient d'être montré, tout empêchement qui affecte les puissances sensitives fournissant et conservant ces phantasmes — comme le sommeil, l'ivresse, la lésion cérébrale ou la maladie mentale — empêche par voie de conséquence l'exercice actuel du jugement intellectuel, quoique l'intellect en lui-même, quant à sa nature propre, demeure incorruptible et non directement atteint par ces altérations corporelles, lesquelles n'affectent que l'instrument sensitif dont il use nécessairement en cette vie.

Réponse aux objections

1. L'indépendance de l'intellect à l'égard d'un organe propre n'exclut pas sa dépendance fonctionnelle, en cette vie, à l'égard des puissances sensitives qui lui fournissent sa matière propre ; c'est cette dépendance instrumentale, non une atteinte directe à sa nature, qu'explique l'empêchement observé.



QUESTION 85 — LE MODE ET L'ORDRE DE LA CONNAISSANCE INTELLECTUELLE

❧

Notice liminaire

Après avoir établi que l'intellect connaît les choses matérielles par abstraction, saint Thomas en précise ici le mode : l'espèce intelligible est ce PAR QUOI l'on connaît, non ce QUE l'on connaît (contre tout enfermement de l'esprit dans ses propres représentations) ; l'intellect connaît d'abord le plus universel ; il ne peut comprendre plusieurs choses distinctement à la fois ; il connaît par composition et division, ce qui l'expose à l'erreur, à la différence de l'ange ; et il connaît directement l'universel, le singulier n'étant atteint qu'indirectement, par réflexion sur le phantasme.

Article premier

Notre intellect comprend-il les choses matérielles par abstraction à partir des phantasmes ?

Objections

1. Rien n'est connu que selon qu'il est en acte. Or les natures des choses matérielles ne sont en acte que dans les choses singulières elles-mêmes, non séparées. L'abstraction, qui sépare l'universel du singulier, semble donc fausser la connaissance plutôt que la fonder.

En sens contraire

Le Philosophe dit que le savoir se fait par une soustraction des conditions matérielles, ce qui est proprement abstraire.

Réponse

Il faut dire, comme il a déjà été établi, que notre intellect connaît les choses matérielles en les abstrayant des phantasmes : c'est-à-dire qu'il tire la nature intelligible

commune, considérée en elle-même, des conditions matérielles individuantes qui l'enveloppent dans le phantasme singulier, sans nier pour autant que cette nature existe réellement, en acte, unie à la matière dans les choses singulières elles-mêmes.

Réponse aux objections

1. Abstraire ne consiste pas à connaître la nature commune comme si elle existait séparément en acte hors des singuliers — ce qui serait faux — mais à la considérer selon sa raison propre, sans porter attention actuelle aux conditions individuantes qui, dans la réalité, l'accompagnent toujours : cette abstraction dite formelle n'induit donc aucune fausseté, à condition de ne pas affirmer que l'universel ainsi considéré existe séparément.

Article 2

Les espèces intelligibles abstraites des phantasmes sont-elles ce que comprend notre intellect, ou ce par quoi il comprend ?

Objections

1. Ce qui est actuellement dans l'intellect en train de comprendre est ce que l'intellect comprend en premier lieu. Or c'est l'espèce intelligible qui est actuellement dans l'intellect. L'espèce serait donc ce qui est compris en premier, plutôt que ce par quoi on comprend autre chose.

En sens contraire

Si l'espèce intelligible était l'objet même de notre connaissance, toute science porterait, non sur les choses, mais seulement sur les espèces présentes en notre esprit, ce qui reviendrait à l'erreur des anciens qui confondaient toute connaissance avec une simple sensation subjective des apparences, ruinant la certitude de la science des choses elles-mêmes.

Réponse

Il faut dire que l'espèce intelligible est, dans l'intellect, non ce qui est connu, mais ce par quoi l'intellect connaît. Car si l'objet de notre connaissance était l'espèce elle-même comme telle, il s'ensuivrait que toute science ne porterait pas sur les choses extra-mentales, mais seulement sur les affections de notre propre esprit — ce qui est manifestement contraire à la vérité et à l'usage de tous les hommes, qui affirment leurs sciences des choses mêmes. Il faut donc dire que l'espèce intelligible se compare à l'intellect comme le principe formel par lequel il connaît, non comme le terme de sa connaissance, lequel demeure la chose même, existant hors de l'esprit, que l'espèce représente.

Réponse aux objections

1. Que l'espèce soit actuellement présente dans l'intellect ne signifie pas qu'elle soit elle-même l'objet premier connu ; de même que la couleur reçue dans l'œil n'est pas ce que l'œil voit d'abord pour elle-même, mais ce par quoi il voit l'objet coloré, l'espèce intelligible est le moyen formel par lequel l'intellect atteint directement la chose.

Article 3

Notre intellect connaît-il le plus universel avant le moins universel ?

Objections

1. Ce qui est plus simple semble devoir être connu en dernier, comme l'analyse, qui va du composé au simple, se termine par la connaissance des principes les plus simples. Or l'universel est plus simple que le particulier. L'universel devrait donc être connu en dernier, non en premier.

En sens contraire

Le Philosophe dit que les enfants appellent d'abord tous les hommes « père », avant de distinguer chaque homme par son nom propre : signe que le plus universel et confus est connu avant le plus déterminé.

Réponse

Il faut dire que, dans notre connaissance, il y a deux ordres possibles, selon deux sortes de simplicité : l'ordre qui va du plus commun et confus vers le plus déterminé et distinct, et l'ordre qui va du composé matériel vers ses principes ultimes les plus abstraits. Notre intellect, dans son développement naturel, connaît d'abord ce qui se présente le plus immédiatement et confusément dans le phantasme, à savoir la nature la plus générale de la chose (par exemple, qu'elle est un être, ou un corps, avant de savoir que c'est un homme, ou tel homme en particulier), procédant ensuite, par un discours plus fin, à la connaissance distincte des différences qui déterminent progressivement cette notion confuse. C'est en ce premier sens que le plus universel est connu avant le moins universel.

Réponse aux objections

1. L'objection vaut de l'ordre qui va vers les principes ultimes les plus abstraits par voie de résolution complète ; mais l'ordre de la connaissance humaine, dans son développement naturel à partir du sensible confus, procède au contraire du plus général et indistinct vers le plus déterminé, comme le montre l'exemple des enfants.

Article 4

Notre intellect peut-il comprendre plusieurs choses à la fois ?

Objections

1. L'intellect n'est pas limité par la matière comme l'est le sens. Or certains sens peuvent, en quelque façon, percevoir plusieurs objets à la fois. L'intellect, plus élevé, devrait donc, à plus forte raison, pouvoir comprendre plusieurs choses distinctement en même temps.

En sens contraire

On ne peut affirmer et nier une même chose à la fois sans contradiction dans son propre esprit, ce qui montre qu'un seul acte de jugement occupe l'intellect à la fois, à l'exclusion de tout autre jugement simultané distinct.

Réponse

Il faut dire qu'il est impossible qu'un même intellect comprenne, en un seul et même acte, plusieurs choses distinctement, en tant qu'elles sont plusieurs : car l'intellect en acte est rendu semblable à la chose comprise, comme la matière l'est à sa forme propre ; or une même matière n'est parfaite en acte que par une seule forme substantielle à la fois. Toutefois, l'intellect peut comprendre plusieurs choses ensemble en tant qu'elles constituent, ou peuvent être ramenées à, un seul objet de connaissance : ainsi les parties d'un tout continu, ou les termes d'une même proposition composée, sont connus ensemble en un seul acte les réunissant en une seule intention intelligible.

Réponse aux objections

1. La perception simultanée de plusieurs objets par un même sens externe demeure elle-même limitée et confuse au-delà d'un petit nombre ; l'intellect, quant à lui, exclut plus radicalement encore la multiplicité distincte simultanée en raison même de sa perfection formelle, qui requiert l'unité de l'acte pour l'unité de la forme intelligible reçue.

Article 5

Notre intellect comprend-il par composition et division ?

Objections

1. Composer et diviser suppose de comparer plusieurs choses entre elles successivement, ce qui appartient à la raison discursive. Or il a été montré que la simple appréhension intellectuelle, l'intelligence, ne procède pas discursivement. Notre intellect ne devrait donc pas comprendre par composition et division, mais par simple appréhension seulement.

En sens contraire

Toute proposition affirmative ou négative, dont use nécessairement notre science, est une composition ou une division opérée par l'intellect entre plusieurs termes appréhendés.

Réponse

Il faut dire que l'intellect humain, du fait qu'il ne saisit pas d'emblée toute la vérité intelligible d'une chose en une seule et parfaite appréhension, comme le fait l'intellect angélique, mais doit d'abord en appréhender séparément divers aspects avant de les réunir ou de les séparer par un jugement, comprend nécessairement par composition (affirmant qu'un attribut convient à un sujet) et par division (niant qu'il lui convienne). Cette imperfection relative de notre mode de connaître, comparé à celui de l'ange, s'accompagne cependant d'un pouvoir de vérité propre : c'est précisément dans cette composition ou division, conforme ou non à la réalité des choses, que résident le vrai et le faux au sens propre du jugement.

Réponse aux objections

1. Que la composition et la division appartiennent à un mode de connaître moins parfait que l'intuition angélique n'empêche pas qu'elles soient le mode propre et naturel de l'intellect humain, en raison de la faiblesse relative de sa lumière intellectuelle, qui doit procéder par degrés successifs.

Article 6
L'intellect peut-il être dans le faux ?

Objections

1. Le Philosophe dit que l'intellect est toujours vrai, tandis que le sens peut se tromper touchant les sensibles communs ou accidentels ; l'intellect semblerait donc absolument à l'abri de toute erreur.

En sens contraire

L'Apôtre parle de ceux qui se corrompent dans leurs pensées, et toute hérésie procède d'un jugement faux de l'intellect ; l'intellect peut donc, de fait, être dans le faux.

Réponse

Il faut distinguer : touchant l'objet propre et premier de l'intellect, à savoir les natures des choses en tant que telles (les quiddités), et touchant les premiers principes connus par soi aussitôt les termes compris, l'intellect ne se trompe jamais, sinon par accident, comme lorsqu'il compose faussement des définitions à partir de notions elles-mêmes vraies prises séparément. Mais touchant la composition et la division, c'est-à-dire le jugement par lequel il affirme ou nie qu'un attribut convient à tel sujet, ou touchant le raisonnement qui en procède, l'intellect humain peut véritablement se tromper, faute d'avoir correctement rapporté entre elles les natures pourtant vraiment connues.

Réponse aux objections

1. Le Philosophe entend que l'intellect ne se trompe pas quant à son objet propre et premier pris en lui-même, comme le sens ne se trompe pas absolument quant à son sensible propre ; il n'exclut pas l'erreur possible dans l'acte second de composition et de jugement, où se loge proprement le faux.

Article 7

Un homme peut-il connaître une même chose mieux qu'un autre ?

Objections

1. La vérité d'une même chose connue est une et identique pour tous ceux qui la connaissent véritablement. Un homme ne pourrait donc connaître une même vérité mieux qu'un autre, sous peine que l'un connût le vrai et l'autre non.

En sens contraire

On constate communément que, d'une même vérité, tel homme a une intelligence plus pénétrante que tel autre, l'un saisissant plus de raisons et de conséquences, l'autre s'arrêtant à une connaissance plus superficielle, quoique également vraie pour autant qu'elle va.

Réponse

Il faut dire qu'un homme peut connaître une même chose mieux qu'un autre de deux manières : soit du côté de l'intellect lui-même, dont la vertu naturelle, ou la disposition acquise par l'étude, peut être plus ou moins pénétrante d'un individu à l'autre ; soit du côté des espèces intelligibles, lorsque l'un possède, de la même chose, une représentation intelligible plus riche en raisons médiates rattachées au principe connu, découvrant ainsi davantage de propriétés et de conséquences dans une même vérité fondamentale, quoique cette vérité elle-même, en tant que telle, demeure une et identique pour tous ceux qui la connaissent véritablement.

Réponse aux objections

1. L'unité de la vérité connue n'exclut pas la diversité de pénétration avec laquelle divers esprits en saisissent les raisons et les conséquences, comme plusieurs peuvent voir également le même objet sans le voir avec une égale acuité de perception.

Article 8

Notre intellect connaît-il le singulier avant l'universel ?

Objections

1. Ce qui est plus connu de nous est connu en premier. Or les choses singulières nous sont plus connues, étant immédiatement présentes au sens. L'intellect devrait donc connaître le singulier avant l'universel.

En sens contraire

L'universel se connaît par abstraction à partir du singulier, comme il a été établi ; or ce qui sert de matière à l'abstraction doit être connu, au moins par le sens,

préalablement à l'universel qui en est tiré, mais l'intellect lui-même, à proprement parler, atteint directement l'universel, non le singulier comme tel.

Réponse

Il faut dire que notre intellect connaît directement et en premier lieu l'universel, puisque tel est son objet propre, abstrait des conditions individuantes de la matière ; il ne connaît le singulier que de façon indirecte, par une sorte de réflexion, en se retournant vers le phantasme dont il a tiré l'universel, phantasme qui, lui, représente la chose en sa singularité concrète, et dont le sens externe et interne a la connaissance directe et propre. Ainsi le sens connaît le singulier avant l'intellect, tandis que l'intellect connaît l'universel directement en premier, et le singulier seulement indirectement, par le moyen du phantasme auquel il doit toujours se rapporter en cette vie.

Réponse aux objections

1. Que le singulier nous soit plus connu selon le sens n'implique pas qu'il soit l'objet propre et premier de l'intellect lui-même, lequel, quoique dépendant du phantasme singulier pour sa matière, atteint formellement et directement la nature universelle qui en est abstraite.

QUESTIONS 86-89 — LE SINGULIER, LA CONNAISSANCE DE SOI, CE QUI DEPASSE L'AME, ET L'AME SEPAREE

❧

Notice liminaire

Ces quatre questions achèvent le chapitre III. La question 86 précise comment l'intellect atteint indirectement le singulier, l'infini, le contingent et le futur. La question 87 traite de la connaissance que l'âme a d'elle-même et de ses propres actes, non par intuition directe de son essence, mais par réflexion sur ses opérations. La question 88 montre les limites de notre connaissance naturelle des substances immatérielles, anges ou Dieu lui-même. La question 89, enfin, décrit le mode de connaître propre à l'âme séparée du corps après la mort — question qui annonce déjà l'eschatologie.

QUESTION 86 — CE QUE L'INTELLECT CONNAIT DANS LES CHOSES MATERIELLES

Article premier
Notre intellect connaît-il les singuliers ?

Objections

1. Quiconque connaît une nature composée doit connaître ses principes. Or les principes du singulier matériel, la matière individuante, entrent dans la connaissance intellectuelle si celle-ci atteint le singulier. Il faut donc que l'intellect connaisse d'une manière ou d'une autre les singuliers.

En sens contraire

Le Philosophe dit que le sens porte sur le singulier, l'intellect sur l'universel.

Réponse

Il faut dire, ainsi qu'il a été établi, que l'intellect humain ne connaît directement que l'universel ; il connaît cependant le singulier indirectement, par une sorte de réflexion, en tant qu'ayant abstrait l'espèce intelligible du phantasme, il ne peut comprendre en acte selon cette espèce sans se retourner vers ce même phantasme dont elle a été tirée, lequel représente le singulier ; c'est par ce détour, non par une saisie directe et propre, que l'intellect atteint quelque connaissance du singulier.

Réponse aux objections

1. Connaître la nature composée en son universalité n'exige pas de connaître directement, par le même acte, le principe individuant particulier ; il suffit de savoir, universellement, que telle nature existe dans une matière individuée, sans connaître directement cette matière-ci en sa singularité propre, sinon par le détour indiqué.

Article 2
Notre intellect peut-il connaître l'infini ?

Objections

1. Dieu connaît l'infini. Or notre intellect, fait à l'image de Dieu, devrait pouvoir, en quelque façon, connaître comme lui.

En sens contraire

Tout ce qui est connu est en quelque façon compris par le connaissant, selon les termes de sa propre capacité ; or l'infini, par définition, ne peut être ainsi compris. L'intellect ne peut donc connaître l'infini en acte comme un tout achevé.

Réponse

Il faut distinguer : notre intellect ne peut connaître l'infini en acte, comme une multitude actuellement donnée et achevée en même temps, cela dépassant toute capacité finie de compréhension simultanée ; mais il peut connaître l'infini en puissance, successivement, comme il connaît la série des nombres, en tant que la

puissance d'ajouter toujours une unité de plus n'est jamais épuisée, sans que cette connaissance successive requière la présence simultanée de tous les termes.

Réponse aux objections

1. Dieu seul connaît l'infini en acte, d'une connaissance qui n'est pas mesurée par son objet comme l'est la nôtre, mais qui le contient dans l'infinité même de son propre être ; notre intellect fini ne peut connaître ainsi que par mode successif et potentiel, non par mode actuel et simultané.

Article 3

Notre intellect connaît-il les choses contingentes ?

Objections

1. L'objet propre de l'intellect est le nécessaire et l'universel, ainsi qu'il a été montré. Le contingent, qui peut être autrement qu'il n'est, semble donc échapper par nature à toute connaissance intellectuelle proprement dite.

En sens contraire

Toute science des choses naturelles, qui sont pourtant contingentes en leur être singulier, procède de l'intellect ; l'intellect connaît donc bien, en quelque façon, le contingent.

Réponse

Il faut distinguer, dans le contingent, sa nature universelle, objet propre de l'intellect en tant que celle-ci peut être considérée abstraitement (comme la nature de l'homme, quoique chaque homme singulier soit contingent en son existence), et son existence contingente particulière elle-même, laquelle, en tant que telle et singulière, n'est proprement atteinte que par le sens ou par une opinion probable, non par la science intellectuelle proprement dite au sens le plus strict, laquelle porte sur le nécessaire.

Réponse aux objections

1. L'intellect peut connaître véritablement les natures universelles des choses contingentes, quoiqu'il ne puisse avoir, de leur existence singulière contingente comme telle, qu'une connaissance probable ou empruntée au sens, non la science au sens le plus rigoureux.

Article 4

Notre intellect connaît-il les choses futures ?

Objections

1. Les prophètes connaissaient par avance des choses futures contingentes. Or la prophétie est une connaissance de l'esprit humain. L'intellect humain peut donc connaître les futurs contingents.

En sens contraire

Dieu seul connaît par lui-même, avec certitude et en tant que tels, les futurs contingents, dont la vérité n'est déterminée que dans son éternité ; l'intellect humain, mesuré par le temps, ne peut par ses forces naturelles atteindre ce qui n'existe pas encore.

Réponse

Il faut dire que notre intellect ne peut, par sa vertu naturelle, connaître les choses futures en elles-mêmes et comme telles, sinon en tant qu'elles préexistent déjà, de quelque manière, dans leurs causes présentes : soit avec certitude, si la cause produit nécessairement son effet, soit avec plus ou moins de probabilité, si la cause n'y est ordonnée que le plus souvent ou de façon contingente. La connaissance prophétique des futurs contingents comme tels, en revanche, ne procède pas de la vertu naturelle de l'intellect humain, mais d'une lumière surnaturelle communiquée par Dieu, qui seul les connaît en eux-mêmes dans son éternité.

Réponse aux objections

1. La prophétie touchant les futurs contingents comme tels procède, non de la nature de l'intellect humain, mais d'un don surnaturel qui l'élève au-dessus de sa mesure propre ; elle ne prouve donc rien contre la limite naturelle établie.

QUESTION 87 — COMMENT L'AME INTELLECTIVE SE CONNAIT ELLE-MEME

Article premier

L'âme intellective se connaît-elle par son essence ?

Objections

1. Ce qui est le plus présent à soi-même devrait se connaître en premier et directement par sa seule essence. Or rien n'est plus présent à l'âme qu'elle-même. Elle devrait donc se connaître directement par sa propre essence, sans requérir d'acte intermédiaire.

En sens contraire

Si l'âme se connaissait directement par sa seule essence, tout homme connaîtrait aussitôt, par la seule existence de son âme, la nature même de l'âme ; or beaucoup ignorent ou se trompent gravement sur la nature de l'âme, comme le montrent les erreurs mêmes examinées plus haut sur sa corporéité prétendue.

Réponse

Il faut distinguer : l'âme se connaît elle-même, quant à son existence singulière, par le fait même qu'elle a conscience de ses propres actes, lorsqu'elle perçoit qu'elle comprend ou qu'elle veut ; c'est en ce sens qu'on peut dire qu'elle se connaît « par son essence », c'est-à-dire par présence immédiate à elle-même dans l'acte, non par une espèce représentative distincte. Mais quant à la connaissance de sa nature et de ses propriétés essentielles, l'âme n'y parvient que par un discours réflexif et laborieux, à partir de la considération de ses propres actes et de leurs objets, tout comme elle

parvient à la connaissance des autres choses matérielles : c'est pourquoi tant d'hommes se sont trompés sur la nature de l'âme, quoique nul ne doute qu'il pense et qu'il existe.

Réponse aux objections

1. La présence immédiate de l'âme à elle-même suffit à la conscience implicite de son existence dans l'acte de connaître ou de vouloir, mais non à la connaissance explicite et scientifique de sa nature propre, laquelle requiert un examen réflexif distinct, exposé à l'erreur comme toute autre investigation.

Article 2

Comment l'intellect connaît-il les habitus qui sont en l'âme ?

Objections

1. L'habitus, étant une qualité intérieure à l'âme, devrait lui être connu aussi immédiatement que l'âme se connaît elle-même, par simple présence, sans requérir la considération de son acte.

En sens contraire

On ne prend conscience d'un habitus, comme la science ou une vertu, que lorsqu'on en exerce l'acte, non en dehors de tout exercice.

Réponse

Il faut dire que l'intellect ne connaît pas les habitus de l'âme directement par leur seule essence présente en elle, mais par leurs actes : c'est en constatant qu'il opère facilement et promptement en tel domaine que l'homme conclut à la présence en lui de tel habitus, la connaissance de l'habitus suivant ainsi, par voie d'inférence à partir de l'acte, la connaissance de l'acte lui-même.

Réponse aux objections

1. La présence réelle de l'habitus dans l'âme n'entraîne pas sa connaissance actuelle et distincte, laquelle requiert la médiation de l'acte qui le manifeste, de même que la

vue ne perçoit une couleur en puissance dans un objet obscurci que lorsque la lumière en manifeste l'acte.

Article 3
L'intellect connaît-il son propre acte ?

Objections

1. Connaître son propre acte en le connaissant semble requérir un acte second distinct de réflexion, lequel requerrait à son tour un troisième acte pour être connu, et ainsi à l'infini, ce qui est impossible.

En sens contraire

Chacun a l'expérience immédiate de savoir qu'il comprend lorsqu'il comprend quelque chose.

Réponse

Il faut dire que l'intellect connaît son propre acte, non par un acte second requérant une régression infinie, mais par un unique et même acte de retour réflexif qui accompagne naturellement l'acte de connaître son objet : en connaissant la pierre, l'intellect se perçoit aussi lui-même en train de connaître la pierre, cette perception concomitante n'exigeant, pour s'arrêter légitimement, qu'un seul degré de réflexion, immédiatement évident par lui-même, sans qu'il faille en chercher indéfiniment la cause dans un nouvel acte séparé.

Réponse aux objections

1. La régression à l'infini ne menace que si l'on exige un acte formellement distinct et séparé pour chaque degré de réflexion ; or l'intellect, revenant sur son propre acte par sa capacité naturelle de réflexion, s'y arrête légitimement dès la première prise de conscience, sans nécessité d'en multiplier les degrés.

Article 4

Notre intellect connaît-il l'acte de la volonté ?

Objections

1. La volonté est une puissance distincte de l'intellect. Il semble donc que ses actes propres ne puissent être connus par l'intellect, chaque puissance n'étant proprement connaissante que de son propre objet.

En sens contraire

Chacun sait avec certitude, par une connaissance intellectuelle réfléchie, qu'il veut ou qu'il refuse telle chose.

Réponse

Il faut dire que si la volonté elle-même n'est pas connaissante par elle-même de son propre acte, l'intellect, par cette même capacité de réflexion sur les opérations de l'âme dont il vient d'être question, connaît l'acte de vouloir comme il connaît son propre acte de comprendre, l'un et l'autre étant des opérations de la même âme dont l'intellect, faculté connaissante par excellence, prend également conscience par réflexion.

Réponse aux objections

1. La distinction des puissances n'empêche pas que l'intellect, faculté de connaître, connaisse par réflexion non seulement ses propres actes, mais aussi ceux des autres puissances de la même âme dont il a la charge cognitive, y compris ceux de la volonté.

QUESTION 88 — COMMENT L'AME CONNAIT CE QUI LA DEPASSE

Article premier

L'âme humaine, en cette vie, peut-elle comprendre les substances immatérielles en elles-mêmes ?

Objections

1. Notre intellect est plus apparenté aux substances immatérielles, dont il partage la nature intellectuelle, qu'aux choses matérielles dont il tire pourtant sa connaissance. Il devrait donc, à plus forte raison, pouvoir connaître directement les substances immatérielles.

En sens contraire

L'objet connaturel de notre intellect, en cette vie, est la quiddité existant dans la matière corporelle, ainsi qu'il a été établi ; or les substances immatérielles n'ont, par définition, aucune quiddité matérielle de ce genre à offrir en phantasme.

Réponse

Il faut dire que notre intellect, en cette vie, ne peut connaître les substances immatérielles en elles-mêmes, directement et par une vision propre, car sa connaissance naturelle procède toujours par abstraction à partir des phantasmes fournis par les sens ; or les substances immatérielles ne peuvent fournir aucun phantasme de ce genre, étant par nature dépourvues de toute matière sensible. Nous ne pouvons donc en cette vie les connaître que médiatement, par leurs effets dans les choses sensibles, et par voie de négation et d'analogie, non par une intuition directe et propre de leur essence.

Réponse aux objections

1. La parenté de nature entre notre intellect et les substances immatérielles ne suffit pas à fonder une connaissance directe de celles-ci, tant que notre intellect demeure, en cette vie, uni à un corps et dépendant, dans son mode naturel d'opérer, de la conversion aux phantasmes.

Article 2

Pouvons-nous parvenir à la connaissance des substances immatérielles par celle des substances matérielles ?

Objections

1. La voie de causalité permet de connaître la cause par ses effets. Or les substances matérielles sont, en quelque façon, des effets ou dépendent de principes immatériels. On devrait donc pouvoir, en remontant de ces effets, parvenir à une connaissance adéquate de leur cause immatérielle.

En sens contraire

Il n'y a aucune proportion entre la perfection des substances immatérielles et celle des substances matérielles dont nous tirons nos concepts ; la voie causale, ici, ne peut donc fournir qu'une connaissance très imparfaite, par négation et par analogie, non une connaissance adéquate de l'essence même de la cause.

Réponse

Il faut dire que nous pouvons, à partir de la connaissance des substances matérielles, nous élever à quelque connaissance des substances immatérielles, mais seulement de façon imparfaite : par la voie de la causalité, en tant qu'elles en sont, en quelque manière, les causes ou les principes ; par la voie de la négation, en niant d'elles tout ce qui appartient en propre à la matière ; et par la voie de l'éminence, en leur attribuant, à un degré plus élevé et plus pur, les perfections que nous trouvons dans les choses matérielles. Mais aucune de ces voies ne nous donne une connaissance directe et propre de leur essence même, laquelle demeure, pour l'intellect humain en cette vie, entourée d'une obscurité fondamentale.

Réponse aux objections

1. La disproportion radicale entre l'effet matériel et sa cause immatérielle limite nécessairement la portée de cette connaissance causale à une approche indirecte et imparfaite, jamais à une saisie adéquate de l'essence de la cause elle-même.

Article 3

Dieu est-il la première chose connue de l'esprit humain ?

Objections

1. Dieu est cause première de tout être et de toute connaissance ; or la cause première d'une chose est, en quelque façon, connue en elle dès qu'elle est connue. Il semblerait donc que Dieu soit connu, au moins implicitement, avant toute autre chose par notre esprit.

En sens contraire

Notre connaissance naturelle procède toujours, ainsi qu'il a été établi, des choses sensibles vers l'intelligible par abstraction ; or Dieu, souverainement immatériel, ne peut être atteint le premier par une voie qui part nécessairement du sensible.

Réponse

Il faut dire que Dieu n'est pas, en cette vie, la première chose connue par notre esprit d'une connaissance immédiate et propre, quelque opinion contraire qu'aient soutenue certains. Notre connaissance naturelle de Dieu, en cette vie, est toujours médiate, tirée par voie de causalité, de négation et d'éminence, à partir de la connaissance des créatures sensibles préalablement acquise par les sens et l'abstraction, ainsi qu'il vient d'être exposé pour les substances immatérielles en général — Dieu étant, à cet égard, la plus haute et la plus difficilement accessible de toutes.

Réponse aux objections

1. Que Dieu soit cause première de notre connaissance elle-même, comme il l'est de tout être, n'implique pas qu'il soit l'objet premier et immédiat connu par cette connaissance : la lumière du soleil rend visibles les couleurs sans être elle-même vue directement en tant que telle par le seul fait de voir les couleurs.

QUESTION 89 — LA CONNAISSANCE DE L'AME SEPAREE

Article premier

L'âme séparée du corps peut-elle comprendre ?

Objections

1. L'intellection requiert, en cette vie, la conversion aux phantasmes, lesquels dépendent d'organes corporels. Or l'âme séparée n'a plus de corps. Elle ne pourrait donc plus rien comprendre.

En sens contraire

Il a été montré que l'intellect et la volonté demeurent, comme puissances propres à l'âme seule, dans l'âme séparée. L'âme séparée peut donc encore comprendre, quoique selon un autre mode.

Réponse

Il faut dire que l'âme séparée comprend encore, mais selon un mode différent de celui qu'elle avait unie au corps : n'ayant plus à se tourner vers des phantasmes qu'elle ne peut plus recevoir, elle reçoit sa connaissance à la manière des substances séparées, par une sorte de participation à l'influence divine proportionnée à sa nature propre, laquelle demeure cependant, à la différence de l'ange, naturellement ordonnée à un corps, ce qui rend ce mode de connaître, pour elle, moins connaturel qu'il ne l'est pour l'ange, quoique non moins réel.

Réponse aux objections

1. La nécessité de se tourner vers les phantasmes n'appartient à l'âme que tant qu'elle demeure unie au corps, comme mode d'opérer connaturel à cet état ; séparée du corps, elle reçoit sa connaissance selon un mode différent, proportionné à sa nouvelle condition.

Article 2

L'âme séparée connaît-elle les substances séparées ?

Objections

1. L'âme séparée, recevant désormais sa connaissance à la manière des substances séparées, devrait, semble-t-il, connaître les anges aussi parfaitement qu'ils se connaissent entre eux.

En sens contraire

La perfection de la connaissance suit la perfection de la nature du connaissant ; or l'âme séparée demeure, par nature, inférieure à l'ange, quoiqu'elle en partage en cet état le mode général de connaître.

Réponse

Il faut dire que l'âme séparée connaît les substances séparées d'une connaissance plus élevée que celle qu'elle avait en cette vie, mais demeurant inférieure et moins parfaite que la connaissance qu'ont les anges les uns des autres, en raison de l'infériorité naturelle de l'âme humaine, même séparée, à l'égard de la nature angélique.

Réponse aux objections

1. Partager un même mode général de réception de la connaissance n'entraîne pas une égale perfection de connaissance, celle-ci demeurant toujours proportionnée à la capacité naturelle propre du sujet connaissant.

Article 3

L'âme séparée connaît-elle toutes les choses naturelles ?

Objections

1. Délivrée du corps qui l'alourdissait, l'âme séparée semble devoir jouir d'une science universelle et totale de la nature, n'étant plus bornée par les limites de l'expérience sensible.

En sens contraire

La connaissance infuse que peut recevoir l'âme séparée demeure proportionnée et limitée par sa propre capacité réceptive finie, laquelle ne s'étend pas nécessairement à la totalité des choses naturelles.

Réponse

Il faut dire que l'âme séparée ne connaît pas naturellement toutes choses de façon universelle et comprehensive, mais reçoit une connaissance plus ou moins étendue selon la mesure de la lumière qui lui est communiquée, laquelle demeure proportionnée à sa condition ; elle conserve d'ailleurs les habitus de science acquis en cette vie, ainsi qu'il sera dit à l'article suivant, sans que cela équivaille à une omniscience naturelle de toutes choses.

Réponse aux objections

1. La séparation du corps ôte l'obstacle propre à cet état d'union, mais ne confère pas pour autant à l'âme une capacité infinie de réception, laquelle demeure mesurée par sa nature créée et finie.

Article 4

L'habitus de science acquis en cette vie demeure-t-il dans l'âme séparée ?

Objections

1. Les habitus intellectuels, comme la science, semblent requérir, pour leur exercice, la conversion aux phantasmes désormais impossible ; ils devraient donc disparaître avec la séparation du corps.

En sens contraire

Le sujet propre de l'habitus de science est l'intellect lui-même, incorruptible, et non les puissances sensitives qui disparaissent avec le corps.

Réponse

Il faut dire que l'habitus de science acquis en cette vie demeure dans l'âme séparée, puisque son sujet propre, l'intellect possible, subsiste incorruptible ; seul change le mode d'user de cet habitus, qui ne requiert plus la conversion aux phantasmes, mais s'exerce désormais selon le mode connaturel à l'état de séparation.

Réponse aux objections

1. Que le mode antérieur d'exercice (par conversion aux phantasmes) devienne caduc avec la séparation du corps n'entraîne pas la disparition de l'habitus lui-même, lequel demeure dans son sujet propre et s'exerce désormais selon un mode nouveau.

Article 5

Le mode de comprendre par conversion aux phantasmes convient-il à l'âme en cet état de séparation ?

Objections

1. Puisque l'âme séparée conserve les espèces intelligibles acquises en cette vie par le moyen des phantasmes, elle pourrait, semble-t-il, continuer d'en user de la même manière qu'auparavant.

En sens contraire

Le phantasme requiert un organe corporel pour exister en acte ; or l'âme séparée n'a plus de corps.

Réponse

Il faut dire que le mode de comprendre par conversion aux phantasmes ne convient plus, naturellement, à l'âme dans l'état de séparation, faute d'organe corporel capable de produire ou de conserver en acte de tels phantasmes ; elle use désormais des espèces intelligibles qu'elle conserve selon un mode d'opérer différent, plus proche de celui des substances séparées, ainsi qu'il a été dit.

Réponse aux objections

1. Conserver l'espèce intelligible acquise ne suppose pas de conserver aussi le phantasme corporel dont elle fut originellement tirée : l'espèce, une fois abstraite, demeure dans l'intellect indépendamment de la persistance de son occasion sensible première.

Article 6

La connaissance de l'âme séparée procède-t-elle d'espèces infuses par Dieu, ou d'espèces reçues antérieurement des choses ?

Objections

1. Toute connaissance nouvelle requiert une nouvelle espèce actuant l'intellect. Or l'âme séparée, ne recevant plus rien par les sens, semble ne pouvoir acquérir aucune connaissance nouvelle, sinon par infusion directe de Dieu.

En sens contraire

L'âme séparée conserve, ainsi qu'il a été montré, les habitus et les espèces acquis en cette vie, qui suffisent à expliquer sa connaissance de ce qu'elle savait déjà.

Réponse

Il faut distinguer : pour ce qu'elle connaissait déjà en cette vie, l'âme séparée use des espèces intelligibles qu'elle a antérieurement acquises et conservées en habitus ; mais pour toute connaissance nouvelle qu'elle acquiert en cet état, n'ayant plus accès aux sens ni aux phantasmes, elle la reçoit d'une manière semblable à celle des substances séparées, c'est-à-dire par une communication ou participation proportionnée de la lumière divine, analogue, quoique non identique, à l'illumination propre des anges.

Réponse aux objections

1. Les deux sources ne s'excluent pas : le passé cognitif de l'âme demeure par les espèces conservées, tandis que sa connaissance nouvelle, en cet état, procède du mode de réception propre aux substances séparées.

Article 7

La connaissance de l'âme séparée est-elle plus confuse, ou plus distincte, que notre connaissance présente ?

Objections

1. La connaissance reçue à la manière des substances séparées, par des formes plus universelles qu'individuées, semblerait devoir être plus parfaite et donc plus distincte que la connaissance humaine présente, tirée laborieusement des sens.

En sens contraire

La connaissance humaine en cette vie, tirée de l'expérience sensible multiple et variée des singuliers, atteint les natures des choses matérielles selon une détermination et une richesse de détail que ne procure pas une réception plus universelle et moins individuée.

Réponse

Il faut dire que la connaissance de l'âme séparée, quoique reçue selon un mode plus élevé et plus universel que la connaissance sensible, demeure, à l'égard de la détermination distincte des natures particulières des choses matérielles, plus générale et moins circonstanciée que ne l'était la connaissance acquise en cette vie par la fréquentation multiple et variée des singuliers sensibles eux-mêmes, faute de cette source d'information distincte et immédiate que fournissaient les sens.

Réponse aux objections

1. La supériorité du mode de réception (plus universel, à la manière angélique) ne garantit pas, pour les natures des choses matérielles précisément, une égale richesse de détermination distincte que celle que procurait l'expérience sensible directe, propre et multiple de la vie présente.

Article 8

Les âmes séparées connaissent-elles ce qui se passe ici-bas ?

Objections

1. L'affection que les âmes des défunts avaient pour leurs proches en cette vie semble devoir se prolonger après la mort, ce qui suppose qu'elles connaissent encore, en quelque façon, ce qui leur arrive.

En sens contraire

L'Écriture dit que les morts ne savent plus rien de ce qui se passe sous le soleil, faute d'accès naturel, désormais, aux événements sensibles de la terre, dont la connaissance directe requerrait précisément les sens qu'elles n'ont plus.

Réponse

Il faut dire que les âmes séparées ne connaissent pas naturellement, par leur seule vertu propre, ce qui se passe ici-bas, n'ayant plus aucun moyen sensible d'y accéder directement. Toutefois, il n'est pas impossible que Dieu leur en révèle certaines choses, particulièrement à celles des bienheureux qui voient toutes choses dans le Verbe en tant qu'elles les concernent, selon une disposition qui dépasse leur seule capacité naturelle de connaître.

Réponse aux objections

1. La persistance de l'affection envers les proches ne suppose pas nécessairement une connaissance naturelle continue de leurs affaires particulières ; elle peut demeurer comme disposition de la volonté, indépendamment de toute connaissance actuelle et détaillée des événements terrestres, laquelle, si elle existe, procède plutôt d'une communication divine que de la nature de l'âme séparée elle-même.

❧

Ainsi s'achève le chapitre III, et avec lui toute la partie « spéculative » du traité : le lecteur a vu l'âme dans sa nature, ses puissances, et son mode de connaître, jusqu'aux limites mêmes de cette connaissance — ce qui la dépasse, et ce qu'il en advient après la mort.

CHAPITRE IV — LES PASSIONS DE L'AME

❧

Notice liminaire

Ce chapitre, le plus vaste de l'ouvrage, couvre les questions 22 à 48 de la Prima Secundae — cent vingt-neuf articles en tout, presque autant que les trois chapitres précédents réunis. Saint Thomas y étudie les mouvements de l'appétit sensible que sont les passions : d'abord en général (sujet, diversité, bonté ou malice, ordre mutuel), puis dans le détail, en suivant l'ordre des onze passions déjà annoncé au premier chapitre — amour et haine, désir et fuite, joie et tristesse pour le concupiscible ; espoir et désespoir, crainte et audace, colère, pour l'irascible. Nous les donnerons, vu leur nombre, en de nombreuses livraisons, en commençant par la théorie générale.

QUESTION 22 — LE SUJET DES PASSIONS DE L'AME

Article premier

Y a-t-il quelque passion dans l'âme ?

Objections

1. Pâtir, au sens propre, appartient à la matière à l'égard de la forme. Or l'âme n'est pas composée de matière et de forme, ainsi qu'il a été montré. Il ne devrait donc y avoir, à proprement parler, aucune passion en elle.

2. Le sujet propre de la passion est le corps, non l'âme, puisque pâtir se dit d'abord des altérations corporelles. Ce serait donc improprement qu'on parlerait de « passions de l'âme ».

En sens contraire

On parle communément des passions de l'âme, comme l'amour, la joie et leurs semblables, ainsi que le fait abondamment l'Écriture elle-même.

Réponse

Il faut dire que le mot passion se prend en trois sens : au sens le plus large, pour toute réception d'un acte, fût-il perfectif du sujet, comme comprendre ou sentir peuvent être dits une manière de pâtir ; en un sens plus étroit, pour la réception jointe à quelque expulsion de ce qui ne convient pas au sujet, ce qui requiert un certain changement ; au sens le plus propre et le plus strict, pour la réception qui s'accompagne d'une transmutation corporelle déterminée vers le pire, comme la maladie ou la tristesse. C'est en ce sens le plus strict que la passion, à proprement parler, ne se trouve pas dans la seule âme, mais dans le composé, et principalement selon la partie sensitive de l'appétit, laquelle use d'un organe corporel ; on ne parle des « passions de l'âme » que parce que l'âme, comme forme du corps, est le principe et le terme premier de ces mouvements, quoique le sujet immédiat en soit le composé animé.

Réponse aux objections

1. Il est vrai qu'aucune passion, au sens le plus strict, ne convient à l'âme séparément considérée, puisqu'elle n'est pas composée de matière et de forme ; mais rien n'empêche qu'on l'attribue à l'âme en tant que principe formel du composé qui, lui, pâtit véritablement selon son corps organique.

2. On appelle « passions de l'âme », non que l'âme seule en soit le sujet propre au sens le plus strict, mais parce que ces mouvements, quoique réalisés dans le composé, procèdent de la partie appétitive de l'âme et s'y rapportent comme à leur principe formel.

Article 2

La passion se trouve-t-elle plus proprement dans l'appétit sensible que dans les puissances de connaissance ?

Objections

1. Le sens externe pâtit lui aussi sous l'action du sensible, comme l'œil pâtit sous l'action de la lumière trop vive. La passion semblerait donc appartenir autant, sinon davantage, aux puissances de connaissance qu'à l'appétit.

En sens contraire

Le mot même de « passion », employé pour l'amour, la joie, la crainte et leurs semblables, ne se dit que des mouvements de l'appétit, jamais des actes de simple connaissance comme voir ou entendre en tant que tels.

Réponse

Il faut dire que la passion, au sens le plus propre, se trouve plus véritablement dans l'appétit sensible que dans les puissances de connaissance, même sensibles. Car la passion, en son sens le plus strict, implique une transmutation corporelle déterminée vers un état contraire, sous l'action d'un objet qui meut l'appétit vers lui ou l'en détourne avec quelque intensité ; or cette transmutation profonde et déterminée, engageant tout le composé (accélération du cœur, altération des humeurs, etc.), se trouve au plus haut degré dans les mouvements de l'appétit sensible, tandis que la simple réception d'une forme par les sens externes, quoiqu'elle comporte bien quelque altération organique, demeure de l'ordre de la perfection réceptive plutôt que de la transmutation passionnelle proprement dite.

Réponse aux objections

1. L'altération subie par l'œil sous l'action du sensible est bien une passion en un sens large, mais non au sens le plus propre et le plus intense où l'on parle des passions de l'âme : celles-ci engagent le composé tout entier vers un état contraire déterminé, ce qui ne se vérifie proprement que dans les mouvements de l'appétit sensible.

QUESTION 23 — LA DIVERSITE DES PASSIONS

Article premier

Y a-t-il contrariété entre les passions de l'âme ?

Objections

1. La contrariété se trouve entre les choses qui appartiennent à un même genre, comme le chaud et le froid dans le genre qualité. Or les passions, toutes rapportées également à l'appétit sensible, semblent former un seul genre homogène, sans opposition véritable entre elles.

En sens contraire

L'amour et la haine, la joie et la tristesse, sont manifestement opposés entre eux, comme chacun l'expérimente ; il y a donc bien contrariété entre certaines passions.

Réponse

Il faut dire qu'il y a véritablement contrariété entre les passions, laquelle se prend de deux manières : selon la contrariété de leurs objets, le bien et le mal (comme l'amour, qui tend vers le bien, s'oppose à la haine, qui fuit le mal) ; et selon la contrariété d'approche et d'éloignement à l'égard d'un seul et même objet (comme dans l'irascible, l'espoir de surmonter une difficulté s'oppose au désespoir d'y renoncer). Ces deux sources de contrariété rendent compte de toutes les oppositions observées entre les passions particulières.

Réponse aux objections

1. Appartenir à un même genre commun, celui des mouvements de l'appétit sensible, n'empêche nullement une contrariété véritable et spécifique entre les espèces de ce genre, comme il en va pour toute contrariété véritable, laquelle suppose justement un genre commun au sein duquel elle s'établit.

Article 2

La contrariété des passions doit-elle se prendre du bien et du mal ?

Objections

1. Certaines passions, comme l'espoir et la crainte, semblent contraires sans porter sur des objets simplement opposés comme le bien et le mal, mais sur un même objet difficile diversement envisagé ; la contrariété ne se prendrait donc pas uniquement du bien et du mal.

En sens contraire

Le bien et le mal sont les objets premiers et propres de tout appétit ; toute contrariété d'appétit doit donc ultimement s'y ramener.

Réponse

Il faut dire que la contrariété principale et première des passions se prend du bien et du mal, objets propres de tout appétit ; mais au sein même des passions tendant vers un même bien ou fuyant un même mal, une contrariété seconde peut encore se rencontrer selon l'approche et l'éloignement à l'égard de la difficulté rencontrée dans la poursuite de ce bien ou la fuite de ce mal — ce qui rend raison de la contrariété propre aux passions irascibles comme l'espoir et le désespoir, la crainte et l'audace, sans pour autant que cette seconde contrariété soit indépendante de la première, puisque la difficulté elle-même n'est jugée telle que par référence au bien qu'elle empêche ou au mal qu'elle menace.

Réponse aux objections

1. La contrariété d'approche et d'éloignement dans l'irascible demeure toujours fondée, en dernière analyse, sur la contrariété du bien et du mal, puisque la difficulté n'est objet de crainte ou d'espoir que relativement au bien qu'elle compromet ou favorise.

Article 3

Les passions de l'irascible diffèrent-elles en espèce de celles du concupiscible en raison d'un principe propre ?

Objections

1. L'irascible n'est, semble-t-il, qu'une intensification du concupiscible devant l'obstacle, non une source de passions spécifiquement nouvelles ; les deux ordres de passions ne différeraient donc que par degré, non par espèce.

En sens contraire

La crainte ou l'audace n'ont pas d'équivalent simple parmi les passions concupiscibles, lesquelles se bornent au convenable et au nuisible pris absolument, sans référence à la difficulté comme telle : il y a donc bien, dans l'irascible, un principe formel propre et distinct.

Réponse

Il faut dire que les passions irascibles diffèrent véritablement en espèce des passions concupiscibles, en raison d'une note formelle d'objet qui leur est propre : le concupiscible porte sur le convenable ou le nuisible sensible pris absolument et simplement, tandis que l'irascible y ajoute la raison formelle de l'ardu, c'est-à-dire du convenable ou du nuisible en tant qu'il comporte quelque difficulté à surmonter ou à éviter. Cette différence formelle d'objet, ainsi qu'il a été établi en traitant des puissances de l'âme, suffit à fonder une diversité spécifique véritable, non un simple degré d'intensité.

Réponse aux objections

1. Que les passions irascibles présupposent et servent finalement les passions concupiscibles, ainsi qu'il a été dit plus haut, n'empêche pas qu'elles s'en distinguent spécifiquement par cette note propre de l'ardu, qui n'est pas une simple intensification, mais une raison formelle nouvelle d'objet.

Article 4

Une seule et même passion peut-elle admettre des degrés contraires d'intensité sans devenir une passion différente ?

Objections

1. Une joie très intense et une joie très faible semblent, par leur grande différence, constituer presque des états opposés ; on pourrait donc penser qu'elles diffèrent en espèce, non seulement en degré.

En sens contraire

L'intensification et la diminution d'une même qualité ne changent pas son espèce, mais seulement son degré, comme le montre l'exemple de la chaleur, plus ou moins intense, qui demeure toujours la chaleur.

Réponse

Il faut dire qu'une seule et même passion, spécifiée par un seul et même objet formel (le bien aimé, par exemple, pour l'amour), demeure de même espèce à travers toute la gamme de ses degrés d'intensité, du plus faible au plus intense ; seule la contrariété d'objet — passer du bien aimé au mal haï, par exemple — constitue une passion spécifiquement différente et véritablement opposée, non la seule variation de degré au sein d'une même passion.

Réponse aux objections

1. La différence d'intensité, si grande soit-elle, ne touche qu'au degré d'un seul et même mouvement vers un seul et même objet formel ; elle ne saurait constituer, à elle seule, une opposition spécifique véritable, laquelle requiert la contrariété des objets eux-mêmes.

QUESTION 24 — LA BONTE ET LA MALICE DES PASSIONS

❧

Notice liminaire

Contre les Stoïciens, qui tenaient toute passion pour un dérèglement contraire à la vertu, saint Thomas établit ici que les passions, mouvements naturels de l'appétit sensible, sont en elles-mêmes moralement indifférentes, et ne reçoivent leur qualification morale que de leur rapport à la raison : la passion qui suit et accompagne un choix vertueux de la volonté en accroît la bonté ; la passion qui précède et trouble le jugement en diminue au contraire la liberté et le mérite.

Article premier

Y a-t-il quelque bonté ou malice morale dans les passions de l'âme ?

Objections

1. Le bien et le mal moraux appartiennent en propre à ce qui est en notre pouvoir, c'est-à-dire aux actes volontaires. Or les passions, mouvements de l'appétit sensible souvent antérieurs à tout jugement de la raison, ne semblent pas toujours en notre pouvoir. Elles ne seraient donc, par elles-mêmes, ni bonnes ni mauvaises moralement.

En sens contraire

On loue certains hommes d'aimer le bien avec ardeur, et on en blâme d'autres pour leurs désirs déréglés : ces louanges et blâmes supposent une véritable qualification morale des passions elles-mêmes.

Réponse

Il faut dire que les passions, considérées dans l'appétit sensible qui, on l'a vu, obéit à la raison selon un gouvernement politique et non despotique, peuvent recevoir une qualification morale, bonne ou mauvaise, dans la mesure où elles tombent sous

l'empire, au moins partiel, de la raison et de la volonté, soit en la précédant et l'influençant, soit en la suivant et en exécutant son choix.

Réponse aux objections

1. Si les passions ne sont pas toutes également et immédiatement en notre pouvoir quant à leur premier surgissement, elles le sont bien quant à leur consentement, leur modération, ou leur commande volontaire, ce qui suffit à fonder leur qualification morale, fût-elle parfois atténuée.

Article 2

Toute passion de l'âme est-elle mauvaise moralement ?

Objections

1. Les Stoïciens tenaient que le sage est exempt de toute passion, celle-ci étant toujours un trouble irrationnel de l'âme, opposé à la tranquillité de la vertu. Toute passion serait donc mauvaise.

En sens contraire

On lit que Notre-Seigneur lui-même éprouva la tristesse et même une certaine crainte devant sa Passion, ainsi qu'une sainte colère au Temple ; or on ne peut attribuer aucun mal moral au Christ. Toute passion n'est donc pas mauvaise.

Réponse

Il faut dire, contre les Stoïciens, que toute passion n'est pas mauvaise moralement. Car les Stoïciens, ne distinguant pas suffisamment l'appétit sensible de l'appétit intellectif, tenaient toute passion pour un jugement erroné de la raison elle-même ; mais puisque la passion, mouvement de l'appétit sensible, est réellement distincte de l'acte de raison, quoique soumise à son gouvernement, elle n'est mauvaise que si elle échappe à l'ordre de la raison droite, et bonne, au contraire, lorsqu'elle s'y conforme, voire nécessaire pour la perfection même de la vie vertueuse en cette vie, où l'homme entier, sensible aussi bien que spirituel, doit tendre au bien.

Réponse aux objections

1. Les Stoïciens confondaient à tort la passion elle-même, mouvement naturel de l'appétit sensible, avec le dérèglement de cette passion échappant à la raison, lequel seul est proprement mauvais ; la passion réglée par la raison, telle celle que le Christ lui-même éprouva sans aucun désordre, demeure au contraire pleinement conforme à la vertu.

Article 3

La passion, lorsqu'elle suit le jugement de la raison, accroît-elle la bonté de l'acte ?

Objections

1. Le jugement de la raison et le choix de la volonté suffisent, semble-t-il, à constituer toute la bonté morale de l'acte, sans qu'il soit besoin d'y ajouter le concours de la passion sensible, laquelle demeure une puissance inférieure et moins noble.

En sens contraire

Celui qui accomplit une bonne œuvre à la fois par jugement droit et avec une ardeur sensible qui l'accompagne semble agir plus parfaitement, de tout son être, que celui qui n'agit que par froide délibération rationnelle, sans que l'appétit sensible y participe.

Réponse

Il faut dire que la passion dite « consequente », c'est-à-dire celle qui suit et accompagne le jugement déjà porté par la raison et le choix déjà fait par la volonté, soit par une sorte de débordement naturel de l'appétit supérieur sur l'appétit inférieur, soit par le choix délibéré de la volonté de susciter en soi une telle ardeur sensible pour mieux exécuter son propre jugement, accroît véritablement la bonté morale de l'acte, en tant qu'elle signe la participation de l'homme tout entier, sensible aussi bien que spirituel, à l'œuvre bonne accomplie.

Réponse aux objections

1. Que la raison et la volonté suffisent à constituer l'essentiel de la bonté morale n'exclut pas qu'une passion bien ordonnée, loin de nuire à cette bonté, en manifeste et en accroisse la perfection, par l'engagement supplémentaire de l'homme tout entier dans le bien voulu.

Article 4

La passion qui précède le jugement de la raison diminue-t-elle la bonté de l'acte ?

Objections

1. Ce qui accroît l'intensité de la volition vers le bien devrait, semble-t-il, accroître d'autant la bonté de l'acte, que la passion précède ou suive le jugement de la raison ; il n'y aurait donc pas lieu de distinguer, à cet égard, la passion antécédente de la passion conséquente.

En sens contraire

Un acte accompli sous le coup d'une passion violente et antécédente, comme la colère soudaine, est communément jugé moins pleinement volontaire, et donc moins méritoire ou moins coupable selon le cas, qu'un acte accompli de sang-froid et de pleine délibération.

Réponse

Il faut dire que la passion dite « antécédente », c'est-à-dire celle qui précède et influence le jugement de la raison avant que celui-ci ne se soit pleinement déterminé, diminue au contraire la bonté morale de l'acte qui s'ensuit, dans la mesure où elle trouble et obscurcit le jugement rationnel, portant l'homme à voir et à juger la chose autrement qu'il ne le ferait de sang-froid, et rendant l'acte, dans cette mesure, moins pleinement délibéré et donc moins pleinement volontaire, sans pour autant l'ôter à la volonté au point de le rendre entièrement involontaire, sauf trouble extrême.

Réponse aux objections

1. La distinction tient précisément à l'ordre causal entre la passion et le jugement : lorsque la passion suit le jugement déjà librement formé, elle en manifeste et en accroît la ferveur volontaire ; lorsqu'elle le précède et l'influence avant qu'il ne se soit formé librement, elle en diminue d'autant la pleine délibération, donc la pleine bonté ou malice volontaire de l'acte qui en résulte.

QUESTION 25 — L'ORDRE DES PASSIONS ENTRE ELLES

❧

Notice liminaire

Cette dernière question de la théorie générale établit l'architecture d'ensemble des onze passions : le concupiscible est premier et dernier dans l'ordre de la fin, l'irascible ne s'exerçant que pour son service ; l'amour est la racine de toutes les passions concupiscibles, l'espoir celle des passions irascibles ; et toute passion irascible naît d'une passion concupiscible et s'y résout finalement. Cette question ferme la voie à l'étude de chaque passion en particulier, qui va suivre.

Article premier

Les passions irascibles sont-elles antérieures aux passions concupiscibles, ou l'inverse ?

Objections

1. Ce qui sert de moyen pour parvenir à une fin est, dans l'ordre de l'exécution, antérieur à cette fin. Or les passions irascibles, comme l'espoir ou l'audace, servent de moyens pour surmonter les obstacles qui s'opposent à l'obtention du bien concupiscible. Elles devraient donc être antérieures, dans l'ordre du temps, aux passions concupiscibles qu'elles servent.

En sens contraire

La fin est première dans l'ordre de l'intention, quoique dernière dans l'ordre de l'exécution ; or le concupiscible, portant sur le bien ou le mal absolument, est la fin même que sert l'irascible, portant sur ce même bien ou mal en tant qu'ardu.

Réponse

Il faut distinguer deux ordres : selon l'ordre de l'intention et de la finalité, le concupiscible est premier et dernier, puisque c'est en vue d'obtenir le bien ou d'éviter le mal absolument (objet du concupiscible) que l'irascible entreprend de surmonter la difficulté, et c'est pour se reposer enfin dans ce même bien obtenu (joie concupiscible) que tout le mouvement irascible se termine. Mais selon l'ordre de l'exécution temporelle, l'irascible s'interpose souvent entre le premier désir concupiscible d'un bien et sa possession effective, en tant qu'il faut d'abord vaincre l'obstacle avant de jouir du bien poursuivi.

Réponse aux objections

1. Que l'irascible s'exerce, dans le temps, entre le désir initial et la possession finale du bien, ne contredit pas sa subordination de fin au concupiscible, lequel demeure premier et dernier dans l'ordre de l'intention, l'irascible n'existant tout entier qu'en vue de son service.

Article 2

L'amour est-il la première des passions concupiscibles ?

Objections

1. Le désir semble plus immédiatement lié à l'action que l'amour, lequel n'est qu'une complaisance simple ; le désir devrait donc être tenu pour la première des passions concupiscibles, celle qui meut le plus directement vers l'objet.

En sens contraire

On ne désire que ce qu'on aime déjà en quelque façon, et on ne se réjouit que de la possession de ce qu'on a d'abord aimé et désiré : l'amour paraît donc requis comme fondement de toutes les autres passions concupiscibles.

Réponse

Il faut dire que l'amour est véritablement la première des passions concupiscibles, et la racine de toutes les autres. Car l'appétit ne tend vers un bien, par le désir, que

parce qu'il y trouve d'abord une convenance, laquelle constitue précisément l'amour ; et il ne se repose dans la joie de la possession de ce bien que parce qu'il l'aimait déjà avant de le désirer et de l'obtenir. Ainsi le désir présuppose l'amour comme son principe, et la joie n'est que le repos de ce même amour enfin comblé : toutes les passions concupiscibles se ramènent donc, comme à leur racine commune, à l'amour.

Réponse aux objections

1. Le désir, quoique plus immédiatement ordonné à l'action que l'amour simple, présuppose toujours cet amour comme sa cause : on ne désire jamais que ce qu'on aime déjà d'une certaine complaisance préalable, ce qui établit la priorité de l'amour sur le désir lui-même.

Article 3
L'espoir est-il la première des passions irascibles ?

Objections

1. La crainte semble plus fondamentale que l'espoir, puisque c'est la perception d'un mal menaçant et difficile à éviter qui, la première, met en branle toute la vigilance de l'irascible ; la crainte devrait donc précéder l'espoir.

En sens contraire

Nul ne peut entreprendre de surmonter une difficulté, que ce soit pour atteindre un bien ou pour éviter un mal, sans quelque espérance préalable, si faible soit-elle, de pouvoir y parvenir ; l'espoir doit donc précéder les autres mouvements de l'irascible qui s'ensuivent.

Réponse

Il faut dire que l'espoir est la première des passions irascibles. Car toutes les autres passions irascibles — la crainte, l'audace, le désespoir même — présupposent déjà que l'appétit a envisagé un bien ardu ou un mal ardu comme objet possible d'obtention ou d'évitement ; or c'est précisément l'espoir, mouvement vers le bien ardu jugé possible

à atteindre, qui constitue ce premier mouvement de l'irascible vers son objet propre, l'ardu ; le désespoir, la crainte et l'audace n'en sont que des modalités dérivées, selon que la possibilité ou l'impossibilité, l'approche ou l'évitement, sont diversement jugés.

Réponse aux objections

1. La crainte elle-même, pour naître, suppose déjà que l'appétit a envisagé la possibilité de l'évitement du mal, fût-ce faiblement, ce qui présuppose implicitement une forme d'espérance ; l'espoir demeure donc, même à l'égard de la crainte, le mouvement radical premier de l'irascible tout entier.

Article 4

Toute passion irascible naît-elle d'une passion concupiscible et s'y résout-elle finalement ?

Objections

1. Certaines passions irascibles, comme la colère soudaine devant une offense inattendue, semblent surgir immédiatement, sans qu'on puisse identifier une passion concupiscible antérieure et distincte qui les aurait engendrées.

En sens contraire

Il a été montré que le concupiscible est premier et dernier dans l'ordre de la fin, et que l'irascible n'existe qu'en son service ; toute passion irascible doit donc, par nature, procéder d'une passion concupiscible et se terminer en elle.

Réponse

Il faut dire que toute passion irascible naît véritablement d'une passion concupiscible, et se termine en une passion concupiscible. Ainsi l'espoir naît du désir d'un bien jugé ardu, et se termine, s'il est comblé, dans la joie de la possession de ce bien, ou dans la tristesse du désespoir s'il échoue ; la crainte naît de la haine ou de la fuite d'un mal jugé ardu à éviter, et aboutit, selon son issue, à la joie d'y avoir échappé

ou à la tristesse d'y avoir succombé ; la colère elle-même naît de la tristesse d'un mal déjà subi (l'offense), et vise, par la vengeance, le retour à la joie de la réparation.

Réponse aux objections

1. Que la passion concupiscible antérieure — ici la tristesse ressentie devant l'offense — ne soit pas toujours clairement remarquée en raison de la rapidité du mouvement de colère qui la suit immédiatement, n'empêche pas qu'elle en soit véritablement, dans l'ordre de la nature sinon toujours dans celui de la conscience explicite, le principe requis.

❧

Ainsi s'achève la théorie générale des passions (q. 22-25).

QUESTION 26 — L'AMOUR, CONSIDERE EN LUI-MEME

❧

Notice liminaire

Ayant établi que l'amour est la racine de toutes les passions, saint Thomas en vient maintenant à son étude particulière. Cette première question sur l'amour établit qu'il est bien une passion du concupiscible, distingue l'amour (terme le plus large, commun même à l'appétit naturel) de la dilection (terme plus étroit, propre à la volonté raisonnée), et introduit la division capitale entre l'amour de concupiscence, qui désire une chose pour un autre, et l'amour d'amitié, qui veut du bien à quelqu'un pour lui-même.

Article premier
L'amour est-il dans le concupiscible ?

Objections

1. On parle d'amour même à propos de choses dépourvues de tout appétit sensible, comme lorsqu'on dit qu'une pierre « aime » le lieu qui lui est propre par une inclination naturelle. L'amour, en un sens au moins, semble donc dépasser le seul concupiscible sensible.

En sens contraire

L'amour est le premier mouvement de l'appétit vers le bien, dont procèdent le désir et la joie, propres au concupiscible ainsi qu'il a été montré.

Réponse

Il faut dire que l'amour, pris au sens le plus propre de passion, se trouve dans le concupiscible, dont il est le premier mouvement et comme la racine, ainsi qu'il a été montré ; mais le mot d'amour se prend aussi, par extension analogique, pour toute

inclination naturelle d'un être vers ce qui lui convient, même dépourvu de connaissance (amour dit naturel), et pour l'acte de la volonté qui se porte vers le bien connu par la raison (amour dit intellectuel ou dilection), sans passion corporelle proprement dite. C'est de l'amour comme passion, propre au concupiscible, que traite principalement cette question.

Réponse aux objections

1. L'amour attribué aux choses inanimées ne l'est que par analogie très lointaine avec l'amour véritable, désignant leur seule inclination naturelle dépourvue de connaissance, laquelle n'est amour qu'au sens le plus large et le plus improprement dit.

Article 2
L'amour est-il une passion ?

Objections

1. Dieu est dit aimer, et pourtant aucune passion, au sens propre, ne convient à Dieu, immuable et impassible. L'amour, en son sens le plus vrai, ne serait donc pas une passion.

En sens contraire

Le Philosophe compte expressément l'amour parmi les passions de l'âme.

Réponse

Il faut dire que l'amour, en tant qu'il est un acte de l'appétit sensible, accompagné d'une transmutation corporelle déterminée vers le bien aimé, est véritablement une passion, au sens le plus propre établi plus haut. L'amour de la volonté, en revanche, dilection intellectuelle, n'est pas une passion en ce sens strict, puisque la volonté n'use d'aucun organe corporel et n'est donc sujette à aucune transmutation de cette sorte, quoiqu'on puisse encore, par extension, l'appeler passion en un sens très large, comme simple réception d'un acte.

Réponse aux objections

1. L'amour attribué à Dieu, pur acte sans aucune potentialité ni composition, s'entend nécessairement d'un amour purement intellectuel et volontaire, exempt de toute passion même au sens le plus large, puisque Dieu n'a ni corps ni appétit sensible ; ce n'est donc nullement de cet amour divin, mais de l'amour humain comme passion, que traite ici la présente question.

Article 3
L'amour est-il identique à la dilection ?

Objections

1. Les deux mots semblent employés indifféremment l'un pour l'autre dans l'usage courant et dans l'Écriture elle-même, ce qui suggère leur parfaite identité de sens.

En sens contraire

La dilection implique, par son étymologie même (dis-ligere, choisir entre plusieurs), un choix préalable de la raison, propre à la volonté seule ; or l'amour, on vient de le voir, s'étend plus largement, jusqu'à l'appétit sensible, voire à l'inclination naturelle dépourvue de toute connaissance.

Réponse

Il faut dire que l'amour et la dilection ne sont pas absolument identiques, quoique très proches. L'amour est le terme le plus universel, commun à l'appétit naturel, à l'appétit sensible (où il est passion), et à l'appétit intellectif ou volonté ; la dilection, elle, n'appartient proprement qu'à la volonté seule, en tant qu'elle suppose un choix rationnel préalable (electio) déterminant l'objet aimé après délibération, ce qui exclut qu'on l'attribue, sinon improprement, à l'appétit sensible ou à l'inclination naturelle, dépourvus l'un et l'autre d'un tel choix rationnel.

Réponse aux objections

1. L'usage courant confond souvent ces deux termes en raison de leur grande proximité de sens, l'un et l'autre désignant le même mouvement fondamental vers le bien ; leur distinction précise n'en demeure pas moins réelle et utile, ainsi qu'il vient d'être établi.

Article 4
L'amour se divise-t-il convenablement en amour de concupiscence et amour d'amitié ?

Objections

1. L'amour, ayant été défini comme un seul et même mouvement premier de l'appétit vers le bien, ne devrait souffrir aucune division interne fondamentale, mais demeurer une seule espèce simple de passion.

En sens contraire

On aime le vin autrement qu'on aime son ami : dans un cas, on veut le vin pour soi-même, en vue de son propre plaisir, sans nullement vouloir de bien au vin lui-même ; dans l'autre, on veut véritablement du bien à l'ami, pour lui-même et non pour son seul usage. Ces deux amours sont donc réellement distincts.

Réponse

Il faut dire que l'amour se divise à bon droit en deux sortes. L'amour d'amitié est celui par lequel on aime quelqu'un pour lui-même, en lui voulant du bien pour son propre compte, comme on aime un ami véritable. L'amour de concupiscence est celui par lequel on aime une chose, non pour elle-même, mais pour un autre à qui on la désire, comme on aime le vin, non en lui voulant du bien à lui-même, ce qui serait absurde s'agissant d'une chose insensible, mais en le désirant pour son propre usage et son propre plaisir. Tout amour véritable d'amitié requiert ainsi, outre la bienveillance qui veut du bien à l'ami, une certaine union et communication réciproque

qui le distingue radicalement du simple amour de concupiscence, tourné vers l'utilité ou le plaisir propre du sujet aimant.

Réponse aux objections

1. L'unité de l'amour comme premier mouvement de l'appétit vers le bien n'exclut pas cette division interne selon la fin ultime poursuivie : vouloir le bien à la chose aimée elle-même, ou se vouloir cette chose à soi-même comme utile ou agréable ; ces deux fins radicalement distinctes fondent la division réelle de l'amour en ces deux espèces.



QUESTION 27 — LA CAUSE DE L'AMOUR

❧

Notice liminaire

Après avoir défini l'amour, saint Thomas en recherche les causes : le bien, comme objet formel et propre ; la connaissance, requise pour que ce bien soit présenté à l'appétit ; la ressemblance, qui explique tant l'amitié entre égaux que le désir de ce qui achève notre propre nature ; et enfin les autres passions, qui peuvent disposer à l'amour ou l'accroître sans en être la cause première.

Article premier
Le bien est-il la seule cause de l'amour ?

Objections

1. On voit des hommes aimer manifestement le mal, comme le pécheur qui aime son péché. Le bien ne serait donc pas la seule cause de l'amour, sauf à nier toute réalité à un tel amour du mal.

En sens contraire

L'amour est le premier mouvement de l'appétit, et l'appétit, par nature, ne tend que vers ce qui lui apparaît comme convenable, c'est-à-dire comme bon, fût-ce seulement en apparence.

Réponse

Il faut dire que le bien, entendu comme l'objet formel propre de tout appétit, est la seule et unique cause de l'amour, à ce titre. Car l'appétit ne se porte jamais que vers ce qu'il appréhende comme lui convenant, sous quelque raison de bien, fût-ce un bien seulement apparent et non véritable ; c'est pourquoi celui qui aime le péché n'aime pas le mal formellement en tant que mal, mais sous l'apparence trompeuse d'un bien

partiel — le plaisir, par exemple —, sans considérer le désordre réel que ce prétendu bien comporte.

Réponse aux objections

1. L'amour apparent du mal se réduit toujours, en son fond, à l'amour d'un bien partiel et apparent saisi dans l'objet, non à un amour formel du mal comme tel, ce qui serait contradictoire pour tout appétit, naturellement ordonné au bien.

Article 2
La connaissance est-elle cause de l'amour ?

Objections

1. L'amour dit naturel, comme celui des éléments pour leur lieu propre, ne suppose aucune connaissance préalable dans le sujet qui aime ainsi. La connaissance ne serait donc pas requise, en tout cas, pour toute espèce d'amour.

En sens contraire

Rien n'est désiré ni aimé s'il n'est d'abord connu, comme le veut un principe communément reçu ; il faut donc quelque connaissance préalable pour que naisse l'amour, du moins celui qui est passion ou acte volontaire.

Réponse

Il faut distinguer : l'amour naturel, simple inclination des choses dépourvues de connaissance, ne requiert aucune connaissance dans le sujet lui-même, mais seulement dans l'auteur de la nature qui l'a ainsi ordonné vers ce qui lui convient. Mais l'amour comme passion de l'appétit sensible, ou comme acte de la volonté, requiert nécessairement une connaissance préalable, au moins par le sens, de l'objet aimé sous la raison de bien convenable, cette connaissance étant la condition indispensable qui présente son objet à l'appétit et le meut vers lui.

Réponse aux objections

1. L'amour naturel des choses inanimées, dépourvu de toute connaissance propre au sujet, n'est amour qu'au sens le plus large et par pure analogie, ainsi qu'il a déjà été noté ; il ne dément donc en rien la nécessité de la connaissance pour l'amour proprement dit, celui de l'appétit connaissant.

Article 3
La ressemblance est-elle cause de l'amour ?

Objections

1. Les contraires semblent souvent s'attirer autant que les semblables, comme le pauvre peut aimer le riche pour ce qu'il n'a pas lui-même. La ressemblance ne serait donc pas la seule cause véritable de l'amour.

En sens contraire

On observe communément que le semblable s'accorde au semblable et s'en réjouit, comme deux hommes de même caractère s'accordent aisément en amitié.

Réponse

Il faut distinguer deux modes de ressemblance causant l'amour. Dans l'amour d'amitié entre égaux, la ressemblance de nature, de vertu ou de mœurs cause l'amour directement, en tant que chacun se complaît dans l'autre comme en un autre soi-même. Dans l'amour de concupiscence, en revanche, ce qui manque à celui qui aime, mais qui s'accorde à sa nature ou à sa perfection potentielle (comme la ressemblance non de fait, mais d'aptitude et de proportion), cause l'amour de ce qui peut le compléter, quoique différent en acte, comme la matière aime, en un sens analogique, la forme qui doit l'actuer, ou le pauvre le riche qui peut lui procurer ce qui manque à sa condition.

Réponse aux objections

1. Ce qui semble attirer par contrariété apparente ne le fait, en réalité, qu'en vertu d'une convenance ou proportion sous-jacente entre celui qui aime et ce qui lui manque

pour sa propre perfection, ce qui demeure une forme de ressemblance, non de fait, mais d'aptitude et d'ordination naturelle.

Article 4

Quelque autre passion de l'âme est-elle cause de l'amour ?

Objections

1. L'amour ayant été établi comme la première et la racine de toutes les autres passions, aucune autre passion ne devrait pouvoir, à l'inverse, être cause de l'amour, sous peine de cercle vicieux.

En sens contraire

On observe que le désir ardent d'une chose, ou l'espoir de l'obtenir, peuvent accroître et intensifier l'amour qu'on lui porte déjà, voire en faire naître un plus vif là où l'amour initial était faible.

Réponse

Il faut dire qu'aucune autre passion ne peut être la cause première et absolue de l'amour, puisque celui-ci, on l'a établi, est toujours présupposé par toute autre passion comme leur racine commune. Mais certaines passions, déjà nées d'un premier amour, peuvent en retour disposer l'âme et intensifier ce même amour, ou en faire naître un nouveau par voie d'accroissement, comme le désir déjà suscité par un premier amour, en s'intensifiant, dispose l'âme à aimer plus fortement encore l'objet désiré.

Réponse aux objections

1. Il n'y a nul cercle vicieux à ce qu'une passion causée par un premier amour vienne, en retour, disposer et intensifier ce même amour ou en susciter un surcroît, cette causalité seconde et dispositive ne contredisant en rien la priorité absolue et radicale de l'amour comme racine première de toutes les passions.

QUESTION 28 — LES EFFETS DE L'AMOUR

❧

Notice liminaire

Cette question, l'une des plus belles du traité, décrit les effets psychologiques de l'amour : l'union qu'il opère entre l'amant et l'aimé, l'inhabitation mutuelle par laquelle chacun est en quelque façon dans l'autre, l'extase qui porte l'amant hors de soi, le zèle qui le fait combattre pour ce qu'il aime, la blessure que peut causer l'absence du bien aimé, et enfin la place de l'amour comme cause ultime de toute action humaine.

Article premier
L'union est-elle un effet de l'amour ?

Objections

1. Ce qui est un ne peut être uni à soi-même. Or l'amour de soi, tenu pour la mesure et le modèle de tout amour, semble exclure toute union proprement dite, puisque le sujet est déjà un avec lui-même sans qu'aucun amour n'ait à l'unir.

En sens contraire

On dit communément que l'amour unit les cœurs, et que les amis véritables ne font qu'une âme en deux corps.

Réponse

Il faut dire que l'union est un effet propre de l'amour, quoique différemment selon les deux espèces distinguées plus haut. Dans l'amour d'amitié, l'union est une union d'affection, par laquelle l'amant tient l'ami aimé comme un autre soi-même, voulant pour lui ce qu'il se voudrait à lui-même. Dans l'amour de concupiscence, l'union est plus réelle et physique, en tant que l'amant cherche à posséder effectivement, pour son propre usage ou plaisir, la chose aimée elle-même.

Réponse aux objections

1. L'amour de soi, unité substantielle déjà donnée par nature, ne requiert pas d'union nouvelle à opérer ; mais il demeure la mesure et le modèle analogique d'après lequel on comprend comment l'amour d'autrui tend à réaliser, entre deux sujets distincts, une union d'affection semblable, autant que possible, à cette unité déjà donnée avec soi-même.

Article 2
L'inhabitation mutuelle est-elle un effet de l'amour ?

Objections

1. Ce qui est en un sujet y demeure d'une manière permanente et stable. Or l'aimé n'est pas toujours présent à la pensée de l'amant, lequel s'occupe de bien d'autres choses. L'aimé ne serait donc pas, à proprement parler, toujours « dans » l'amant.

En sens contraire

Saint Jean dit que celui qui demeure dans la charité demeure en Dieu, et Dieu en lui, ce qui suppose une véritable inhabitation mutuelle causée par l'amour.

Réponse

Il faut dire que l'amour cause une inhabitation mutuelle de l'amant et de l'aimé, en un double sens. L'aimé est dans l'amant, en ce que l'amant garde, de façon habituelle et permanente même hors de toute pensée actuelle, une complaisance stable pour l'aimé, laquelle demeure prête à ressurgir sitôt qu'il y pense. L'amant, de son côté, est en quelque façon dans l'aimé, par le mouvement même du désir et de la complaisance qui le porte à pénétrer, par la connaissance et l'affection, jusqu'au plus intime de ce qui lui est cher, ne se contentant pas d'une connaissance superficielle et extérieure de la chose aimée.

Réponse aux objections

1. La présence habituelle et affective de l'aimé dans l'amant n'exige pas une pensée actuelle continue, mais seulement une disposition stable de complaisance, laquelle demeure, même durant les occupations les plus étrangères à l'aimé, prête à s'actualiser dès que l'occasion s'en présente.

Article 3
L'extase est-elle un effet de l'amour ?

Objections

1. L'extase signifie proprement une sortie hors de soi, jusqu'à la perte de l'usage des sens, comme dans le ravissement des saints. Or l'amour ordinaire ne produit pas un tel effet dans la plupart des hommes qui aiment. L'extase ne serait donc pas un effet propre et général de l'amour.

En sens contraire

Denys dit que l'amour divin lui-même produit l'extase, faisant sortir les amants d'eux-mêmes pour les porter vers ce qu'ils aiment.

Réponse

Il faut distinguer : l'extase, au sens le plus fort d'une suspension des sens comme dans le ravissement, n'est un effet que de l'amour le plus intense. Mais au sens plus large et le plus propre à cette question, l'extase signifie que l'amant est porté hors de soi, c'est-à-dire hors du cercle de son seul souci pour lui-même, vers le bien de ce qu'il aime : dans l'amour d'amitié, cette sortie de soi est absolue, l'amant se souciant véritablement du bien de l'ami pour lui-même ; dans l'amour de concupiscence, elle demeure relative, puisque l'amant, en définitive, rapporte encore la chose désirée à son propre bien et à son propre usage.

Réponse aux objections

1. L'extase au sens fort et sensible n'est qu'un degré extrême de cet effet plus général et plus fondamental de sortie de soi, lequel accompagne, à des degrés divers, tout

amour véritable, sans requérir nécessairement la suspension des sens propre aux cas les plus intenses.

Article 4
Le zèle est-il un effet de l'amour ?

Objections

1. Le zèle, tel qu'on l'observe communément, s'accompagne souvent d'envie et d'hostilité contre autrui, ce qui semble plutôt un effet de la haine que de l'amour.

En sens contraire

On loue le zèle des saints pour la gloire de Dieu, lequel procède manifestement, non de la haine, mais d'un amour ardent.

Réponse

Il faut dire que le zèle est un effet de l'amour intense, lequel, portant l'amant à rechercher ardemment le bien de la chose aimée, le porte du même mouvement à s'opposer avec vigueur à tout ce qui s'y oppose. Selon que cet amour est bien ou mal ordonné, le zèle qui en procède sera lui-même bon — comme le saint zèle pour la gloire de Dieu ou le bien de l'ami véritable — ou mauvais, comme la jalousie, qui procède d'un amour de concupiscence désordonné, craignant de devoir partager avec un autre le bien qu'on voudrait posséder pour soi seul.

Réponse aux objections

1. Le zèle mauvais, tel que la jalousie, procède bien, en son fond, d'un amour, quoique désordonné et tourné vers la seule possession exclusive d'un bien, non d'une haine première ; l'hostilité qui l'accompagne envers le rival n'est qu'une conséquence seconde de cet amour mal réglé.

Article 5
L'amour est-il une passion nuisible à celui qui aime ?

Objections

1. On observe que ceux qui aiment ardemment un bien absent en dépérissent parfois, comme le montre le langage courant qui parle de « mal d'amour » ou de langueur amoureuse. L'amour serait donc, en lui-même, une passion nuisible.

En sens contraire

L'amour, on l'a montré, est le premier mouvement de l'appétit vers le bien convenable ; or ce qui tend vers ce qui convient à la nature du sujet perfectionne celui-ci, plutôt qu'il ne le nuit.

Réponse

Il faut distinguer : l'amour, considéré en lui-même comme union et complaisance dans le bien convenable, ne nuit nullement à celui qui aime, mais le perfectionne au contraire, en l'unissant à ce qui lui convient. Mais l'amour, lorsque son objet demeure absent ou hors d'atteinte, s'accompagne du désir inquiet et parfois de la tristesse de cette privation, lesquels, par voie de conséquence et non par l'amour lui-même directement, peuvent affecter et même affaiblir celui qui aime, surtout si cet amour est désordonné ou porte sur un bien difficile à obtenir.

Réponse aux objections

1. Le dépérissement observé procède, non de l'amour comme tel, mais du désir inquiet et de la tristesse qui accompagnent son objet lorsqu'il demeure absent, ces passions consécutives pouvant affecter le corps sans que l'amour lui-même, comme complaisance dans le bien, en soit la cause directe et propre.

Article 6

L'amour est-il cause de tout ce que fait celui qui aime ?

Objections

1. Beaucoup d'actions semblent procéder d'autres passions que l'amour, comme la fuite procède de la crainte, ou l'attaque de la colère, sans référence apparente à quelque amour sous-jacent.

En sens contraire

Tout agent agit en vue d'une fin qu'il tient pour bonne et donc, en quelque façon, aimée ; toute action procéderait donc, en dernière analyse, de quelque amour.

Réponse

Il faut dire que l'amour, étant la première de toutes les passions et le mouvement radical de tout appétit vers son bien, est la cause ultime, quoique parfois médiate, de tout ce que fait celui qui agit sous l'empire d'une passion quelconque. Car la crainte elle-même, qui fait fuir un mal, présuppose l'amour du bien contraire que ce mal menace ; la colère qui fait attaquer présuppose l'amour du bien qu'on défend contre l'offense reçue. Ainsi, remontant la chaîne des passions particulières jusqu'à leur racine commune, on trouve toujours, en dernier ressort, quelque amour comme premier mobile de toute action humaine passionnée.

Réponse aux objections

1. Que l'action procède immédiatement de la crainte ou de la colère n'empêche pas que ces passions elles-mêmes, ainsi qu'il a été montré au sujet de l'ordre des passions, présupposent toujours un amour antérieur du bien qu'elles servent à défendre ou à obtenir, lequel demeure ainsi, en dernière analyse, la cause radicale de l'action tout entière.

❧

QUESTION 29 — LA HAINE

❧

Notice liminaire

Après l'amour, son contraire direct : la haine. Saint Thomas établit d'abord ses causes — le mal comme objet formel, mais aussi l'amour lui-même, dont la haine dérive toujours —, puis sa force relative, moindre que celle de l'amour dont elle procède. Les trois derniers articles traitent de cas limites d'un grand intérêt spéculatif et spirituel : peut-on haïr la vérité, se haïr soi-même, ou haïr Dieu ?

Article premier
Le mal est-il cause de la haine ?

Objections

1. On hait parfois des choses qui ne sont pas mauvaises en elles-mêmes, mais seulement contraires à notre goût ou à notre convenance particulière, comme certains détestent tel aliment sans qu'il soit un mal en soi. Le mal ne serait donc pas, en toute rigueur, la seule cause de la haine.

En sens contraire

La haine est le mouvement contraire de l'appétit à l'égard de l'amour ; or l'objet propre de l'amour est le bien. L'objet propre de la haine, par contrariété directe, doit donc être le mal.

Réponse

Il faut dire que le mal, comme objet formel appréhendé sous cette raison, est bien la cause propre de la haine, exactement à la manière dont le bien est cause de l'amour. Ce qui est haï l'est toujours en tant qu'il apparaît, à celui qui hait, comme contraire à sa convenance ou à son bien, fût-ce un bien seulement particulier et non universel.

Réponse aux objections

1. Ce qui est haï pour n'être pas au goût de quelqu'un ne l'est jamais que sous une certaine raison de mal, au moins relatif à ce sujet particulier, quoique la chose ne soit nullement mauvaise absolument ou en elle-même.

Article 2
L'amour est-il cause de la haine ?

Objections

1. Les contraires ont des causes contraires, semble-t-il. Or l'amour et la haine sont contraires. L'amour ne devrait donc pas être cause de la haine, son propre contraire, mais plutôt d'un autre amour.

En sens contraire

Il a déjà été montré que l'amour est la racine de toutes les passions ; il doit donc être aussi, en quelque façon, la cause de la haine elle-même.

Réponse

Il faut dire que l'amour est véritablement cause de la haine, sans qu'il y ait là de contradiction, puisque ce n'est jamais qu'en raison d'un bien préalablement aimé que son contraire, le mal qui s'y oppose, en vient à être haï. Nul ne hait le mal, sinon parce qu'il aime le bien que ce mal menace ou détruit ; la haine est ainsi toujours seconde par rapport à quelque amour qui la précède et la fonde.

Réponse aux objections

1. La règle selon laquelle les contraires ont des causes contraires vaut entre choses de même ordre ; mais ici, l'amour n'est pas la cause contraire, mais la cause fondatrice de la haine, laquelle naît précisément de la contrariété entre le mal haï et le bien aimé qui la précède, non d'un principe positif qui lui serait directement opposé.

Article 3

La haine est-elle plus forte que l'amour ?

Objections

1. On dit communément qu'on ressent plus vivement la piqûre d'une offense que la douceur d'un bienfait, ce qui semblerait indiquer que la haine, née de l'offense, est en réalité plus forte et plus vive que l'amour.

En sens contraire

La cause est toujours plus forte que son effet, dans l'ordre où elle le cause. Or l'amour a été montré cause de la haine. L'amour est donc, par nature, plus fort que la haine qui en dérive.

Réponse

Il faut dire que l'amour, considéré absolument et en lui-même comme premier mouvement de l'appétit et racine de toutes les autres passions, y compris la haine, est par nature plus fort qu'elle. Ce qui explique l'impression contraire, que la haine ou la douleur de l'offense parue plus intensément sentie, tient à ce que la sensation du mal contraire, présent et actuellement ressenti, frappe souvent plus vivement l'attention que la jouissance déjà connaturelle et comme acquise du bien aimé, sans que cela n'inverse leur priorité et leur force réelles selon la nature des choses.

Réponse aux objections

1. Que l'offense soit ressentie plus vivement dans l'instant ne prouve rien contre la priorité et la force fondatrice de l'amour, cause de toute haine : l'intensité de la sensation présente n'égale pas nécessairement la priorité ontologique et causale.

Article 4

Peut-on haïr la vérité ?

Objections

1. L'Écriture reproche à certains hommes de haïr celui qui leur dit la vérité, ce qui semblerait prouver directement qu'on peut haïr la vérité elle-même.

En sens contraire

L'intellect, par nature, ne peut que désirer et se complaire dans le vrai, son objet propre et connaturel ; la vérité comme telle ne peut donc être, directement et par soi, un objet de haine.

Réponse

Il faut distinguer : la vérité en général, et prise absolument comme telle, ne peut être haïe directement et par soi, puisqu'elle est le bien propre de l'intellect. Mais telle vérité particulière peut être haïe par accident, non en tant que vérité, mais en tant qu'elle s'oppose à un désir désordonné qu'on ne veut pas voir contredit, ou qu'elle révèle un mal qu'on préférerait ignorer : c'est en ce sens indirect et accidentel, non formel, que l'Écriture parle de la haine portée à la vérité, ou plutôt à celui qui la dit, en tant qu'elle contrarie une passion mauvaise.

Réponse aux objections

1. La haine dont il est question ne porte, en toute rigueur, que sur la vérité en tant qu'obstacle accidentel à un désir désordonné, non sur la vérité elle-même formellement considérée, laquelle demeure, par nature, aimable pour tout intellect.

Article 5
Peut-on se haïr soi-même ?

Objections

1. Certains hommes, accablés par le remords ou le désespoir, semblent véritablement se détester eux-mêmes jusqu'à vouloir leur propre destruction, ce qui prouverait la possibilité réelle de se haïr soi-même.

En sens contraire

Nul n'agit que pour un bien qu'il se veut à lui-même, fût-ce apparent ; l'amour de soi est ainsi la mesure et le fondement naturel de tout amour et de toute action. Nul ne peut donc, absolument et directement, se haïr soi-même.

Réponse

Il faut dire que nul ne peut, absolument et par soi, se haïr lui-même, en tant qu'être qui est et subsiste, l'amour naturel de soi étant la racine indéracinable de tout appétit. Mais on peut, par accident, haïr en soi-même ce qui s'y trouve de désordonné, comme un vice ou un péché, en tant qu'il s'oppose au vrai bien de soi-même naturellement aimé ; c'est en ce sens seulement qu'on peut parler d'une certaine « haine de soi », laquelle est en réalité la haine du mal en soi, non de soi-même comme tel.

Réponse aux objections

1. Même le désespéré qui semble vouloir sa propre destruction ne le veut, en réalité, que comme la cessation d'un mal ou d'une souffrance qu'il juge, à tort, pire que la non-existence, ce qui demeure, quoique gravement désordonné, un mouvement fondé sur l'amour de soi cherchant à fuir ce qui lui apparaît comme un mal, non une haine directe et absolue de son propre être.

Article 6
Peut-on haïr Dieu ?

Objections

1. Dieu, souverain bien et bonté même, ne peut, semble-t-il, être connu sous aucune raison de mal ; il ne pourrait donc, par nature, être objet d'aucune haine, laquelle requiert toujours quelque apparence de mal dans son objet.

En sens contraire

Le Psalmiste parle de ceux qui haïssent Dieu, ce qui suppose que cette haine, hélas, est réellement possible chez l'homme pécheur.

Réponse

Il faut dire que Dieu, connu tel qu'il est en lui-même, souveraine bonté, ne peut être haï directement et par soi. Mais Dieu peut être haï par accident, non selon son essence, mais selon certains de ses effets qui contrarient les désirs désordonnés du pécheur : ainsi celui qui aime démesurément le péché en vient-il à haïr, en Dieu, la justice qui le condamne, ou les commandements qui lui interdisent ce qu'il convoite injustement ; c'est sous cette raison accidentelle d'obstacle à ses passions, non selon la bonté divine elle-même, que Dieu peut être haï — péché parmi les plus graves qui soient, puisqu'il s'attaque, quoique indirectement, à la Bonté même dont dérive tout bien.

Réponse aux objections

1. Cette haine ne porte jamais, en toute rigueur, sur la bonté divine elle-même directement appréhendée comme telle, mais sur les effets de cette bonté — justice, commandements, providence contrariante — perçus comme des obstacles au désordre qu'on chérit, ce qui n'ôte rien à la gravité extrême d'un tel péché.

QUESTION 30 — LE DESIR OU LA CONCUPISCENCE

❧

Notice liminaire

Après l'amour et la haine, saint Thomas étudie le désir, second moment du concupiscible, qui tend vers le bien aimé mais non encore possédé. Il en précise le sujet (l'appétit sensible au sens propre, quoiqu'on parle aussi, par extension, de désir rationnel), le distingue de l'amour et de la joie, en montre la double origine, naturelle ou rationnelle, et conclut par la belle question de savoir si le désir peut être infini.

Article premier
La concupiscence est-elle seulement dans l'appétit sensible ?

Objections

1. On parle couramment de désirer la sagesse, ou de désirer Dieu lui-même, désirs qui portent sur des biens purement intelligibles, étrangers à toute sensibilité. La concupiscence ne serait donc pas confinée au seul appétit sensible.

En sens contraire

La concupiscence, prise au sens le plus propre et le plus strict de passion, requiert, comme toute passion véritable, une transmutation corporelle déterminée, laquelle n'appartient qu'à l'appétit sensible.

Réponse

Il faut distinguer : la concupiscence, au sens le plus propre de passion accompagnée d'une transmutation corporelle, appartient exclusivement à l'appétit sensible. Mais on parle aussi, par extension analogique, de désir ou de concupiscence rationnelle pour l'inclination de la volonté elle-même vers un bien intelligible non encore possédé, comme la sagesse ou la vertu ; ce désir rationnel, cependant, n'est pas

concupiscence au sens le plus strict, puisqu'il n'implique aucune passion corporelle proprement dite.

Réponse aux objections

1. Le désir de la sagesse ou de Dieu relève du désir rationnel de la volonté, non de la concupiscence proprement dite, laquelle demeure, au sens le plus strict, le propre de l'appétit sensible tourné vers les biens sensibles.

Article 2

La concupiscence est-elle une passion spécifiquement distincte ?

Objections

1. Le désir semble n'être qu'un moment ou un prolongement de l'amour lui-même, puisqu'on ne désire que ce qu'on aime déjà ; il ne devrait donc pas constituer une passion formellement distincte de l'amour.

En sens contraire

L'amour, le désir et la joie se distinguent manifestement par leur rapport différent à l'objet : complaisance simple pour l'amour, tension vers l'absent pour le désir, repos dans le présent obtenu pour la joie.

Réponse

Il faut dire que la concupiscence est bien une passion spécifiquement distincte de l'amour et de la joie, quoique enracinée dans l'amour comme dans sa cause. Car l'amour est la complaisance simple et absolue dans le bien convenable, considéré en lui-même, sans référence à sa possession actuelle ; le désir, lui, ajoute formellement le rapport de ce bien à son absence présente, comme terme à atteindre ; la joie, enfin, ajoute le rapport de ce même bien à sa possession déjà obtenue, comme repos de l'appétit satisfait. Ces trois rapports formellement distincts fondent la distinction réelle des trois passions.

Réponse aux objections

1. Que le désir présuppose toujours un amour antérieur, comme sa racine, n'empêche pas qu'il y ajoute une raison formelle propre — le rapport à l'absence du bien — qui le distingue véritablement de la simple complaisance de l'amour.

Article 3

Certaines concupiscences sont-elles naturelles, et d'autres non naturelles ?

Objections

1. Toute concupiscence procède également de l'appétit sensible d'un même homme, selon une seule et même nature. Il ne devrait donc pas y avoir lieu de distinguer entre concupiscences naturelles et non naturelles, comme si certaines échappaient à la nature.

En sens contraire

Le désir de nourriture ou de boisson se rencontre identiquement chez tous les hommes, selon une inclination déterminée et commune à tous ; le désir de richesses ou d'honneurs, en revanche, varie considérablement d'un homme à l'autre selon les jugements propres de chacun. Cette différence marque une distinction réelle.

Réponse

Il faut dire qu'on distingue avec raison deux sortes de concupiscences. Les concupiscences naturelles répondent à des inclinations déterminées, communes à tous les hommes, voire à tous les animaux, vers ce que la nature elle-même requiert pour la conservation de l'individu ou de l'espèce, comme le manger, le boire, ou l'union des sexes. Les concupiscences non naturelles, ou rationnelles, procèdent au contraire du jugement particulier de la raison sur ce qui, pour tel homme en telle circonstance, apparaît désirable — comme les richesses, les honneurs, ou tel mets particulier préféré

à tel autre —, et varient donc grandement selon les jugements et les dispositions propres à chaque individu.

Réponse aux objections

1. Que toute concupiscence appartienne également à l'appétit sensible n'empêche pas de distinguer, au sein de cet appétit commun, les inclinations déterminées et universelles imprimées directement par la nature, des inclinations variables suscitées par le jugement particulier de la raison sur tel objet contingent.

Article 4
La concupiscence peut-elle être infinie ?

Objections

1. Tout appétit naturel est proportionné et déterminé par la nature même qui l'a établi, laquelle ne fait rien en vain ni sans mesure. Toute concupiscence, procédant d'un tel appétit, devrait donc être finie et déterminée.

En sens contraire

On observe communément que le désir des richesses, une fois qu'il s'égare de sa fin naturelle, ne connaît plus aucune borne, l'avare désirant toujours davantage, quelque somme qu'il possède déjà.

Réponse

Il faut distinguer : les concupiscences naturelles, ordonnées par la nature à une fin déterminée et proportionnée au besoin réel du corps (comme la faim, satisfaite par une quantité suffisante de nourriture), demeurent toujours finies et bornées par cette fin même. Mais les concupiscences rationnelles portant sur ce qui sert de simple moyen indéterminé à des fins multiples, comme les richesses, instrument universel pouvant servir à l'obtention d'une infinité d'autres biens particuliers, peuvent devenir, par dérèglement de la raison qui ne leur assigne plus de borne fixe, indéterminées et, en quelque façon, infinies en leur tendance, quoique jamais en acte.

Réponse aux objections

1. La proportion naturelle établie par la nature vaut pour les concupiscences directement naturelles et déterminées par elle ; elle ne s'étend pas aux concupiscences rationnelles portant sur des moyens indéterminés comme les richesses, dont la nature même ne fixe aucune limite intrinsèque, laissant ce soin à la seule raison, qui peut alors s'égarer dans une recherche sans fin.

❧

❧

Notice liminaire

Après le désir, la joie qu'il vise : le plaisir ou délectation, terme du concupiscible dans la possession du bien. Saint Thomas y distingue la délectation, commune au sensible et à l'intelligible, de la joie proprement dite, propre au seul rationnel ; il montre que le plaisir est un bien, mais non le souverain bien contre les Épicuriens, ni même une fin au sens le plus strict, mais un accompagnement de l'opération bonne ; enfin il explique pourquoi les plaisirs diffèrent et s'opposent selon les opérations dont ils procèdent.

Article premier
Le plaisir est-il une passion ?

Objections

1. Le plaisir semble plutôt un état de repos de l'appétit déjà satisfait qu'un mouvement proprement dit ; or la passion, telle qu'elle a été définie, implique un mouvement vers un terme. Le plaisir ne serait donc pas, à proprement parler, une passion.

En sens contraire

Le Philosophe compte expressément la délectation parmi les principales passions de l'âme.

Réponse

Il faut dire que le plaisir est véritablement une passion, quoiqu'il en soit, en quelque façon, le repos plutôt que le mouvement vers le terme : car il implique lui-même une transmutation corporelle déterminée, par laquelle l'appétit se repose et se complaît dans le bien déjà obtenu, ce repos même constituant une forme propre de passion, terme de tout le mouvement appétitif antérieur.

Réponse aux objections

1. Le repos qui termine un mouvement n'exclut pas la nature de passion, mais en constitue au contraire l'achèvement propre, comme l'arrivée termine le mouvement du voyageur sans cesser d'appartenir à l'ordre du même déplacement.

Article 2
Le plaisir diffère-t-il de la joie ?

Objections

1. Les deux mots semblent employés indifféremment l'un pour l'autre dans l'usage commun, ce qui suggérerait leur identité parfaite de sens.

En sens contraire

On ne dit pas que les bêtes éprouvent de la joie, quoiqu'on leur attribue sans difficulté du plaisir ; la joie semble donc requérir quelque chose que le plaisir seul, commun aux bêtes, ne requiert pas.

Réponse

Il faut dire que la délectation ou plaisir, au sens le plus large, se dit de tout repos de quelque appétit, sensible ou intellectuel, dans le bien obtenu ; la joie, en un sens plus étroit, n'appartient proprement qu'à l'appétit rationnel, la volonté, et requiert que le bien obtenu soit saisi et savouré avec quelque connaissance rationnelle de sa possession, ce dont les bêtes, dépourvues de raison, sont incapables, quoiqu'elles éprouvent un plaisir sensible véritable. La joie est ainsi une espèce de délectation, propre aux seules créatures raisonnables.

Réponse aux objections

1. La proximité et le recouvrement fréquent de ces deux plaisirs chez l'homme, qui possède à la fois sensibilité et raison, expliquent la confusion usuelle des deux termes, sans ôter la distinction réelle qui les sépare selon leur sujet propre.

Article 3

Le plaisir est-il dans le temps, ou dans l'instant ?

Objections

1. Ce qui est terme d'un mouvement, comme l'arrivée termine le déplacement, semble se produire en un instant indivisible, non dans une durée continue. Le plaisir, terme du désir, devrait donc se produire en un instant, non s'étendre dans le temps.

En sens contraire

On peut se réjouir longuement d'un même bien possédé, ce qui suppose que le plaisir, loin de se réduire à un instant, s'étend et perdure dans la durée aussi longtemps que dure la possession de son objet.

Réponse

Il faut dire que le plaisir, à la différence du simple mouvement vers un terme, est mesuré par le temps de la possession même du bien qui le cause : aussi longtemps que ce bien demeure présent et possédé, le plaisir qui en procède peut durer et se continuer, sans qu'il soit réductible à l'instant indivisible propre au seul terme final d'un mouvement discret.

Réponse aux objections

1. Si le plaisir est bien, en un sens, le terme du désir antérieur, il n'est pas pour autant un mouvement discret se terminant en un point, mais un état de repos qui, comme tel, se prolonge aussi longtemps que persiste sa cause, la possession du bien.

Article 4

Le plaisir est-il un bien ?

Objections

1. Certains plaisirs, comme ceux du vice, sont manifestement mauvais. Le plaisir ne serait donc pas, en lui-même, absolument un bien.

En sens contraire

Tout appétit, par nature, tend vers le bien, et se repose dans le bien atteint ; le plaisir, qui est précisément ce repos, doit donc être, formellement et en lui-même, un bien.

Réponse

Il faut dire que le plaisir, considéré formellement comme repos de l'appétit dans un bien, est un bien en lui-même. S'il arrive que certains plaisirs soient mauvais, ce n'est jamais en raison de la nature du plaisir comme tel, mais en raison de l'objet dans lequel ce plaisir se repose, lorsque cet objet, apparemment bon, est en réalité un mal ou un désordre, comme le plaisir déréglé pris dans un acte vicieux.

Réponse aux objections

1. Le mal du plaisir vicieux réside dans l'objet mauvais où il se repose, non dans le plaisir formellement considéré, lequel demeure, en tant que tel, une perfection et donc un bien, quoique accidentellement mauvais par son objet désordonné.

Article 5

Le plaisir est-il le souverain bien ?

Objections

1. Tous les êtres tendent au plaisir comme à leur fin ultime, semble-t-il, ainsi que le soutenaient les Épicuriens ; ce vers quoi tout tend comme fin ultime devrait être le souverain bien lui-même.

En sens contraire

Le plaisir suppose toujours un bien antérieur déjà obtenu dont il n'est que la suite et l'accompagnement ; il ne peut donc être lui-même le souverain bien premier, puisqu'il présuppose toujours un autre bien qui le cause et le précède logiquement.

Réponse

Il faut dire, contre les Épicuriens, que le plaisir n'est pas le souverain bien, mais suit et accompagne l'obtention d'un bien qui lui est antérieur et supérieur en dignité, dont il est la conséquence et comme le fleurissement, non la cause ni la mesure première. Le souverain bien de l'homme, ainsi qu'il sera établi au dernier chapitre de cet ouvrage, est la possession même de Dieu, dont le plaisir n'est que la suite bienheureuse, non l'essence.

Réponse aux objections

1. Que tous les êtres recherchent le plaisir ne prouve pas qu'il soit lui-même le souverain bien, mais seulement qu'il accompagne nécessairement, comme sa suite naturelle, l'obtention de tout bien véritable poursuivi comme fin.

Article 6
Le plaisir est-il une fin ?

Objections

1. On semble souvent agir précisément en vue du plaisir lui-même, recherché pour lui-même comme terme de l'action entreprise, ce qui en ferait véritablement une fin au sens le plus propre.

En sens contraire

Le plaisir a été montré n'être que la suite et l'accompagnement d'une opération bonne déjà obtenue ; ce qui suit et accompagne un acte n'en est pas, à proprement parler, la fin propre et première, laquelle réside plutôt dans l'objet même de cet acte.

Réponse

Il faut dire que le plaisir n'est pas une fin au sens le plus strict et le plus formel, mais un « propre » qui accompagne et couronne l'opération bonne parvenue à son objet, comme la beauté accompagne la jeunesse sans en être la fin recherchée pour elle-même. On peut néanmoins le dire fin en un sens second et dérivé, en tant qu'il est ce en vue de quoi on choisit parfois de répéter ou de poursuivre l'opération déjà

expérimentée comme plaisante, sans que cela en fasse pour autant la fin dernière et absolue de l'agir humain.

Réponse aux objections

1. Rechercher une opération en raison du plaisir qu'on sait devoir en éprouver ne fait pas du plaisir la fin première et formelle de cette opération, laquelle demeure spécifiée par son objet propre ; le plaisir n'y intervient que comme motif secondaire et conséquent, non comme fin première.

Article 7
Les plaisirs diffèrent-ils en espèce selon les opérations auxquelles ils sont joints ?

Objections

1. Le plaisir, considéré formellement comme simple repos de l'appétit dans un bien obtenu, semble une seule et même réalité, quelle que soit l'opération qui le cause ; il ne devrait donc pas varier en espèce selon ces opérations diverses.

En sens contraire

Le plaisir de la contemplation intellectuelle et le plaisir du goût n'ont manifestement rien de commun quant à leur nature intime, quoique tous deux méritent le nom de plaisir : ils diffèrent donc réellement en espèce.

Réponse

Il faut dire que les plaisirs diffèrent en espèce selon les opérations et les objets dont ils procèdent et dont ils sont la suite propre, puisque le plaisir, n'étant pas une réalité subsistant indépendamment de sa cause, tire toute sa spécification formelle de l'opération même dont il découle : le plaisir intellectuel diffère ainsi spécifiquement du plaisir sensible, comme diffèrent entre elles les opérations respectives de l'intellect et du sens dont ils procèdent l'un et l'autre.

Réponse aux objections

1. L'unité formelle du plaisir comme repos de l'appétit n'exclut pas sa diversification réelle et spécifique selon la diversité des opérations et des objets dont il tire, en chaque cas, sa nature concrète et déterminée.

Article 8
Les plaisirs sont-ils contraires entre eux ?

Objections

1. Le plaisir ayant été montré bon en lui-même, et le bien n'étant contraire qu'au mal, non à un autre bien, il ne devrait pas y avoir de contrariété véritable entre deux plaisirs pris chacun comme tel.

En sens contraire

Le plaisir de l'homme tempérant dans un usage réglé des biens sensibles s'oppose manifestement au plaisir désordonné de l'intempérant dans leur excès, l'un empêchant ordinairement l'autre.

Réponse

Il faut dire que les plaisirs, en tant que formellement bons et simples repos de l'appétit, ne sont pas contraires entre eux comme tels ; mais ils le deviennent par accident, en raison de la contrariété des opérations ou des objets dont ils procèdent respectivement, comme le plaisir de l'usage réglé et celui de l'excès désordonné procèdent d'opérations opposées quant à leur conformité à la raison, l'un empêchant en fait l'autre par cette opposition sous-jacente, non par une contrariété interne à la nature même du plaisir.

Réponse aux objections

1. La contrariété observée entre certains plaisirs ne dément pas la bonté formelle du plaisir comme tel, puisqu'elle procède, non de sa nature propre, mais de la

contrariété accidentelle des opérations ou des objets particuliers dont chacun tire son origine.



QUESTION 32 — LES CAUSES DU PLAISIR

❧

Notice liminaire

Cette question recherche tout ce qui, dans l'expérience humaine, peut causer le plaisir : l'opération elle-même bien exercée, le mouvement du désir, l'espoir et le souvenir d'un bien même absent, la tristesse elle-même en certains cas, les actions d'autrui qu'on aime, le bienfait qu'on lui fait, la ressemblance, et l'admiration.

Article premier
L'opération est-elle cause du plaisir ?

Objections

1. Le plaisir a été montré être un repos de l'appétit, tandis que l'opération est un acte et un mouvement ; le repos et le mouvement semblent contraires, non causalement liés.

En sens contraire

Le Philosophe dit que le plaisir accompagne l'opération parfaite, comme la beauté accompagne la jeunesse en pleine santé.

Réponse

Il faut dire que l'opération non empêchée d'une puissance bien disposée sur son objet connaturel est la cause la plus générale et la plus fondamentale du plaisir : car tout bien convenable, une fois effectivement atteint par l'opération propre de la puissance à laquelle il convient, cause aussitôt le repos complaisant de l'appétit qu'est le plaisir. C'est pourquoi les opérations les plus parfaites et les moins empêchées, comme la contemplation des vérités les plus hautes, causent les plaisirs les plus purs et les plus élevés.

Réponse aux objections

1. Il n'y a nulle contrariété entre l'opération comme cause et le plaisir comme repos qui en découle : l'opération est le mouvement par lequel la puissance atteint son objet, le plaisir le repos qui s'ensuit dès que cet objet est effectivement atteint, l'un causant proprement l'autre sans confusion.

Article 2
Le mouvement est-il cause du plaisir ?

Objections

1. Il semblerait que non, le plaisir étant repos et le mouvement son contraire par définition.

En sens contraire

On éprouve du plaisir même dans l'attente et la poursuite d'un bien non encore obtenu, ce qui suppose que le mouvement même vers ce bien, non seulement sa possession finale, cause déjà quelque plaisir.

Réponse

Il faut dire que le mouvement peut causer le plaisir de deux manières : soit indirectement, en tant qu'il est en voie d'obtenir le bien vers lequel il tend, l'espoir de cette obtention causant déjà une anticipation plaisante ; soit en tant que le mouvement lui-même, quand il s'exerce sans entrave selon la nature de celui qui l'exécute, comporte déjà en soi quelque perfection actuelle causant un plaisir propre, comme il en va du plaisir pris à l'exercice même d'une activité, indépendamment encore de son terme final.

Réponse aux objections

1. Le plaisir pris dans le mouvement lui-même ne contredit pas sa nature de repos ultime, puisqu'il s'agit alors d'un plaisir partiel et anticipé, différent du plaisir plus parfait et plus stable qui accompagne la possession achevée du bien poursuivi.

Article 3

L'espoir et le souvenir causent-ils le plaisir ?

Objections

1. Le plaisir requiert la présence effective du bien qui le cause ; or l'espoir regarde un bien futur non encore présent, et le souvenir un bien passé qui ne l'est plus. Ni l'un ni l'autre ne devrait donc causer de plaisir véritable.

En sens contraire

On se réjouit manifestement à l'espérance d'un bonheur à venir, comme au souvenir d'un bonheur passé, ainsi que l'atteste l'expérience commune de tout homme.

Réponse

Il faut dire que, bien que le bien futur ou passé ne soit pas présent selon la réalité physique, il peut être rendu présent selon la connaissance, par laquelle l'espoir se représente le bien à venir comme déjà en quelque façon atteint dans l'attente, et la mémoire rappelle le bien passé comme s'il était encore, en quelque manière, possédé. Cette présence selon la connaissance suffit à causer un plaisir véritable, quoique moindre que celui que cause la présence réelle du bien lui-même.

Réponse aux objections

1. La présence requise pour le plaisir n'est pas nécessairement une présence physique et actuelle, mais peut être une présence selon le mode de la connaissance, laquelle rend en quelque façon présent, à l'esprit qui espère ou qui se souvient, le bien lui-même absent selon la réalité.

Article 4

La tristesse cause-t-elle le plaisir ?

Objections

1. La tristesse est directement contraire au plaisir, ainsi qu'il a été établi. Un contraire ne devrait donc pas causer son propre contraire.

En sens contraire

On observe que les larmes et les plaintes soulagent et apaisent celui qui souffre, lui procurant un certain réconfort, sinon un plaisir véritable ; le souvenir même d'une peine surmontée peut aussi causer quelque plaisir par contraste.

Réponse

Il faut dire que la tristesse ne cause pas directement le plaisir en tant que telle, mais peut y conduire indirectement de plusieurs façons : en s'exprimant par les larmes ou la plainte, elle se répand et se dissipe en partie, ce qui apaise l'excès de la douleur intérieure et procure un certain soulagement plaisant ; et le souvenir d'une tristesse déjà surmontée et dépassée peut causer un plaisir véritable par le contraste entre l'épreuve passée et la sécurité présente.

Réponse aux objections

1. Ce n'est jamais la tristesse comme telle qui cause directement le plaisir, ce qui répugnerait en effet à sa nature contraire, mais sa diminution, son expression extérieure apaisante, ou son dépassement déjà accompli, qui peuvent causer, par ces voies indirectes, quelque plaisir réel.

Article 5

Les actions d'autrui causent-elles en nous du plaisir ?

Objections

1. Le plaisir de chacun devrait procéder de sa propre opération, non de celle d'un autre, distincte de lui-même par nature.

En sens contraire

On se réjouit manifestement des succès et des bonnes actions de ceux qu'on aime, comme s'ils étaient en quelque façon les nôtres propres.

Réponse

Il faut dire que, l'amour unissant affectivement l'amant à l'aimé comme à un autre soi-même, ainsi qu'il a été montré, les actions bonnes de la personne aimée sont ressenties par l'amant comme si elles étaient, en quelque façon, les siennes propres, en raison de cette union d'affection ; c'est ainsi que les actions d'autrui, par la médiation de l'amour, peuvent véritablement causer en nous du plaisir.

Réponse aux objections

1. Le plaisir demeure bien causé, en dernière analyse, par une opération conjointe à l'appétit du sujet qui l'éprouve, à savoir l'acte d'amour par lequel il s'unit affectivement à autrui, rendant sienne, par cette union, l'action de la personne aimée.

Article 6

Faire du bien à autrui est-il cause de plaisir ?

Objections

1. Donner semble plutôt une perte pour celui qui donne, le privant de ce qu'il cède à un autre ; ce ne devrait donc pas être une cause de plaisir, mais plutôt de quelque regret.

En sens contraire

On constate qu'un bienfaiteur généreux éprouve souvent plus de joie à donner qu'à recevoir, ainsi que l'expérience commune et de nombreuses maximes anciennes l'attestent.

Réponse

Il faut dire que faire du bien à autrui cause véritablement du plaisir, pour deux raisons : d'abord, en vertu de l'amour qui unit le bienfaiteur à celui qu'il aime, faire du

bien à l'aimé est ressenti comme un bien pour soi-même, selon le principe déjà établi ; ensuite, parce que bien faire manifeste et exerce l'excellence même de la puissance du bienfaiteur, capable de surabonder au point de pouvoir combler autrui, ce qui est en soi une perfection plaisante, indépendamment même du lien d'amour particulier.

Réponse aux objections

1. La perte matérielle éventuelle du don ne l'emporte pas, dans l'ordre du plaisir, sur le double bien spirituel qu'il procure : l'union avec l'aimé par le bienfait qui lui profite, et la manifestation de sa propre excellence surabondante, capable de donner.

Article 7

La ressemblance est-elle cause du plaisir ?

Objections

1. Il a déjà été montré que la ressemblance est cause de l'amour ; il semble redondant de la poser encore comme cause distincte du plaisir, lequel procède déjà suffisamment de l'amour comme sa racine.

En sens contraire

On se plaît manifestement dans la compagnie de ceux qui nous ressemblent par le caractère ou les goûts, indépendamment même de toute réflexion explicite sur l'amour qu'on leur porte.

Réponse

Il faut dire que la ressemblance cause le plaisir de la même manière qu'elle cause l'amour, dont elle est également la racine, ainsi qu'il a été établi : ce qui nous ressemble, ou ce qui complète notre nature par une convenance de proportion, nous étant rendu par là même aimable, sa présence ou sa possession cause, par voie de conséquence, le plaisir propre à tout amour satisfait.

Réponse aux objections

1. Il n'y a pas de redondance à mentionner ici la ressemblance, puisqu'elle éclaire précisément, dans le cas particulier du plaisir, pourquoi tant de plaisirs humains procèdent de la fréquentation des semblables, en rappelant leur racine commune déjà établie pour l'amour lui-même.

Article 8
L'admiration est-elle cause de plaisir ?

Objections

1. L'admiration naît d'une cause ignorée qui suspend le jugement dans l'incertitude ; or l'incertitude semble plutôt cause d'inquiétude que de plaisir.

En sens contraire

On recherche communément et avec plaisir les spectacles ou les récits qui suscitent l'admiration, comme le montre l'attrait universel pour la nouveauté et l'inattendu.

Réponse

Il faut dire que l'admiration cause le plaisir en tant qu'elle comporte l'espoir d'apprendre la cause encore ignorée de ce qui étonne, cet espoir même d'une connaissance à venir causant un plaisir anticipé ; de plus, la nouveauté de l'objet admiré, par elle-même, est plaisante, en tant qu'elle procure à la puissance de connaître un objet non encore possédé, dont l'acquisition, même partielle et en cours, satisfait déjà en quelque façon le désir naturel de savoir.

Réponse aux objections

1. L'incertitude propre à l'admiration n'est inquiétante que si elle n'est accompagnée d'aucun espoir de résolution ; mais lorsqu'elle s'accompagne, comme il est naturel à l'intellect avide de connaître, de l'espoir de découvrir la cause cherchée, cette même incertitude devient une source de plaisir anticipé, non de simple inquiétude stérile.

QUESTION 33 — LES EFFETS DU PLAISIR

❧

Notice liminaire

Symétrique de la question sur les effets de l'amour, celle-ci décrit ce que le plaisir produit dans l'âme : une dilatation ou épanouissement contraire au resserrement de la tristesse, le désir de sa propre continuation, un empêchement possible de l'usage de la raison lorsqu'il est trop intense, et enfin, en sens inverse, la perfection qu'il apporte à l'opération même dont il procède.

Article premier
Le plaisir dilate-t-il l'homme ?

Objections

1. La dilatation semble concerner l'étendue physique des corps, non les réalités spirituelles comme le plaisir de l'âme ; ce terme ne s'appliquerait donc qu'improprement au plaisir.

En sens contraire

On dit couramment que la joie dilate le cœur, tandis que la tristesse l'oppresse et le resserre, ce que confirme jusqu'à l'expérience physiologique la plus commune.

Réponse

Il faut dire que le plaisir dilate véritablement l'homme, en un sens spirituel proprement dit, quoique exprimé par une image empruntée à l'étendue corporelle : car le plaisir, perfectionnant l'appétit dans la possession de son bien propre, ouvre pour ainsi dire la puissance qui l'éprouve à la pleine réception de ce bien, comme le corps lui-même, sous l'effet de la joie, se détend et s'épanouit par la circulation facilitée de la chaleur vitale ; tandis que la tristesse, provoquant un resserrement contraire, contracte et oppresse tant l'âme que le corps.

Réponse aux objections

1. L'usage du terme « dilatation » pour le plaisir spirituel demeure analogique, tiré de son effet corporel concomitant le plus manifeste, sans qu'il faille l'entendre au sens propre et physique réservé aux seuls corps étendus.

Article 2
Le plaisir cause-t-il le désir de lui-même ?

Objections

1. Le plaisir étant le repos et le terme de l'appétit satisfait, il semblerait plutôt éteindre tout désir ultérieur que d'en susciter un nouveau.

En sens contraire

On observe communément qu'avoir goûté un plaisir en accroît le désir pour l'avenir, comme celui qui a une fois savouré un mets délicieux en désire davantage.

Réponse

Il faut dire que le plaisir déjà éprouvé cause véritablement, par voie de conséquence, le désir de sa propre continuation ou de son renouvellement : car l'expérience effective d'un bien, une fois goûtée, fait connaître connaturellement et concrètement sa convenance, bien au-delà de la seule connaissance abstraite qu'on pouvait en avoir avant de l'éprouver, ce qui intensifie d'autant le désir de le posséder encore.

Réponse aux objections

1. Que le plaisir termine le mouvement présent du désir vers le bien maintenant obtenu n'empêche nullement qu'il suscite, par voie de conséquence et non de contradiction, un nouveau désir tourné vers la continuation ou le renouvellement futur de ce même bien.

Article 3

Le plaisir empêche-t-il l'usage de la raison ?

Objections

1. Le plaisir a été montré perfectionner l'opération dont il procède ; il ne devrait donc jamais nuire, mais toujours aider à l'exercice de quelque opération que ce soit, y compris celle de la raison.

En sens contraire

On observe que les plaisirs les plus intenses, notamment ceux du corps, troublent manifestement le jugement de la raison, au point que l'homme livré à une jouissance excessive perd temporairement l'usage réfléchi de son discernement.

Réponse

Il faut distinguer : les plaisirs modérés et spirituels, comme celui de la contemplation, ne font qu'aider et perfectionner l'opération de la raison dont ils procèdent, sans l'entraver. Mais les plaisirs corporels intenses, en raison de la vive transmutation corporelle qui les accompagne, absorbent l'attention de l'âme sur eux-mêmes au point de la détourner, par voie de conséquence, du plein usage réfléchi de son jugement, notamment lorsqu'ils atteignent une intensité qui déborde la mesure requise pour l'exercice paisible de la raison.

Réponse aux objections

1. Le plaisir perfectionne toujours l'opération dont il procède directement comme son propre effet ; mais il peut, indirectement et par sa seule intensité corporelle excessive, distraire et empêcher l'exercice d'une opération distincte, comme celle de la raison, à laquelle il ne procure aucune perfection propre en ce cas.

Article 4

Le plaisir perfectionne-t-il l'opération ?

Objections

1. Le plaisir a été montré, à l'article précédent, pouvoir empêcher l'opération de la raison ; il ne semblerait donc pas, de façon générale, perfectionner l'opération, mais tantôt l'aider, tantôt lui nuire, sans règle constante.

En sens contraire

Le Philosophe dit que le plaisir pris à une opération la rend plus parfaite, comme le montre l'exemple de l'artiste qui excelle davantage en son art lorsqu'il y prend plaisir.

Réponse

Il faut dire que le plaisir perfectionne toujours l'opération dont il procède directement comme son effet propre, en y attachant plus fortement l'attention et l'application de celui qui opère, lequel s'y adonne plus volontiers et plus assidûment lorsqu'il y prend plaisir. Ce qui a été dit à l'article précédent ne concernait que l'entrave possible, par un plaisir intense procédant d'une opération distincte, à l'exercice d'une seconde opération étrangère à ce plaisir, non l'effet du plaisir sur l'opération qui le cause lui-même directement.

Réponse aux objections

1. Il faut distinguer le plaisir propre à une opération, qui la perfectionne toujours, du plaisir étranger qui peut, par sa seule intensité distractive, empêcher l'exercice d'une opération distincte de celle dont il procède lui-même ; ces deux cas, loin de se contredire, se complètent exactement.

QUESTION 34 — LA BONTE ET LA MALICE DES PLAISIRS

❧

Notice liminaire

Comme il l'a fait pour les passions en général, saint Thomas examine ici la qualité morale du plaisir : ni toujours mauvais contre les rigoristes, ni toujours bon contre une confusion inverse, le plaisir tire sa qualité de l'opération dont il procède ; il existe même un plaisir souverainement bon, celui de la plus haute contemplation ; et si le plaisir n'est pas la règle constitutive du bien moral, il en demeure un signe révélateur précieux.

Article premier
Tout plaisir est-il mauvais ?

Objections

1. Certains ont soutenu, à la suite d'un rigorisme excessif inspiré de la lecture partielle des Stoïciens, que tout plaisir, corrompant l'âme par son attrait, serait par nature mauvais et à fuir absolument.

En sens contraire

Le plaisir a été montré procéder de l'opération bonne parvenue à son objet propre ; or l'effet d'une bonne opération ne saurait être, par nature, mauvais.

Réponse

Il faut dire, contre cette opinion rigoriste, que tout plaisir n'est pas mauvais. Car le plaisir suit et accompagne l'opération dont il procède, ainsi qu'il a été établi ; or beaucoup d'opérations sont bonnes, notamment les plus hautes, comme la contemplation de la vérité ou l'exercice de la vertu. Le plaisir qui accompagne de telles

opérations est donc lui-même bon, et nullement à fuir, mais au contraire à rechercher comme perfection de l'agir vertueux.

Réponse aux objections

1. Cette opinion confond à tort le plaisir désordonné, pris dans un objet mauvais, avec le plaisir en général, lequel, considéré en lui-même comme accompagnement d'une opération bonne, demeure un bien véritable, ainsi qu'il a déjà été établi pour les passions en général.

Article 2
Tout plaisir est-il bon ?

Objections

1. À l'inverse de l'opinion rigoriste, certains pourraient soutenir que tout plaisir, étant par nature un repos de l'appétit, serait toujours bon, quel que soit son objet.

En sens contraire

Le plaisir pris dans un acte vicieux, comme celui de l'intempérant dans l'excès désordonné, est manifestement mauvais, ainsi que le confirme le jugement commun de tous les hommes sensés.

Réponse

Il faut dire que tout plaisir n'est pas non plus bon : car le plaisir, on l'a montré, tire sa qualité morale de l'opération et de l'objet dont il procède ; si cette opération est mauvaise, portant sur un mal réel sous l'apparence trompeuse d'un bien, le plaisir qui en résulte est lui-même mauvais, participant du désordre de sa cause.

Réponse aux objections

1. Que le plaisir soit formellement un repos de l'appétit n'empêche pas que ce repos soit lui-même mauvais, lorsqu'il se prend dans un objet qui ne convient pas réellement

à la nature raisonnable de l'homme, quelle que soit l'apparence de convenance qui l'a suscité.

Article 3
Existe-t-il un plaisir souverainement bon ?

Objections

1. Les plaisirs étant multiples et divers selon les opérations dont ils procèdent, il semblerait impossible d'en désigner un seul comme absolument le meilleur de tous, chacun n'étant bon que relativement à son propre domaine.

En sens contraire

Le plaisir suit la perfection de l'opération dont il procède ; or il existe une opération souverainement parfaite, la contemplation de la vérité la plus haute. Il doit donc exister, en conséquence, un plaisir souverainement bon, celui qui accompagne cette contemplation.

Réponse

Il faut dire qu'il existe bien un plaisir souverainement bon parmi tous ceux que peut éprouver la créature raisonnable, à savoir celui qui accompagne la plus parfaite de toutes les opérations, la contemplation de la vérité divine elle-même, laquelle procure, dans la mesure où elle est ici-bas accessible, et pleinement dans la vision bienheureuse promise aux élus, un plaisir proportionné à l'excellence infinie de son objet, surpassant sans mesure tous les plaisirs inférieurs, sensibles ou même intellectuels d'un ordre moindre.

Réponse aux objections

1. La diversité des plaisirs selon les opérations n'empêche pas d'établir entre eux une hiérarchie objective, fondée sur la hiérarchie même de leurs opérations respectives ; le plaisir le plus élevé accompagnant nécessairement l'opération la plus élevée, la contemplation de la vérité souveraine.

Article 4

Le plaisir est-il la mesure ou la règle du bien et du mal en matière morale ?

Objections

1. Puisqu'on reconnaît le bon arbre à son bon fruit, et que le plaisir semble le fruit le plus immédiat et le plus sensible de toute action, on pourrait être tenté de faire du plaisir ressenti la règle même par laquelle juger si une action est bonne ou mauvaise, comme le soutenaient les hédonistes.

En sens contraire

Il a déjà été établi que le plaisir tire sa propre qualité morale de l'opération dont il procède, et non l'inverse ; ce qui reçoit sa mesure d'autre chose ne peut être lui-même la mesure première de cette chose.

Réponse

Il faut dire que le plaisir n'est pas la règle constitutive du bien et du mal moral, laquelle réside dans la conformité de l'acte à la raison droite, non dans le plaisir qui l'accompagne ; sinon il faudrait absurdement juger bon tout ce qui plaît, y compris les pires désordres, pourvu qu'ils procurent quelque plaisir. Mais le plaisir demeure un signe précieux et révélateur de la disposition morale intérieure : se plaire dans les actes vertueux est un signe véritable de la possession de la vertu correspondante, comme éprouver du déplaisir ou de la répugnance devant eux signale au contraire l'absence de cette vertu ou la présence du vice opposé.

Réponse aux objections

1. Le plaisir n'est donc qu'un signe diagnostique de la vertu déjà présente ou absente, non la règle constitutive qui la définirait : le bon arbre porte de bons fruits parce qu'il est déjà bon, non l'inverse ; de même l'acte vertueux plaît parce qu'il est déjà conforme à la raison droite, non l'inverse.

QUESTION 35 — LA DOULEUR OU LA TRISTESSE, CONSIDEREE EN ELLE-MEME

❧

Notice liminaire

Contraire du plaisir, la douleur ou tristesse en est le pendant nécessaire dans l'étude du concupiscible. Saint Thomas en établit la nature de passion, distingue la douleur proprement dite (causée par le sens externe) de la tristesse (causée par l'appréhension intérieure), en précise la contrariété avec le plaisir, et compare enfin la souffrance intérieure de l'âme à la douleur extérieure du corps, montrant que la première, contrairement à ce qu'on pourrait croire, est souvent la plus grave et la plus profonde des deux.

Article premier
La douleur est-elle une passion de l'âme ?

Objections

1. La douleur semble d'abord affecter le corps, comme dans la blessure physique, plutôt que l'âme elle-même directement.

En sens contraire

Le Philosophe compte la tristesse, forme intérieure de la douleur, parmi les principales passions de l'âme.

Réponse

Il faut dire que la douleur, comme le plaisir dont elle est le contraire direct, est véritablement une passion de l'appétit sensible, accompagnée d'une transmutation corporelle déterminée vers le pire, ainsi que l'exige la définition même de la passion établie plus haut : l'appétit, y appréhendant un mal présent comme tel, s'en trouve

contristé et comme resserré sur lui-même, contrairement à la dilatation propre au plaisir.

Réponse aux objections

1. Que la blessure affecte d'abord le corps physiquement n'empêche pas que la douleur proprement dite, en tant que passion, requière toujours l'appréhension de ce mal corporel par quelque puissance de l'âme, sensible au moins, sans laquelle il n'y aurait qu'altération physique sans passion véritable.

Article 2
La douleur diffère-t-elle de la tristesse ?

Objections

1. Les deux mots semblent désigner une seule et même réalité, le sentiment pénible causé par un mal présent, sans qu'il y ait lieu de les distinguer davantage.

En sens contraire

On peut être triste sans souffrir d'aucune douleur physique localisée, comme dans le chagrin d'une perte, ce qui montre que la tristesse peut exister indépendamment de la douleur corporelle proprement dite.

Réponse

Il faut dire que la douleur, au sens le plus large, désigne tout sentiment pénible causé par un mal présent, qu'il soit corporel ou spirituel ; mais on peut aussi la restreindre, dans un sens plus étroit, à celle qui procède d'une appréhension du sens externe, comme la blessure ressentie au contact d'un objet nuisible, tandis que la tristesse proprement dite procède d'une appréhension intérieure, par l'imagination ou la raison, indépendamment de tout contact sensible externe actuel, comme dans le deuil ou le regret.

Réponse aux objections

1. La distinction proposée n'exclut pas leur parenté réelle, la tristesse pouvant être vue comme la forme la plus intérieure et la plus générale de la douleur, laquelle admet cependant, en son sens le plus étroit, une origine plus particulièrement corporelle et sensible.

Article 3
La douleur est-elle contraire au plaisir ?

Objections

1. Le plaisir procède du bien, la douleur du mal ; ce sont là deux objets simplement différents, non nécessairement des contraires au sens le plus strict et le plus formel du terme.

En sens contraire

Le bien et le mal, objets respectifs du plaisir et de la douleur, sont eux-mêmes les contraires les plus fondamentaux qui soient dans l'ordre de l'appétit ; leurs passions propres doivent donc être également contraires.

Réponse

Il faut dire que la douleur est véritablement contraire au plaisir, exactement selon la contrariété déjà établie entre le bien et le mal : le plaisir étant le repos de l'appétit dans le bien présent convenable, la douleur en est le mouvement contraire, le resserrement de l'appétit devant le mal présent nuisible, ces deux passions s'opposant terme à terme selon leurs objets et leurs effets respectifs.

Réponse aux objections

1. Le bien et le mal ne sont pas de simples objets différents, mais les contraires premiers et les plus radicaux de tout l'ordre appétitif, ce qui suffit à fonder la contrariété véritable et la plus stricte entre les passions qui leur répondent directement, le plaisir et la douleur.

Article 4

Tout plaisir a-t-il une douleur contraire ?

Objections

1. Puisque le plaisir et la douleur sont contraires en général, il semblerait que chaque plaisir particulier doive avoir, symétriquement, sa douleur contraire propre et déterminée.

En sens contraire

Le plaisir le plus élevé, celui de la contemplation intellectuelle de la vérité, ne semble avoir, dans l'ordre naturel, aucun mal positif directement contraire d'égale intensité, l'ignorance n'étant qu'une simple privation, non un mal aussi vivement senti que peut l'être une douleur physique.

Réponse

Il faut distinguer : dans l'ordre des plaisirs corporels et sensibles, chacun a bien une douleur contraire déterminée, procédant du mal opposé au bien qui le cause. Mais dans l'ordre des plaisirs les plus élevés et les plus spirituels, comme celui de la contemplation, le mal contraire, souvent une simple privation ou ignorance, ne cause pas nécessairement une douleur d'intensité symétrique et positivement ressentie, en raison de la nature plus purement privative, et moins agressivement ressentie, du mal qui s'y oppose.

Réponse aux objections

1. La contrariété générale entre plaisir et douleur n'exige pas une symétrie parfaite d'intensité entre chaque plaisir particulier et son mal opposé, laquelle dépend de la nature positive ou simplement privative du mal en question dans chaque ordre considéré.

Article 5

La douleur est-elle contraire à tout plaisir ?

Objections

1. Une seule et même douleur pourrait sembler s'opposer indifféremment à plusieurs plaisirs distincts, sans qu'il y ait de contrariété spécifique déterminée entre elle et chacun d'eux en particulier.

En sens contraire

La contrariété véritable requiert une opposition selon le même genre et la même espèce d'objet, non une opposition générale et indifférenciée.

Réponse

Il faut dire que la contrariété proprement dite ne s'établit qu'entre une douleur et le plaisir précisément opposé selon le même objet et la même espèce de bien et de mal en cause : ainsi la douleur de la faim est-elle contraire au plaisir précis de manger, non indifféremment à tout autre plaisir sans rapport avec elle, comme celui de la vue d'un beau spectacle, lequel n'entretient avec elle aucune contrariété spécifique directe.

Réponse aux objections

1. Que plusieurs plaisirs distincts puissent, en un sens très général, être empêchés par une même douleur intense n'établit pas pour autant entre eux tous une contrariété spécifique véritable, laquelle demeure réservée au seul plaisir directement opposé selon le même objet formel.

Article 6

La douleur extérieure est-elle plus grande que la tristesse intérieure ?

Objections

1. La douleur extérieure, causée par le contact immédiat et actuel du sens externe avec l'objet nuisible, semble plus vive et plus intensément ressentie que la tristesse intérieure, laquelle ne procède que d'une représentation médiate par l'imagination.

En sens contraire

On voit des hommes supporter avec constance de grandes douleurs physiques tout en étant profondément accablés par un seul chagrin intérieur, comme la perte d'un être cher, ce qui suggère que la tristesse intérieure peut surpasser en gravité la douleur du corps.

Réponse

Il faut dire que la tristesse intérieure est, en général, plus grande que la douleur extérieure, pour deux raisons. D'abord, la douleur extérieure ne porte que sur un mal déterminé et limité, propre à l'organe atteint, tandis que la tristesse intérieure peut porter sur des maux beaucoup plus vastes et plus profonds, touchant la personne tout entière dans ce qu'elle a de plus cher. Ensuite, la douleur extérieure, causée par un objet présent et déterminé, peut souvent être détournée ou allégée par la distraction de l'attention vers autre chose, tandis que la tristesse intérieure, procédant de l'imagination et de la réflexion elles-mêmes, peut se nourrir et se prolonger indéfiniment par ce même exercice réflexif qui la cause.

Réponse aux objections

1. L'intensité immédiate et ponctuelle de la sensation physique ne mesure pas la gravité ni la profondeur du mal ressenti, laquelle dépend davantage de l'étendue de ce qui est atteint dans la personne, et l'expérience commune confirme la primauté, en ce sens, de la souffrance intérieure sur la douleur simplement corporelle.

Article 7

La tristesse intérieure nuit-elle plus au corps que la douleur extérieure ?

Objections

1. Seule la douleur directement corporelle, causée par une atteinte physique réelle, devrait affecter le corps ; la tristesse, procédant de la seule appréhension intérieure sans lésion physique directe, ne devrait donc lui nuire que fort peu, sinon pas du tout.

En sens contraire

On observe communément que le chagrin prolongé, l'affliction ou le deuil profond peuvent causer une véritable détérioration de la santé corporelle, voire précipiter la maladie ou la mort, phénomène bien plus rarement observé pour une simple douleur physique localisée, même intense, qui n'engage pas de même l'ensemble de l'organisme.

Réponse

Il faut dire que la tristesse intérieure, précisément parce qu'elle procède d'une appréhension qui engage l'imagination et l'attention tout entière de l'âme, tend à retirer et à concentrer sur elle-même la chaleur vitale et l'attention de tout l'organisme, produisant par cette concentration prolongée et généralisée un affaiblissement souvent plus profond et plus durable de la constitution corporelle tout entière, que la seule douleur localisée d'une blessure physique déterminée, dont l'effet, quoique parfois plus vif dans l'instant, demeure ordinairement plus circonscrit.

Réponse aux objections

1. L'absence de lésion physique directe et immédiate n'empêche nullement la tristesse d'affecter réellement, quoique par une voie indirecte passant par la concentration de l'attention et de la chaleur vitale, l'équilibre et la santé de tout le corps, ainsi que le confirme abondamment l'expérience commune.

Article 8

La tristesse peut-elle être raisonnablement voulue, malgré l'aversion naturelle qu'elle inspire ?

Objections

1. La tristesse, ayant pour objet formel le mal, et tout appétit fuyant naturellement le mal comme tel, ne devrait jamais pouvoir être raisonnablement voulue ou choisie, sous quelque considération que ce soit.

En sens contraire

On loue la componction du pécheur qui s'attriste sincèrement de ses fautes, et la compassion de celui qui s'attriste du malheur d'autrui par charité, ce qui montre qu'une certaine tristesse peut être non seulement tolérée, mais positivement voulue et même vertueuse.

Réponse

Il faut distinguer : la tristesse, considérée en elle-même comme aversion sensible du mal présent, demeure toujours naturellement fuie par l'appétit, lequel ne s'y porte jamais pour elle-même. Mais la raison peut raisonnablement vouloir, ou du moins accepter et même rechercher, la tristesse qui s'attache à un mal véritable déjà commis (comme le péché) ou subi par un être aimé (dans la compassion), en tant que cette tristesse même, loin d'être un mal simplement subi, devient le signe et l'expression d'un amour bien ordonné du bien véritablement lésé — la componction manifestant l'amour de la justice offensée, la compassion manifestant l'amour du prochain souffrant.

Réponse aux objections

1. Que l'appétit fuie naturellement le mal comme tel n'empêche pas la raison de vouloir raisonnablement ressentir la tristesse appropriée devant un mal réel déjà survenu, cette volonté ne portant pas sur le mal lui-même comme désirable, mais sur la juste réaction affective qu'il convient d'éprouver à son endroit, laquelle demeure elle-même un bien moral véritable.

QUESTION 36 — LES CAUSES DE LA TRISTESSE

❧

Notice liminaire

Symétrique de la question sur les causes du plaisir, celle-ci recherche ce qui cause la tristesse : le mal présent plutôt que le seul bien absent, la division contraire à l'unité naturelle de l'être, tout ce qui, par contrariété, peut retourner en cause de peine ce qui causait le plaisir, et enfin le désir lui-même, lorsqu'il persiste sans obtenir son objet.

Article premier

La cause de la tristesse est-elle le bien perdu, ou plutôt le mal présent ?

Objections

1. On s'attriste manifestement de la perte d'un bien, comme un ami disparu ou une richesse envolée ; la cause de la tristesse semblerait donc être, avant tout, ce bien désormais absent.

En sens contraire

La tristesse est contraire au plaisir, dont la cause propre est le bien présent ; par contrariété directe, la cause propre de la tristesse doit donc être le mal présent, non le seul bien absent.

Réponse

Il faut dire que la cause propre et formelle de la tristesse est toujours le mal présent, appréhendé comme tel par celui qui s'attriste, et non le simple bien absent considéré en lui-même. Car la perte même d'un bien n'attriste que dans la mesure où cette privation est elle-même appréhendée comme un mal actuellement présent et pesant sur celui qui la subit : ce n'est donc jamais le bien absent comme tel, mais le mal de son absence, actuellement ressentie, qui cause formellement la tristesse.

Réponse aux objections

1. La perte du bien n'est cause de tristesse qu'en tant qu'elle constitue elle-même, dans le sujet qui la subit, un mal présent et actuel — la privation elle-même — non en tant que simple absence lointaine et non ressentie d'un bien qui, par ailleurs, ne concernerait plus le sujet.

Article 2

Le désir de l'unité est-il cause de la tristesse ?

Objections

1. Le désir d'unité semble une inclination trop générale et abstraite pour rendre compte de la diversité concrète des maux particuliers qui causent la tristesse en chaque cas.

En sens contraire

Tout être, par nature, désire conserver sa propre intégrité et son unité substantielle ou accidentelle ; tout ce qui divise ou disperse cette unité, par la corruption, la maladie ou la perte, s'oppose donc directement à cette inclination fondamentale, et doit en conséquence causer la tristesse qui accompagne toute frustration d'un appétit naturel.

Réponse

Il faut dire que le désir naturel de l'unité et de l'intégrité propre est bien, en un sens fondamental et général, la racine ultime de toute tristesse particulière : car tout mal, quelle que soit sa forme concrète — maladie, perte, offense —, consiste finalement en une certaine division ou dispersion contraire à l'intégrité substantielle ou accidentelle du sujet qui en pâtit, laquelle contrarie son inclination naturelle la plus fondamentale à demeurer un et entier selon son être propre.

Réponse aux objections

1. Que ce principe soit général n'empêche pas qu'il se réalise et se particularise concrètement dans chaque mal singulier, lequel n'est jamais qu'une manière

déterminée de porter atteinte à cette unité et à cette intégrité fondamentales de l'être qui en souffre.

Article 3

Tout ce qui peut causer le plaisir peut-il, par contrariété, causer la tristesse ?

Objections

1. Certaines causes de plaisir, comme l'admiration devant une chose nouvelle et bonne, semblent n'avoir aucun équivalent contraire susceptible de causer, à l'identique, quelque tristesse correspondante.

En sens contraire

Le plaisir et la tristesse étant contraires directement et selon les mêmes principes formels de bien et de mal présents, tout ce qui cause l'un par la présence d'un bien devrait, par contrariété, causer l'autre par la présence du mal opposé.

Réponse

Il faut dire que oui : toutes les causes déjà établies pour le plaisir — l'opération, le mouvement, l'espoir et la mémoire, les actions d'autrui, le bienfait, la ressemblance, l'admiration — ont chacune leur contrepartie causant la tristesse par un mode inversé : l'opération empêchée ou l'incapacité d'opérer ; le mouvement contraire vers le mal ; la crainte ou le souvenir d'un mal ; les actions blâmables de ceux qu'on aime, ou les actions, même bonnes, de ceux qu'on hait ; le tort qu'on nous fait ; la dissemblance ou la contrariété de nature ; et l'incompréhension pénible devant ce qui échappe à notre saisie sans espoir de la résoudre.

Réponse aux objections

1. Même l'admiration, cause de plaisir par l'espoir d'apprendre la cause cherchée, a bien sa contrepartie : la perplexité désespérée devant ce qui demeure absolument

incompréhensible, sans le moindre espoir d'en percer jamais le mystère, laquelle cause une véritable angoisse, non un simple plaisir suspendu.

Article 4

Le désir persistant d'un bien est-il, par accident, cause de tristesse ?

Objections

1. Le désir, en lui-même, a été montré procéder de l'amour du bien, et non du mal ; il ne devrait donc pas, par sa propre nature, être cause de tristesse, laquelle procède du mal seul.

En sens contraire

On observe que le désir prolongé et non satisfait d'un bien devient, à la longue, une source réelle d'affliction et de peine pour celui qui l'éprouve, comme le montre le proverbe selon lequel l'attente différée use et attriste le cœur.

Réponse

Il faut dire que le désir, s'il ne cause jamais la tristesse par soi et directement, puisqu'il procède formellement de l'amour du bien, en devient cependant, par accident, une cause véritable lorsqu'il demeure longuement insatisfait : car l'absence prolongée du bien désiré, tant que le désir persiste sans se résigner ni s'éteindre, constitue elle-même, pour celui qui continue de désirer, un mal actuellement présent et ressenti — celui de la privation continuée —, lequel cause alors véritablement la tristesse, non par la nature du désir lui-même, mais par cette privation persistante qui l'accompagne.

Réponse aux objections

1. Ce n'est jamais le désir comme tel, tourné vers le bien, qui cause directement la tristesse, mais la persistance de la privation de ce bien pendant que le désir continue de s'y porter sans relâche, laquelle constitue, par accident, un mal réel et actuellement ressenti par le sujet qui attend.

QUESTION 37 — LES EFFETS DE LA TRISTESSE

❧

Notice liminaire

Symétrique inversé de la question sur les effets du plaisir, celle-ci montre comment la tristesse alourdit l'âme, affaiblit l'opération au lieu de la perfectionner, nuit au corps plus que la plupart des autres passions, et se révèle, à tout prendre, la plus nuisible de toutes à l'homme tout entier.

Article premier
La tristesse alourdit-elle l'âme ?

Objections

1. Si le plaisir dilate l'âme par analogie avec l'expansion corporelle, on pourrait douter que la tristesse produise un effet réellement contraire, plutôt qu'une simple absence de cette dilatation.

En sens contraire

L'expérience commune atteste que la tristesse pèse et accable, au point qu'on parle couramment d'un cœur lourd de chagrin, par opposition au cœur léger de la joie.

Réponse

Il faut dire que la tristesse, exactement à l'inverse du plaisir, resserre et alourdit véritablement l'âme : le mal présent, appréhendé comme accablant l'appétit, produit un mouvement de contraction et de repli sur soi, comme si l'âme, blessée par ce qui lui répugne, se refermait sur elle-même au lieu de s'épanouir vers son objet, ainsi qu'il arrive dans le plaisir.

Réponse aux objections

1. La tristesse n'est donc pas la simple absence négative de la dilatation propre au plaisir, mais son contraire positif et actif, un véritable mouvement de resserrement de l'appétit sur lui-même sous l'effet du mal ressenti.

Article 2
La tristesse affaiblit-elle toute opération ?

Objections

1. Certains semblent redoubler d'effort et de concentration précisément sous l'aiguillon d'une tristesse ou d'une contrariété ressentie, ce qui suggérerait que la tristesse peut, en certains cas, stimuler plutôt qu'affaiblir l'opération.

En sens contraire

Le plaisir a été montré perfectionner l'opération dont il procède ; la tristesse, son contraire direct, devrait donc, par contrariété symétrique, affaiblir l'opération à laquelle elle s'oppose.

Réponse

Il faut dire que la tristesse affaiblit, de façon générale, toute opération, en détournant sur elle-même, par le resserrement qu'elle cause, l'attention et l'énergie que requerrait le plein exercice de cette opération : l'âme repliée sur son propre mal s'applique moins pleinement à ce qu'elle entreprend par ailleurs, ce qui en diminue nécessairement la perfection et l'efficacité.

Réponse aux objections

1. L'effort redoublé que certains déploient sous l'aiguillon d'une contrariété ne procède pas de la tristesse elle-même comme cause perfective, mais d'un acte distinct de la volonté qui, réagissant contre elle par un motif d'honneur ou de résolution, s'efforce de la surmonter — ce qui confirme, plutôt qu'il ne l'infirme, que la tristesse en elle-même, livrée à sa seule tendance propre, affaiblirait l'opération sans cette réaction volontaire distincte.

Article 3

La tristesse nuit-elle au corps plus que les autres passions de l'âme ?

Objections

1. La crainte ou la colère semblent, elles aussi, causer des altérations corporelles importantes et parfois dommageables, ce qui pourrait les mettre sur un pied d'égalité avec la tristesse quant à leur nocivité pour le corps.

En sens contraire

Les autres passions, comme la crainte ou la colère, s'accompagnent toujours de quelque mouvement extérieur — fuite ou attaque — par lequel la chaleur vitale, quoique perturbée, demeure en circulation vers l'extérieur ; la tristesse, elle, ne comporte aucun tel mouvement de sortie, mais un pur repli sur soi contraire au mouvement naturel et connaturel du cœur.

Réponse

Il faut dire que la tristesse nuit au corps plus que les autres passions, précisément parce qu'elle seule s'oppose directement et sans aucune compensation au mouvement naturel et vital du cœur, lequel tend, par nature, à se dilater et à répandre sa chaleur ; les autres passions, tout en perturbant ce mouvement, lui laissent encore quelque voie d'expression extérieure — la fuite pour la crainte, l'attaque pour la colère —, tandis que la tristesse, pur resserrement sans écoulement, comprime cette chaleur vitale sur elle-même de la manière la plus directement contraire à la nature.

Réponse aux objections

1. Que la crainte et la colère causent elles aussi des altérations corporelles notables n'égale pas la nocivité de la tristesse, laquelle, à la différence de ces passions pourvues d'une issue extérieure propre, comprime la chaleur vitale sans aucune voie de décharge, ce qui explique sa nocivité supérieure et plus insidieuse pour la constitution corporelle.

Article 4

La tristesse est-elle, de toutes les passions, la plus nuisible à l'homme ?

Objections

1. Certaines passions violentes, comme une colère extrême, semblent causer des dommages plus immédiatement visibles et parfois plus irréparables — actes de violence, ruptures irrémédiables — que la seule tristesse, laquelle demeure d'ordinaire plus intérieure et moins immédiatement destructrice.

En sens contraire

Il a été montré que la tristesse seule, parmi toutes les passions, s'oppose directement au mouvement vital naturel sans aucune issue, qu'elle affaiblit toute opération entreprise, et qu'elle nuit au corps plus profondément que les autres passions : la conjonction de ces trois effets désigne la tristesse comme la plus nuisible de toutes à l'homme tout entier, dans son corps comme dans son âme.

Réponse

Il faut dire que la tristesse est effectivement, prise en elle-même et de façon générale, la plus nuisible de toutes les passions à l'homme tout entier : car elle seule réunit l'alourdissement de l'âme, l'affaiblissement de toute opération entreprise, et l'atteinte la plus profonde à la santé corporelle, sans qu'aucune de ces trois nuisances ne soit compensée, comme il arrive pour les autres passions, par quelque effet positif ou quelque issue extérieure propre à en limiter les dégâts.

Réponse aux objections

1. Que certaines passions violentes causent des dommages ponctuels parfois plus spectaculaires n'égale pas la nocivité globale et profonde de la tristesse, laquelle affecte l'homme tout entier, durablement et sans issue, ce qui justifie qu'on la tienne, toutes choses considérées, pour la plus nuisible de toutes les passions de l'âme.

QUESTION 38 — LES REMEDES CONTRE LA TRISTESSE

❧

Notice liminaire

Après avoir montré combien la tristesse nuit à l'homme, saint Thomas en vient, avec une sollicitude presque pastorale, aux remèdes que la nature et la sagesse humaine y opposent : tout plaisir la tempère ; les larmes et les plaintes la soulagent en l'extériorisant ; la compassion des amis l'allège en la partageant ; la contemplation de la vérité l'apaise par le plus pur des plaisirs ; le sommeil et le bain, enfin, la guérissent en restaurant l'équilibre naturel du corps.

Article premier

Toute tristesse doit-elle être tempérée par quelque plaisir ?

Objections

1. Certaines tristesses, comme la componction du pécheur, ont été montrées bonnes et raisonnablement voulues ; il semblerait donc inapproprié de vouloir les tempérer par un plaisir, comme si l'on cherchait à en atténuer indûment la juste rigueur.

En sens contraire

La tristesse a été montrée nuisible à l'homme tout entier, dans son corps comme dans son âme et ses opérations ; il convient donc, dans la mesure où elle demeure une passion à modérer, de la tempérer par son contraire direct, le plaisir.

Réponse

Il faut dire que toute tristesse, en tant que passion douloureuse pesant sur l'homme, peut et doit être tempérée par quelque plaisir, puisque le plaisir, contraire direct de la tristesse, en dissipe naturellement l'excès et l'accablement, exactement comme un remède est administré pour contrer une maladie qui lui est contraire. Un

tel tempérament ne supprime pas nécessairement toute la tristesse ni n'en nie le bien-fondé lorsqu'elle est juste, comme la componction, mais en modère l'excès qui pourrait autrement nuire à l'homme au-delà de ce qu'exige la juste réaction au mal qui la cause.

Réponse aux objections

1. Tempérer une tristesse juste par quelque plaisir proportionné n'en abolit pas la juste raison d'être, mais en évite l'excès nuisible ; ainsi la componction elle-même peut-elle se tempérer par la confiance et la paix que procure l'espérance du pardon, sans que cette componction cesse d'être, pour l'essentiel, juste et salutaire.

Article 2

Les larmes et les gémissements soulagent-ils la tristesse ?

Objections

1. Pleurer ou gémir semble plutôt manifester et donc accroître extérieurement la tristesse déjà éprouvée, non l'alléger.

En sens contraire

L'expérience commune atteste que le pleur soulage véritablement celui qui souffre, tandis que la tristesse contenue et rentrée en soi-même s'aggrave et pèse davantage.

Réponse

Il faut dire que les larmes et les gémissements soulagent véritablement la tristesse, pour deux raisons. D'abord, parce que tout mal, en se répandant et en s'extériorisant par une action qui lui donne libre cours, comme les larmes donnent cours à la tristesse intérieure, se trouve par cela même diminué et dissipé en partie, à la manière dont ce qui demeure enfermé en soi s'aggrave, tandis que ce qui trouve à s'écouler s'allège. Ensuite, parce qu'il est naturellement convenable, et donc plaisant en soi, que l'homme accomplisse l'action même qui correspond à son état présent : or il convient à l'homme triste de pleurer et de gémir, de sorte que cette action même, en tant que conforme à sa disposition présente, lui procure un plaisir propre qui vient tempérer sa tristesse.

Réponse aux objections

1. Loin d'accroître la tristesse, l'expression extérieure par les larmes en dissipe et en évacue une partie, exactement à l'inverse de ce que suggère l'objection, ainsi que le confirme surabondamment l'expérience commune de tous les affligés.

Article 3
La compassion des amis soulage-t-elle la tristesse ?

Objections

1. Voir un ami s'attrister à son tour de notre propre mal semble plutôt ajouter une seconde tristesse, celle de le voir souffrir pour nous, à la première déjà éprouvée, plutôt que de l'alléger.

En sens contraire

On recherche communément la présence et la sympathie des amis dans l'épreuve, ce qui atteste que leur compassion soulage véritablement, plutôt qu'elle n'aggrave, la tristesse qu'on éprouve.

Réponse

Il faut dire que la compassion des amis soulage véritablement la tristesse, pour deux raisons. D'abord, parce que l'amitié consiste en une union affective telle que le fardeau de l'ami affligé, partagé par la compassion de celui qui l'aime, en vient à peser comme réparti entre plusieurs, ce qui en allège d'autant la charge portée par chacun, à la manière dont un fardeau matériel porté à plusieurs pèse moins à chacun. Ensuite, parce que voir ses amis s'attrister avec soi manifeste la réalité de leur amour, laquelle constate elle-même est source d'un plaisir véritable, capable de tempérer la tristesse initiale, quoique cette dernière ne s'ajoute qu'en apparence à elle.

Réponse aux objections

1. La tristesse de l'ami compatissant, loin de s'ajouter simplement à la nôtre, en devient, par le double effet du partage affectif du fardeau et du plaisir de se savoir

aimé, un remède véritable, l'emportant largement sur le léger surcroît de peine que pourrait causer, en apparence seulement, le spectacle de la peine d'autrui pour nous.

Article 4
La contemplation de la vérité soulage-t-elle la tristesse ?

Objections

1. La tristesse a été montrée capable d'empêcher l'exercice même de la raison lorsqu'elle est intense ; il semblerait donc difficile, voire impossible, de se livrer à la contemplation précisément lorsqu'on est le plus affligé, ce qui rendrait ce remède peu praticable dans les cas les plus graves.

En sens contraire

La contemplation de la vérité procure, ainsi qu'il a été établi, le plus grand de tous les plaisirs ; or tout plaisir tempère la tristesse, ainsi qu'il vient d'être montré. La contemplation doit donc, à plus forte raison, soulager la tristesse plus efficacement qu'aucun autre plaisir.

Réponse

Il faut dire que la contemplation de la vérité soulage effectivement la tristesse, et cela d'autant plus efficacement qu'elle procure, parmi tous les plaisirs, le plus pur et le plus élevé, capable d'absorber l'attention de l'esprit loin de l'objet contristant, en l'occupant tout entier dans la joie de la vérité contemplée. Il demeure vrai que la tristesse la plus violente peut, dans les cas extrêmes, rendre cette contemplation d'abord difficile ; mais dans la mesure même où l'homme parvient à s'y appliquer, fût-ce progressivement, ce remède se révèle le plus puissant de tous pour restaurer la paix de l'âme.

Réponse aux objections

1. Que la tristesse la plus extrême rende la contemplation d'abord malaisée n'empêche pas ce remède d'être, en lui-même et une fois qu'on y accède au moins

partiellement, le plus efficace de tous, à mesure précisément que l'attention de l'esprit s'y absorbe et se détourne d'autant du mal contristant.

Article 5
Le sommeil et le bain soulagent-ils la tristesse ?

Objections

1. Le sommeil et le bain semblent ne concerner que le corps, tandis que la tristesse, passion de l'appétit, relève avant tout de l'âme ; ces remèdes corporels ne devraient donc guère atteindre le mal spirituel de la tristesse elle-même.

En sens contraire

Il a été montré que la tristesse, précisément, agit contre la disposition naturelle du corps, contrariant le mouvement vital connaturel du cœur ; tout ce qui restaure cette disposition naturelle du corps devrait donc, par voie de conséquence, soulager la tristesse qui la contrariait.

Réponse

Il faut dire que le sommeil et le bain, en restaurant la disposition naturelle et connaturelle du corps que la tristesse avait contrariée, en soulagent véritablement l'effet, sinon toujours la cause spirituelle profonde. Car la tristesse, on l'a montré, agit contre la nature corporelle en resserrant et en comprimant la chaleur vitale ; le sommeil, en apaisant l'agitation et en refaisant les forces naturelles, et le bain, en détendant le corps par sa chaleur bienfaisante, rétablissent cette disposition naturelle contrariée, et allègent d'autant le poids corporel de la tristesse ressentie, quoique la cause spirituelle qui l'a d'abord suscitée requière, elle, les remèdes proprement spirituels déjà exposés.

Réponse aux objections

1. Que ces remèdes soient de nature corporelle n'empêche pas qu'ils atteignent réellement la tristesse elle-même, laquelle, quoique passion de l'âme, s'accompagne

toujours, ainsi qu'il a été établi dès la définition même de la passion, d'une transmutation corporelle déterminée que ces remèdes corporels viennent précisément soulager.

QUESTION 39 — LA BONTE ET LA MALICE DE LA TRISTESSE

❧

Notice liminaire

Cette question achève l'étude des passions concupiscibles. Comme pour le plaisir, saint Thomas y montre que la tristesse n'est pas toujours mauvaise : elle peut être un bien honnête lorsqu'elle accompagne une vertu, comme la componction du pécheur ; elle peut même être utile en détournant du mal ; mais la douleur purement corporelle, contrairement à ce que croient les esprits attachés aux seuls biens sensibles, n'est jamais le plus grand des maux — le mal moral la surpasse de loin en gravité.

Article premier
Toute tristesse est-elle mauvaise ?

Objections

1. La tristesse a été montrée, dans les deux questions précédentes, nuisible à l'homme tout entier, corps et âme, et la plus dommageable de toutes les passions ; elle semblerait donc devoir être tenue, sans exception, pour un mal.

En sens contraire

On loue la componction du pécheur véritablement contrit de ses fautes, laquelle est une tristesse selon Dieu, conduisant au salut, ainsi que le rappelle l'Écriture elle-même.

Réponse

Il faut dire que toute tristesse n'est pas mauvaise : car la tristesse, comme toute passion, tire sa qualité morale du jugement de la raison sur son objet. Or il existe des maux réels — le péché commis, le malheur d'autrui — devant lesquels il est juste et conforme à la droite raison de s'attrister ; la tristesse qui suit alors un tel jugement

droit, loin d'être mauvaise, est bonne et digne de louange, quoique la tristesse, considérée dans son seul effet naturel de peine, demeure toujours en elle-même pénible à supporter.

Réponse aux objections

1. Que la tristesse nuise, en son effet naturel, au corps et aux opérations, n'empêche pas qu'elle demeure, quant à sa cause et à sa juste proportion au mal réel qui la suscite, un mouvement moralement bon et même requis par la vertu, cette nuisance naturelle n'ôtant rien à sa rectitude morale lorsqu'elle est bien fondée.

Article 2

La tristesse peut-elle être un bien honnête ?

Objections

1. Le bien honnête, recherché pour lui-même en raison de sa noblesse propre, semble requérir quelque perfection positive ; or la tristesse, on l'a montré, est toujours en elle-même une peine et un mal ressenti, non une perfection. Elle ne pourrait donc être, à proprement parler, un bien honnête.

En sens contraire

La vertu de pénitence requiert essentiellement une componction véritable et proportionnée au péché commis ; or la pénitence est une vertu, et donc un bien honnête. La tristesse qui l'accompagne nécessairement doit donc participer, en quelque façon, à cette même bonté honnête.

Réponse

Il faut dire que la tristesse peut être un bien honnête, non selon sa peine propre considérée en elle-même, laquelle demeure toujours un mal ressenti, mais selon sa cause et sa conformité à la vertu qu'elle accompagne et qu'elle manifeste : ainsi la componction, tristesse proportionnée au péché commis, participe-t-elle à la bonté

honnête de la vertu de pénitence elle-même, dont elle est comme l'expression sensible nécessaire, sans laquelle cette vertu demeurerait incomplète.

Réponse aux objections

1. La bonté honnête de la tristesse ainsi entendue ne réside pas dans le plaisir ou la perfection positive qu'elle procurerait par elle-même, ce qu'elle ne fait jamais, mais dans sa juste conformité à la vertu et à la droite raison qui la commandent, lesquelles lui communiquent leur propre honnêteté.

Article 3
La tristesse est-elle utile ?

Objections

1. Ce qui affaiblit toute opération et nuit au corps, ainsi qu'il a été montré de la tristesse, semblerait plutôt nuisible qu'utile en toute circonstance.

En sens contraire

La crainte salutaire de la peine attachée au péché, laquelle comporte une certaine tristesse anticipée, détourne effectivement beaucoup d'hommes du mal ; la tristesse, en ce sens au moins, se révèle utile à la vie morale.

Réponse

Il faut dire que la tristesse, prise avec modération et proportionnée à son objet, est véritablement utile : car ressentir vivement le mal du péché, par la tristesse de la componction, dispose puissamment à l'éviter et à s'en corriger, de même que la tristesse ressentie devant les conséquences d'un mal quelconque incite à s'en détourner et à y porter remède avec d'autant plus de vigueur. C'est seulement la tristesse excessive et déréglée, dépassant la juste mesure requise par son objet, qui devient nuisible ainsi qu'il a été montré, sans que cela ôte son utilité propre à la tristesse modérée et bien réglée.

Réponse aux objections

1. Les effets nuisibles décrits plus haut concernent la tristesse portée à l'excès et déréglée par rapport à son objet propre ; la tristesse modérée et proportionnée, elle, demeure utile précisément dans la mesure où elle n'atteint pas ce degré nuisible, tout en produisant son effet salutaire d'éloignement du mal.

Article 4

La douleur corporelle est-elle le plus grand des maux ?

Objections

1. La douleur corporelle est ce que redoutent le plus universellement tous les hommes, jusqu'à leur faire parfois préférer la mort elle-même pour y échapper ; elle semblerait donc, à ce compte, mériter le titre du plus grand des maux.

En sens contraire

Le mal se mesure à la privation du bien qu'il détruit ; or le bien le plus élevé de l'homme n'est pas son corps, mais son âme et sa fin dernière surnaturelle. Le mal qui atteint cette fin — le péché, mal moral — doit donc être tenu pour plus grand que celui qui n'atteint que le corps.

Réponse

Il faut dire que la douleur corporelle n'est pas le plus grand des maux, quoiqu'elle soit, dans l'ordre des maux sensibles et immédiatement ressentis, le plus vivement redouté. Le mal moral, qui prive l'homme de sa fin dernière et de la rectitude de sa volonté, atteint l'homme dans ce qu'il a de plus noble et de plus proprement humain, tandis que la douleur corporelle n'atteint que le corps, bien inférieur à l'âme dans l'ordre de la nature. C'est pourquoi le mal du péché doit être tenu pour incomparablement plus grave que toute douleur corporelle, quand bien même celle-ci demeure, dans l'expérience immédiate et sensible de la plupart des hommes, la plus aisément redoutée.

Réponse aux objections

1. Que la douleur corporelle soit la plus universellement et la plus immédiatement redoutée tient à la vivacité de son expérience sensible directe, non à la gravité objective du mal qu'elle constitue, laquelle demeure, dans l'ordre véritable des choses, bien inférieure à celle du mal moral atteignant l'âme elle-même dans sa fin dernière.

❧

Ainsi s'achève, avec la question 39, toute l'étude des passions concupiscibles — amour et haine, désir, plaisir et tristesse.

LES PASSIONS IRASCIBLES

❧

Notice liminaire générale

Nous entrons ici dans la seconde moitié du chapitre IV : les passions irascibles, propres au bien ou au mal ardu, c'est-à-dire comportant quelque difficulté à obtenir ou à éviter. L'espoir et le désespoir, la crainte et l'audace, et enfin la colère, en sont les cinq passions, réparties sur les questions 40 à 48.

QUESTION 40 — L'ESPOIR ET LE DESESPOIR

Article premier
L'espoir est-il identique au désir ?

Objections

1. L'espoir, comme le désir, tend vers un bien non encore possédé ; il semblerait donc n'en être qu'une simple modalité, non une passion formellement distincte.

En sens contraire

Le désir, propre au concupiscible, porte sur le bien convenable absolument ; l'espoir, propre à l'irascible ainsi qu'il a été établi, y ajoute la note formelle de l'ardu et du possible, ce qui les distingue réellement.

Réponse

Il faut dire que l'espoir n'est pas identique au simple désir. Le désir porte sur le bien futur absolument, sans considération de la difficulté de son obtention ; l'espoir y ajoute deux notes formelles propres : celle de l'ardu, un bien dont l'obtention comporte quelque difficulté à surmonter, et celle du possible, un jugement que cette difficulté, quoique réelle, peut être vaincue par les moyens dont on dispose. Ces deux notes

supplémentaires suffisent à distinguer réellement l'espoir du simple désir concupiscible.

Réponse aux objections

1. Que l'espoir tende, comme le désir, vers un bien futur non encore possédé n'empêche pas qu'il y ajoute formellement les deux notes propres de l'ardu et du possible, lesquelles suffisent à le distinguer spécifiquement, ainsi qu'il a été montré en traitant de la diversité des passions.

Article 2
L'espoir est-il dans la puissance appétitive, ou dans la puissance de connaître ?

Objections

1. L'espoir requiert un jugement de possibilité, lequel semble appartenir à la seule connaissance, non à l'appétit.

En sens contraire

L'espoir est compté parmi les passions de l'appétit irascible, ainsi qu'il a été établi en traitant des puissances de l'âme.

Réponse

Il faut dire que l'espoir, formellement, est un mouvement de l'appétit irascible, non un acte de connaissance ; il présuppose certes un jugement de la raison ou de l'estimative sur la possibilité de surmonter la difficulté, mais ce jugement n'est que la condition préalable requise, non l'espoir lui-même, lequel consiste dans le mouvement même de tendre, sur la base de ce jugement, vers le bien ardu ainsi jugé atteignable.

Réponse aux objections

1. Que l'espoir présuppose un jugement de possibilité n'en fait pas pour autant un acte de connaissance : de même que le désir présuppose la connaissance du bien désiré

sans être lui-même un acte de connaître, l'espoir présuppose ce jugement sans se réduire à lui, demeurant formellement un mouvement de l'appétit.

Article 3

L'espoir se trouve-t-il dans les bêtes ?

Objections

1. L'espoir semble requérir une délibération sur les moyens propres à surmonter la difficulté, laquelle relève de la raison, absente chez les bêtes.

En sens contraire

On observe qu'un chien poursuit avec ardeur un gibier qu'il juge, par son instinct estimatif, capable de rattraper, et renonce au contraire à la poursuite d'une proie qu'il juge hors d'atteinte, ce qui manifeste un espoir sensible véritable, quoique non délibéré rationnellement.

Réponse

Il faut dire que l'espoir, comme passion de l'appétit sensible irascible, se trouve véritablement dans les bêtes, lesquelles, par leur puissance estimative naturelle déjà étudiée parmi les sens internes, jugent instinctivement de la possibilité ou de l'impossibilité de surmonter telle difficulté sensible, et sont mues en conséquence vers la poursuite ardente ou l'abandon du bien ardu visé, sans qu'il soit besoin pour cela de la délibération rationnelle propre à l'homme.

Réponse aux objections

1. La délibération rationnelle sur les moyens est requise pour l'espoir théologal ou pleinement humain, mais non pour l'espoir simplement sensible et passionnel, lequel suffit à mouvoir l'animal par le seul jugement instinctif de son estimative naturelle.

Article 4

L'espoir cause-t-il le plaisir ?

Objections

1. Le plaisir requiert la possession déjà obtenue du bien, tandis que l'espoir porte sur un bien encore futur et non obtenu ; l'espoir ne devrait donc causer aucun plaisir véritable, mais seulement une tension anxieuse vers l'avenir.

En sens contraire

Il a déjà été établi, en traitant des causes du plaisir, que l'espoir d'un bien futur cause véritablement quelque plaisir, le bien étant rendu présent selon le mode de la connaissance.

Réponse

Il faut dire que l'espoir cause véritablement un plaisir, quoique imparfait et anticipé, en tant que le bien futur, jugé possible et déjà en voie d'être obtenu par la confiance qu'inspire ce jugement, est rendu présent à l'esprit selon le mode de la représentation et de l'attente confiante, ce qui suffit à causer quelque repos anticipé de l'appétit, quoique moindre que le plaisir plein et parfait de la possession réellement achevée.

Réponse aux objections

1. La présence requise pour causer quelque plaisir n'est pas nécessairement la possession physique achevée, mais peut être, on l'a déjà montré pour la mémoire et l'espoir en général, une présence selon la seule représentation confiante de l'esprit, laquelle suffit à un plaisir véritable, quoique partiel.

Article 5
L'espoir aide-t-il l'opération ?

Objections

1. L'espoir, portant sur un bien encore incertain quoique jugé possible, pourrait sembler plutôt distraire ou inquiéter l'agent qu'il n'aide véritablement son opération présente.

En sens contraire

On observe communément que l'homme qui espère fermement réussir en une entreprise s'y applique avec bien plus d'ardeur et d'efficacité que celui qui n'espère rien, voire que celui qui désespère par avance.

Réponse

Il faut dire que l'espoir aide véritablement l'opération, en la disposant par la confiance et le plaisir anticipé qu'il procure, ainsi qu'il vient d'être montré, à un plus grand déploiement d'énergie et de persévérance vers le bien ardu poursuivi : celui qui espère fermement surmonter la difficulté s'y engage avec une vigueur que ne connaît pas celui qui juge d'avance la chose impossible ou qui n'en espère rien.

Réponse aux objections

1. Loin de distraire l'agent, la confiance propre à l'espoir concentre au contraire son énergie et son attention sur l'accomplissement même de l'entreprise espérée, exactement à l'inverse de ce que suggère l'objection.

Article 6

L'espoir abonde-t-il chez les jeunes gens et chez les hommes ivres ?

Objections

1. L'espoir semblant requérir quelque expérience des moyens propres à surmonter les difficultés, il devrait plutôt abonder chez les hommes mûrs et expérimentés que chez les jeunes gens, encore dépourvus d'une telle expérience.

En sens contraire

On observe communément que les jeunes gens, ainsi que les hommes pris de vin, se montrent plus hardis et plus confiants dans leurs entreprises que les hommes mûrs et sobres, prudemment conscients des difficultés et des échecs déjà éprouvés.

Réponse

Il faut dire que l'espoir abonde effectivement chez les jeunes gens et chez les hommes ivres, quoique pour des raisons différentes. Chez les jeunes gens, l'espoir abonde parce qu'ayant devant eux un long avenir et peu d'échecs encore éprouvés, ils jugent plus aisément possible ce qu'ils désirent, sans que l'expérience des difficultés passées ne vienne tempérer leur confiance naturelle ; leur complexion, plus chaude et plus vive, y contribue également. Chez les hommes ivres, la chaleur du vin, échauffant semblablement les esprits vitaux, produit un effet analogue d'audace et de confiance excessive, quoique procédant d'une cause purement corporelle et non d'une disposition naturelle de l'âge.

Réponse aux objections

1. L'expérience des difficultés passées tempère certes l'espoir chez les hommes mûrs, mais son absence chez les jeunes gens, loin de diminuer leur espoir, le favorise au contraire, en ne leur opposant aucun souvenir d'échec propre à modérer leur confiance naturelle.

Article 7

L'espoir et le désespoir sont-ils de véritables contraires ?

Objections

1. Le désespoir semblerait n'être qu'une simple absence ou privation d'espoir, non une passion positive véritablement contraire à lui, de même que les ténèbres ne sont que l'absence de lumière, non une réalité positive opposée à elle.

En sens contraire

L'espoir procède du jugement que le bien ardu est possible à obtenir ; le désespoir procède, non de la simple absence de ce jugement, mais du jugement contraire et positif que ce même bien est impossible à obtenir : ces deux jugements contraires fondent deux mouvements d'appétit véritablement opposés.

Réponse

Il faut dire que l'espoir et le désespoir sont de véritables contraires, et non simple présence et absence d'une même chose. Car le désespoir ne consiste pas seulement à ne pas espérer, mais à juger positivement impossible l'obtention du bien ardu désiré, ce jugement contraire causant un mouvement de recul et d'abandon de l'appétit, formellement opposé au mouvement de tension confiante propre à l'espoir, exactement selon la contrariété déjà établie entre les passions procédant de jugements contraires sur un même objet.

Réponse aux objections

1. Le désespoir n'est donc pas la simple absence de l'espoir, comme les ténèbres sont l'absence de lumière, mais un mouvement positif de l'appétit fondé sur un jugement contraire positif d'impossibilité, ce qui en fait un véritable contraire, non une simple privation.

Article 8
Quelle est la cause propre du désespoir ?

Objections

1. Le désespoir semblerait procéder simplement d'un manque de désir pour le bien en question, celui qui ne désire pas assez fortement un bien ne se souciant pas davantage de juger sa possibilité ou son impossibilité.

En sens contraire

On observe des hommes désirer ardemment un bien tout en désespérant également de l'obtenir, ce qui montre que le désespoir ne procède pas du manque de désir, mais d'autre chose.

Réponse

Il faut dire que la cause propre du désespoir est le jugement, porté par la raison ou par l'estimative, que la difficulté attachée au bien ardu désiré est invincible par les moyens dont on dispose, ce jugement pouvant procéder soit d'une considération

objective et exacte de la difficulté réelle, soit, plus fréquemment, d'un excès de crainte qui, en amplifiant démesurément la difficulté perçue au-delà de sa réalité, incline la raison ou l'estimative à juger impossible ce qui, en soi, demeurait encore accessible.

Réponse aux objections

1. Que le désir du bien demeure ardent n'empêche nullement le désespoir de survenir, précisément parce que celui-ci procède, non de l'absence de désir pour la fin, mais du seul jugement défavorable porté sur la possibilité des moyens propres à l'atteindre.



QUESTION 41 — LA CRAINTE, CONSIDEREE EN ELLE-MEME

❧

Notice liminaire

Après l'espoir, sa contrepartie devant le mal : la crainte, passion irascible qui recule devant le mal futur ardu, difficile à éviter. Saint Thomas en établit la nature de passion, la distingue formellement des autres passions irascibles, situe son siège dans l'irascible plutôt que dans le concupiscible, et distingue enfin, à la suite de saint Jean Damascène, six espèces de crainte selon la diversité de ses objets.

Article premier
La crainte est-elle une passion de l'âme ?

Objections

1. La crainte semble parfois un état durable du caractère, comme la timidité habituelle de tel homme, plutôt qu'un mouvement passager de l'appétit, ce qui la rapprocherait davantage d'une disposition stable que d'une passion proprement dite.

En sens contraire

Le Philosophe compte expressément la crainte parmi les principales passions de l'âme, aux côtés de l'espoir, de la colère et de leurs semblables.

Réponse

Il faut dire que la crainte est véritablement une passion de l'âme, accompagnée, comme toute passion au sens le plus propre, d'une transmutation corporelle déterminée — pâleur, tremblement, resserrement du cœur — par laquelle l'appétit recule devant le mal futur appréhendé comme menaçant.

Réponse aux objections

1. La disposition durable de timidité chez tel homme n'est qu'une habitude ou une propension acquise à éprouver fréquemment et facilement la passion de crainte, non la crainte elle-même, laquelle demeure, en chaque occurrence, un mouvement passager de l'appétit devant un mal futur déterminé.

Article 2

La crainte est-elle une passion spécifiquement distincte ?

Objections

1. La crainte semble n'être que l'envers du désespoir déjà étudié, tous deux reculant devant un mal ou l'impossibilité d'un bien ; elle ne devrait donc pas constituer une passion formellement nouvelle et distincte.

En sens contraire

Le désespoir porte sur l'impossibilité d'obtenir un bien ardu ; la crainte porte, elle, sur la présence menaçante d'un mal ardu futur, difficile à éviter : ces deux objets formels, l'un touchant le bien manqué, l'autre le mal menaçant, sont réellement distincts.

Réponse

Il faut dire que la crainte est une passion spécifiquement distincte des autres passions irascibles, ayant pour objet formel propre le mal futur ardu, c'est-à-dire un mal qui n'est pas encore présent, mais dont l'arrivée est jugée difficile, quoique non jugée absolument impossible, à éviter — ce qui la distingue de la tristesse, laquelle porte sur le mal déjà présent, et du désespoir, qui porte sur l'impossibilité d'obtenir un bien, non sur la menace d'un mal à venir.

Réponse aux objections

1. La crainte et le désespoir, quoique tous deux passions de recul, se distinguent réellement par leurs objets formels propres, l'un touchant le mal futur menaçant, l'autre l'impossibilité d'un bien désiré, ce qui suffit à fonder leur diversité spécifique.

Article 3

La crainte est-elle dans l'appétit concupiscible, ou dans l'irascible ?

Objections

1. Fuir le mal semble appartenir au concupiscible, qui fuit simplement le nuisible, plutôt qu'à l'irascible, propre à la difficulté et au combat.

En sens contraire

Il a déjà été établi que l'irascible porte sur le convenable ou le nuisible en tant qu'ardu ; or la crainte porte précisément sur un mal futur dont l'évitement comporte quelque difficulté, non sur le simple mal absolument pris.

Réponse

Il faut dire que la crainte a son siège dans l'appétit irascible, non dans le concupiscible : car elle ne porte pas sur le mal simplement nuisible, ce qui appartiendrait à la simple fuite concupiscible déjà étudiée, mais sur le mal futur en tant qu'il est ardu, c'est-à-dire difficile, quoique non impossible, à éviter, ce qui requiert précisément la note formelle propre à l'irascible établie plus haut.

Réponse aux objections

1. La fuite simple du nuisible immédiat, sans référence à quelque difficulté particulière, appartient en effet au concupiscible ; mais la crainte proprement dite, qui anticipe un mal futur dont l'évitement demande un effort ardu, requiert la puissance irascible, seule capable de rendre raison de cette dimension d'ardu propre à son objet.

Article 4

Les espèces de la crainte sont-elles convenablement établies ?

Objections

1. La crainte, ayant un seul et même objet formel — le mal futur ardu —, ne semblerait pas devoir se diviser en plusieurs espèces distinctes, mais demeurer une seule et même passion en tous ses cas.

En sens contraire

Saint Jean Damascène distingue six espèces de crainte, selon la diversité des maux redoutés : la paresse, qui craint le travail à entreprendre ; la pudeur, qui craint la honte d'une action déshonorante ; la confusion, qui craint la honte d'une action déjà commise ; l'admiration craintive, devant une chose grande et inaccoutumée ; la stupeur, devant une chose extraordinairement grande dépassant l'imagination ; et l'angoisse ou la crainte au sens le plus strict, devant un mal présent imminent et inévitable par les moyens ordinaires.

Réponse

Il faut dire que cette division en six espèces est convenable, car elle distingue la crainte selon la diversité des objets redoutés, tout en demeurant fondée sur le seul et même objet formel général du mal futur ardu : la paresse craint la difficulté du travail lui-même ; la pudeur et la confusion craignent la honte, l'une à venir, l'autre déjà encourue ; l'admiration et la stupeur craintives portent sur la grandeur inaccoutumée d'une chose qui dépasse la capacité ordinaire de la comprendre ou d'y faire face ; l'angoisse, enfin, porte sur un mal si pressant et si inévitable qu'il ne laisse aucune échappatoire apparente. Chacune de ces espèces demeure une modalité particulière du même mouvement fondamental de recul devant le mal ardu, diversifiée selon la nature propre de l'objet redouté.

Réponse aux objections

1. L'unité de l'objet formel général — le mal futur ardu — n'exclut pas sa diversification en espèces selon la diversité concrète des maux particuliers redoutés, exactement comme il en va pour toute passion générale se particularisant selon la matière propre à chaque cas.

QUESTION 42 — L'OBJET DE LA CRAINTE

❧

Notice liminaire

Cette question précise ce qui, exactement, peut être objet de crainte : le mal de nature plutôt que le mal de faute pris comme tel, la menace pesant sur un bien présent, le caractère ardu requis pour qu'un mal futur soit véritablement craint, et deux circonstances qui intensifient la crainte — l'affaiblissement du pouvoir de résister, et la soudaineté du mal qui survient.

Article premier
L'objet de la crainte est-il le mal ?

Objections

1. On semble craindre parfois des choses bonnes, comme certains craignent les honneurs ou les responsabilités qu'on leur propose, quoique bons en eux-mêmes.

En sens contraire

La crainte a été définie comme le recul de l'appétit devant un mal futur ardu ; son objet propre est donc le mal, non le bien.

Réponse

Il faut dire que l'objet propre et formel de la crainte est bien le mal, ainsi qu'il a été établi dans sa définition même. Ce qu'on croit craindre parfois sous l'apparence d'un bien — les honneurs, les responsabilités — n'est en réalité craint qu'en raison du mal ou du fardeau que cette chose comporte annexement, comme le poids des charges qu'elle impose, non en raison de sa bonté propre, laquelle demeure objet, non de crainte, mais de désir ou d'espoir.

Réponse aux objections

1. Ce qui est craint dans les honneurs ou les responsabilités n'est jamais leur bonté propre, mais le fardeau, le risque d'échec, ou la perte de tranquillité qu'ils comportent annexement, ce qui demeure, sous cet aspect précis, un mal véritable et non un bien.

Article 2

L'objet de la crainte est-il le mal de nature, ou le mal de faute ?

Objections

1. Le péché, mal de faute, a été montré le plus grave de tous les maux, plus grave même que toute douleur corporelle ; il devrait donc, à plus forte raison, être l'objet le plus propre de la crainte.

En sens contraire

On ne craint, au sens propre de la passion naturelle, que ce qu'on subit involontairement ; or le péché, mal de faute, procède toujours d'un choix volontaire du pécheur lui-même, non d'une subite involontaire comme le sont la maladie ou la mort.

Réponse

Il faut dire que l'objet propre de la crainte, comme passion naturelle, est le mal de nature — mort, maladie, perte, souffrance —, subi involontairement, non le mal de faute lui-même, lequel, procédant d'un choix volontaire, n'est pas de l'ordre de ce qu'on subit malgré soi. Le pécheur ne craint pas, au sens propre de cette passion, son propre péché à venir, qu'il choisit librement de commettre ; il peut cependant craindre, par un usage plus large et dérivé du terme, la peine ou le châtiment attaché à ce péché, laquelle est bien un mal de nature subi, non voulu pour lui-même.

Réponse aux objections

1. Que le péché soit objectivement le plus grave des maux n'en fait pas pour autant l'objet propre de la crainte comme passion naturelle, laquelle porte essentiellement sur ce qui est subi involontairement ; ce n'est que par extension, sous l'aspect de la peine qui lui est attachée, que le péché entre dans le champ de la crainte proprement dite.

Article 3

Le mal futur qui menace d'ôter un plaisir présent est-il objet de crainte ?

Objections

1. La crainte porte sur un mal futur à venir, non sur la perte d'un bien déjà présent et actuellement possédé, laquelle semblerait plutôt relever de la tristesse déjà éprouvée que de la crainte proprement dite.

En sens contraire

On craint véritablement de perdre ce qu'on possède avec plaisir, comme le riche craint la ruine qui le priverait de ses biens présents, ce qui montre que la menace future pesant sur un bien actuellement possédé est bien objet de crainte.

Réponse

Il faut dire que le mal futur qui menace de retirer un bien présentement possédé et apprécié est véritablement objet de crainte, en tant précisément que cette privation menaçante n'est pas encore advenue, mais demeure future et évitable, quoique avec difficulté : c'est cette dimension future et ardue de la menace, non la possession actuelle du bien qu'elle vise, qui fonde ici la crainte proprement dite, laquelle ne se change en tristesse que lorsque la perte est effectivement consommée.

Réponse aux objections

1. Tant que la perte demeure évitable et future, quoique menaçante, elle relève bien de la crainte ; ce n'est qu'une fois consommée, le bien étant désormais réellement perdu, qu'elle devient objet de tristesse au sens propre déjà établi.

Article 4

Tout mal futur est-il objet de crainte ?

Objections

1. Tout mal futur, quel qu'il soit, semble par nature indésirable et donc apte, en tout cas, à causer quelque crainte, si minime soit-elle.

En sens contraire

Un mal futur jugé tout à fait certain et inévitable par aucun moyen, comme la mort au terme naturel de la vieillesse extrême, ou un mal futur si minime qu'il ne mérite aucune considération, ne semblent susciter aucune crainte véritable, faute de la note d'ardu et d'incertitude requise.

Réponse

Il faut dire que tout mal futur n'est pas objet de crainte véritable, mais seulement celui qui présente la note formelle de l'ardu déjà établie : un mal jugé de quelque importance, et dont l'évitement, quoique possible, demeure incertain et difficile. Un mal jugé absolument inévitable par nul moyen n'est plus objet de crainte, mais plutôt de résignation ou de tristesse anticipée ; un mal jugé insignifiant ne suscite, quant à lui, aucune passion notable.

Réponse aux objections

1. La seule indésirabilité générale d'un mal futur ne suffit pas à en faire un objet de crainte proprement dite, laquelle requiert la note précise de l'ardu — importance suffisante et incertitude quant à son évitement possible —, sans quoi le mal futur relève d'une autre disposition affective que la crainte.

Article 5

Ce qui diminue le pouvoir de résister accroît-il la crainte ?

Objections

1. La crainte porte sur le mal lui-même menaçant, indépendamment, semblerait-il, de la capacité propre de celui qui l'affronte à s'y opposer, laquelle relèverait plutôt du jugement sur les moyens que de l'objet même de la passion.

En sens contraire

On observe qu'un homme affaibli ou démuni de moyens de défense craint bien davantage un même péril qu'un homme robuste et bien armé, ce qui montre que la capacité de résistance perçue influence directement l'intensité de la crainte éprouvée.

Réponse

Il faut dire que tout ce qui diminue, dans le jugement de celui qui l'éprouve, son propre pouvoir de résister ou d'échapper au mal menaçant, accroît d'autant la crainte ressentie : car la crainte procède, on l'a montré, du jugement porté sur le caractère ardu, c'est-à-dire difficilement mais non absolument impossible à éviter, du mal en question ; or ce jugement de difficulté dépend directement de l'estimation du rapport entre la force du mal menaçant et les propres capacités de résistance ou de fuite de celui qui l'affronte. Diminuer ces capacités, réellement ou dans la seule estimation qu'on en a, aggrave d'autant ce rapport et, par conséquent, la crainte qui en procède.

Réponse aux objections

1. Le jugement d'ardu propre à la crainte n'est jamais absolu, mais toujours relatif au rapport entre la force du mal et les moyens de celui qui l'affronte pour y résister ou y échapper ; ce rapport, et non le seul mal considéré en lui-même isolément, détermine l'intensité de la crainte véritablement éprouvée.

Article 6

Craint-on davantage ce qui survient soudainement ?

Objections

1. Un mal annoncé longtemps à l'avance semble devoir causer plus d'appréhension, par l'anticipation prolongée qu'il autorise, qu'un mal surgissant sans avertissement préalable, aussitôt passé.

En sens contraire

On observe communément qu'un péril soudain et inattendu cause un effroi bien plus vif qu'un péril annoncé de longue date, contre lequel on a pu se préparer et s'accoutumer par avance.

Réponse

Il faut dire qu'on craint effectivement davantage ce qui survient soudainement, pour deux raisons : d'abord, parce que la soudaineté ôte tout le temps nécessaire pour délibérer et préparer les moyens de résister ou d'échapper au mal, ce qui aggrave d'autant, selon ce qui vient d'être établi, le jugement d'ardu et donc l'intensité de la crainte ; ensuite, parce que l'imagination, surprise sans préparation ni accoutumance progressive, réagit avec une vivacité bien plus grande devant l'inattendu que devant ce à quoi elle s'est peu à peu habituée par une longue anticipation.

Réponse aux objections

1. L'anticipation prolongée d'un mal annoncé, loin d'accroître la crainte, permet au contraire à la raison de préparer des remèdes et à l'imagination de s'accoutumer progressivement à l'idée du mal à venir, ce qui en atténue l'effroi initial, contrairement à ce qui se produit lorsque le mal surgit sans aucun avertissement préalable.

QUESTION 43 — L'ACTE DE LA CRAINTE

❧

Notice liminaire

Cette brève question, la plus courte du traité des passions, examine ce que produit la crainte dans l'agir concret : la fuite, effet le plus immédiat et le plus naturel, et son rapport ambivalent avec la délibération — capable, à dose modérée, d'aiguiser la prudence, mais capable aussi, à l'excès, de troubler tout jugement.

Article premier
La fuite est-elle l'effet propre de la crainte ?

Objections

1. On peut craindre un mal sans pour autant chercher aussitôt à le fuir physiquement, comme celui qui craint sans pouvoir bouger d'effroi, ou celui qui choisit délibérément d'affronter ce qu'il craint malgré tout, par nécessité ou par vertu.

En sens contraire

La crainte a été définie comme un mouvement de recul de l'appétit devant le mal ; or le recul, poussé à son terme naturel dans l'ordre de l'exécution, s'accomplit précisément par la fuite, éloignement effectif de ce qui menace.

Réponse

Il faut dire que la fuite est bien l'effet propre et naturel de la crainte, en tant que tendance spontanée de l'appétit à s'éloigner du mal menaçant, de même que la poursuite est l'effet propre du désir à l'égard du bien. Cette tendance naturelle à fuir peut cependant être retenue, par la volonté et la raison, lorsque des considérations supérieures — le devoir, l'honneur, la charité — commandent d'affronter malgré tout le mal craint, sans que cela contredise la tendance naturelle propre de la crainte elle-même, laquelle demeure alors simplement maîtrisée plutôt que suivie.

Réponse aux objections

1. Que la fuite naturelle de la crainte puisse être empêchée par la frayeur elle-même poussée à l'extrême, ou volontairement retenue par un motif supérieur de la raison, ne dément pas qu'elle en demeure l'effet propre et spontané, lequel s'accomplirait sans entrave si rien ne venait le contrarier.

Article 2
La crainte dispose-t-elle à bien délibérer ?

Objections

1. Il a été montré que les passions intenses peuvent troubler le jugement de la raison ; la crainte, passion parfois très vive, devrait donc plutôt nuire à la bonne délibération qu'elle ne l'aiderait.

En sens contraire

On observe qu'un homme raisonnablement inquiet d'un péril prend souvent plus de précautions et délibère plus soigneusement sur les moyens d'y échapper qu'un homme totalement dépourvu de crainte, lequel néglige souvent les précautions nécessaires par excès de confiance ou d'insouciance.

Réponse

Il faut distinguer : la crainte modérée, proportionnée au péril réel, dispose effectivement à une délibération plus attentive et plus soigneuse sur les moyens d'éviter le mal appréhendé, l'homme qui craint raisonnablement se montrant plus vigilant et plus prompt à chercher conseil que celui qui, sans aucune crainte, ne se soucie de rien. Mais la crainte excessive et déréglée, dépassant la juste mesure, trouble au contraire le jugement de la raison à la manière de toute passion intense, empêchant alors la délibération sereine qu'elle favorisait à dose modérée, et pouvant même paralyser entièrement l'action par l'excès même de l'effroi.

Réponse aux objections

1. Ce qui trouble le jugement de la raison n'est pas la crainte modérée et proportionnée au péril réel, laquelle aiguise au contraire la vigilance et la recherche des moyens propres à l'éviter, mais seulement son excès démesuré, qui rejoint alors le trouble commun à toute passion intense déréglée.



QUESTION 44 — LES EFFETS DE LA CRAINTE

❧

Notice liminaire

Cette question décrit les effets physiologiques et psychologiques bien connus de la crainte : le resserrement de l'âme et du corps sur eux-mêmes, l'atteinte parfois portée à l'usage de la raison, le tremblement des membres, et l'entrave à l'action extérieure — tous procédant d'un seul et même mécanisme, le retrait de la chaleur vitale vers l'intérieur.

Article premier
La crainte cause-t-elle un resserrement ?

Objections

1. Le resserrement a déjà été attribué à la tristesse comme son effet propre ; il semblerait redondant de l'attribuer identiquement à la crainte, passion pourtant distincte.

En sens contraire

On observe communément que la peur fait pâlir et resserre les traits du visage, signe visible d'un resserrement intérieur analogue à celui que cause la tristesse.

Réponse

Il faut dire que la crainte cause bien un resserrement, semblable à celui de la tristesse dont elle partage la nature de recul devant le mal, mais accentué encore par l'anticipation même du mal futur : la nature, comme instinctivement, retire sa chaleur vitale et ses esprits des parties extérieures vers l'intérieur, comme pour les concentrer et les protéger contre la menace appréhendée, ainsi qu'un animal replie ses membres pour se protéger d'un coup. Ce retrait cause la pâleur et le froid ressentis aux extrémités du corps chez celui qui a peur.

Réponse aux objections

1. Le resserrement causé par la crainte, quoique analogue à celui de la tristesse, s'en distingue par sa cause propre — l'anticipation d'un mal encore futur, non la présence d'un mal déjà actuel —, ce qui justifie de le traiter à part, sans redondance véritable.

Article 2
La crainte prive-t-elle l'usage de la raison ?

Objections

1. Il a été montré à la question précédente que la crainte modérée aide au contraire à la délibération ; elle ne devrait donc jamais priver l'usage de la raison, sous peine de contredire ce qui vient d'être établi.

En sens contraire

On observe que la frayeur extrême peut paralyser entièrement l'esprit, rendant incapable de la moindre réflexion cohérente celui qui en est saisi, comme le montre l'expérience commune de la panique.

Réponse

Il faut dire, en accord avec ce qui a déjà été établi, que la crainte modérée aide à la délibération, mais que la crainte portée à l'extrême, par le resserrement violent qu'elle cause et le retrait massif de la chaleur vitale et de l'attention vers l'intérieur, peut effectivement priver, au moins temporairement, l'usage réfléchi de la raison, l'esprit se trouvant alors comme figé et incapable de rassembler ses pensées pour délibérer utilement, exactement comme il a été montré pour l'excès de toute passion intense.

Réponse aux objections

1. Il n'y a nulle contradiction, la crainte modérée et la crainte extrême produisant des effets opposés sur l'usage de la raison, ainsi qu'il a déjà été distingué : l'une l'aiguise par la vigilance qu'elle inspire, l'autre la paralyse par l'excès du resserrement qu'elle cause.

Article 3

La crainte cause-t-elle le tremblement ?

Objections

1. Le tremblement semble plutôt causé par le froid extérieur affectant le corps que par une passion intérieure de l'âme comme la crainte.

En sens contraire

L'expérience universelle atteste que la peur fait trembler jusqu'aux hommes les plus vigoureux, placés pourtant dans une température parfaitement tempérée, ce qui exclut le froid extérieur comme cause de ce tremblement précis.

Réponse

Il faut dire que la crainte cause véritablement le tremblement, par le même mécanisme déjà établi de retrait de la chaleur vitale vers l'intérieur : les membres extérieurs, ainsi privés de la chaleur et de la vigueur qui leur sont nécessaires pour se mouvoir avec fermeté, en viennent à trembler faute du soutien vital suffisant, exactement comme le froid extérieur, en retirant lui aussi la chaleur des membres, cause un tremblement de nature semblable, quoique par une voie causale différente.

Réponse aux objections

1. Le tremblement causé par la crainte procède d'une cause intérieure — le retrait de la chaleur vitale par l'effet même de la passion —, analogue dans son mécanisme corporel, mais distincte dans son origine, à celui que cause le froid extérieur agissant directement sur le corps.

Article 4

La crainte empêche-t-elle l'opération extérieure ?

Objections

1. On voit parfois des hommes accomplir, sous l'effet de la peur, des actions extérieures d'une vigueur et d'une rapidité surprenantes, comme la fuite précipitée devant un péril soudain, ce qui semblerait montrer que la crainte, loin de l'empêcher, peut au contraire stimuler l'opération extérieure.

En sens contraire

Il a été montré que la crainte affaiblit les membres extérieurs par le retrait de la chaleur vitale, cause du tremblement ; or des membres ainsi affaiblis sont d'autant moins aptes à bien exécuter une opération extérieure requérant force et fermeté.

Réponse

Il faut dire que la crainte, de façon générale, empêche l'opération extérieure requérant force, précision et fermeté des membres, par le même affaiblissement qui cause le tremblement déjà établi. L'action vigoureuse de fuite que l'on observe parfois procède moins de l'opération réfléchie et maîtrisée des membres que d'une réaction quasi instinctive et incontrôlée, souvent malhabile et désordonnée, laquelle ne contredit pas, mais confirme plutôt, l'affaiblissement du contrôle véritablement maîtrisé de l'opération extérieure sous l'effet de la peur.

Réponse aux objections

1. La rapidité de la fuite paniquée ne procède pas d'une opération parfaitement exécutée et maîtrisée, mais d'une réaction souvent désordonnée et malhabile, ce qui ne contredit nullement l'affaiblissement général du contrôle fin et volontaire des membres que cause la crainte pour toute opération requérant précision et fermeté.

QUESTION 46 — LA COLERE, CONSIDEREE EN ELLE-MEME

❧

Notice liminaire

Dernière des passions irascibles à être étudiée en elle-même avant ses causes et ses effets, la colère est aussi la plus singulière : seule parmi toutes les passions, elle vise le mal d'autrui — le vengeur — sous la raison même d'un bien, la justice réparatrice ; seule aussi elle mêle la tristesse de l'offense reçue et le plaisir de la vengeance espérée ; et elle use, comme le remarque le Philosophe, d'une sorte de raisonnement imparfait, écoutant la raison sans toujours bien l'entendre.

Article premier

La colère est-elle une passion spécifiquement distincte ?

Objections

1. La colère semble se ramener à une simple intensification de la haine déjà étudiée, portant elle aussi sur un mal à rejeter, sans constituer une passion formellement nouvelle.

En sens contraire

La haine veut simplement le mal ou l'absence de la chose détestée ; la colère, elle, veut positivement infliger un mal de vengeance à celui qui a offensé, ce qui est un objet formellement distinct.

Réponse

Il faut dire que la colère est une passion spécifiquement distincte, ayant pour objet propre non le simple mal à rejeter, comme la haine, mais la vengeance à exercer contre celui qui a infligé une offense injuste, laquelle vengeance, en tant que rétablissement

de la justice lésée, est recherchée positivement comme un bien, non simplement fuie comme un mal.

Réponse aux objections

1. La colère ne se réduit donc pas à la haine, dont elle diffère par son objet formel propre : quand la haine veut le mal de l'ennemi simplement en tant que nuisible ou détestable, la colère veut ce même mal comme moyen positif de rétablir une justice offensée, ce qui en fait une passion nouvelle et distincte.

Article 2

La colère est-elle dans le concupiscible, ou dans l'irascible ?

Objections

1. La colère semble procurer un certain plaisir dans l'anticipation de la vengeance, ce qui la rapprocherait du concupiscible, propre au plaisir et à la jouissance simple, plutôt que de l'irascible.

En sens contraire

Infliger une vengeance à un ennemi comporte toujours quelque difficulté à surmonter, celui-ci résistant ordinairement ou se trouvant hors d'atteinte facile ; l'objet de la colère est donc un bien ardu, propre par nature à l'irascible.

Réponse

Il faut dire que la colère a son siège dans l'irascible, non dans le concupiscible : car son objet propre, la vengeance à exercer contre un ennemi qui a offensé, comporte toujours la note formelle de l'ardu déjà établie, celui contre qui l'on s'irrite opposant ordinairement quelque résistance, réelle ou seulement supposée, qu'il faut surmonter pour parvenir à la vengeance recherchée.

Réponse aux objections

1. Que la colère comporte quelque plaisir anticipé dans l'espoir de la vengeance ne la range pas pour autant dans le concupiscible, ce plaisir n'étant, comme il a déjà été montré pour l'espoir lui-même, qu'une conséquence seconde de la tendance irascible vers un bien ardu, non le trait formel définissant son siège propre.

Article 3

La colère recherche-t-elle quelque chose sous la raison de bien ?

Objections

1. Infliger un mal à autrui, ce que recherche la colère, semble par nature un mal, non un bien, quel que soit le motif qui l'anime.

En sens contraire

Tout appétit, par nature, ne tend que vers ce qui lui apparaît sous quelque raison de bien, ainsi qu'il a été établi dès le traité de l'amour ; la colère, mouvement d'appétit véritable, doit donc, elle aussi, rechercher son objet sous cette même raison.

Réponse

Il faut dire que la colère recherche véritablement son objet, la vengeance, sous la raison de bien, quoique ce bien touche au mal d'autrui : car la vengeance juste est perçue par celui qui s'irrite comme le rétablissement d'une justice offensée, ou comme la restauration de son propre honneur lésé par l'injure reçue, ce qui constitue, du point de vue de celui qui la recherche, un bien véritable, quoique cette recherche, si elle dépasse la juste mesure ou se trompe sur la réalité de l'offense, puisse elle-même devenir désordonnée et vicieuse.

Réponse aux objections

1. Que la vengeance comporte un mal pour celui qui la subit n'empêche pas qu'elle soit recherchée par celui qui s'irrite sous la raison formelle d'un bien qui lui est propre — le rétablissement de la justice ou de son honneur —, cette dualité de perspective

n'étant nullement contradictoire, mais correspondant à la nature même de toute punition juste, mal pour le coupable, bien pour l'ordre qu'elle restaure.

Article 4
La colère use-t-elle d'un raisonnement ?

Objections

1. Le raisonnement, procédant par comparaison discursive de prémisses à conclusion, appartient à la seule raison, non aux passions de l'appétit sensible comme la colère.

En sens contraire

Le Philosophe dit que la colère, à la différence des autres passions, « écoute en quelque façon la raison, mais l'entend mal », comme un serviteur pressé qui n'exécute qu'à moitié l'ordre reçu.

Réponse

Il faut dire que la colère use bien, en un sens propre et remarquable parmi les passions, d'une sorte de raisonnement, quoique imparfait : elle part de la perception d'une offense reçue comme d'une prémisse, en conclut hâtivement, sans toujours vérifier suffisamment la justice ou la mesure de sa réaction, qu'une vengeance est due, et se porte aussitôt vers cette conclusion à peine examinée. C'est en ce sens qu'elle « écoute » la raison, dont elle emprunte la démarche générale de la prémisse à la conclusion, mais « l'entend mal », faute d'examiner cette démarche avec toute la rigueur et la patience que requerrait un jugement véritablement réfléchi.

Réponse aux objections

1. Ce raisonnement propre à la colère n'est donc pas le raisonnement rigoureux et réfléchi de la raison pleinement maîtresse d'elle-même, mais une démarche hâtive et passionnée qui en emprunte seulement la structure générale, sans s'assujettir à son exigence propre de vérification patiente.

Article 5

La colère est-elle composée de tristesse et de plaisir ?

Objections

1. Une seule et même passion, ayant un seul objet formel déjà établi — la vengeance comme bien —, ne devrait pas être composée de deux passions aussi contraires que la tristesse et le plaisir.

En sens contraire

La colère commence toujours par la tristesse de l'offense reçue, laquelle blesse celui qui la subit, et s'accompagne ensuite du plaisir anticipé de la vengeance espérée, ainsi qu'il a déjà été noté pour l'espoir en général.

Réponse

Il faut dire que la colère, chose remarquable parmi toutes les passions, est effectivement composée de tristesse et de plaisir, en un ordre déterminé : elle naît d'abord de la tristesse causée par l'offense injuste reçue, laquelle blesse l'honneur ou le bien de celui qui la subit ; mais elle s'accompagne aussitôt, sur cette tristesse initiale, du plaisir anticipé que procure l'espoir de la vengeance à venir, laquelle est jugée possible et donc déjà savourée par avance, exactement comme il a été montré pour l'espoir en général. La colère unit ainsi, dans un seul mouvement complexe, la blessure initiale et la satisfaction anticipée de sa réparation.

Réponse aux objections

1. Il n'y a nulle contradiction à ce qu'une seule passion complexe unisse successivement deux passions plus simples selon un ordre déterminé, la tristesse de l'offense précédant et fondant le plaisir consécutif de la vengeance espérée, ces deux moments demeurant unifiés par leur seul et même objet global, la réparation de l'offense subie.

Article 6

La colère est-elle la plus manifeste de toutes les passions ?

Objections

1. La tristesse a été montrée la plus nuisible de toutes les passions ; elle devrait donc, à ce titre, être aussi la plus manifeste et la plus visible extérieurement, plutôt que la colère.

En sens contraire

On observe communément que la colère se manifeste avec une évidence extérieure immédiate — rougissement, voix altérée, gestes brusques — que ne présentent pas toujours, au même degré, les autres passions, parfois contenues et cachées.

Réponse

Il faut dire que la colère, sans être nécessairement la plus nuisible de toutes les passions — ce titre revenant, on l'a montré, à la tristesse —, en est cependant la plus manifeste et la plus immédiatement visible extérieurement, en raison de la vigueur et de la véhémence particulière du mouvement qui l'anime, laquelle bouleverse le corps tout entier d'une manière plus soudaine et plus spectaculaire que ne le font, par exemple, la tristesse silencieuse ou la crainte simplement contractée sur elle-même.

Réponse aux objections

1. Nuisance profonde et manifestation extérieure visible sont deux choses distinctes : la tristesse, quoique la plus nuisible en profondeur, demeure souvent silencieuse et contenue, tandis que la colère, moins uniformément nuisible peut-être, s'exprime avec une vigueur extérieure bien plus immédiatement perceptible.

Article 7

La colère est-elle plus vive lorsque l'offense vient de ceux dont on attendait du bien ?

Objections

1. L'intensité de la colère devrait se mesurer uniquement à la gravité objective de l'offense reçue, non à la qualité ou à la relation de celui qui l'a commise, laquelle semble une considération accidentelle et extérieure au mal lui-même.

En sens contraire

On observe communément qu'une offense, même légère, reçue d'un ami ou d'un proche dont on attendait au contraire bienveillance et assistance, provoque une colère bien plus vive qu'une offense identique, voire plus grave, reçue d'un étranger dont on n'attendait rien de particulier.

Réponse

Il faut dire que la colère est effectivement plus vive lorsque l'offense vient de ceux dont on attendait du bien, comme des amis, des proches, ou des bienfaiteurs : car une telle offense comporte, outre le mal matériel qu'elle cause, une déception et une sorte de trahison de la confiance légitimement placée, ce qui s'ajoute au tort reçu et l'aggrave d'autant aux yeux de celui qui le subit, tandis que l'offense d'un étranger, dont on n'attendait rien, ne comporte que le seul mal matériel, sans cette blessure supplémentaire de la confiance déçue.

Réponse aux objections

1. La relation de celui qui offense n'est nullement une considération accidentelle étrangère au mal subi, mais en fait partie intégrante, puisqu'elle détermine l'ampleur réelle de la blessure infligée, laquelle inclut, outre le tort matériel, la trahison de la confiance légitimement espérée d'un proche ou d'un ami.

Article 8

La colère se trouve-t-elle dans les bêtes ?

Objections

1. La colère a été montrée user d'une sorte de raisonnement, fût-il imparfait, portant sur la justice de la vengeance ; or les bêtes, dépourvues de raison, ne peuvent former un tel jugement, même imparfait, sur la justice.

En sens contraire

On observe qu'un animal frappé ou attaqué se retourne souvent avec violence contre celui qui l'a blessé, manifestant un mouvement en tout semblable à la colère humaine par ses effets extérieurs.

Réponse

Il faut dire que la colère, comme passion sensible impliquant un mouvement de riposte contre celui qui a nui, se trouve, par analogie, dans les bêtes, lesquelles, par leur estimative naturelle déjà étudiée, perçoivent instinctivement l'agresseur comme nuisible et se portent à le repousser ou à le frapper en retour, sans toutefois former le jugement proprement rationnel sur la justice de cette riposte, lequel n'appartient qu'à l'homme seul, capable de raisonner, fût-ce imparfaitement comme il a été montré, sur ce qui est dû en justice.

Réponse aux objections

1. Le raisonnement imparfait propre à la colère humaine, portant sur la justice de la vengeance, n'appartient en effet qu'à l'homme ; mais le mouvement sensible plus général de riposte instinctive contre l'agresseur, fondé sur la seule estimative naturelle sans jugement de justice proprement dit, se retrouve analogiquement chez les bêtes, qui possèdent ainsi une colère au sens le plus large et le moins proprement rationnel du terme.

QUESTION 47 — LA CAUSE DE LA COLERE ET SON REMEDE

❧

Notice liminaire

Cette question recherche ce qui, précisément, déclenche la colère — toujours quelque chose fait contre celui qui s'irrite, et plus profondément le mépris qui s'y manifeste — , avant d'indiquer, avec la même sollicitude déjà montrée pour la tristesse, comment elle peut s'apaiser.

Article premier
Le motif de la colère est-il toujours quelque chose fait contre celui qui s'irrite ?

Objections

1. On s'irrite parfois contre un mal qui n'affecte pas directement soi-même, comme l'indignation devant l'injustice faite à un tiers étranger, ce qui semblerait montrer que la colère peut naître sans référence directe à celui qui l'éprouve.

En sens contraire

La colère a été définie comme la recherche d'une vengeance pour un mal subi ; or on ne cherche à se venger que de ce qui a lésé soi-même, ou ceux qu'on aime comme un autre soi-même, ainsi qu'il a été établi pour l'amour d'amitié.

Réponse

Il faut dire que le motif de la colère est toujours quelque chose fait contre celui qui s'irrite, soit directement contre lui-même, soit contre ceux qu'il aime et tient pour un autre soi-même en vertu de l'union d'amitié déjà établie, l'offense faite à l'ami étant ainsi ressentie comme faite à soi-même par cette même union affective. L'indignation devant l'injustice faite à un parfait étranger, dépourvue de tout lien d'amour, ne relève

pas, à proprement parler, de la colère ainsi définie, mais d'un mouvement distinct, plus proche du zèle pour la justice en général que de la colère personnelle proprement dite.

Réponse aux objections

1. L'indignation pour un étranger, quoique réelle, ne relève de la colère au sens le plus propre que dans la mesure où elle procède, même faiblement, de quelque identification affective avec la victime, par pitié ou par un sens commun d'humanité assimilable à un lien d'amour élargi ; sans ce lien, même ténu, on parlera plutôt de zèle pour la justice que de colère proprement dite.

Article 2

Le mépris est-il la cause propre de la colère ?

Objections

1. On s'irrite pour bien des motifs apparemment étrangers au mépris, comme le dommage matériel subi, ou l'entrave apportée à une entreprise, sans que l'offenseur ait nécessairement voulu manifester quelque mépris particulier.

En sens contraire

Examinant les cas les plus divers d'irritation, on constate qu'ils se ramènent tous, en dernière analyse, à ce que celui qui blesse ainsi n'a pas accordé à celui qu'il blesse la considération qu'il estimait mériter, ce qui est précisément la définition du mépris.

Réponse

Il faut dire que le mépris, entendu comme le fait de ne pas accorder à quelqu'un l'estime ou la considération qu'il croit mériter, est la cause la plus universelle et la plus propre de la colère, sous laquelle se ramènent toutes les causes particulières apparemment diverses : le dommage matériel irrite surtout en tant qu'il manifeste l'indifférence de son auteur envers ce qui nous appartient et donc envers nous-mêmes ; l'entrave à une entreprise irrite en tant qu'elle témoigne d'un manque d'égard pour

nos desseins légitimes. Dans tous les cas, c'est ce défaut ressenti de considération due qui blesse d'abord et suscite la tristesse d'où procède la colère.

Réponse aux objections

1. Même lorsque l'offenseur n'a pas explicitement voulu manifester du mépris, celui qui s'irrite interprète communément son acte comme un signe, au moins implicite, d'un défaut de considération suffisante pour lui-même ou pour ce qui lui importe, ce qui ramène, en son fond, ces motifs apparemment divers à la cause commune du mépris ainsi entendu.

Article 3
Existe-t-il un remède contre la colère ?

Objections

1. La colère, procédant d'un jugement précipité que l'on croit vrai au moment même où on l'éprouve, semblerait résister à toute tentative immédiate de raisonnement, lequel n'a justement pas le temps d'agir sur un mouvement si soudain et si véhément.

En sens contraire

On observe communément que la colère la plus vive s'apaise avec le temps, et que la manifestation d'égards ou d'excuses de la part de celui qui a offensé suffit souvent à calmer entièrement celui qui était irrité.

Réponse

Il faut dire qu'il existe des remèdes véritables contre la colère, correspondant à sa double cause déjà établie. D'abord, le simple écoulement du temps, qui laisse s'apaiser la véhémence initiale du mouvement corporel et permet à la raison, désormais moins troublée, de reconsidérer plus posément le jugement précipité qui l'avait causé. Ensuite, et plus directement, tout ce qui répare le mépris ressenti à l'origine de la colère — des excuses sincères, des marques d'estime ou de considération renouvelée, la

satisfaction donnée pour le tort commis — apaise directement la blessure d'où procédait la colère, en ôtant la cause même de son motif propre.

Réponse aux objections

1. Que la colère résiste à un raisonnement immédiat et frontal n'exclut pas ces remèdes plus indirects : le temps, qui agit sans confrontation directe, et la réparation du mépris ressenti, laquelle ôte la cause même du jugement précipité plutôt que de chercher à le contredire de front.



QUESTION 48 — LES EFFETS DE LA COLERE

❧

Notice liminaire

Cette dernière question du chapitre IV décrit trois effets propres de la colère : le trouble qu'elle porte au langage lui-même, la question de savoir qui, de l'offenseur ou de l'offensé, elle nuit le plus gravement, et la comparaison finale, aussi surprenante qu'éclairante, entre la colère et la haine — laquelle, contrairement aux apparences, se révèle le vice le plus grave des deux.

Article premier
La colère cause-t-elle un trouble dans la parole ?

Objections

1. La parole procède de la raison, laquelle demeure, on l'a montré, partiellement à l'œuvre dans la colère, fût-ce imparfaitement ; elle ne devrait donc pas être plus troublée par la colère que ne l'est le jugement rationnel lui-même dont elle procède.

En sens contraire

On observe communément que l'homme en colère bégaie, s'interrompt, ou profère des paroles décousues et intempestives qu'il regrette ensuite une fois calmé, signe d'un trouble réel affectant la parole elle-même.

Réponse

Il faut dire que la colère cause véritablement un trouble dans la parole, en raison du mouvement véhément et soudain des esprits vitaux vers l'extérieur, déjà noté comme la cause de sa manifestation corporelle la plus visible de toutes les passions : ce même mouvement affecte l'organe de la parole avec une agitation qui en perturbe le plein contrôle, produisant hésitations, bégaiements ou précipitations verbales que

ne produirait pas un discours procédant du seul jugement calme et maîtrisé de la raison.

Réponse aux objections

1. Que la raison demeure partiellement à l'œuvre dans le jugement précipité propre à la colère n'empêche pas que l'organe physique de la parole, distinct du jugement lui-même, soit directement affecté par la véhémence du mouvement corporel qui accompagne cette passion, laquelle en trouble l'exécution sans nécessairement fausser la seule matière du jugement porté.

Article 2

La colère nuit-elle davantage à celui qui s'irrite, ou à celui qui en est l'objet ?

Objections

1. C'est celui qui subit la vengeance de la colère d'autrui qui semble, en apparence, le plus manifestement lésé, par les dommages matériels ou corporels qu'il peut en recevoir, tandis que celui qui s'irrite paraît n'en souffrir, tout au plus, que d'un trouble passager.

En sens contraire

Le mal moral, atteignant la raison et la vertu elles-mêmes, a été montré plus grave que tout mal purement corporel subi de l'extérieur ; or la colère, on l'a montré, trouble le jugement même de celui qui l'éprouve.

Réponse

Il faut dire que la colère nuit, dans l'ordre le plus profond et le plus proprement humain, davantage à celui qui s'irrite qu'à celui qui en subit les effets. Car celui qui est l'objet de la colère d'autrui n'en reçoit, le plus souvent, qu'un dommage extérieur, matériel ou corporel, lequel demeure, ainsi qu'il a été établi, un mal inférieur au mal moral ; celui qui s'irrite, en revanche, subit en lui-même le trouble de son propre

jugement rationnel, l'agitation de son âme tout entière, et s'expose au risque de commettre, sous l'emprise de ce trouble, des actes que sa raison calme réprouverait — ce qui constitue, en son âme même, un mal plus intime et plus grave que le seul dommage extérieur qu'il inflige à autrui.

Réponse aux objections

1. L'apparence du dommage extérieur subi par la victime ne doit pas masquer le mal plus profond, quoique moins visible, que la colère cause dans l'âme même de celui qui s'y abandonne, ce mal intérieur surpassant en gravité véritable le seul dommage matériel infligé à autrui.

Article 3

La haine est-elle un vice plus grave que la colère ?

Objections

1. La colère, par sa manifestation extérieure violente et sa capacité à causer des dommages immédiats et parfois irréparables, semble le vice le plus à redouter des deux, bien plus que la haine, laquelle demeure souvent silencieuse et dissimulée.

En sens contraire

La colère recherche une vengeance déterminée et proportionnée à une offense précise, laquelle, une fois obtenue ou le temps passé, s'apaise et cesse, ainsi qu'il a été montré pour ses remèdes ; la haine, elle, veut le mal de son objet absolument et sans limite déterminée, sans qu'aucune satisfaction précise ne puisse jamais pleinement l'apaiser.

Réponse

Il faut dire que la haine est, en réalité, un vice plus grave que la colère, quoique moins spectaculairement manifeste. Car la colère, procédant toujours d'une offense déterminée et cherchant une vengeance elle-même proportionnée et déterminée, demeure compatible avec un amour sous-jacent subsistant pour la personne même de

l'offenseur, et cesse normalement une fois la vengeance obtenue, l'offense réparée, ou le temps écoulé, ainsi qu'il a été montré pour ses remèdes. La haine, en revanche, ne vise aucune vengeance déterminée et proportionnée, mais le mal de son objet purement et simplement, sans limite ni terme naturel, et sans qu'aucune réparation précise ne puisse jamais pleinement l'éteindre, ce qui la rend, en son fond, incomparablement plus radicale et plus durable que la colère la plus véhémente, quoique celle-ci en impose davantage aux regards par sa manifestation extérieure immédiate.

Réponse aux objections

1. Que la colère cause des dommages extérieurs plus immédiatement visibles n'égale pas la gravité intrinsèquement plus profonde de la haine, laquelle, dépourvue de toute limite et de tout terme naturel, et incompatible avec la persistance de tout amour sous-jacent pour son objet, constitue un mal plus radical et plus difficile à guérir que la colère la plus véhémente mais toujours, par nature, circonscrite et passagère.

❧

Ainsi s'achève, avec cette question 48, tout le chapitre IV consacré aux passions de l'âme — cent vingt-neuf articles, depuis leur théorie générale jusqu'au détail de chacune, amour et haine, désir, plaisir et tristesse, espoir et désespoir, crainte et audace, colère. Le lecteur y a vu déployée toute la richesse de l'appétit sensible humain, soumis, selon un gouvernement politique et non despotique, à l'empire de la raison.

CHAPITRE V — LA LIBERTE ET LE LIBRE ARBITRE

❧

Notice liminaire générale

Après les passions, sommet de l'appétit sensible, ce chapitre aborde la liberté propre à l'appétit rationnel. Il réunit la question 83 de la Prima Pars, texte classique sur le libre arbitre, et les questions 6 et 9-10 de la Prima Secundae, sur le volontaire et l'involontaire, et sur ce qui meut la volonté. Nous commençons par le texte le plus célèbre.

QUESTION 83 — LE LIBRE ARBITRE DE L'HOMME

Article premier

L'homme a-t-il le libre arbitre ?

Objections

1. Ce qui appartient à Dieu seul ne semble pas devoir être attribué à l'homme ; or l'Écriture réserve à Dieu seul le libre arbitre en un sens absolu.

2. Ce qui est mû par un autre n'est pas libre. Or l'appétit de l'homme est toujours mû par un objet extérieur qui le meut comme fin, ou par Dieu lui-même, cause première de tout mouvement. L'homme n'aurait donc pas le libre arbitre.

3. Le libre arbitre est défini comme la faculté de la volonté et de la raison, par laquelle on choisit le bien avec l'aide de la grâce, et le mal, privé de cette aide ; or ce qui dépend ainsi d'une aide extérieure ne semble plus libre absolument.

En sens contraire

L'Ecclésiastique dit que Dieu, au commencement, fit l'homme et le laissa dans la main de son propre conseil.

Réponse

Il faut dire que l'homme a le libre arbitre, sans quoi seraient vains les conseils, les exhortations, les préceptes, les défenses, les récompenses et les peines. Pour le montrer, il faut considérer que certains êtres agissent sans aucun jugement, comme la pierre qui tombe ; d'autres agissent avec un jugement, mais non libre, comme les bêtes, dont le jugement estimatif naturel est déterminé par instinct à une seule chose, si bien que la brebis, jugeant le loup nuisible, le fuit par un jugement naturel, non libre, et il en va identiquement pour tous les individus de son espèce. L'homme, au contraire, agit avec jugement, parce que par sa puissance cognitive il juge que ceci doit être évité ou recherché ; mais parce que ce jugement, dans les actions particulières contingentes, ne procède pas d'une détermination naturelle, mais d'une comparaison rationnelle de plusieurs éléments, il juge par un acte libre, pouvant se déterminer en divers sens. Car la raison, en matière contingente, peut suivre des voies opposées, comme le montre la dialectique dans ses syllogismes et la rhétorique dans ses discours persuasifs ; or les actions particulières sont des contingents, sur lesquels le jugement de la raison n'est pas déterminé à une seule voie. C'est pourquoi il est nécessaire que l'homme soit doué de libre arbitre, de par cela même qu'il est raisonnable.

Réponse aux objections

1. Le libre arbitre se dit de Dieu et des anges selon un mode plus parfait et plus immuablement fixé au bien qu'en l'homme, lequel demeure capable de se tourner soit vers le bien, soit vers le mal ; mais cette différence de perfection n'ôte pas à l'homme la liberté véritable de son jugement, quoique moins consommée que celle des substances séparées.

2. Que l'appétit soit mû par son objet comme par une fin ne détruit pas la liberté, mais en constitue au contraire la condition, puisque c'est précisément en jugeant

librement, parmi plusieurs biens apparents, lequel poursuivre ici et maintenant, que s'exerce le libre arbitre ; quant à la motion de Dieu comme cause première, elle meut chaque chose selon le mode propre à sa nature, mouvant nécessairement les causes nécessaires et librement les causes libres, sans que sa causalité universelle ne détruise la liberté propre qu'elle communique à sa créature raisonnable.

3. Que l'homme ait besoin de la grâce pour bien user de son libre arbitre en vue du salut ne l'empêche pas d'être libre dans l'ordre naturel de ses actes, la grâce perfectionnant la liberté sans l'abolir, puisqu'elle porte justement sur l'exercice d'une faculté qui, pour opérer le bien surnaturel, demeure elle-même libre en son fond.

Article 2

Le libre arbitre est-il une puissance, ou un acte ?

Objections

1. Le libre arbitre semble n'être que l'acte même du jugement libre posé en telle ou telle circonstance, non une faculté permanente distincte de cet acte.

En sens contraire

Ce dont on use, quand on veut, doit être une puissance permanente, non un acte transitoire qui cesserait aussitôt posé ; or l'homme use de son libre arbitre quand il veut, ainsi qu'en témoigne l'expérience commune de la délibération.

Réponse

Il faut dire que le libre arbitre est une puissance, non un acte. Car si c'était un acte, l'homme ne serait pas dit libre en son jugement de façon continue, mais seulement au moment précis où il pose cet acte ; or on dit de l'homme, de façon permanente, qu'il est doué de libre arbitre, indépendamment de l'exercice actuel de tel ou tel choix particulier. Ce n'est pas non plus un habitus, car les habitus ne sont pas ce par quoi nous agissons, mais ce par quoi nous sommes disposés à agir bien ou mal (comme la

vertu ou le vice), tandis que par le libre arbitre nous jugeons absolument, avant même toute disposition acquise. Il reste donc que le libre arbitre est une puissance.

Réponse aux objections

1. Que le libre arbitre s'exerce en des actes particuliers de jugement n'empêche pas qu'il désigne, en son fond, la puissance permanente d'où procèdent ces actes, de même que la vue désigne la puissance permanente de voir, non le seul acte transitoire de voir telle chose précise.

Article 3

Le libre arbitre est-il une puissance appétitive, ou cognitive ?

Objections

1. Juger appartient proprement à la raison, puissance cognitive ; or le libre arbitre inclut dans son nom même l'acte de juger (arbitrium). Il devrait donc être une puissance cognitive plutôt qu'appétitive.

En sens contraire

Le Philosophe dit que le choix, qui est l'acte propre du libre arbitre, est un désir délibéré ; or le désir appartient à l'appétit, non à la seule connaissance.

Réponse

Il faut dire que le libre arbitre est une puissance appétitive. Car son acte propre, le choix, est un mouvement de l'âme vers le bien à réaliser, saisi et proposé par la raison délibérante ; or mouvoir vers un objet appartient en propre à l'appétit, non à la seule connaissance, laquelle se borne à faire connaître l'objet sans mouvoir elle-même vers lui. Le jugement impliqué dans le nom même de « libre arbitre » n'est donc pas exclu, mais présupposé comme la condition rationnelle requise pour que l'appétit, ainsi éclairé, se meuve librement vers l'un ou l'autre des biens qui lui sont proposés.

Réponse aux objections

1. Que le nom de libre arbitre inclue la notion de jugement n'en fait pas pour autant une puissance de connaître : ce jugement appartient à la raison qui le précède et le conditionne, mais l'acte formel du libre arbitre lui-même, le choix, demeure un mouvement de l'appétit vers le bien ainsi jugé, non le jugement lui-même pris en sa seule fonction cognitive.

Article 4
Le libre arbitre est-il une puissance distincte de la volonté ?

Objections

1. Des noms distincts, comme « volonté » et « libre arbitre », semblent devoir désigner des puissances réellement distinctes, sous peine de multiplier les noms sans nécessité pour une seule et même réalité.

En sens contraire

On ne compte, parmi les puissances appétitives supérieures de l'âme, que la seule volonté, ainsi qu'il a été établi en traitant des puissances de l'âme en général ; il n'y aurait donc pas lieu d'y ajouter une puissance distincte supplémentaire pour le libre arbitre.

Réponse

Il faut dire que le libre arbitre n'est pas une puissance distincte de la volonté, mais nomme cette même puissance appétitive rationnelle unique, considérée sous deux aspects différents. On l'appelle volonté en tant qu'elle se porte absolument vers son objet propre, le bien saisi sous sa raison universelle, et singulièrement vers la fin dernière ; on l'appelle libre arbitre en tant que cette même puissance se porte, sur le conseil de la raison délibérante, vers tel ou tel moyen particulier ordonné à cette fin, en choisissant librement entre plusieurs voies possibles. Ces deux noms désignent ainsi une seule et même puissance, selon deux rapports formellement distincts à son objet.

Réponse aux objections

1. La diversité des noms ne requiert pas nécessairement la diversité des puissances sous-jacentes, mais peut, comme ici, exprimer une seule et même puissance considérée selon deux actes ou deux rapports formellement distincts à son objet — l'un absolu envers la fin, l'autre délibératif envers les moyens.

QUESTION 6 (IA-IIAE) — LE VOLONTAIRE ET L'INVOLONTAIRE

❧

Notice liminaire

Cette question ouvre le grand traité des actes humains par l'analyse de ce qui les rend volontaires : la présence d'un principe intérieur joint à quelque connaissance de la fin. Elle examine ensuite ce qui peut altérer ou détruire cette volontariété — la violence, la crainte, la concupiscence, l'ignorance —, avec une finesse d'analyse qui annonce toute la théologie morale ultérieure des circonstances atténuantes ou aggravantes.

Article premier
Y a-t-il du volontaire dans les actes humains ?

Objections

1. Ce qui procède d'une cause déterminée à agir de telle manière, comme le veut l'ordre universel de la nature dont l'homme fait partie, semblerait exclure toute volontariété véritable, l'homme n'étant alors qu'un rouage de cet ordre déterminé.

En sens contraire

Le Philosophe distingue les actes volontaires des actes involontaires, ce qui suppose que certains actes, du moins, sont véritablement volontaires.

Réponse

Il faut dire qu'il y a véritablement du volontaire dans les actes humains. On appelle volontaire ce dont le principe est intérieur à l'agent, joint à quelque connaissance de la fin. Or l'homme connaît la fin de son opération, et se meut lui-même vers elle, par sa raison et sa volonté ; c'est pourquoi ses actes, procédant de ce double principe intérieur de connaissance et d'appétit, sont dits volontaires au sens le plus propre et le plus

parfait du terme, à la différence des choses inanimées, mues par un principe seulement extérieur, sans aucune connaissance.

Réponse aux objections

1. Que l'homme s'inscrive dans l'ordre universel de la providence divine, laquelle gouverne toutes choses selon leur nature propre, n'exclut pas que cet ordre même comporte, pour la créature raisonnable, un mode d'opérer véritablement volontaire, Dieu mouvant chaque chose selon son mode propre, et donc l'homme selon un mode libre et connaissant.

Article 2

Le volontaire se trouve-t-il dans les animaux privés de raison ?

Objections

1. Le volontaire semble requérir la connaissance de la fin comme telle, c'est-à-dire la compréhension du rapport de la fin aux moyens, laquelle relève de la seule raison délibérante, absente chez les bêtes.

En sens contraire

Les bêtes ont, par leur puissance estimative déjà étudiée, quelque connaissance sensible de la fin, et se meuvent d'elles-mêmes vers elle par leur appétit sensible ; elles possèdent donc, en quelque façon, un principe intérieur joint à une certaine connaissance.

Réponse

Il faut distinguer : le volontaire parfait, qui requiert la connaissance de la fin comme telle et la délibération sur les moyens propres à l'atteindre, n'appartient qu'à la créature raisonnable, capable de réflexion sur le rapport des moyens à la fin. Mais un volontaire imparfait se trouve aussi dans les animaux privés de raison, lesquels, par leur connaissance sensible et leur appétit propre, se meuvent d'eux-mêmes vers une

fin appréhendée, quoique sans la délibération et la compréhension réflexive propres à la seule raison.

Réponse aux objections

1. Que les bêtes soient dépourvues de la délibération rationnelle propre au volontaire parfait n'exclut pas qu'on leur reconnaisse un volontaire imparfait, fondé sur leur connaissance sensible propre et leur mouvement de soi vers ce qu'elles appréhendent comme convenable.

Article 3
Le volontaire peut-il exister sans aucun acte ?

Objections

1. Le volontaire a été défini par référence à un principe intérieur d'action ; là où il n'y a aucune action posée, il ne devrait donc y avoir aucun volontaire non plus.

En sens contraire

On loue ou l'on blâme parfois un homme précisément pour n'avoir rien fait quand il le pouvait et le devait, comme celui qui omet volontairement de porter secours ; cette omission même est donc jugée volontaire, quoiqu'elle ne soit, par définition, aucun acte positif.

Réponse

Il faut dire que le volontaire peut exister sans aucun acte positif, dans le cas de l'omission volontaire : car il suffit, pour qu'une chose soit volontaire, qu'elle procède de la volonté, soit directement en tant qu'objet d'un acte positif de vouloir, soit indirectement en tant que la volonté a le pouvoir d'agir et choisit pourtant de ne pas agir, ce non-agir procédant alors, lui aussi, de son propre pouvoir causal.

Réponse aux objections

1. Que la définition du volontaire mentionne un principe intérieur d'action ne signifie pas que ce principe doive toujours s'exercer en un acte positif : il suffit qu'il ait le pouvoir de s'exercer, et que le défaut même de son exercice procède de son propre choix, pour que ce défaut soit lui-même imputé comme volontaire.

Article 4
Peut-on faire violence à la volonté ?

Objections

1. On voit parfois des hommes contraints par la force à accomplir des actes extérieurs contre leur gré, ce qui semblerait montrer que la volonté elle-même peut être soumise à quelque violence.

En sens contraire

La violence est définie comme ce qui procède d'un principe extérieur, sans que le patient y contribue en rien ; or l'acte propre de la volonté est précisément le mouvement intérieur même de l'appétit, lequel, par définition, procède d'un principe interne à l'agent. Faire violence à la volonté serait donc contradictoire dans les termes.

Réponse

Il faut dire qu'on ne peut faire violence à l'acte propre et intérieur de la volonté elle-même, lequel consiste dans le mouvement même de l'appétit vers son objet, essentiellement intérieur par définition : car si l'on contraignait ainsi la volonté, l'acte qui en résulterait viendrait alors d'un principe extérieur, non plus intérieur, et ne serait donc plus, précisément, un acte de volonté, mais autre chose. La violence peut cependant s'exercer sur les actes extérieurs commandés par la volonté, en empêchant leur exécution ou en imposant de force un mouvement corporel contraire, sans jamais atteindre l'acte intérieur de vouloir ou de refuser lui-même, lequel demeure, quoi qu'il arrive extérieurement, toujours en la seule disposition du sujet.

Réponse aux objections

1. Ce que la force contraint, dans les cas allégués, c'est toujours l'exécution extérieure de l'acte, non l'acte intérieur de volonté lui-même, lequel continue, en son for intérieur, de refuser ce qu'on lui impose par ailleurs extérieurement, ainsi qu'en témoigne le sentiment même de contrainte subie.

Article 5
La violence cause-t-elle l'involontaire ?

Objections

1. Puisqu'il vient d'être montré que la violence ne peut atteindre l'acte intérieur de la volonté, elle ne devrait pas non plus pouvoir causer l'involontaire, lequel semblerait requérir une atteinte directe à cet acte intérieur même.

En sens contraire

Ce qui est absolument contraire à l'inclination de la volonté est, par définition même, involontaire ; or ce que la violence impose extérieurement, contre le refus intérieur maintenu de la volonté, est bien absolument contraire à cette inclination.

Réponse

Il faut dire que la violence cause véritablement l'involontaire, quoiqu'elle n'atteigne pas l'acte intérieur même de vouloir, ainsi qu'il vient d'être établi : car l'effet extérieur qu'elle impose, quoique exécuté par le corps du patient, demeure absolument contraire à sa volonté intérieure maintenue, laquelle continue de le refuser ; c'est cette contrariété absolue entre l'effet extérieur subi et l'inclination intérieure maintenue qui définit précisément l'involontaire au sens le plus strict.

Réponse aux objections

1. L'involontaire ne requiert pas que la violence touche directement l'acte intérieur lui-même, ce qui est impossible, mais seulement qu'elle impose un effet extérieur contraire à cet acte intérieur qui, lui, demeure inchangé et continue de refuser ce qui est ainsi imposé du dehors.

Article 6

La crainte cause-t-elle l'involontaire absolument ?

Objections

1. Ce qu'on ne ferait jamais sans la crainte qui y pousse, comme jeter sa cargaison à la mer pour sauver le navire en péril, semble accompli involontairement au sens le plus absolu, puisqu'on ne le voudrait pas du tout n'était la menace qui contraint.

En sens contraire

Ce qu'on choisit effectivement de faire, ici et maintenant, tout bien pesé dans les circonstances données, procède véritablement d'un acte de la volonté délibérant sur les moyens ; or celui qui jette sa cargaison choisit véritablement, en ces circonstances précises, ce moindre mal pour éviter le pire.

Réponse

Il faut dire, avec le Philosophe, que ce qu'on fait par crainte est mixte de volontaire et d'involontaire, mais se rapporte davantage au volontaire, considéré en lui-même et absolument. Car un tel acte, pris absolument et en dehors des circonstances de la crainte présente, ne serait jamais voulu (on ne veut jamais, absolument, perdre sa cargaison) ; mais pris concrètement, ici et maintenant, dans les circonstances données où la crainte du naufrage total rend ce moindre mal préférable, c'est bien la volonté elle-même, délibérant sur les moyens disponibles, qui choisit véritablement cet acte comme le meilleur parti possible en la circonstance : il est donc volontaire simplement, quoique involontaire sous un certain rapport, celui de sa considération absolue et indépendante des circonstances présentes.

Réponse aux objections

1. Que l'acte ne serait jamais voulu en dehors de la crainte présente n'empêche pas qu'il soit véritablement voulu et choisi dans les circonstances concrètes où il est effectivement posé, ce qui suffit à le qualifier de volontaire simplement, tout en demeurant involontaire sous le seul rapport de sa considération abstraite et absolue.

Article 7

La concupiscence cause-t-elle l'involontaire ?

Objections

1. Ce qui procède d'une inclination si vive qu'elle semble emporter la volonté malgré elle, comme dans les actes commis sous l'empire d'une concupiscence violente, semblerait diminuer d'autant le caractère volontaire de l'acte qui en résulte.

En sens contraire

La concupiscence incline l'appétit vers son objet avec d'autant plus de force que le désir en est vif ; or ce qui incline plus fortement vers un objet rend l'inclination de la volonté vers ce même objet plus intense, non moindre.

Réponse

Il faut dire que la concupiscence, loin de causer l'involontaire, rend au contraire l'acte plus volontaire, non moins, en tant qu'elle accroît l'inclination et le plaisir même de la volonté vers l'objet convoité, l'homme concupiscent voulant l'objet de sa convoitise avec d'autant plus d'ardeur. La concupiscence peut cependant, ainsi qu'il a été établi en traitant des passions antécédentes, diminuer la pleine délibération rationnelle qui accompagne le choix, en troublant le jugement préalable de la raison ; mais cette diminution de la délibération ne se confond pas avec l'involontaire proprement dit, lequel requiert une contrariété à l'inclination de l'appétit, non son intensification.

Réponse aux objections

1. L'impression que la concupiscence « emporterait » la volonté malgré elle confond la diminution de la délibération rationnelle préalable, laquelle est réelle, avec l'involontaire proprement dit, qui requerrait une contrariété entre l'acte et l'inclination de l'appétit lui-même ; or la concupiscence, loin de contredire cette inclination, l'intensifie au contraire vers l'objet convoité.

Article 8

L'ignorance cause-t-elle l'involontaire ?

Objections

1. L'ignorance semble toujours excuser également, puisqu'on ne peut vouloir ce qu'on ignore totalement ; elle devrait donc causer l'involontaire de façon uniforme, dans tous les cas où elle se rencontre.

En sens contraire

On distingue communément l'ignorance de celui qui n'aurait de toute façon pas agi autrement, même en sachant, et celle de celui dont la décision même eût été différente s'il avait su ; ces deux cas ne semblent pas devoir être traités identiquement quant à la volontariété de l'acte.

Réponse

Il faut distinguer trois cas. L'ignorance simplement concomitante, portant sur une circonstance qui, même connue, n'aurait rien changé à la volonté de l'agent, ne cause pas l'involontaire à proprement parler, puisqu'elle n'est pas la cause de ce qui est fait, quoique l'agent ignore effectivement cette circonstance. L'ignorance qui est cause du vouloir, c'est-à-dire celle sans laquelle l'agent n'aurait pas voulu l'acte tel qu'il fut réellement, cause véritablement l'involontaire, puisque, la vérité connue, la volonté ne se serait pas portée sur cet acte tel quel. Enfin, l'ignorance que l'on pouvait et devait dissiper par une diligence raisonnable, mais qu'on a négligé de dissiper (l'ignorance dite affectée ou coupable), n'excuse pas de l'involontaire, précisément parce que cette négligence même à s'informer était volontaire, rendant par là volontaire, en quelque façon, l'ignorance qui en procède et donc l'acte qui s'ensuit.

Réponse aux objections

1. Ces trois cas se distinguent précisément par le rapport causal de l'ignorance à l'acte de volonté : simple concomitance sans influence, cause véritable de ce qui fut effectivement voulu, ou négligence coupable à s'informer, chacun de ces rapports

fondant un jugement moral distinct quant à la pleine, partielle, ou nulle excuse que l'ignorance en question peut apporter à la volontariété de l'acte.



QUESTIONS 9-10 (IA-IIAE) — CE QUI MEUT LA VOLONTE, ET SA LIBERTE

❧

Notice liminaire

Ces deux questions achèvent le chapitre V et tout l'exposé de la liberté humaine. La première recherche ce qui meut effectivement la volonté — l'intellect comme cause finale et formelle, l'appétit sensible par accident, elle-même quant à un acte par un autre, et Dieu seul quant à son acte intérieur propre, sans qu'il y ait de régression à l'infini. La seconde établit que cette motion divine, pour universelle et efficace qu'elle soit, ne détruit nullement la liberté de la volonté, mais la fonde et l'actue selon son mode propre.

QUESTION 9 — CE QUI MEUT LA VOLONTE

Article premier
La volonté est-elle mue par l'intellect ?

Objections

1. Ce qui meut est plus noble que ce qui est mû, selon un principe déjà établi. Or la volonté a été montrée, en un certain sens, plus noble que l'intellect à l'égard de certains objets. L'intellect ne devrait donc pas mouvoir la volonté.

En sens contraire

Le bien appréhendé par l'intellect est l'objet propre de la volonté, ainsi qu'il a été établi ; or l'objet meut l'appétit à la manière d'une fin, qui est la première des causes.

Réponse

Il faut dire que l'intellect meut la volonté, non à la manière d'une cause efficiente proprement dite, mais à la manière d'un objet, en lui présentant le bien sous sa raison

de fin et de bien appréhendé, lequel meut l'appétit comme la cause finale et formelle meut ce qui tend vers elle.

Réponse aux objections

1. La priorité de noblesse entre intellect et volonté, déjà nuancée en son lieu, ne contredit pas cette causalité de type objectif et final, laquelle n'exige pas que le moteur soit absolument plus noble en tout point que ce qu'il meut, mais seulement qu'il le détermine selon l'ordre propre de cette causalité précise.

Article 2
La volonté est-elle mue par l'appétit sensible ?

Objections

1. L'appétit sensible est une puissance inférieure à la volonté ; l'inférieur ne devrait pas mouvoir le supérieur.

En sens contraire

Il a déjà été montré que les passions antécédentes de l'appétit sensible peuvent influencer et même troubler le jugement de la raison, lequel présente ensuite son objet à la volonté.

Réponse

Il faut dire que l'appétit sensible peut mouvoir la volonté, non directement et par soi, mais par accident, en tant que les passions qu'il suscite modifient le jugement de la raison touchant l'objet à présenter à la volonté, celle-ci se trouvant alors mue vers un objet diversement coloré par l'état passionnel du sujet.

Réponse aux objections

1. Que l'appétit sensible soit inférieur à la volonté n'empêche pas cette causalité indirecte et par accident, laquelle passe toujours par la médiation du jugement de la

raison, seule cause immédiate proprement dite de la présentation de l'objet à la volonté.

Article 3
La volonté se meut-elle elle-même ?

Objections

1. Rien ne peut être à la fois, sous le même rapport, en acte et en puissance ; or mouvoir requiert d'être en acte, tandis qu'être mû requiert d'être en puissance. La volonté ne pourrait donc, sous un même rapport, se mouvoir elle-même.

En sens contraire

On délibère volontairement sur les moyens en vue d'une fin qu'on a déjà voulue ; cette délibération, acte de la volonté quant aux moyens, procède donc de la volonté elle-même quant à la fin déjà voulue.

Réponse

Il faut dire que la volonté se meut elle-même, non sous le même rapport, mais quant à des actes distincts : ayant déjà voulu la fin par un acte antérieur, elle se meut elle-même, par cet acte même, à vouloir et à délibérer sur les moyens propres à cette fin, par un second acte distinct. Ainsi la volonté est-elle, sous un rapport, cause motrice d'elle-même, sans qu'il y ait contradiction, puisque ce n'est jamais le même acte qui meut et qui est mû.

Réponse aux objections

1. La distinction entre l'acte antérieur (vouloir la fin) et l'acte postérieur qu'il cause (délibérer sur les moyens) évite toute contradiction, la volonté n'étant jamais, sous un seul et même rapport précis, à la fois en acte et en puissance quant à un seul et même acte.

Article 4

La volonté est-elle mue par quelque principe extérieur ?

Objections

1. Ce qui se meut soi-même, comme il vient d'être montré pour la volonté, semblerait n'avoir besoin d'aucun principe extérieur pour rendre compte de son mouvement.

En sens contraire

Ce qui passe de la puissance à l'acte doit être réduit à cet acte par quelque chose qui soit déjà en acte ; or la volonté ne veut pas toujours actuellement, mais seulement parfois. Il faut donc, à l'origine de son premier passage à l'acte, quelque principe déjà en acte, extérieur à elle-même en tant qu'elle est encore en puissance.

Réponse

Il faut dire que la volonté, quoiqu'elle se meuve elle-même quant à certains actes par d'autres actes déjà posés, ainsi qu'il vient d'être montré, ne peut rendre compte, par elle seule, du tout premier mouvement qui la fait passer de la simple puissance à son tout premier acte : ce premier mouvement requiert nécessairement un principe extérieur déjà en acte, lequel est, en dernière analyse, Dieu lui-même, cause première de tout mouvement, ou encore, de façon plus immédiate et partielle, les objets extérieurs proposés par les sens et l'intellect, eux-mêmes ordonnés à cette cause première.

Réponse aux objections

1. Que la volonté se meuve elle-même quant à certains actes seconds, une fois déjà en acte quant à un premier acte, n'empêche pas qu'elle requière, à l'origine de toute cette série, un principe extérieur déjà en acte, sans lequel elle demeurerait en simple puissance sans jamais en sortir.

Article 5

La volonté n'est-elle mue par un principe extérieur que par Dieu seul ?

Objections

1. Les objets sensibles et les persuasions d'autrui semblent aussi mouvoir efficacement la volonté de l'extérieur, comme le montre l'expérience commune de la délibération influencée par autrui.

En sens contraire

Seul celui qui a donné à une puissance sa nature propre peut la mouvoir de l'intérieur, selon son mode propre d'opérer, sans lui faire violence ; or Dieu seul a créé la volonté et lui a donné sa nature de principe libre.

Réponse

Il faut distinguer : quant à la présentation de l'objet, qui spécifie l'acte de la volonté sans en causer directement l'exercice même, les objets sensibles, l'intellect, et les persuasions d'autrui peuvent véritablement mouvoir la volonté à titre de cause partielle, par le mode de l'objet proposé. Mais quant à l'acte intérieur même de vouloir comme tel, dans son exercice propre, Dieu seul peut le mouvoir directement de l'intérieur, selon le mode connaturel à cette puissance libre qu'il a lui-même instituée, sans lui faire violence, puisque lui seul en est l'auteur et connaît le mode propre par lequel elle peut être mue sans cesser d'être elle-même libre.

Réponse aux objections

1. Que les objets sensibles ou les persuasions d'autrui influencent la volonté ne contredit pas la primauté causale unique de Dieu quant à l'acte intérieur même de vouloir : ces causes secondes n'agissent que par le mode de l'objet proposé à la considération, non par la motion intérieure directe de l'acte de vouloir lui-même.

Article 6

Y a-t-il régression à l'infini dans la volonté qui se meut elle-même ?

Objections

1. Si la volonté se meut elle-même par un acte antérieur, et que cet acte antérieur, à son tour, procède d'un acte encore antérieur, il semblerait qu'on doive remonter ainsi indéfiniment, sans jamais atteindre de premier moment.

En sens contraire

Toute série ordonnée de causes doit s'arrêter à un premier terme, sous peine qu'aucun mouvement n'ait jamais lieu, faute de principe premier d'où il procéderait.

Réponse

Il faut dire qu'il n'y a pas de régression à l'infini dans la volonté se mouvant elle-même, puisque cette série remonte nécessairement à un premier mouvement de la volonté vers le bien universel et la fin dernière, mouvement qui, lui, ne procède plus d'un acte antérieur de la volonté elle-même, mais directement du principe extérieur déjà établi, Dieu, qui meut ainsi la volonté à son tout premier acte sans présupposer aucun acte antérieur de cette même volonté.

Réponse aux objections

1. L'arrêt de cette série au premier mouvement imprimé par la cause extérieure première évite précisément toute régression à l'infini, puisque ce premier mouvement ne requiert plus, pour être expliqué, aucun acte antérieur de la volonté elle-même.

QUESTION 10 — SI LA VOLONTE EST MUE PAR NECESSITE

Article premier

La volonté est-elle mue naturellement vers quelque chose ?

Objections

1. Ce qui est libre, par définition, semblerait exclure toute détermination naturelle, laquelle relève au contraire de ce qui n'a pas le choix de sa propre opération.

En sens contraire

Il a déjà été établi que la volonté veut nécessairement le bonheur et la fin dernière en général, ainsi que les tout premiers principes de l'agir moral ; cette nécessité naturelle ne procède d'aucune contrainte extérieure, mais de la nature même de la volonté.

Réponse

Il faut dire que la volonté est mue naturellement, sans que cela contredise sa liberté, vers le bien universel et parfait, le bonheur, ainsi que vers les tout premiers principes pratiques qui en découlent, exactement comme l'intellect assentit naturellement aux tout premiers principes spéculatifs évidents par eux-mêmes, sans que cet assentiment naturel soit pour autant contraint de l'extérieur.

Réponse aux objections

1. La nécessité naturelle, procédant du fond même de la nature de la puissance considérée, ne s'oppose qu'à la nécessité de contrainte, imposée de l'extérieur contre l'inclination du sujet ; elle demeure, comme il a déjà été établi, pleinement compatible avec la liberté véritable.

Article 2

La volonté est-elle mue nécessairement par son objet ?

Objections

1. Un objet souverainement bon et parfaitement présenté semblerait devoir nécessairement emporter l'adhésion de toute volonté qui le considère, de même que l'évidence emporte nécessairement l'assentiment de l'intellect.

En sens contraire

On observe que des hommes différents portent des jugements différents, et parfois contraires, sur un seul et même objet particulier proposé à leur volonté, ce qui exclut toute nécessité nette de l'objet particulier sur la volonté.

Réponse

Il faut dire que la volonté n'est nécessitée que par le bien universel et parfait, le bonheur, ainsi qu'il a été établi. À l'égard de tout bien particulier, y compris les moyens ordonnés à cette fin ultime, la volonté demeure libre et non nécessitée, car aucun bien particulier ne présente la perfection totale et sans mélange requise pour emporter nécessairement l'adhésion : chacun peut être considéré comme bon sous un aspect et déficient sous un autre, ce qui laisse toujours à la raison la possibilité de le considérer différemment, et donc à la volonté la liberté de l'accepter ou de le refuser.

Réponse aux objections

1. Même l'objet le meilleur qui soit parmi les biens particuliers demeure toujours partiel et mélangé de quelque déficience relative, ce qui exclut la nécessité absolue de l'adhésion, à la différence du seul bien universel et parfait, seul capable de nécessiter la volonté par sa perfection totale et sans mélange.

Article 3

La volonté est-elle nécessitée quant à l'exercice même de son acte ?

Objections

1. Même à l'égard du bien universel lui-même, dont l'adhésion a été montrée nécessaire quant à sa spécification, il semblerait que la volonté doive nécessairement, à tout instant, exercer actuellement cet acte, sans pouvoir simplement s'abstenir de vouloir.

En sens contraire

On observe qu'un homme peut, à tout moment, cesser de considérer actuellement même la fin dernière et se tourner vers d'autres pensées, ce qui montre que la volonté demeure libre quant à l'exercice même de son acte, indépendamment de la nécessité éventuelle de son objet.

Réponse

Il faut distinguer deux sortes de liberté : celle de spécification, qui porte sur le choix entre plusieurs objets, et celle d'exercice, qui porte sur le fait même d'agir ou de ne pas agir, de considérer actuellement ou de ne pas considérer tel objet. Même à l'égard du bien universel, nécessaire quant à sa spécification une fois considéré, la volonté demeure libre quant à l'exercice même de l'acte, pouvant toujours, en cette vie où elle ne voit pas le bonheur en sa présence immédiate et évidente, détourner son attention et ne pas considérer actuellement cet objet, ce qui préserve sa liberté sous ce second rapport.

Réponse aux objections

1. La distinction entre nécessité de spécification et liberté d'exercice rend compte de ce fait d'expérience : que l'homme puisse toujours, en cette vie, cesser de considérer actuellement même sa fin dernière, sans que cela contredise la nécessité de son adhésion dès qu'il vient effectivement à la considérer.

Article 4

La volonté est-elle mue par nécessité par le principe extérieur qui la meut, à savoir Dieu ?

Objections

1. Ce qui est mû par une cause première toute-puissante, à laquelle rien ne saurait résister, semblerait devoir être mû par elle nécessairement, sans pouvoir jamais faire autrement.

En sens contraire

Dieu, cause première de toutes choses, meut chaque être selon le mode propre à sa nature : nécessairement les causes nécessaires, contingemment les causes contingentes, et donc librement les causes libres, telle la volonté humaine qu'il a lui-même instituée comme principe libre.

Réponse

Il faut dire que la volonté n'est pas mue par nécessité par Dieu, quoiqu'il en soit la cause première et universelle, précisément parce que la toute-puissance divine, loin de détruire les modes propres des causes secondes qu'elle meut, les respecte et les actue au contraire selon leur nature propre, ayant elle-même établi cette nature. Puisque Dieu a fait de la volonté un principe libre et contingent en son mode d'opérer, sa motion universelle et souverainement efficace de cette même volonté s'exerce précisément selon ce mode libre et contingent qu'il lui a donné, la mouvant à vouloir librement, non par une nécessité qui contredirait la nature même qu'il lui a conférée.

Réponse aux objections

1. La toute-puissance de la cause première ne s'oppose pas à la liberté de la cause seconde qu'elle meut, mais en est au contraire le fondement le plus profond, puisque cette cause première meut chaque chose, y compris la volonté humaine, selon le mode d'opérer propre à sa nature, lequel est, pour la volonté, précisément la liberté elle-même.

❧

Ainsi s'achève le chapitre V. Le lecteur y a vu établi que l'homme, doué de raison, possède véritablement le libre arbitre ; que le volontaire admet des degrés et des atténuations selon la violence, la crainte, la concupiscence et l'ignorance ; et que cette liberté, loin d'être menacée par la causalité souverainement efficace de Dieu qui meut toute chose selon son mode propre, y trouve au contraire son fondement le plus assuré.

CHAPITRE VI — VERTU, VICE ET HABITUS

❧

Notice liminaire générale

Après la liberté, ce chapitre aborde ce par quoi cette liberté se stabilise : les habitus, dont la vertu et le vice sont les espèces les plus importantes pour la vie morale. Nous suivons l'ordre des questions 49-50, 55-56, 58-59, 61-62 et 71 de la Prima Secundae, laissant de côté le détail moral de chaque vertu particulière, propre à la théologie morale plutôt qu'à la psychologie de l'âme.

QUESTION 49 — LA NATURE DE L'HABITUS EN GENERAL

Article premier
L'habitus est-il une qualité ?

Objections

1. Le Philosophe range l'habitus parmi les catégories, semblant parfois le traiter comme une catégorie distincte de celle de la qualité, notamment lorsqu'il l'oppose à la simple manière d'être.

En sens contraire

Le Philosophe compte expressément l'habitus comme la première espèce de la qualité, aux côtés de la disposition, de la puissance naturelle, et des figures sensibles.

Réponse

Il faut dire que l'habitus est véritablement une qualité, au sens où la qualité désigne une détermination du sujet selon sa nature ou son opération. L'habitus, en particulier, désigne une qualité relativement stable et permanente, par laquelle le sujet est bien ou

mal disposé, soit en lui-même selon sa nature, soit à l'égard d'une opération qui lui convient ou lui répugne.

Réponse aux objections

1. L'usage où l'habitus semble désigner une catégorie distincte concerne un sens différent et plus étroit du terme (l'avoir, comme dans « avoir des vêtements »), non le sens philosophique et psychologique ici étudié, celui de la qualité stable dont il est question dans ce traité.

Article 2
L'habitus est-il une espèce déterminée de qualité, distincte de la disposition ?

Objections

1. L'habitus et la disposition semblent désigner une seule et même réalité, à savoir une qualité rendant le sujet bien ou mal disposé, sans qu'il y ait lieu de les distinguer comme deux espèces réellement différentes.

En sens contraire

Le Philosophe distingue expressément l'habitus, difficilement mobile et stable, de la simple disposition, laquelle peut être aisément changée, comme la santé fragile d'un convalescent diffère de la santé ferme et stable de l'homme robuste.

Réponse

Il faut dire que l'habitus est une espèce déterminée de qualité, distincte formellement de la simple disposition par le caractère de stabilité et de difficulté à changer qui lui est propre : la disposition désigne l'ordre encore mobile et instable d'un sujet envers sa nature ou son opération, tandis que l'habitus désigne ce même ordre parvenu à une fixité et une permanence relatives, rendant le sujet difficilement mû d'un état à son contraire.

Réponse aux objections

1. Que l'habitus et la disposition partagent un même genre — l'ordre du sujet envers sa nature ou son opération — n'empêche pas leur distinction réelle en espèce, selon le degré de stabilité et de fixité propre à chacun, la disposition pouvant d'ailleurs devenir habitus à mesure qu'elle se raffermit par la répétition des actes.

Article 3
Est-il nécessaire de poser des habitus ?

Objections

1. Une puissance suffisamment déterminée par sa seule nature à son opération propre, comme les puissances purement naturelles, n'a besoin d'aucun habitus supplémentaire pour bien opérer ; il semblerait donc que les habitus soient superflus partout où la nature suffit déjà à déterminer l'opération.

En sens contraire

Certaines puissances, comme la volonté et les puissances sensitives sujettes à la raison, ne sont pas déterminées par leur seule nature à une seule manière d'opérer, mais demeurent en puissance à l'égard de plusieurs opérations diverses et parfois opposées ; elles requièrent donc quelque chose qui les détermine et les incline fermement vers l'une plutôt que vers l'autre.

Réponse

Il faut dire qu'il est nécessaire de poser des habitus partout où se rencontre une puissance en elle-même indéterminée à l'égard de plusieurs opérations diverses, susceptibles d'être exercées de plusieurs manières, bonnes ou mauvaises. Telles sont, dans l'homme, la volonté et les puissances appétitives sensibles obéissant à la raison, ainsi que la raison elle-même dans l'ordre pratique et spéculatif : n'étant déterminées par leur seule nature à aucune manière fixe d'opérer, elles requièrent, pour opérer

promptement et facilement d'une manière stable et bonne, ou au contraire mauvaise, une qualité surajoutée qui les y incline fermement — c'est là précisément l'habitus.

Réponse aux objections

1. Les puissances purement naturelles, déjà entièrement déterminées à un seul mode d'opérer par leur nature même, n'ont en effet besoin d'aucun habitus supplémentaire ; mais tel n'est pas le cas des puissances rationnelles et appétitives rationnellement mues, dont l'indétermination naturelle requiert précisément cette détermination stable que procure l'habitus.

Article 4
L'habitus implique-t-il un ordre à l'acte ?

Objections

1. Certains habitus, comme la santé ou la beauté corporelle, semblent qualifier le sujet lui-même en son être, indépendamment de toute opération qu'il pourrait ensuite exercer, ce qui semblerait exclure une référence essentielle et nécessaire à l'acte pour tout habitus en général.

En sens contraire

Le sens le plus propre et le plus fondamental de l'habitus, celui qui importe le plus à la vie morale et intellectuelle, concerne les habitus opératifs — vertus, vices, sciences, arts —, lesquels sont expressément définis par leur ordre à une opération bonne ou mauvaise qu'ils rendent prompte et facile.

Réponse

Il faut distinguer : certains habitus qualifient le sujet selon sa seule nature, sans référence directe à quelque opération (comme la santé qualifie le corps en lui-même) ; mais le sens le plus propre, le plus important, et celui qui retiendra principalement notre attention dans ce chapitre, est celui de l'habitus opératif, lequel dispose une puissance à opérer bien ou mal de façon prompte, facile et stable — c'est en ce sens

second que la vertu et le vice, sciences propres de l'âme raisonnable, sont dits des habitus par excellence, ordonnés essentiellement à l'acte qu'ils rendent aisé.

Réponse aux objections

1. Que certains habitus qualifient le sujet en lui-même sans référence immédiate à l'acte n'empêche pas que l'habitus le plus proprement dit et le plus richement analogique demeure celui qui s'ordonne à l'opération, seul sens retenu pour l'étude de la vertu qui va suivre.



QUESTION 50 — LE SUJET DE L'HABITUS

❧

Notice liminaire

Cette question précise où résident les habitus dans l'homme : dans le corps lui-même en un sens dérivé, dans les puissances de l'âme plutôt que dans son essence, et jusque dans les puissances sensitives elles-mêmes en tant qu'obéissantes à la raison — ce qui prépare directement la doctrine des vertus cardinales, dont la tempérance et la force résident précisément dans l'appétit sensible ainsi rendu docile.

Article premier
Y a-t-il quelque habitus dans le corps ?

Objections

1. L'habitus a été défini par son ordre à l'opération, laquelle appartient proprement à l'âme et à ses puissances, non au corps considéré en lui-même.

En sens contraire

On parle communément d'habitude de santé ou de constitution robuste comme de qualités stables du corps, difficiles à changer, ce qui correspond exactement à la définition de l'habitus.

Réponse

Il faut dire qu'il y a bien, en un sens dérivé, quelque habitus dans le corps, comme la santé ou la beauté, qualités stables qui disposent le corps selon sa nature propre, quoique ce sens demeure second et moins parfait que celui de l'habitus opératif propre à l'âme, seul à retenir principalement notre attention pour l'étude de la vertu.

Réponse aux objections

1. Ces habitus corporels, quoiqu'ils ne s'ordonnent pas directement à une opération de l'âme, disposent cependant le corps en vue des opérations qu'il doit accomplir comme instrument de l'âme, ce qui justifie qu'on leur reconnaisse, en un sens dérivé, la nature d'habitus.

Article 2
L'âme est-elle sujet de l'habitus selon son essence, ou selon ses puissances ?

Objections

1. L'essence de l'âme, principe radical de toutes ses puissances, semblerait devoir être le sujet le plus fondamental de tout ce qui s'y trouve, y compris des habitus qui la qualifient.

En sens contraire

L'habitus a été défini par son ordre à l'opération ; or l'opération procède immédiatement des puissances de l'âme, non de son essence directement, ainsi qu'il a été établi en traitant des puissances.

Réponse

Il faut dire que l'âme est sujet de l'habitus opératif selon ses puissances, non selon son essence directement : car c'est la puissance qui est immédiatement principe de l'opération, et c'est donc elle qui doit être immédiatement disposée par l'habitus qui rend cette opération prompte et facile, l'essence de l'âme n'étant affectée qu'indirectement, par la médiation de la puissance qu'elle fonde.

Réponse aux objections

1. Que l'essence soit le principe radical des puissances n'implique pas qu'elle soit elle-même le sujet immédiat de ce qui qualifie l'exercice de leur opération propre, lequel revient en propre à la puissance elle-même, plus proche de l'acte.

Article 3

Peut-il y avoir des habitus dans les puissances de la partie sensitive elles-mêmes ?

Objections

1. Les puissances sensitives, communes à l'homme et aux bêtes, semblent entièrement déterminées par leur organe corporel et par l'instinct naturel, sans requérir aucun habitus supplémentaire, à la différence des puissances purement rationnelles.

En sens contraire

Il a été établi que l'irascible et le concupiscible obéissent à la raison selon un gouvernement politique, capable de résistance ; or ce qui est ainsi rendu docile ou rétif à la raison par l'exercice répété peut recevoir, par cet exercice même, une disposition stable qui l'incline davantage à une telle obéissance : c'est précisément la nature de l'habitus.

Réponse

Il faut dire qu'il peut véritablement y avoir des habitus dans les puissances sensitives elles-mêmes, en tant précisément qu'elles participent à la raison par obéissance, non par leur seule nature sensitive brute : l'exercice répété d'actes vertueux rend ainsi le concupiscible et l'irascible plus dociles et plus prompts à suivre la raison, cette docilité accrue et stabilisée constituant véritablement un habitus, siège partiel des vertus dites morales, comme la tempérance dans le concupiscible et la force dans l'irascible.

Réponse aux objections

1. Que les puissances sensitives soient communes à l'homme et aux bêtes n'exclut pas que, chez l'homme seul, doué de raison, elles participent à celle-ci par un mode d'obéissance propre, capable de recevoir, par cette participation même, les habitus qui

les rendent dociles, mode d'obéissance dont les bêtes, dépourvues de toute raison, sont naturellement incapables.

Article 4

Y a-t-il quelque habitus dans l'intellect possible lui-même ?

Objections

1. L'intellect possible a été montré en puissance à l'égard de tous les intelligibles ; une telle indétermination radicale semblerait exclure toute qualification stable et déterminée telle que l'habitus.

En sens contraire

La science, une fois acquise, demeure dans l'intellect même en dehors de sa considération actuelle, comme une possession stable et habituelle qu'on peut exercer à volonté ; or c'est précisément la définition de l'habitus.

Réponse

Il faut dire qu'il y a véritablement des habitus dans l'intellect possible lui-même, comme la science, la sagesse, ou l'habitus des premiers principes : car l'indétermination radicale de l'intellect possible à l'égard de tous les intelligibles en général n'empêche nullement qu'il reçoive, une fois telle vérité particulière effectivement connue, une disposition stable et permanente à la reconsidérer aisément, laquelle constitue précisément l'habitus intellectuel correspondant.

Réponse aux objections

1. L'indétermination de l'intellect possible concerne sa capacité radicale et originaire à recevoir n'importe quel intelligible ; elle n'exclut pas que, cette réception une fois effectuée, l'intellect en conserve une disposition stable et habituelle, laquelle ne contredit en rien, mais accomplit au contraire, cette capacité réceptive initiale.

Article 5

L'intellect agent est-il le sujet de quelque habitus ?

Objections

1. L'intellect agent, principe actif d'abstraction toujours en acte selon sa propre nature, semble ne requérir, à ce titre, aucun habitus supplémentaire pour opérer, à la différence de l'intellect possible, purement réceptif et donc perfectible par degrés.

En sens contraire

On pourrait objecter que l'exercice répété de l'abstraction rendrait celle-ci plus aisée, ce qui suggérerait quelque perfectionnement habituel même de l'intellect agent.

Réponse

Il faut dire que l'intellect agent, à proprement parler, n'est pas le sujet d'un habitus au même titre que l'intellect possible : car il n'est pas lui-même en puissance receptive à l'égard de ce qu'il produit, mais actif et déjà pleinement en acte selon sa nature propre de puissance abstractive ; la facilité accrue observée dans l'exercice répété de l'abstraction s'explique suffisamment par les habitus reçus dans l'intellect possible et dans l'imagination elle-même, sans qu'il faille poser, dans l'intellect agent lui-même, un habitus proprement dit distinct de sa nature active constante.

Réponse aux objections

1. La facilité accrue par l'exercice s'explique par les habitus du côté récepteur — intellect possible et imagination —, non par une modification de l'intellect agent lui-même, lequel demeure, selon sa nature propre de puissance purement active, hors du sujet propre de l'habitus.

Article 6

La volonté est-elle le sujet de quelque habitus ?

Objections

1. La volonté, puissance appétitive simple portée directement vers le bien connu, semblerait n'avoir besoin d'aucune détermination habituelle supplémentaire, la seule présentation du bien par la raison suffisant déjà, semble-t-il, à la mouvoir.

En sens contraire

La justice et la charité, vertus les plus hautes de la vie morale et spirituelle, ont pour sujet propre la volonté elle-même, ainsi que l'enseigne toute la tradition théologique et morale.

Réponse

Il faut dire que la volonté est bien le sujet propre de certains habitus, notamment des vertus qui règlent directement son propre mouvement envers autrui ou envers Dieu, comme la justice et la charité : car la volonté elle-même, quoique portée naturellement vers le bien en général, demeure indéterminée à l'égard des biens particuliers et des rapports concrets avec autrui, ce qui requiert, pour opérer promptement et fermement le bien en cette matière, un habitus stable qui l'y incline, exactement comme il en va des autres puissances rationnelles et sensibles déjà étudiées.

Réponse aux objections

1. Que la volonté soit naturellement portée vers le bien en général n'empêche pas qu'elle demeure indéterminée quant aux biens particuliers et aux actes concrets à poser envers autrui, indétermination qui requiert précisément l'habitus stable de la vertu pour s'y porter promptement et fermement, sans hésitation ni délibération renouvelée à chaque fois.

QUESTION 50 — LE SUJET DE L'HABITUS

❧

Notice liminaire

Cette question précise où résident les habitus dans l'homme : dans le corps lui-même en un sens dérivé, dans les puissances de l'âme plutôt que dans son essence, et jusque dans les puissances sensitives elles-mêmes en tant qu'obéissantes à la raison — ce qui prépare directement la doctrine des vertus cardinales, dont la tempérance et la force résident précisément dans l'appétit sensible ainsi rendu docile.

Article premier
Y a-t-il quelque habitus dans le corps ?

Objections

1. L'habitus a été défini par son ordre à l'opération, laquelle appartient proprement à l'âme et à ses puissances, non au corps considéré en lui-même.

En sens contraire

On parle communément d'habitude de santé ou de constitution robuste comme de qualités stables du corps, difficiles à changer, ce qui correspond exactement à la définition de l'habitus.

Réponse

Il faut dire qu'il y a bien, en un sens dérivé, quelque habitus dans le corps, comme la santé ou la beauté, qualités stables qui disposent le corps selon sa nature propre, quoique ce sens demeure second et moins parfait que celui de l'habitus opératif propre à l'âme, seul à retenir principalement notre attention pour l'étude de la vertu.

Réponse aux objections

1. Ces habitus corporels, quoiqu'ils ne s'ordonnent pas directement à une opération de l'âme, disposent cependant le corps en vue des opérations qu'il doit accomplir comme instrument de l'âme, ce qui justifie qu'on leur reconnaisse, en un sens dérivé, la nature d'habitus.

Article 2
L'âme est-elle sujet de l'habitus selon son essence, ou selon ses puissances ?

Objections

1. L'essence de l'âme, principe radical de toutes ses puissances, semblerait devoir être le sujet le plus fondamental de tout ce qui s'y trouve, y compris des habitus qui la qualifient.

En sens contraire

L'habitus a été défini par son ordre à l'opération ; or l'opération procède immédiatement des puissances de l'âme, non de son essence directement, ainsi qu'il a été établi en traitant des puissances.

Réponse

Il faut dire que l'âme est sujet de l'habitus opératif selon ses puissances, non selon son essence directement : car c'est la puissance qui est immédiatement principe de l'opération, et c'est donc elle qui doit être immédiatement disposée par l'habitus qui rend cette opération prompte et facile, l'essence de l'âme n'étant affectée qu'indirectement, par la médiation de la puissance qu'elle fonde.

Réponse aux objections

1. Que l'essence soit le principe radical des puissances n'implique pas qu'elle soit elle-même le sujet immédiat de ce qui qualifie l'exercice de leur opération propre, lequel revient en propre à la puissance elle-même, plus proche de l'acte.

Article 3

Peut-il y avoir des habitus dans les puissances de la partie sensitive elles-mêmes ?

Objections

1. Les puissances sensitives, communes à l'homme et aux bêtes, semblent entièrement déterminées par leur organe corporel et par l'instinct naturel, sans requérir aucun habitus supplémentaire, à la différence des puissances purement rationnelles.

En sens contraire

Il a été établi que l'irascible et le concupiscible obéissent à la raison selon un gouvernement politique, capable de résistance ; or ce qui est ainsi rendu docile ou rétif à la raison par l'exercice répété peut recevoir, par cet exercice même, une disposition stable qui l'incline davantage à une telle obéissance : c'est précisément la nature de l'habitus.

Réponse

Il faut dire qu'il peut véritablement y avoir des habitus dans les puissances sensitives elles-mêmes, en tant précisément qu'elles participent à la raison par obéissance, non par leur seule nature sensitive brute : l'exercice répété d'actes vertueux rend ainsi le concupiscible et l'irascible plus dociles et plus prompts à suivre la raison, cette docilité accrue et stabilisée constituant véritablement un habitus, siège partiel des vertus dites morales, comme la tempérance dans le concupiscible et la force dans l'irascible.

Réponse aux objections

1. Que les puissances sensitives soient communes à l'homme et aux bêtes n'exclut pas que, chez l'homme seul, doué de raison, elles participent à celle-ci par un mode d'obéissance propre, capable de recevoir, par cette participation même, les habitus qui

les rendent dociles, mode d'obéissance dont les bêtes, dépourvues de toute raison, sont naturellement incapables.

Article 4

Y a-t-il quelque habitus dans l'intellect possible lui-même ?

Objections

1. L'intellect possible a été montré en puissance à l'égard de tous les intelligibles ; une telle indétermination radicale semblerait exclure toute qualification stable et déterminée telle que l'habitus.

En sens contraire

La science, une fois acquise, demeure dans l'intellect même en dehors de sa considération actuelle, comme une possession stable et habituelle qu'on peut exercer à volonté ; or c'est précisément la définition de l'habitus.

Réponse

Il faut dire qu'il y a véritablement des habitus dans l'intellect possible lui-même, comme la science, la sagesse, ou l'habitus des premiers principes : car l'indétermination radicale de l'intellect possible à l'égard de tous les intelligibles en général n'empêche nullement qu'il reçoive, une fois telle vérité particulière effectivement connue, une disposition stable et permanente à la reconsidérer aisément, laquelle constitue précisément l'habitus intellectuel correspondant.

Réponse aux objections

1. L'indétermination de l'intellect possible concerne sa capacité radicale et originaire à recevoir n'importe quel intelligible ; elle n'exclut pas que, cette réception une fois effectuée, l'intellect en conserve une disposition stable et habituelle, laquelle ne contredit en rien, mais accomplit au contraire, cette capacité réceptive initiale.

Article 5

L'intellect agent est-il le sujet de quelque habitus ?

Objections

1. L'intellect agent, principe actif d'abstraction toujours en acte selon sa propre nature, semble ne requérir, à ce titre, aucun habitus supplémentaire pour opérer, à la différence de l'intellect possible, purement réceptif et donc perfectible par degrés.

En sens contraire

On pourrait objecter que l'exercice répété de l'abstraction rendrait celle-ci plus aisée, ce qui suggérerait quelque perfectionnement habituel même de l'intellect agent.

Réponse

Il faut dire que l'intellect agent, à proprement parler, n'est pas le sujet d'un habitus au même titre que l'intellect possible : car il n'est pas lui-même en puissance receptive à l'égard de ce qu'il produit, mais actif et déjà pleinement en acte selon sa nature propre de puissance abstractive ; la facilité accrue observée dans l'exercice répété de l'abstraction s'explique suffisamment par les habitus reçus dans l'intellect possible et dans l'imagination elle-même, sans qu'il faille poser, dans l'intellect agent lui-même, un habitus proprement dit distinct de sa nature active constante.

Réponse aux objections

1. La facilité accrue par l'exercice s'explique par les habitus du côté récepteur — intellect possible et imagination —, non par une modification de l'intellect agent lui-même, lequel demeure, selon sa nature propre de puissance purement active, hors du sujet propre de l'habitus.

Article 6

La volonté est-elle le sujet de quelque habitus ?

Objections

1. La volonté, puissance appétitive simple portée directement vers le bien connu, semblerait n'avoir besoin d'aucune détermination habituelle supplémentaire, la seule présentation du bien par la raison suffisant déjà, semble-t-il, à la mouvoir.

En sens contraire

La justice et la charité, vertus les plus hautes de la vie morale et spirituelle, ont pour sujet propre la volonté elle-même, ainsi que l'enseigne toute la tradition théologique et morale.

Réponse

Il faut dire que la volonté est bien le sujet propre de certains habitus, notamment des vertus qui règlent directement son propre mouvement envers autrui ou envers Dieu, comme la justice et la charité : car la volonté elle-même, quoique portée naturellement vers le bien en général, demeure indéterminée à l'égard des biens particuliers et des rapports concrets avec autrui, ce qui requiert, pour opérer promptement et fermement le bien en cette matière, un habitus stable qui l'y incline, exactement comme il en va des autres puissances rationnelles et sensibles déjà étudiées.

Réponse aux objections

1. Que la volonté soit naturellement portée vers le bien en général n'empêche pas qu'elle demeure indéterminée quant aux biens particuliers et aux actes concrets à poser envers autrui, indétermination qui requiert précisément l'habitus stable de la vertu pour s'y porter promptement et fermement, sans hésitation ni délibération renouvelée à chaque fois.

QUESTION 56 — LE SUJET DE LA VERTU

❧

Notice liminaire

Cette question applique à la vertu, plus précisément, ce qui a été établi pour l'habitus en général : elle réside dans les puissances de l'âme, une seule vertu ne pouvant résider également dans deux puissances distinctes ; l'intellect spéculatif, l'irascible, le concupiscible et la volonté peuvent chacun être sujet de vertus propres, tandis que les sens externes, purement passifs devant leur objet, ne le peuvent pas.

Article premier

La vertu est-elle dans une puissance de l'âme comme dans son sujet ?

Objections

1. La vertu, ordonnée à l'opération bonne de l'homme tout entier, semblerait devoir résider dans l'essence même de l'âme, principe le plus fondamental, plutôt que dans telle ou telle puissance particulière.

En sens contraire

Il a été établi que tout habitus opératif réside dans la puissance qu'il perfectionne immédiatement, non dans l'essence dont elle procède ; or la vertu est le plus proprement dit de tous les habitus opératifs.

Réponse

Il faut dire que la vertu réside dans une puissance de l'âme comme dans son sujet propre, exactement selon ce qui a déjà été établi pour l'habitus en général : car l'opération bonne que la vertu rend prompte et facile procède immédiatement de la puissance, non de l'essence, laquelle n'est affectée qu'indirectement par la médiation de cette même puissance.

Réponse aux objections

1. Que la vertu serve au bien de l'homme tout entier n'exige pas qu'elle réside dans l'essence de l'âme plutôt que dans la puissance immédiatement opérative, l'homme tout entier bénéficiant du perfectionnement de cette puissance sans que le sujet immédiat de l'habitus en soit changé pour autant.

Article 2

Une seule et même vertu peut-elle résider dans deux puissances ?

Objections

1. Certaines vertus semblent commander à la fois l'intellect pratique et la volonté conjointement, ce qui suggérerait qu'une seule vertu puisse avoir pour sujet deux puissances distinctes réunies.

En sens contraire

L'habitus se spécifie par la puissance qu'il perfectionne immédiatement, ainsi qu'il a été établi ; si un même habitus perfectionnait également deux puissances distinctes, il faudrait plutôt reconnaître là deux habitus numériquement distincts, quoique concomitants, non un seul habitus à deux sujets.

Réponse

Il faut dire qu'une seule et même vertu, prise au sens le plus strict d'un habitus numériquement un, ne peut avoir pour sujet propre que d'une seule puissance à la fois. Lorsque plusieurs puissances collaborent à une même opération vertueuse complexe, comme la prudence dans l'intellect pratique dirigeant l'exécution de la justice dans la volonté, il faut reconnaître autant d'habitus distincts que de puissances impliquées, quoique ordonnés les uns aux autres et concourant à une même fin morale d'ensemble.

Réponse aux objections

1. L'apparente unité de certaines vertus complexes couvrant plusieurs puissances se résout, à l'examen, en plusieurs habitus distincts, chacun propre à sa puissance immédiate, mais coordonnés entre eux dans l'exercice d'une même vie vertueuse d'ensemble.

Article 3
L'intellect spéculatif peut-il être le sujet d'une vertu ?

Objections

1. La vertu, telle qu'on l'entend le plus communément, concerne la vie morale et l'agir pratique ; l'intellect spéculatif, ordonné à la seule contemplation de la vérité sans référence à l'action, semblerait donc étranger au sujet propre de la vertu.

En sens contraire

La sagesse, la science, et l'intelligence des principes sont couramment comptées, depuis le Philosophe, parmi les vertus intellectuelles, lesquelles perfectionnent précisément l'intellect spéculatif dans sa considération de la vérité.

Réponse

Il faut dire que l'intellect spéculatif peut véritablement être le sujet d'une vertu, entendue en un sens plus large que la seule vertu morale : la sagesse, la science et l'intelligence des principes sont des habitus qui perfectionnent l'intellect spéculatif lui-même dans son opération propre, la considération du vrai, le rendant prompt et facile à atteindre la vérité dans son domaine propre, ce qui satisfait pleinement à la définition générale de la vertu comme habitus opératif bon.

Réponse aux objections

1. Que la vertu morale, au sens le plus étroit, concerne l'agir pratique n'exclut pas l'existence d'un genre distinct, la vertu intellectuelle, laquelle perfectionne l'intellect spéculatif lui-même dans son propre acte de connaître, sans référence directe à l'action extérieure.

Article 4

L'irascible et le concupiscible peuvent-ils être sujets de vertu ?

Objections

1. Les puissances sensibles, communes à l'homme et à la bête, semblent trop éloignées de la raison, source de toute qualification morale, pour pouvoir recevoir en propre un habitus aussi noble que la vertu.

En sens contraire

Il a déjà été établi que les puissances sensitives peuvent recevoir des habitus en tant qu'elles participent à la raison par obéissance ; or la tempérance et la force, vertus cardinales reconnues par toute la tradition, règlent précisément le concupiscible et l'irascible.

Réponse

Il faut dire que l'irascible et le concupiscible peuvent véritablement être sujets de vertu, précisément en tant qu'ils participent à la raison par le mode d'obéissance déjà établi : la tempérance, qui modère les plaisirs conformément à la raison, réside ainsi dans le concupiscible rendu docile ; la force, qui affermit contre les périls et les difficultés selon la même raison, réside dans l'irascible pareillement rendu docile. Ces deux vertus cardinales trouvent ainsi leur sujet propre, non dans la raison elle-même directement, mais dans les puissances sensibles qu'elle gouverne.

Réponse aux objections

1. Que ces puissances soient communes à l'homme et à la bête selon leur nature purement sensible n'empêche pas que, chez l'homme seul, elles participent à la raison par ce mode d'obéissance propre déjà établi, capable de recevoir, par cette participation, la noblesse relative de l'habitus vertueux.

Article 5

La volonté peut-elle être le sujet d'une vertu ?

Objections

1. La volonté, portée naturellement et sans détour vers le bien connu par la raison, semblerait n'avoir besoin d'aucun perfectionnement habituel supplémentaire pour bien opérer, la seule présentation du bien lui suffisant déjà.

En sens contraire

Il a déjà été établi que la volonté est le sujet propre de certaines vertus, comme la justice, laquelle règle directement ses rapports avec autrui.

Réponse

Il faut dire que la volonté peut véritablement être le sujet d'une vertu, comme il a déjà été montré : la justice, en particulier, dont l'objet propre est le droit d'autrui à respecter dans les échanges et les rapports sociaux, réside dans la volonté elle-même, seule puissance dont l'acte propre concerne directement les rapports avec autrui selon une mesure d'égalité objective, requérant un habitus stable pour s'y porter fermement et promptement.

Réponse aux objections

1. Que la volonté soit naturellement portée vers le bien en général n'empêche pas qu'elle demeure indéterminée quant aux biens particuliers concernant autrui, indétermination qui requiert précisément l'habitus de la justice pour s'y porter avec la fermeté et la promptitude propres à la vertu.

Article 6

Les sens externes peuvent-ils être sujets de vertu ?

Objections

1. Toute puissance de l'âme rendue docile à la raison par un usage répété semblerait pouvoir, à ce titre, recevoir un habitus vertueux, ce qui pourrait sembler s'étendre jusqu'aux sens externes eux-mêmes, exercés et affinés par la pratique.

En sens contraire

Les sens externes sont entièrement déterminés, dans leur opération, par la présence actuelle de leur objet sensible propre, sans aucune part de jugement ni d'obéissance rationnelle possible, à la différence des puissances internes déjà reconnues sujets de vertu.

Réponse

Il faut dire que les sens externes ne peuvent, à proprement parler, être sujets de vertu : car leur opération est entièrement déterminée par la nature de leur organe et par la présence actuelle de l'objet sensible, sans aucune participation possible à l'obéissance rationnelle qui seule permet aux puissances internes de recevoir les habitus vertueux. L'affinement que l'exercice peut apporter à un sens externe (comme l'oreille exercée du musicien) relève d'une disposition purement naturelle et organique, non d'une vertu proprement morale ou intellectuelle.

Réponse aux objections

1. L'affinement sensoriel par l'exercice, quoique réel, demeure de l'ordre de la disposition naturelle et organique, laquelle ne requiert ni ne comporte cette participation à l'obéissance rationnelle qui seule fonde, dans les puissances internes déjà étudiées, la réception véritable de l'habitus vertueux proprement dit.



QUESTION 58 — VERTU INTELLECTUELLE ET VERTU MORALE

❧

Notice liminaire

Cette question distingue les deux grands genres de vertus déjà entrevus : la vertu intellectuelle, qui perfectionne l'intellect dans sa seule fonction de connaître, et la vertu morale, qui perfectionne l'appétit dans son rapport à l'action droite. Elle établit le lien nécessaire entre vertu morale et prudence, la vertu intellectuelle pratique par excellence, sans laquelle nulle vertu morale véritable ne saurait exister.

Article premier
Toute vertu est-elle morale ?

Objections

1. Toute vertu, ayant été définie comme un habitus opératif bon, semble devoir concerner l'action, ce qui est le propre de la vertu morale ; toute vertu devrait donc être morale.

En sens contraire

La sagesse et la science, déjà reconnues comme vertus de l'intellect spéculatif, ne concernent que la considération de la vérité pour elle-même, sans référence directe à l'appétit ni à l'action extérieure, ce qui les distingue de la vertu morale proprement dite.

Réponse

Il faut dire que toute vertu n'est pas morale. La vertu morale, au sens le plus propre, requiert la rectitude de l'appétit lui-même orienté vers l'action bonne ; or les vertus purement spéculatives, comme la sagesse et la science, perfectionnent le seul intellect dans son acte de connaître le vrai, sans requérir ni impliquer directement la rectitude

de l'appétit. Il faut donc distinguer, au sein du genre commun de la vertu, les vertus intellectuelles, dont certaines sont morales par leur rapport à l'action (comme la prudence), et d'autres purement spéculatives et donc non morales.

Réponse aux objections

1. Que toute vertu soit un habitus opératif ne signifie pas que toute opération concernée soit une action extérieure au sens moral du terme : l'opération de connaître la vérité, propre à l'intellect spéculatif, demeure elle-même une authentique opération, quoique purement immanente, distincte de l'action extérieure proprement dite qui définit la vertu morale.

Article 2

Toute vertu morale est-elle jointe à la droite raison ?

Objections

1. On pourrait imaginer une inclination naturelle spontanée vers le bien, comme une douceur naturelle de caractère, qui produirait de bonnes actions sans que la raison n'y ait sa part délibérée.

En sens contraire

Le Philosophe définit la vertu morale comme un habitus électif consistant dans un juste milieu déterminé par la raison, telle que le déterminerait l'homme prudent ; cette référence essentielle à la raison exclut qu'aucune vertu morale véritable puisse s'en passer.

Réponse

Il faut dire que toute vertu morale véritable est nécessairement jointe à la droite raison, c'est-à-dire à la prudence. Car la vertu morale consiste précisément à établir, dans l'appétit, la juste mesure entre l'excès et le défaut, mesure qui ne peut être déterminée que par la raison prudente appliquée à l'action concrète. Une inclination naturelle au bien, aussi heureuse soit-elle, qui ne procéderait pas de ce jugement

rationnel délibéré, demeurerait une simple bonne disposition naturelle, non encore la vertu morale au sens plein et achevé du terme.

Réponse aux objections

1. Une telle douceur naturelle, pour louable qu'elle soit comme disposition préalable, ne constitue pas encore la vertu morale proprement dite, laquelle requiert la détermination stable et délibérée de la raison prudente pour s'élever de la simple bonne inclination à l'habitus vertueux véritablement mérité et stable.

Article 3

Peut-il y avoir vertu morale sans vertu intellectuelle ?

Objections

1. Certains hommes simples, dépourvus de grande science ou de sagesse spéculative, mènent pourtant une vie moralement exemplaire, ce qui semblerait montrer que la vertu morale peut se passer entièrement de toute vertu intellectuelle.

En sens contraire

Il vient d'être établi que toute vertu morale requiert nécessairement la droite raison, c'est-à-dire la prudence, laquelle est elle-même une vertu intellectuelle, quoique d'ordre pratique.

Réponse

Il faut dire qu'il ne peut y avoir de vertu morale sans la vertu intellectuelle de prudence, quoiqu'il puisse fort bien y avoir vertu morale sans les autres vertus intellectuelles purement spéculatives, comme la sagesse métaphysique ou la science démonstrative. L'homme simple mais moralement exemplaire évoqué en objection possède, en réalité, une prudence véritable, quoique non accompagnée d'un grand savoir spéculatif, cette prudence pratique suffisant à fonder authentiquement ses vertus morales, sans qu'il faille pour cela la science des philosophes.

Réponse aux objections

1. L'absence de grande science spéculative chez l'homme simple mais vertueux n'implique nullement l'absence de la prudence pratique, vertu intellectuelle certes, mais distincte des vertus purement spéculatives, et seule requise, avec la vertu morale, pour la conduite droite de la vie.

Article 4

Peut-il y avoir vertu intellectuelle sans vertu morale ?

Objections

1. Puisque toute vertu morale requiert la prudence, vertu intellectuelle, il semblerait que, réciproquement, toute vertu intellectuelle requière aussi quelque vertu morale, par un lien nécessairement réciproque entre les deux genres.

En sens contraire

On peut concevoir, et l'expérience le confirme parfois, un homme savant en mathématiques ou en sciences spéculatives, mais par ailleurs moralement défaillant, ce qui montre que certaines vertus intellectuelles n'exigent pas la présence de la vertu morale.

Réponse

Il faut distinguer : les vertus intellectuelles purement spéculatives, comme la science ou la sagesse métaphysique, peuvent exister sans aucune vertu morale, puisqu'elles perfectionnent le seul intellect dans son acte de connaître, indépendamment de la rectitude de l'appétit. Mais la prudence, vertu intellectuelle proprement pratique, ne peut exister sans la vertu morale, puisqu'elle présuppose, pour bien raisonner sur les moyens en vue d'une fin, que cette fin elle-même soit droitement voulue par un appétit déjà vertueux, faute de quoi elle ne serait que ruse habile au service de fins mauvaises, non prudence véritable.

Réponse aux objections

1. Le lien nécessaire établi précédemment ne vaut que dans le sens de la vertu morale vers la prudence, non réciproquement pour toute vertu intellectuelle indistinctement : seules les vertus intellectuelles proprement pratiques, comme la prudence, requièrent en retour la vertu morale, tandis que les vertus purement spéculatives en demeurent indépendantes.

Article 5

La vertu intellectuelle et la vertu morale divisent-elles suffisamment la vertu humaine ?

Objections

1. Les vertus théologales, comme la foi, l'espérance et la charité, semblent constituer un troisième genre, distinct à la fois de l'intellectuel et du moral, puisqu'elles portent sur Dieu lui-même comme objet propre et surnaturel, échappant à cette double division.

En sens contraire

Toute vertu, on l'a montré, réside soit dans l'intellect, soit dans l'appétit rationnel ou sensible obéissant ; or ces deux ordres de puissances épuisent, au moins dans l'ordre naturel de l'âme humaine, tout sujet possible de vertu.

Réponse

Il faut dire que la division entre vertu intellectuelle et vertu morale suffit à couvrir tout le champ des vertus considérées selon l'ordre naturel des puissances de l'âme, ainsi qu'il a été établi dans les questions précédentes. Les vertus théologales constituent cependant un ordre à part, non par leur sujet (lequel demeure l'intellect ou la volonté, déjà comptés dans la division précédente), mais par leur objet propre, immédiatement surnaturel — Dieu lui-même connu et aimé au-delà de toute proportion naturelle —, ce qui justifiera de leur consacrer un traitement distinct.

Réponse aux objections

1. Que les vertus théologales aient Dieu pour objet propre et surnaturel ne les soustrait pas, quant à leur sujet, à la division déjà établie entre intellect et appétit ; c'est seulement leur objet, non leur sujet, qui les distingue et requiert un traitement à part, sans invalider la suffisance de la division proposée pour l'ordre proprement naturel des vertus.



QUESTION 59 — LA VERTU MORALE ET LES PASSIONS

❧

Notice liminaire

Cette question referme la boucle entre le chapitre sur les passions et celui sur la vertu : contre les Stoïciens, qui voulaient l'homme vertueux dépourvu de toute passion, saint Thomas montre que la vertu morale non seulement s'accommode des passions, mais s'accompagne, dans sa perfection même, du plaisir pris à bien agir — signe, non de faiblesse, mais d'accomplissement.

Article premier
La vertu morale est-elle une passion ?

Objections

1. La vertu morale règle si étroitement les passions qu'elle pourrait sembler n'en être qu'une modalité stabilisée, non un genre d'habitus réellement distinct.

En sens contraire

La passion a été définie comme un mouvement transitoire de l'appétit sensible, tandis que la vertu, on l'a établi, est un habitus stable et permanent : ces deux définitions s'excluent mutuellement.

Réponse

Il faut dire que la vertu morale n'est pas une passion, mais un habitus réellement distinct, appartenant à un genre d'accident différent : la passion est un mouvement transitoire vers un objet, l'habitus une disposition stable et permanente de la puissance elle-même. La vertu morale, résidant dans l'appétit sensible en tant qu'obéissant à la raison, ainsi qu'il a été établi, ne se confond donc pas avec les passions qu'elle règle, mais en constitue la disposition stable et bien ordonnée.

Réponse aux objections

1. Que la vertu morale règle étroitement les passions n'implique pas qu'elle s'y réduise : elle en demeure la disposition stable et régulatrice, réellement distincte des mouvements passagers qu'elle ordonne, exactement comme le cavalier qui dirige son cheval demeure distinct des mouvements de celui-ci, quoiqu'il les gouverne étroitement.

Article 2

La vertu morale peut-elle coexister avec la passion ?

Objections

1. Les Stoïciens soutenaient que le sage parfaitement vertueux devait être entièrement exempt de toute passion, celle-ci étant toujours un trouble contraire à la tranquillité de la vertu accomplie.

En sens contraire

Il a déjà été établi, en traitant des passions elles-mêmes, que toute passion n'est pas mauvaise, et que la passion consécutive au jugement de la raison en accroît même la bonté morale de l'acte.

Réponse

Il faut dire, contre les Stoïciens, que la vertu morale peut et doit même coexister avec les passions bien ordonnées, puisqu'elle réside précisément, on l'a montré, dans l'appétit sensible lui-même rendu docile à la raison, non dans son extinction complète. L'homme vertueux n'est donc pas celui qui ne ressent plus aucune passion, mais celui dont les passions, bien réglées par la vertu, accompagnent et renforcent son agir droit au lieu de le contredire.

Réponse aux objections

1. L'erreur des Stoïciens procédait de la même confusion déjà relevée, entre l'appétit sensible et la raison elle-même, comme s'ils ne formaient qu'une seule

puissance ; distinguant correctement les deux, il faut reconnaître que la vertu morale règle l'appétit sensible sans l'annihiler, ce qui rend sa coexistence avec les passions bien ordonnées non seulement possible, mais requise pour la perfection même de la vie vertueuse.

Article 3

La vertu morale peut-elle coexister avec le plaisir et la tristesse ?

Objections

1. On pourrait croire que l'homme parfaitement vertueux, ayant définitivement maîtrisé ses inclinations contraires à la raison, ne devrait plus ressentir ni plaisir ni tristesse dans l'exercice de la vertu, agissant par pure et froide obéissance rationnelle.

En sens contraire

Le Philosophe dit que le signe le plus sûr de la vertu accomplie est de prendre plaisir aux actions vertueuses elles-mêmes, tandis que celui qui les accomplit encore avec peine et répugnance intérieure demeure seulement continent, non pleinement vertueux.

Réponse

Il faut dire que la vertu morale non seulement peut, mais doit dans sa perfection achevée, s'accompagner du plaisir pris à l'action vertueuse elle-même, et de la tristesse éprouvée devant son contraire. Car la vertu, résidant dans l'appétit sensible rendu docile, l'incline non seulement à choisir le bien par la seule raison, mais à s'y complaire pleinement, une fois cette disposition parfaitement établie par l'habitude ; l'homme qui agit encore bien, mais avec peine et résistance intérieure persistante, n'a pas encore atteint la vertu pleinement accomplie, mais seulement cette disposition intermédiaire qu'on nomme continence.

Réponse aux objections

1. Loin d'être un signe de froide obéissance rationnelle sans participation affective, la vertu accomplie se reconnaît précisément à ce plaisir spontané pris dans le bien, lequel manifeste que l'appétit sensible tout entier, non la seule raison, s'est approprié et intériorisé la disposition vertueuse.

Article 4

Toute passion jointe à l'acte de vertu morale en diminue-t-elle la bonté ?

Objections

1. Il a été montré que la passion antécédente, précédant et troublant le jugement de la raison, diminue la pleine délibération et donc la bonté de l'acte qui s'ensuit ; toute passion jointe à l'acte vertueux semblerait donc devoir également en diminuer la bonté.

En sens contraire

Il a également été montré que la passion conséquente, qui suit et accompagne le jugement déjà porté par la raison, accroît au contraire la bonté morale de l'acte, en manifestant l'engagement de l'homme tout entier dans le bien voulu.

Réponse

Il faut dire que toute passion jointe à l'acte de vertu morale n'en diminue pas la bonté, mais qu'il faut distinguer, comme il a déjà été établi : la passion antécédente, qui précède et trouble le jugement rationnel avant qu'il ne se soit pleinement formé, diminue effectivement la bonté de l'acte qui s'ensuit, le rendant moins pleinement délibéré ; la passion conséquente, qui suit et accompagne le jugement déjà librement formé, l'accroît au contraire, ainsi qu'il a été établi pour l'acte vertueux accompagné du plaisir propre à la vertu accomplie.

Réponse aux objections

1. Cette distinction déjà établie entre passion antécédente et conséquente rend compte exactement de la différence d'effet sur la bonté de l'acte vertueux, sans qu'il faille conclure que toute passion, indistinctement, la diminuerait.

Article 5

La vertu morale consiste-t-elle davantage dans le difficile que dans le bon ?

Objections

1. On loue communément la vertu en proportion de la difficulté surmontée pour l'acquérir et l'exercer, ce qui semblerait indiquer que sa mesure propre est le difficile plutôt que le seul bien accompli.

En sens contraire

Il vient d'être établi que la vertu accomplie s'exerce avec plaisir et facilité, non avec peine persistante ; la difficulté ne saurait donc être sa mesure essentielle, puisqu'elle diminue précisément à mesure que la vertu se perfectionne.

Réponse

Il faut dire que la vertu morale consiste essentiellement dans le bien, c'est-à-dire dans la conformité à la droite raison, non dans la difficulté comme telle. La difficulté peut accompagner l'acquisition de la vertu, tant que l'habitus n'est pas encore pleinement établi et que l'appétit sensible résiste encore quelque peu à la raison ; mais une fois la vertu parvenue à sa perfection, l'acte vertueux s'accomplit avec facilité et plaisir, ainsi qu'il vient d'être montré, ce qui exclut que la seule difficulté, laquelle diminue précisément avec le progrès de la vertu, en constitue la mesure essentielle.

Réponse aux objections

1. Que l'on loue souvent la vertu en proportion de la difficulté surmontée tient à ce que cette difficulté surmontée témoigne, chez celui qui progresse encore, de la fermeté de son engagement au bien malgré la résistance de l'appétit sensible non encore parfaitement dompté ; mais cette louange concerne le mérite du progrès, non l'essence achevée de la vertu elle-même, laquelle réside dans le bien et non dans la difficulté qu'elle finit par surmonter et dissiper.

QUESTIONS 61-62 — LES VERTUS CARDINALES ET THEOLOGALES

❧

Notice liminaire

Ces deux questions couronnent tout l'édifice de la vertu. La première établit pourquoi les vertus morales se ramènent à quatre genres principaux — prudence, justice, force et tempérance —, et distingue quatre degrés de leur exercice, du plus civil au plus divin. La seconde introduit les vertus théologales, foi, espérance et charité, dont l'objet propre, immédiatement Dieu lui-même, dépasse toute proportion de la nature humaine et requiert une infusion directement divine.

QUESTION 61 — LES VERTUS CARDINALES

Article premier

Les vertus morales se divisent-elles convenablement en quatre vertus cardinales ?

Objections

1. Il existe une multitude de vertus morales particulières — libéralité, magnanimité, douceur, et bien d'autres — qu'il semblerait arbitraire de ramener à seulement quatre genres principaux, sans négliger leur diversité réelle.

En sens contraire

Toute la tradition philosophique et théologique reconnaît, depuis Platon et les Pères, ces quatre vertus comme les pivots (cardines) sur lesquels tourne toute la vie morale.

Réponse

Il faut dire que cette division en quatre vertus cardinales est parfaitement convenable, car elle correspond aux quatre aspects formels distincts que peut requérir la rectitude morale : la prudence perfectionne la raison elle-même dans son jugement pratique ; la justice perfectionne la volonté dans son rapport au bien d'autrui ; la force et la tempérance perfectionnent respectivement l'irascible et le concupiscible, en retenant l'un de fuir indûment devant la difficulté, en retenant l'autre de poursuivre indûment le plaisir. Toute vertu morale particulière se ramène, selon l'aspect formel qui la caractérise principalement, à l'un de ces quatre genres.

Réponse aux objections

1. La multitude des vertus particulières ne contredit pas cette division en quatre genres principaux, mais s'y ordonne au contraire, chacune de ces vertus se rattachant, selon l'aspect formel qui la spécifie, à l'un des quatre pivots ainsi établis, comme les espèces se rattachent à leur genre.

Article 2
N'y a-t-il qu'une seule vertu cardinale ?

Objections

1. Puisque toute vertu morale requiert la prudence, ainsi qu'il a été établi, on pourrait croire que la prudence seule suffit et que les trois autres ne sont que des applications particulières d'elle-même, non des vertus réellement distinctes.

En sens contraire

Il a été établi que la justice, la force et la tempérance résident dans des puissances réellement distinctes — volonté, irascible, concupiscible —, chacune requérant son habitus propre distinct de celui des autres.

Réponse

Il faut dire qu'il n'y a pas une seule vertu cardinale, mais bien quatre réellement distinctes, précisément parce que chacune réside dans un sujet formellement distinct,

ainsi qu'il vient d'être établi : que toute vertu morale requière la prudence n'empêche pas que la prudence elle-même, résidant dans la raison, demeure réellement distincte des trois autres vertus, lesquelles perfectionnent des puissances appétitives elles-mêmes distinctes de la raison.

Réponse aux objections

1. La nécessité de la prudence pour toute vertu morale établit un lien de dépendance causale entre elles, non une identité réelle : chaque vertu cardinale demeure un habitus numériquement distinct, propre à son sujet formel, quoique toutes requièrent la prudence pour s'exercer droitement.

Article 3

Faut-il appeler d'autres vertus plus principales que ces quatre ?

Objections

1. Des vertus comme la magnanimité ou la magnificence, portant sur des biens plus grands et plus rares, pourraient sembler plus principales et plus nobles que les quatre vertus cardinales, plus communes et plus ordinaires.

En sens contraire

Le principal se dit de ce qui est le plus général et le plus fondamental, non de ce qui porte sur la matière la plus rare ; or les quatre vertus cardinales concernent les aspects les plus généraux et les plus communs de toute vie morale, quelle que soit la matière particulière où ils s'exercent.

Réponse

Il faut dire qu'aucune autre vertu ne mérite le titre de principale plus que ces quatre, précisément parce qu'elles concernent les conditions les plus générales et les plus fondamentales requises par toute vertu morale quelle qu'elle soit : le bon jugement de la raison, la juste relation à autrui, et la juste mesure de l'appétit sensible devant la difficulté ou devant le plaisir. Les vertus comme la magnanimité, portant sur

une matière plus particulière (les grands honneurs), demeurent des espèces annexées à l'un de ces quatre genres principaux, non des principes plus fondamentaux qu'eux.

Réponse aux objections

1. La rareté ou la grandeur de la matière propre à certaines vertus particulières n'en fait pas des principes plus généraux que les quatre vertus cardinales, lesquelles demeurent principales précisément par la généralité et la fondamentalité de leur aspect formel propre, commun à toute matière morale possible.

Article 4

Les vertus cardinales se distinguent-elles convenablement en politiques, purificatrices, vertus de l'âme déjà purifiée, et exemplaires ?

Objections

1. Une seule et même vertu, comme la tempérance, semble devoir demeurer identique à elle-même partout où on la rencontre, sans qu'il y ait lieu de la subdiviser en quatre degrés hiérarchiques distincts.

En sens contraire

La tempérance de l'homme engagé dans la vie civile ordinaire, qui modère raisonnablement ses plaisirs sans y renoncer entièrement, diffère grandement, quant à son degré de perfection, de celle du contemplatif en marche vers Dieu, qui s'en détache autant que possible, et plus encore de celle du bienheureux qui n'en éprouve plus aucun attrait désordonné.

Réponse

Il faut dire que cette distinction en quatre degrés est convenable, chacun exprimant un degré croissant de perfection dans l'exercice d'une même vertu cardinale analogiquement considérée. Les vertus politiques règlent, selon la juste mesure de la raison, la vie de l'homme engagé dans la cité et les affaires humaines ordinaires. Les vertus purificatrices appartiennent à celui qui, en marche vers la ressemblance divine,

s'efforce de se détacher des passions corporelles autant que la condition présente le permet. Les vertus de l'âme déjà purifiée appartiennent à celui qui a atteint cette ressemblance de façon stable, comme les bienheureux ou les saints les plus avancés. Les vertus exemplaires, enfin, existent en Dieu lui-même, identiques à son essence même, comme le modèle et l'exemplaire suprême dont toutes les vertus créées, à leurs degrés respectifs, ne sont que des participations lointaines.

Réponse aux objections

1. Cette progression en quatre degrés n'introduit aucune division réelle au sein d'une seule vertu, mais exprime plutôt les degrés analogiques croissants selon lesquels une même perfection formelle — la juste mesure requise par la raison — peut être réalisée, depuis la vie civile ordinaire jusqu'à l'exemplarité divine elle-même.

QUESTION 62 — LES VERTUS THEOLOGALES

Article premier
Y a-t-il des vertus théologales ?

Objections

1. Les vertus intellectuelles et morales déjà étudiées semblent suffire à perfectionner l'homme dans toutes ses puissances et pour toutes ses fins possibles, sans qu'il soit besoin d'ajouter un troisième genre de vertus supplémentaire.

En sens contraire

L'homme est ordonné, par la révélation, à une fin surnaturelle, la vision béatifique de Dieu, laquelle dépasse absolument toute proportion de sa nature et de ses seules facultés naturelles ; or aucune vertu acquise par les seules forces naturelles, quelque parfaite qu'elle soit dans son ordre, ne peut disposer adéquatement à une fin qui excède radicalement cet ordre naturel.

Réponse

Il faut dire qu'il existe véritablement des vertus théologales, distinctes des vertus intellectuelles et morales déjà étudiées. Car les vertus naturelles, aussi parfaites soient-elles, ne disposent l'homme qu'à des fins proportionnées à sa nature ; or l'homme, appelé à une fin surnaturelle infiniment supérieure, a besoin, pour y être adéquatement ordonné, de principes eux-mêmes surnaturels, directement infusés par Dieu, proportionnés non à sa nature, mais à cette fin même qui la dépasse.

Réponse aux objections

1. Que les vertus naturelles suffisent à l'homme pour ses fins naturelles ne préjuge en rien de leur suffisance pour une fin d'un ordre radicalement différent et supérieur, laquelle requiert des principes eux-mêmes d'un ordre supérieur, à savoir les vertus théologales.

Article 2

Les vertus théologales se distinguent-elles des vertus intellectuelles et morales ?

Objections

1. Toute vertu ayant été rangée, on l'a montré, soit dans l'intellect, soit dans l'appétit rationnel ou sensible, les vertus théologales, résidant elles aussi dans l'intellect (la foi) et la volonté (l'espérance et la charité), pourraient sembler ne constituer, quant à leur sujet, aucun genre réellement nouveau.

En sens contraire

Il a déjà été noté, en traitant de la division de la vertu, que les vertus théologales se distinguent des autres, non par leur sujet, mais par leur objet propre, immédiatement Dieu lui-même en tant que fin surnaturelle ultime.

Réponse

Il faut dire que les vertus théologales se distinguent véritablement des vertus intellectuelles et morales, non selon leur sujet — lequel demeure, comme il a été noté,

l'intellect ou la volonté déjà comptés dans la division précédente —, mais selon leur objet formel propre : tandis que les vertus intellectuelles et morales ont pour objet des biens proportionnés à la raison humaine, les vertus théologales ont pour objet immédiat Dieu lui-même, connu et aimé au-delà de toute proportion naturelle, ce qui suffit à fonder leur distinction réelle comme genre à part.

Réponse aux objections

1. La communauté de sujet (intellect, volonté) n'empêche pas la diversité réelle de genre selon l'objet formel propre, ainsi qu'il a déjà été montré pour bien d'autres distinctions de puissances et d'habitus tout au long de ce traité.

Article 3

Pose-t-on convenablement trois vertus théologales : la foi, l'espérance et la charité ?

Objections

1. Un seul et même objet, Dieu comme fin surnaturelle, devrait requérir, semble-t-il, une seule vertu théologale correspondante, non trois distinctes, par souci de simplicité.

En sens contraire

L'Apôtre distingue lui-même ces trois vertus comme demeurant, au terme de toutes choses : la foi, l'espérance et la charité.

Réponse

Il faut dire que ces trois vertus théologales sont convenablement distinguées, selon les deux puissances concernées et leurs rapports respectifs à la fin surnaturelle. La foi réside dans l'intellect, auquel Dieu se présente comme vérité première à croire, non encore vue. L'espérance et la charité résident dans la volonté, à laquelle Dieu se présente comme bien à atteindre : sous la raison d'un bien encore non possédé, mais dont on espère l'obtention future, on a l'espérance ; sous la raison d'un bien déjà uni

par l'amour, on a la charité, laquelle unit dès maintenant l'âme à Dieu par un commencement réel de possession affective, avant même la vision parfaite.

Réponse aux objections

1. Le seul objet Dieu, considéré selon ces trois rapports formellement distincts à l'intellect et à la volonté — vérité crue, bien espéré, bien aimé —, requiert bien trois vertus théologales réellement distinctes, sans que cela introduise de division dans l'unique fin ultime elle-même, laquelle demeure une, quoique diversement rapportée à nos facultés.

Article 4

La foi précède-t-elle l'espérance, et l'espérance la charité ?

Objections

1. La charité, dite la plus grande des trois par l'Apôtre lui-même, semblerait devoir occuper la première place dans l'ordre de génération autant que dans celui de la dignité.

En sens contraire

On ne peut espérer obtenir un bien totalement inconnu ; il faut donc d'abord connaître, par la foi, que Dieu est ce bien surnaturel promis, avant de pouvoir l'espérer ; et l'on aime plus parfaitement, par la charité, ce dont on espère déjà en quelque façon la possession, que ce qui demeure entièrement incertain.

Réponse

Il faut distinguer l'ordre de génération et l'ordre de dignité. Selon l'ordre de génération, la foi précède nécessairement l'espérance, puisqu'on ne peut espérer ce qu'on ignore totalement ; et l'espérance précède la charité en un certain sens, puisque la confiance d'obtenir le bien promis dispose à s'y attacher plus intimement par l'amour. Mais selon l'ordre de dignité et de perfection, la charité, une fois établie,

surpasse les deux autres et devient leur forme, les animant et les portant à leur perfection propre, ainsi que l'enseigne l'Apôtre en la disant la plus grande des trois.

Réponse aux objections

1. La priorité de la charité en dignité, reconnue par l'Apôtre, n'exclut donc pas sa postériorité relative dans l'ordre de la génération temporelle de ces vertus dans l'âme, ces deux ordres — génération et dignité — n'étant nullement contradictoires, mais complémentaires.

❧

Ainsi s'achève, avec cette double question, tout le déploiement de la vertu : générale, morale et intellectuelle, cardinale et théologale.

QUESTION 71 — LE VICE ET LE PECHE EN GENERAL

❧

Notice liminaire

Cette dernière question du chapitre VI considère le contraire de la vertu : le vice, habitus mauvais contraire à la nature raisonnable de l'homme, et le péché, son acte. Elle en propose deux divisions classiques — selon son cheminement progressif du cœur à l'œuvre, et selon l'objet qu'il offense (Dieu, soi-même, le prochain) —, avant de comparer enfin le péché charnel et le péché spirituel, ce dernier se révélant, contre l'opinion commune, le plus grave des deux.

Article premier
Tout vice est-il contraire à la vertu ?

Objections

1. Certains défauts, comme la maladresse naturelle ou l'ignorance simple, semblent de simples manques sans qu'on puisse les dire véritablement contraires à quelque vertu déterminée.

En sens contraire

Le vice a été défini, au sein du genre commun de l'habitus, comme l'espèce mauvaise directement opposée à la vertu, espèce bonne de ce même genre.

Réponse

Il faut dire que tout vice, au sens propre où on l'entend en morale, est véritablement contraire à quelque vertu déterminée, exactement selon la contrariété déjà établie entre les espèces bonnes et mauvaises d'un même genre d'habitus : à chaque vertu correspond ainsi un vice par excès, et le plus souvent un vice par défaut, selon le juste milieu que la vertu établit entre ces deux extrêmes.

Réponse aux objections

1. Les simples défauts naturels, comme la maladresse ou l'ignorance non coupable, ne relèvent pas du vice moral proprement dit, lequel requiert toujours un rapport à la volonté libre et à la raison délibérante, absent de ces manques purement naturels ou non imputables.

Article 2
Le vice est-il contraire à la nature ?

Objections

1. Le vice procède souvent d'une inclination sensible très naturelle, comme la gourmandise procède de l'inclination naturelle à se nourrir ; il semblerait donc conforme, non contraire, à la nature.

En sens contraire

La vertu a été définie comme ce qui est conforme à la nature raisonnable de l'homme, laquelle consiste précisément dans le gouvernement de l'appétit par la raison ; le vice, contraire à la vertu, doit donc être contraire à cette nature raisonnable elle-même.

Réponse

Il faut dire que le vice est véritablement contraire à la nature, non à la nature purement sensible que l'homme partage avec les bêtes, mais à sa nature propre et spécifique d'être raisonnable, laquelle consiste précisément dans le gouvernement de l'appétit sensible par la raison droite. Le vice, en laissant l'appétit sensible échapper à ce gouvernement, contrarie ainsi la nature la plus propre et la plus achevée de l'homme, quoiqu'il puisse s'accorder, en un sens inférieur, avec sa seule inclination sensible et animale.

Réponse aux objections

1. Que le vice s'accorde avec l'inclination purement sensible ne l'empêche pas de contrarier la nature proprement humaine, laquelle se définit par la raison gouvernant cette même inclination, non par elle seule prise isolément.

Article 3

Le péché se divise-t-il justement en péché de cœur, de bouche et d'œuvre ?

Objections

1. Le péché semble consister essentiellement dans l'acte extérieur lui-même, l'œuvre accomplie, plutôt que dans les étapes intérieures ou verbales qui la précèdent, lesquelles ne seraient que des préparatifs, non le péché lui-même.

En sens contraire

Le Seigneur lui-même enseigne que celui qui regarde une femme pour la convoiter a déjà commis l'adultère dans son cœur, avant même tout acte extérieur, ce qui montre que le péché existe déjà, en son fond, dans le seul consentement intérieur.

Réponse

Il faut dire que cette division progressive est juste et rend compte des étapes successives par lesquelles le péché se développe et s'achève. Le péché de cœur consiste dans le seul consentement intérieur de la volonté au mal délibéré, déjà pleinement péché en son fond, quoique demeuré secret. Le péché de bouche y ajoute son expression extérieure par la parole. Le péché d'œuvre, enfin, y ajoute sa pleine exécution dans l'acte extérieur achevé. Ces trois degrés ne désignent donc pas trois péchés indépendants, mais les étapes d'approfondissement d'un seul et même péché, depuis sa racine intérieure jusqu'à son achèvement extérieur complet.

Réponse aux objections

1. Que le péché de cœur soit déjà pleinement péché en son fond, ainsi que l'enseigne le Seigneur, n'empêche pas que son passage à la parole, puis à l'œuvre, en

aggrave la gravité par l'ajout de nouveaux éléments volontaires distincts, sans que cela contredise sa réalité déjà pleine dès le seul consentement intérieur.

Article 4

Le péché se divise-t-il convenablement en péché contre Dieu, contre soi-même, et contre le prochain ?

Objections

1. Tout péché, offensant en dernière analyse la loi divine elle-même, semblerait toujours et avant tout un péché contre Dieu, ce qui rendrait superflue cette triple division selon l'objet immédiatement offensé.

En sens contraire

L'expérience morale commune distingue nettement les péchés qui lèsent directement autrui (comme le vol), ceux qui lèsent directement soi-même (comme l'intempérance), et ceux qui concernent immédiatement le culte dû à Dieu seul (comme le blasphème), sans que ces trois catégories se recouvrent entièrement.

Réponse

Il faut dire que cette division est convenable, selon l'objet immédiatement offensé par l'acte pécheur, sans nier que tout péché offense aussi, médiatement, la loi divine elle-même comme fondement ultime de tout ordre moral. Certains péchés lèsent immédiatement le prochain dans ses droits (l'injustice) ; d'autres lèsent immédiatement le pécheur lui-même dans sa propre rectitude (l'intempérance) ; d'autres, enfin, concernent immédiatement le rapport direct de l'homme à Dieu (l'irréligion). Cette triple division, selon l'objet immédiat, n'exclut donc pas, mais présuppose plutôt, l'offense médiate faite à Dieu dans tous les cas.

Réponse aux objections

1. Que tout péché offense finalement Dieu, source de tout ordre moral, n'empêche pas de distinguer, selon l'objet immédiatement lésé par l'acte lui-même, ces trois

catégories, lesquelles demeurent utiles et pertinentes pour l'analyse morale concrète des actes humains.

Article 5

Le péché charnel se distingue-t-il convenablement du péché spirituel ?

Objections

1. Tout péché, procédant toujours d'un acte de la volonté, faculté spirituelle, pourrait sembler spirituel en son principe, quel que soit l'objet matériel sur lequel il porte, ce qui rendrait cette distinction superflue.

En sens contraire

La gourmandise et la luxure s'achèvent et se consomment dans un plaisir proprement corporel de la chair elle-même, tandis que l'orgueil et l'envie s'achèvent dans un plaisir purement spirituel de l'âme, sans terme corporel direct : cette différence de terme fonde une distinction réelle.

Réponse

Il faut dire que cette distinction est convenable, non selon le principe de l'acte pécheur, toujours volontaire et donc spirituel en ce sens, mais selon son terme et sa consommation propres : le péché charnel s'achève et trouve sa pleine satisfaction dans un plaisir proprement corporel, comme la gourmandise ou la luxure ; le péché spirituel s'achève dans un plaisir purement immatériel de l'âme elle-même, comme l'orgueil, l'envie, ou la haine, sans terme corporel direct requis pour sa pleine consommation.

Réponse aux objections

1. Que tout péché procède de la volonté, faculté spirituelle, n'exclut pas la diversité de son terme et de sa consommation propres, lesquels peuvent être, selon l'objet visé, tantôt corporels, tantôt purement spirituels, fondant ainsi la distinction proposée.

Article 6

Le péché spirituel est-il plus grave que le péché charnel ?

Objections

1. Le péché charnel, plus honteux et plus dégradant aux yeux communs, associant l'homme à la bête par sa nature même, semblerait devoir être jugé plus grave que le péché purement spirituel, lequel n'entraîne aucune telle dégradation apparente.

En sens contraire

La gravité du péché se mesure à l'aversion de Dieu qu'il implique, non à la seule honte ou dégradation qu'il comporte aux yeux des hommes ; or le péché spirituel, comme l'orgueil, implique une aversion plus directe et plus radicale de Dieu que le péché charnel, lequel procède davantage d'une faiblesse de la chair que d'un rejet délibéré de Dieu lui-même.

Réponse

Il faut dire que le péché spirituel est, en réalité, plus grave que le péché charnel, quoique moins honteux en apparence. Car la gravité du péché se mesure avant tout à l'aversion de Dieu qu'il comporte, non à la seule conversion vers un bien inférieur qui l'accompagne : or le péché charnel procède principalement d'une conversion désordonnée vers un plaisir corporel, sous l'effet d'une faiblesse de la nature commune à l'homme et à l'animal, tandis que le péché spirituel, comme l'orgueil, procède d'un mouvement plus directement et plus délibérément opposé à Dieu lui-même, l'homme s'y préférant activement à Dieu d'une manière plus radicale que dans la seule faiblesse charnelle.

Réponse aux objections

1. La honte plus grande attachée au péché charnel, laquelle procède de sa proximité avec la nature animale, ne mesure pas la gravité théologale véritable du péché, laquelle se prend de l'aversion de Dieu impliquée, plus radicale et plus délibérée dans le péché

purement spirituel que dans la faiblesse charnelle, quoique moins immédiatement choquante aux yeux des hommes.

❧

Ainsi s'achève le chapitre VI, et avec lui toute la seconde moitié du traité de l'homme consacrée à l'agir moral : les passions, la liberté, et maintenant la vertu et son contraire, le vice.

CHAPITRE VII — LA FIN DE L'HOMME : LA BEATITUDE

❧

Notice liminaire générale

Ce dernier chapitre couronne tout l'ouvrage. Après avoir étudié l'âme, ses puissances, sa connaissance, ses passions, sa liberté et sa vertu, il reste à considérer la fin vers laquelle tout cela s'ordonne : la béatitude. Nous suivons les questions 1 à 5 de la Prima Secundae, qui ouvrent tout le traité de la morale thomiste — signe que, pour saint Thomas, la psychologie de l'âme ne se comprend elle-même qu'ordonnée à cette fin ultime.

QUESTION 1 — LA FIN DERNIERE DE L'HOMME

Article premier

Appartient-il à l'homme d'agir en vue d'une fin ?

Objections

1. Certains actes humains, comme les mouvements involontaires ou les actes posés par inadvertance, semblent accomplis sans aucune fin délibérément visée.

En sens contraire

Tout agent agit pour un bien, réel ou apparent ; or le bien a raison de fin. Tout agent, donc a fortiori l'homme dans ses actes proprement humains, agit en vue d'une fin.

Réponse

Il faut dire qu'il appartient proprement à l'homme, dans ses actes véritablement humains, c'est-à-dire volontaires et procédant d'un jugement délibéré de la raison, d'agir toujours en vue d'une fin. Car agir volontairement, c'est agir avec la

connaissance de la fin ; or les actes proprement humains, ceux dont l'homme est maître par sa raison et sa volonté, procèdent toujours d'une telle connaissance et intention, à la différence des actes purement naturels ou inconscients, qu'on ne peut dire humains qu'improprement.

Réponse aux objections

1. Les actes involontaires ou inadvertants, précisément parce qu'ils échappent au jugement délibéré de la raison, ne sont des actes de l'homme qu'au sens le plus large et improprement dit, non des actes humains au sens plein visé ici, lesquels seuls procèdent toujours d'une fin consciemment poursuivie.

Article 2

Agir en vue d'une fin est-il le propre de la nature raisonnable ?

Objections

1. Les êtres naturels dépourvus de raison, comme les plantes ou les animaux, semblent aussi agir en vue d'une fin déterminée, comme la plante pousse ses racines en vue de sa nutrition.

En sens contraire

Seul ce qui connaît la fin comme telle, sous sa raison même de fin, et le rapport des moyens à cette fin, peut être dit agir en vue d'elle au sens le plus propre, celui qui implique délibération et choix libre entre plusieurs voies possibles.

Réponse

Il faut distinguer deux manières d'agir en vue d'une fin. Les êtres naturels dépourvus de raison agissent bien en vue d'une fin, mais sans la connaître comme telle ; ils y sont déterminés par leur seule nature, à la manière d'une flèche dirigée par l'archer vers sa cible sans elle-même connaître ce but. Seule la créature raisonnable agit en vue de la fin au sens le plus propre et le plus parfait, en la connaissant comme telle,

en délibérant sur les moyens d'y parvenir, et en se déterminant elle-même librement à les choisir.

Réponse aux objections

1. Que les êtres naturels tendent, eux aussi, vers une fin déterminée par leur constitution propre ne les égale pas à l'homme, seul capable de connaître cette fin comme telle et de délibérer librement sur les moyens d'y parvenir, ce qui constitue le sens le plus propre et le plus élevé d'agir en vue d'une fin.

Article 3
Les actes humains se spécifient-ils selon leur fin ?

Objections

1. Un même acte matériel extérieur, comme donner de l'argent, semble demeurer spécifiquement identique, qu'il soit accompli par vaine gloire ou par charité véritable, ce qui semblerait indiquer que la fin ne détermine pas la spécification de l'acte lui-même.

En sens contraire

L'acte humain, on l'a établi, tire sa moralité de sa conformité ou de sa contrariété à la raison ; or c'est précisément la fin poursuivie qui détermine cette conformité ou cette contrariété, l'acte étant bon ou mauvais moralement selon la fin qu'il vise en dernière analyse.

Réponse

Il faut dire que les actes humains, considérés selon leur espèce morale et non selon leur seule matière physique extérieure, se spécifient véritablement selon leur fin. Car l'objet formel propre de l'acte moral n'est pas le seul mouvement corporel extérieur, identique dans les deux cas allégués, mais le bien ou le mal que la volonté vise en le posant ; c'est donc la fin, principe et terme de cette intention volontaire, qui détermine

en dernière analyse l'espèce morale véritable de l'acte, au-delà de sa seule matérialité physique commune.

Réponse aux objections

1. L'identité matérielle et physique du geste extérieur (donner de l'argent) n'entraîne nullement l'identité de l'espèce morale de l'acte, laquelle se prend précisément de la fin intentionnelle qui l'anime, radicalement différente entre la vaine gloire et la charité véritable.

Article 4
Y a-t-il quelque fin dernière de la vie humaine ?

Objections

1. Les désirs de l'homme semblent se succéder indéfiniment, chaque bien obtenu suscitant aussitôt un nouveau désir pour un autre bien, sans qu'on puisse discerner un terme ultime où cette recherche s'arrêterait enfin.

En sens contraire

Si l'on procédait à l'infini dans l'ordre des fins, chaque fin n'étant recherchée qu'en vue d'une autre sans jamais s'arrêter nulle part, aucun désir ne serait jamais satisfait, et l'appétit humain se mouvrait en vain, ce qui répugne à la nature même de l'appétit, toujours ordonné à quelque repos final.

Réponse

Il faut dire qu'il existe nécessairement une fin dernière de la vie humaine, terme ultime auquel se rapportent, directement ou indirectement, tous les désirs particuliers de l'homme. Car si l'on niait cette fin ultime, la série des fins intermédiaires, chacune recherchée en vue d'une autre, se prolongerait à l'infini, ce qui rendrait vain tout désir humain, puisque rien ne serait jamais désiré pour lui-même, mais toujours seulement en vue d'autre chose sans jamais atteindre de repos véritable — ce qui est manifestement contraire à l'expérience et à la nature même du désir.

Réponse aux objections

1. Que les désirs particuliers de l'homme se succèdent sans cesse dans le détail n'empêche pas qu'ils s'ordonnent tous, en dernière analyse, à une seule et même fin ultime, laquelle seule est désirée absolument pour elle-même, et pour laquelle toutes les autres sont désirées.

Article 5

Un seul homme peut-il avoir plusieurs fins dernières ?

Objections

1. On voit des hommes poursuivre simultanément plusieurs biens qu'ils semblent rechercher chacun pour lui-même, comme la richesse et le plaisir tout à la fois, ce qui suggérerait la possibilité de plusieurs fins dernières coexistantes.

En sens contraire

La volonté ne peut tendre simultanément vers deux objets radicalement incompatibles comme vers sa fin ultime et totale, de même que le mouvement corporel ne peut se diriger simultanément vers deux termes opposés.

Réponse

Il faut dire qu'un seul homme ne peut avoir, simultanément et au même titre, plusieurs fins dernières véritables. Car la fin dernière, par définition, doit satisfaire pleinement l'appétit tout entier, ne laissant plus rien à désirer au-delà d'elle ; si l'on posait plusieurs telles fins simultanément, aucune d'elles ne satisferait véritablement l'appétit tout entier, chacune laissant subsister le désir de l'autre, ce qui contredirait la notion même de fin ultime pleinement satisfaisante.

Réponse aux objections

1. Ceux qui semblent poursuivre plusieurs biens à la fois comme fins ultimes n'en poursuivent, à l'examen, véritablement qu'un seul comme fin dernière proprement

dite, les autres lui étant en réalité subordonnés comme moyens ou aspects partiels de cette fin unique ultimement recherchée, fût-ce confusément.

Article 6
L'homme ordonne-t-il tout à sa fin dernière ?

Objections

1. Bien des actes humains, notamment les plus insignifiants du quotidien, semblent posés sans aucune référence consciente à quelque fin ultime, mais pour eux-mêmes ou pour des motifs purement immédiats et passagers.

En sens contraire

Il a été montré que tous les désirs particuliers de l'homme s'ordonnent, au moins implicitement, à une seule fin dernière commune, laquelle doit donc, en quelque façon, présider à tout son agir, fût-ce sans réflexion explicite à chaque instant.

Réponse

Il faut dire que l'homme ordonne effectivement tout à sa fin dernière, non que chaque acte particulier requière une intention explicite et actuellement réfléchie de cette fin ultime, mais parce que l'intention habituelle qui préside à toute la vie de l'homme oriente virtuellement, quoique souvent implicitement, chacun de ses actes particuliers vers cette fin commune, comme le voyageur qui marche vers sa destination ordonne chacun de ses pas vers elle sans y penser explicitement à chaque instant.

Réponse aux objections

1. L'absence de référence explicite et actuellement réfléchie à la fin dernière dans les actes les plus quotidiens n'exclut pas leur ordination virtuelle et habituelle à cette même fin, laquelle demeure la source ultime de sens de toute la vie de l'homme, quoique cette source ne soit pas toujours consciemment rappelée à chaque instant particulier.

Article 7

Tous les hommes ont-ils une seule et même fin dernière ?

Objections

1. Les hommes diffèrent grandement quant à ce qu'ils recherchent en fait comme fin ultime de leur vie — l'un la richesse, l'autre le plaisir, l'autre les honneurs —, ce qui semblerait montrer qu'il n'existe pas de fin dernière unique commune à tous.

En sens contraire

Il faut distinguer la fin dernière selon la raison formelle commune qu'elle revêt pour tous (la pleine satisfaction de l'appétit, le souverain bien), et les objets particuliers divers dans lesquels chacun croit, à tort ou à raison, trouver cette satisfaction.

Réponse

Il faut dire que tous les hommes s'accordent bien sur la fin dernière selon sa raison formelle commune, c'est-à-dire la pleine satisfaction de tout désir dans la possession du souverain bien ; mais ils diffèrent grandement, et souvent se trompent, quant à l'objet particulier dans lequel ils croient concrètement trouver cette satisfaction — les uns la plaçant, à tort, dans la richesse ou le plaisir, les autres, plus justement, dans un bien plus élevé. L'unité de la fin dernière selon sa raison formelle n'exclut donc pas la diversité, et parfois l'erreur, quant à sa réalisation concrète recherchée par chacun.

Réponse aux objections

1. La diversité observée des objets concrètement poursuivis par les hommes concerne leur jugement, souvent erroné, sur ce qui constitue effectivement cette satisfaction pleine et ultime, non l'unité de la raison formelle de la fin dernière elle-même, laquelle demeure commune à tous, quoique diversement et souvent mal identifiée.

Article 8

Les autres créatures partagent-elles avec l'homme sa fin dernière ?

Objections

1. Toutes les créatures, procédant d'un seul et même Créateur et ordonnées à sa gloire, semblent partager une seule et même fin ultime, sans distinction entre l'homme et les créatures inférieures.

En sens contraire

La fin dernière de l'homme, telle qu'elle vient d'être établie, consiste dans la possession consciente et volontaire du souverain bien, laquelle requiert la connaissance et l'amour dont les créatures dépourvues de raison sont incapables.

Réponse

Il faut distinguer : toutes les créatures, y compris les plus inférieures, sont bien ordonnées, chacune selon son mode propre, à la gloire de Dieu comme fin ultime objective de toute la création. Mais seule la créature raisonnable peut atteindre cette fin dernière selon le mode le plus parfait, celui de la possession consciente, connaissante et aimante, par la vision et l'amour de Dieu lui-même ; les créatures inférieures, dépourvues de raison, n'y participent que par leur seule existence et leur ordination objective, sans pouvoir jamais la connaître ni l'aimer comme telle, ce qui les distingue radicalement de l'homme dans leur mode propre de participer à cette fin commune.

Réponse aux objections

1. Cette communauté de fin objective, selon laquelle toute créature glorifie Dieu à sa manière, n'égale donc pas la communauté de mode d'atteindre cette fin, laquelle demeure, dans son sens le plus parfait et le plus propre, réservée à la seule créature raisonnable, capable de connaître et d'aimer ce en quoi elle consiste.

❧

QUESTION 3 — L'ESSENCE DE LA BEATITUDE

❧

Notice liminaire

Après avoir écarté tous les faux candidats, saint Thomas établit ici, par degrés ascendants, ce qu'est positivement la béatitude : une opération, non un simple habitus ; de l'intellect plutôt que de la volonté à titre principal ; de l'intellect spéculatif plutôt que pratique ; et enfin, remontant de la science la plus haute à la connaissance des substances séparées, puis à Dieu lui-même, il conclut que seule la vision de l'essence divine peut pleinement satisfaire le désir naturel de l'intellect de connaître la cause première des choses.

Article premier
La béatitude est-elle quelque chose d'incréé ?

Objections

1. On dit parfois que Dieu seul est la béatitude véritable, ce qui semblerait indiquer que la béatitude elle-même est incréée, identique à Dieu.

En sens contraire

Rien de ce qui appartient formellement à la créature, comme son acte ou son opération propre, ne peut être incréé, sous peine de confondre la créature avec le Créateur lui-même.

Réponse

Il faut distinguer : selon son objet, ce qui constitue la béatitude, celle-ci est bien incréée, puisque seul le bien infini, Dieu lui-même, peut la constituer, ainsi qu'il a été établi. Mais selon son essence formelle, telle qu'elle existe réellement dans la créature bienheureuse elle-même, la béatitude est un acte créé, l'opération même par laquelle la créature atteint et jouit de cet objet incréé, cette opération demeurant elle-même un

acte fini de la créature, quoique son objet et sa cause dépassent infiniment sa propre nature.

Réponse aux objections

1. Dire que Dieu est la béatitude s'entend selon l'objet qui la constitue et la cause efficiente qui la produit, non selon l'acte formel lui-même par lequel la créature en jouit, lequel demeure toujours un acte créé et fini, propre à la créature bienheureuse.

Article 2
La béatitude est-elle une opération ?

Objections

1. La béatitude semble plutôt un état de repos stable et permanent, comme un habitus acquis une fois pour toutes, plutôt qu'une opération, laquelle demeure par nature transitoire et changeante.

En sens contraire

Chaque chose est parfaite dans la mesure où elle est en acte ; or l'acte propre de l'homme, être raisonnable, est l'opération de ses puissances les plus hautes. La perfection ultime de l'homme, sa béatitude, doit donc être elle-même une opération, non un simple habitus en puissance de s'exercer.

Réponse

Il faut dire que la béatitude est véritablement une opération, non un simple habitus. Car l'habitus, on l'a montré, n'est qu'une disposition à l'opération, non son plein achèvement en acte ; or la perfection ultime de toute chose consiste dans son actualité la plus pleine, non dans la seule capacité en puissance d'agir. La béatitude, perfection ultime de l'homme, doit donc consister dans l'opération elle-même la plus haute dont il est capable, non dans le seul habitus qui y dispose.

Réponse aux objections

1. La stabilité propre à la béatitude ne contredit pas sa nature d'opération, puisqu'il s'agit d'une opération d'un genre tout particulier, continue et sans terme, à la différence des opérations transitoires ordinaires qui s'achèvent et cessent ; cette stabilité procède de la perfection incomparable de son objet, non de sa réduction à un simple habitus statique.

Article 3

La béatitude est-elle une opération de la partie sensitive, ou seulement de la partie intellective ?

Objections

1. L'homme tout entier, corps et âme, semble devoir participer à sa béatitude ultime, ce qui inclurait, semble-t-il, quelque opération de la partie sensitive elle-même, non la seule partie intellective.

En sens contraire

La béatitude, fin ultime propre à la nature raisonnable de l'homme, doit résider dans ce qui lui est le plus propre et le plus élevé, à savoir l'intellect, non dans les opérations sensitives qu'il partage avec les bêtes les plus viles.

Réponse

Il faut dire que la béatitude, en son essence principale et formelle, est une opération de la seule partie intellective, la plus haute et la plus proprement humaine des puissances de l'âme, non de la partie sensitive commune à l'homme et aux bêtes. Une certaine béatitude seconde et participée peut bien déborder, par surabondance, sur la partie sensitive elle-même, comme un rayonnement de la joie intellectuelle principale ; mais l'essence formelle et principale de la béatitude réside dans la seule opération intellective la plus élevée.

Réponse aux objections

1. Que l'homme tout entier participe, par débordement et rayonnement, à sa béatitude ultime n'empêche pas que celle-ci réside essentiellement et formellement dans la seule partie intellective, la plus propre à sa nature raisonnable spécifique.

Article 4

La béatitude est-elle une opération de l'intellect, ou de la volonté ?

Objections

1. La volonté, on l'a montré, peut être supérieure à l'intellect à l'égard de certains objets qui dépassent notre pleine compréhension, comme Dieu lui-même ; la béatitude, portant précisément sur Dieu, pourrait donc sembler consister principalement dans l'acte de la volonté, l'amour, plutôt que dans celui de l'intellect.

En sens contraire

L'atteinte même de la fin, distincte du seul mouvement vers elle, consiste formellement dans la présence et la possession de cette fin par le sujet ; or c'est l'intellect, par sa vision, qui rend l'objet présent et possédé, tandis que la volonté, soit désire l'objet encore absent, soit se repose et jouit de l'objet déjà présenté par l'intellect, sans elle-même causer cette présence.

Réponse

Il faut dire que la béatitude consiste essentiellement et principalement dans l'opération de l'intellect, à savoir la vision même de l'objet ultime, laquelle rend cet objet formellement présent et possédé par l'âme. L'acte de la volonté, la jouissance ou fruition, accompagne nécessairement cette vision et la suit comme son complément et son couronnement affectif, sans en constituer l'essence formelle première, laquelle demeure l'acte de l'intellect voyant son objet.

Réponse aux objections

1. Que la volonté puisse, envers certains objets imparfaitement connus en cette vie, surpasser l'intellect en un certain sens, ne s'applique pas à la vision béatifique parfaite,

où l'intellect atteint enfin son objet de la manière la plus parfaite possible, rendant la primauté de son acte pleinement rétablie quant à l'essence formelle de la béatitude achevée.

Article 5

Est-ce une opération de l'intellect spéculatif, ou de l'intellect pratique ?

Objections

1. L'intellect pratique, ordonné à diriger l'action humaine vers le bien, semble d'une dignité au moins égale à l'intellect spéculatif dans la vie humaine achevée, ce qui pourrait lui faire partager, sinon détenir principalement, l'essence de la béatitude.

En sens contraire

L'intellect pratique, par sa nature même, est toujours ordonné à une opération extérieure ultérieure qu'il dirige, ne trouvant jamais en lui-même son repos final ; or la béatitude, fin ultime, doit consister dans une opération qui se suffise à elle-même, sans être elle-même ordonnée plus loin à une autre.

Réponse

Il faut dire que la béatitude consiste dans une opération de l'intellect spéculatif plutôt que pratique. Car l'intellect pratique demeure toujours, par sa nature propre, ordonné à quelque chose d'extérieur à lui-même, l'action ou l'œuvre qu'il dirige ; seul l'intellect spéculatif, dans son acte de contempler la vérité pour elle-même, trouve en cet acte même son repos final, sans référence ultérieure à autre chose, ce qui correspond exactement à la nature de la fin ultime recherchée pour elle-même.

Réponse aux objections

1. La dignité propre de l'intellect pratique dans la conduite de la vie humaine présente n'égale pas sa capacité à constituer, par sa nature même toujours tournée vers autre chose, la fin ultime elle-même, laquelle requiert un repos dans l'acte même, propre au seul intellect spéculatif.

Article 6

La béatitude consiste-t-elle dans la considération des sciences spéculatives ?

Objections

1. Les sciences spéculatives, portant sur les plus hautes vérités accessibles à la raison humaine, semblent constituer le plus bel exercice possible de l'intellect spéculatif, lequel a été établi comme le siège propre de la béatitude.

En sens contraire

L'intellect humain porte, par nature, un désir de connaître la cause première de toute chose observée ; or les sciences spéculatives, portant sur les créatures et leurs causes secondes, ne procurent qu'une connaissance médiate et imparfaite de la cause première elle-même, Dieu, laissant ainsi ce désir naturel encore insatisfait.

Réponse

Il faut dire que la béatitude ne consiste pas pleinement dans la considération des sciences spéculatives, lesquelles, pour élevées qu'elles soient, ne procurent qu'une connaissance des créatures et, tout au plus, une connaissance médiate et imparfaite de Dieu par leurs effets, insuffisante à combler pleinement le désir naturel de l'intellect de connaître directement la cause première elle-même en son essence propre.

Réponse aux objections

1. Que les sciences spéculatives constituent le plus bel exercice possible de la raison naturelle laissée à elle-même n'empêche pas qu'elles demeurent en deçà de ce que le désir naturel de l'intellect appelle ultimement, à savoir la connaissance directe de la cause première elle-même, non de ses seuls effets créés.

Article 7

La béatitude consiste-t-elle dans la connaissance de Dieu par l'essence des substances séparées ?

Objections

1. Les substances séparées, les anges, étant plus proches de Dieu et plus parfaitement connaissantes que toute créature corporelle, leur connaissance directe pourrait sembler procurer, par leur intermédiaire, une connaissance de Dieu suffisamment élevée pour constituer la béatitude cherchée.

En sens contraire

Le désir naturel de l'intellect, une fois qu'il connaît qu'un effet quelconque procède d'une cause, ne se repose pas avant de connaître cette cause elle-même directement ; or les substances séparées, fussent-elles connues parfaitement en leur propre essence, demeurent elles-mêmes des effets de Dieu, non Dieu lui-même.

Réponse

Il faut dire que la béatitude ne consiste pas non plus dans la seule connaissance de Dieu obtenue par la connaissance de l'essence des substances séparées, quelque élevée qu'elle soit. Car connaître parfaitement même les anges eux-mêmes en leur essence propre ne satisferait pas encore le désir naturel de l'intellect de connaître la cause première en elle-même, puisque les anges demeurent eux-mêmes des effets créés, renvoyant nécessairement, dans l'ordre de la connaissance des causes, à leur propre cause, Dieu, non encore atteint directement par cette voie.

Réponse aux objections

1. Que les substances séparées soient plus proches de Dieu que les créatures corporelles ne change rien à leur statut d'effets créés, lesquels, quelque parfaitement connus qu'ils soient en leur propre essence, ne peuvent jamais se substituer à la connaissance directe de leur propre cause première, seule capable de satisfaire pleinement le désir naturel de l'intellect.

Article 8

La béatitude de l'homme consiste-t-elle dans la vision de l'essence divine ?

Objections

1. L'essence divine, infiniment supérieure à toute capacité naturelle de l'intellect créé, semble absolument inaccessible à la vision directe d'aucune créature, fût-elle la plus élevée, ce qui rendrait cette vision impossible et donc inapte à constituer la béatitude effectivement atteignable.

En sens contraire

Il a été établi, par degrés successifs, que ni les sciences spéculatives, ni la connaissance des substances séparées, ne suffisent à combler le désir naturel de l'intellect de connaître la cause première en elle-même ; ce désir naturel ne trouve donc son repos parfait et définitif que dans la vision directe de l'essence divine elle-même.

Réponse

Il faut dire que la béatitude parfaite de l'homme consiste véritablement dans la vision de l'essence divine, seule capable de satisfaire pleinement le désir naturel de l'intellect de connaître directement la cause première de toutes choses. Quoique cette vision dépasse absolument les forces naturelles de tout intellect créé, laissé à lui seul, Dieu peut, par un don gratuit qui élève surnaturellement la capacité de l'intellect créé au-delà de sa mesure propre, se rendre lui-même directement visible à la créature raisonnable qu'il en juge digne, réalisant ainsi, par cette seule voie, la pleine satisfaction du désir naturel qu'il a lui-même implanté dans l'intellect humain.

Réponse aux objections

1. L'impossibilité naturelle de cette vision pour les seules forces créées n'exclut pas sa possibilité par un don surnaturel gratuit de Dieu lui-même, lequel seul peut élever l'intellect créé au-delà de sa mesure propre pour le rendre capable de cette vision directe, sans laquelle le désir naturel implanté par Dieu lui-même dans l'intellect demeurerait, contradictoirement, à jamais et nécessairement insatisfait.

QUESTION 4 — CE QUI EST REQUIS POUR LA BEATITUDE

❧

Notice liminaire

Après avoir établi l'essence de la béatitude dans la vision divine, saint Thomas en précise les conditions concomitantes : le plaisir qui l'accompagne nécessairement, la possession effective de l'objet atteint, la rectitude de la volonté qui l'accompagne, le rôle du corps et des biens extérieurs, et enfin la compagnie des amis — dont il montre qu'elle ajoute au bien-être sans appartenir à l'essence même de la béatitude parfaite.

Article premier
Le plaisir est-il requis pour la béatitude ?

Objections

1. Il a été montré que le plaisir n'est jamais qu'une conséquence seconde d'un bien déjà obtenu, non l'essence de ce bien lui-même ; il ne devrait donc pas être proprement requis pour la béatitude, dont l'essence a été fixée dans la seule vision.

En sens contraire

La béatitude, bien parfait entre tous, doit nécessairement s'accompagner de la perfection qui suit tout bien pleinement obtenu, à savoir le plaisir ; un bien souverain sans aucun plaisir concomitant semblerait incomplet.

Réponse

Il faut dire que le plaisir, quoique n'appartenant pas à l'essence formelle de la béatitude, laquelle réside dans la seule vision, en est cependant une conséquence nécessaire et requise, la suivant infailliblement comme son propre concomitant naturel : car tout appétit se repose et se complaît nécessairement dans le bien pleinement possédé selon sa propre convenance, et la vision divine, bien souverainement

convenable à l'intellect, cause donc nécessairement le plaisir le plus parfait qui soit dans la volonté qui l'accompagne.

Réponse aux objections

1. Que le plaisir ne soit pas l'essence formelle de la béatitude n'exclut pas qu'il en soit un concomitant nécessaire et infaillible, requis pour sa pleine intégrité, quoique second par rapport à la vision elle-même qui le cause.

Article 2

La possession effective (compréhension) de l'objet est-elle requise pour la béatitude ?

Objections

1. Comprendre pleinement, au sens le plus fort, semblerait signifier saisir totalement et exhaustivement son objet ; or nulle créature, fût-elle bienheureuse, ne peut ainsi comprendre totalement l'essence infinie de Dieu, ce qui semblerait exclure toute « compréhension » véritable de la béatitude.

En sens contraire

L'Apôtre parle de courir pour saisir le prix, comme on saisit ce qu'on obtient effectivement, sans que cela implique l'épuisement total de l'objet saisi.

Réponse

Il faut distinguer deux sens du mot compréhension : au sens le plus fort, saisir totalement et exhaustivement son objet, ce qui est en effet impossible à toute créature à l'égard de Dieu infini ; au sens plus large ici requis, atteindre effectivement l'objet cherché, le posséder présent et non plus seulement désiré comme absent. C'est en ce second sens que la compréhension est requise pour la béatitude : le bienheureux possède véritablement et atteint son objet, Dieu lui-même vu directement, sans pour autant épuiser totalement l'infinité de son essence, laquelle demeure toujours, même vue directement, incompréhensible en ce premier sens fort.

Réponse aux objections

1. L'impossibilité de la compréhension au sens le plus fort n'exclut donc pas la compréhension au sens plus large d'atteinte effective et de possession présente de l'objet, laquelle seule est requise pour la béatitude, et qui demeure pleinement compatible avec le caractère infiniment incompréhensible, au premier sens, de l'essence divine elle-même.

Article 3

La rectitude de la volonté est-elle requise pour la béatitude ?

Objections

1. La béatitude ayant été établie comme un acte de l'intellect principalement, la rectitude de la volonté, puissance distincte, pourrait sembler n'y être requise qu'accidentellement, non nécessairement.

En sens contraire

La rectitude de la volonté consiste précisément dans son ordination droite envers la fin dernière ; or celui qui possède effectivement cette fin dernière, la vision de Dieu, doit nécessairement avoir sa volonté droitement ordonnée envers elle, sous peine de contradiction entre la possession de la fin et le rejet de cette même fin par une volonté qui lui resterait mal ordonnée.

Réponse

Il faut dire que la rectitude de la volonté est véritablement requise pour la béatitude, et même nécessairement concomitante à elle : car on ne saurait posséder effectivement la fin dernière tout en ayant la volonté mal ordonnée à son endroit, ce qui serait proprement contradictoire. La possession de la vision divine requiert donc que la volonté du bienheureux soit déjà, par cela même, parfaitement droite et fixée dans l'amour de ce bien souverain qu'elle possède.

Réponse aux objections

1. Que l'essence formelle de la béatitude réside principalement dans l'intellect n'empêche pas que sa possession requière nécessairement, du côté de la volonté, cette rectitude concomitante, sans laquelle la possession même de la fin par l'intellect demeurerait incohérente avec l'état de la volonté du même sujet.

Article 4
Le corps est-il requis pour la béatitude de l'homme ?

Objections

1. L'homme tout entier, corps et âme, semble devoir participer à sa béatitude ultime pour qu'elle soit pleinement sienne, ce qui rendrait le corps nécessaire, non accessoire, à son essence même.

En sens contraire

Il a déjà été établi que l'âme séparée du corps peut, en un mode qui lui est propre, connaître Dieu et jouir de lui dans l'attente de la résurrection ; la vision divine elle-même, acte de l'intellect, ne requiert donc pas essentiellement le corps pour s'exercer.

Réponse

Il faut distinguer : quant à l'essence formelle de la béatitude, l'acte même de la vision divine, le corps n'est pas requis, puisque l'âme séparée elle-même, avant la résurrection, peut déjà jouir de cette vision selon le mode qui lui est propre. Mais pour l'intégrité et la pleine perfection de l'état de béatitude, qui concerne l'homme tout entier et non la seule âme, la réunion du corps glorifié à l'âme bienheureuse, lors de la résurrection, ajoute une perfection réelle à cet état, quoiqu'elle n'appartienne pas à l'essence même de l'acte de vision, lequel demeure le fait de l'intellect seul.

Réponse aux objections

1. Que l'homme tout entier participe finalement à la béatitude par la résurrection du corps n'implique donc pas que ce corps soit requis pour l'essence formelle de l'acte

de vision lui-même, lequel demeure, on l'a montré, le fait du seul intellect, capable de s'exercer, en un mode moindre mais réel, même dans l'âme séparée.

Article 5

Une perfection du corps est-elle requise pour la béatitude ?

Objections

1. Puisque le corps n'est pas requis pour l'essence même de la béatitude, sa perfection ultérieure, la gloire du corps ressuscité, ne devrait pas non plus y être proprement requise.

En sens contraire

Il convient que le corps, une fois réuni à l'âme bienheureuse pour l'intégrité de l'état final, participe lui-même, par un débordement de la gloire de l'âme, à quelque perfection propre correspondant à cette union.

Réponse

Il faut dire qu'une perfection du corps, sa gloire propre, est requise pour l'intégrité parfaite de l'état de béatitude, non comme cause ou comme partie de l'essence de l'acte de vision lui-même, mais comme un effet et un débordement convenable de la gloire de l'âme sur le corps qui lui est réuni, cette gloire corporelle complétant l'état de béatitude sans en constituer l'acte formel propre, lequel demeure toujours celui de l'intellect seul.

Réponse aux objections

1. Que le corps ne soit pas requis pour l'essence même de l'acte de vision n'empêche pas que sa perfection propre, une fois qu'il est réuni à l'âme bienheureuse, complète convenablement, par voie de débordement, l'intégrité de tout l'état de béatitude, sans pour autant en constituer la cause ni l'essence formelle.

Article 6

Les biens extérieurs sont-ils requis pour la béatitude ?

Objections

1. En cette vie présente, l'homme semble avoir besoin de quelque subsistance matérielle minimale pour soutenir son corps et rendre possible l'exercice même de la contemplation ; les biens extérieurs seraient donc, en ce sens au moins, requis.

En sens contraire

La béatitude parfaite, dans l'état de gloire, consiste dans la seule vision de Dieu, laquelle se suffit à elle-même sans requérir aucun bien extérieur créé, quel qu'il soit, pour sa pleine perfection.

Réponse

Il faut distinguer : pour la béatitude parfaite de l'état de gloire, aucun bien extérieur n'est requis, la vision de Dieu se suffisant absolument à elle-même. Mais pour la béatitude imparfaite qu'on peut atteindre en cette vie présente, par la contemplation la plus haute possible en cet état, certains biens extérieurs demeurent nécessaires, non comme cause de cette béatitude imparfaite elle-même, mais comme soutien instrumental du corps sans lequel l'exercice même de la contemplation ne pourrait s'effectuer dans les conditions présentes de l'union de l'âme au corps.

Réponse aux objections

1. La nécessité de quelque subsistance matérielle en cette vie présente concerne la seule béatitude imparfaite accessible ici-bas, non la béatitude parfaite de l'état de gloire, laquelle se suffit absolument à elle-même sans aucun besoin de bien extérieur créé.

Article 7

La compagnie des amis est-elle requise pour la béatitude ?

Objections

1. L'amitié ayant été montrée l'un des plus grands biens humains, causant l'union et le plaisir les plus élevés, elle semblerait devoir être requise pour la pleine perfection de la béatitude elle-même.

En sens contraire

La béatitude parfaite consiste dans la seule vision de Dieu, laquelle, bien infini, se suffit absolument à elle-même sans requérir, pour son essence propre, la compagnie d'aucune créature, fût-elle la plus aimée.

Réponse

Il faut dire que la compagnie des amis n'est pas requise pour l'essence même de la béatitude, laquelle se suffit à elle-même dans la seule vision de Dieu. Elle n'en demeure pas moins un concomitant convenable et hautement désirable de cet état, ajoutant au bien-être du bienheureux sans rien ajouter à l'essence même de sa béatitude : ainsi la communion des saints, dans la vision commune de Dieu partagée entre tous les bienheureux, accompagne-t-elle heureusement, sans la constituer, la béatitude de chacun.

Réponse aux objections

1. Que l'amitié soit l'un des plus grands biens humains en cette vie n'implique pas qu'elle soit requise à l'essence même de la béatitude parfaite, laquelle, se suffisant absolument dans la seule vision du bien infini, ne fait qu'accueillir avec bonheur, par surcroît, la compagnie des autres bienheureux qui partagent cette même vision.

❧

QUESTION 5 — L'OBTENTION DE LA BEATITUDE

❧

Notice liminaire

Cette dernière question de tout l'ouvrage examine comment la béatitude, dont l'essence a été fixée dans la vision divine, peut être effectivement obtenue : sa possibilité même, ses degrés selon le mérite, son impossibilité en cette vie sous sa forme parfaite, sa nécessité d'un secours proprement surnaturel qu'aucune nature créée ne peut se procurer à elle-même, et enfin son rapport aux œuvres de l'homme — avant de refermer le livre sur le point même par lequel il s'était ouvert : tous les hommes désirent la béatitude, quoiqu'ils se trompent souvent sur l'objet où la trouver.

Article premier
L'homme peut-il obtenir la béatitude ?

Objections

1. La béatitude parfaite ayant été fixée dans la vision d'une essence infiniment supérieure à toute nature créée, elle semblerait, par cela même, absolument hors d'atteinte pour l'homme, créature finie.

En sens contraire

Le désir naturel de l'intellect de connaître la cause première des choses, désir que Dieu lui-même a implanté dans la nature humaine, serait vain et contredirait la sagesse même du Créateur s'il ne pouvait jamais, par aucune voie, être satisfait.

Réponse

Il faut dire que l'homme peut véritablement obtenir la béatitude, non par ses seules forces naturelles, on le verra, mais par le secours d'un don gratuit de Dieu lui-même, lequel ne saurait avoir implanté en vain, sans possibilité aucune de satisfaction, le désir naturel de connaître la cause première qu'il a lui-même mis dans l'intellect humain.

Réponse aux objections

1. Que la vision de l'essence divine dépasse absolument les forces naturelles créées n'exclut pas sa possibilité par un secours surnaturel proprement divin, lequel seul peut élever la créature au-delà de sa propre mesure sans la détruire, ainsi qu'il a déjà été établi.

Article 2
Un homme peut-il être plus bienheureux qu'un autre ?

Objections

1. La béatitude parfaite consistant dans la possession du même bien infini pour tous les bienheureux, elle semblerait devoir être rigoureusement égale chez tous, sans qu'aucun ne puisse être dit plus bienheureux qu'un autre.

En sens contraire

L'Écriture enseigne qu'il y a plusieurs demeures dans la maison du Père, et que chacun recevra sa récompense selon son propre travail, ce qui suppose des degrés réels dans la béatitude accordée à chacun.

Réponse

Il faut dire qu'un homme peut véritablement être plus bienheureux qu'un autre, quoique tous voient la même unique essence divine : car cette vision, participée selon la capacité propre de chaque intellect créé, laquelle est elle-même proportionnée à la charité et au mérite de chacun en cette vie, admet des degrés réels d'intensité et de clarté, sans que l'unité de l'objet vu, Dieu lui-même, en soit divisée pour autant.

Réponse aux objections

1. L'unité de l'objet contemplé, Dieu même, n'entraîne donc pas l'égalité de la capacité de chaque intellect créé à le contempler, laquelle demeure proportionnée, par la justice et la bonté divines, au mérite librement acquis par chacun durant sa vie présente.

Article 3

Peut-on être bienheureux en cette vie ?

Objections

1. Les plus grands sages et contemplatifs semblent parfois atteindre, dès cette vie, un état de paix et de joie si élevé qu'on pourrait le qualifier, en quelque façon, de béatitude déjà présente.

En sens contraire

La béatitude parfaite exclut tout mal et comble entièrement tout désir ; or cette vie présente comporte toujours quelque mal à endurer, quelque ignorance, quelque désordre résiduel des passions, et la corruptibilité même du corps, lesquels excluent la possession de la béatitude en son sens le plus parfait et le plus achevé.

Réponse

Il faut distinguer : la béatitude parfaite, telle qu'elle a été définie, ne peut être obtenue en cette vie présente, laquelle comporte toujours quelque mal, quelque ignorance et quelque instabilité incompatibles avec sa pleine notion. Mais une béatitude imparfaite, participation lointaine et incomplète de la béatitude parfaite, peut bien être atteinte dès cette vie par l'exercice le plus élevé possible de la contemplation et de la vertu, à la manière d'un avant-goût réel, quoique très inférieur à la vision parfaite réservée à la vie future.

Réponse aux objections

1. L'état de paix et de joie que peuvent atteindre les plus grands contemplatifs en cette vie, pour élevé qu'il soit, ne constitue jamais qu'une béatitude imparfaite et participée, non la béatitude parfaite elle-même, laquelle demeure hors d'atteinte tant que subsistent les maux et les limitations propres à la condition présente.

Article 4

La béatitude obtenue en cette vie peut-elle être perdue ?

Objections

1. La béatitude, quelque imparfaite qu'elle soit en cette vie, semble un bien si élevé qu'on pourrait croire qu'une fois atteinte, elle demeure acquise de façon stable et permanente, sans plus pouvoir se perdre.

En sens contraire

Il vient d'être établi que la béatitude de cette vie demeure toujours imparfaite, sujette aux vicissitudes de la condition présente ; or ce qui demeure sujet à ces vicissitudes — maladie, malheur extérieur, tentation, péché — peut, par cela même, être perdu, à la différence de la béatitude parfaite et immuable de la vie future.

Réponse

Il faut dire que la béatitude imparfaite obtenue en cette vie peut véritablement être perdue, précisément parce qu'elle demeure sujette à toutes les vicissitudes de la condition présente — maladie, malheur, tentation, voire péché mortel qui détruirait la charité elle-même. La béatitude parfaite de la vie future, en revanche, une fois obtenue, ne peut plus jamais se perdre, la volonté du bienheureux étant alors définitivement et immuablement fixée dans la possession du bien infini qui comble absolument tout désir, sans plus laisser place à aucun mouvement vers autre chose.

Réponse aux objections

1. Cette instabilité propre à la béatitude imparfaite de cette vie, loin de contredire ce qui a été établi, le confirme au contraire : c'est précisément parce qu'elle demeure imparfaite et sujette aux vicissitudes présentes qu'elle peut se perdre, à la différence de la béatitude parfaite et définitive de la vie future.

Article 5

L'homme peut-il acquérir la béatitude par ses seules forces naturelles ?

Objections

1. L'homme, doué de raison et de volonté libre, semble par nature capable de tendre vers son bien le plus élevé et de l'atteindre par le seul déploiement de ses propres facultés, sans requérir de secours extérieur à sa nature.

En sens contraire

Il a été établi que la béatitude parfaite consiste dans la vision de l'essence divine, laquelle dépasse absolument la proportion de toute nature créée, y compris celle de l'intellect humain le plus parfait.

Réponse

Il faut dire que l'homme ne peut acquérir la béatitude parfaite par ses seules forces naturelles. Car aucun effet ne peut dépasser la proportion de sa cause propre ; or l'intellect humain, si excellent soit-il par nature, demeure une puissance créée et finie, incapable par elle-même de produire un acte, la vision de l'essence infinie, qui dépasse absolument sa propre proportion naturelle. L'homme possède bien, par nature, une capacité radicale et obédientielle à recevoir cette vision, s'il plaît à Dieu de la lui accorder ; mais il ne peut se la procurer à lui-même par le seul exercice de ses forces naturelles, sans un don gratuit qui l'élève au-delà de sa propre mesure.

Réponse aux objections

1. La capacité naturelle de l'homme à tendre vers son bien le plus élevé, réelle en son ordre, ne suffit donc pas à produire par elle-même cet acte qui dépasse absolument sa propre proportion, ainsi que le montre le principe déjà invoqué qu'aucun effet ne peut surpasser la capacité propre de sa cause.

Article 6

L'homme est-il conduit à la béatitude par l'action de quelque créature ?

Objections

1. Les anges, ou d'autres créatures spirituelles plus excellentes que l'homme, pourraient sembler capables, par leur propre puissance supérieure, de conduire l'homme jusqu'à cette vision divine qui dépasse ses seules forces naturelles.

En sens contraire

Aucune créature, fût-elle la plus excellente de toutes, n'est elle-même capable de produire un effet dépassant absolument sa propre proportion naturelle ; or élever l'intellect humain jusqu'à la vision de l'essence divine, laquelle dépasse la proportion de toute nature créée sans exception, y compris angélique, ne peut donc être l'œuvre d'aucune créature comme cause principale.

Réponse

Il faut dire que l'homme n'est pas conduit à la béatitude par l'action principale d'aucune créature, fût-elle angélique, mais par Dieu seul, seule cause capable de produire cet effet qui dépasse absolument la proportion de toute nature créée. Les créatures, y compris les anges ou les sacrements institués par Dieu, peuvent bien servir de causes instrumentales et ministérielles, disposant et accompagnant l'homme sur ce chemin, mais toujours sous la motion et par la puissance de la seule cause principale, Dieu lui-même, sans laquelle aucune créature ne pourrait rien produire d'un ordre aussi supérieur à sa propre nature.

Réponse aux objections

1. L'excellence supérieure de certaines créatures, comme les anges, par rapport à l'homme, ne les rend nullement capables, par leur seule puissance propre, de produire un effet qui dépasse absolument la proportion de toute nature créée sans exception ; leur rôle ne peut donc être que ministériel et instrumental, sous la seule causalité principale de Dieu.

Article 7

Quelques œuvres de l'homme sont-elles requises pour qu'il obtienne de Dieu la béatitude ?

Objections

1. Puisque la béatitude dépasse absolument les forces naturelles de l'homme et ne peut être produite que par Dieu seul, on pourrait croire qu'aucune œuvre propre de l'homme n'y contribue en rien, celle-ci demeurant un pur don gratuit indépendant de toute disposition ou collaboration humaine.

En sens contraire

Dieu, dans sa providence ordinaire, conduit les créatures raisonnables à leur perfection en respectant leur mode propre d'opérer, lequel est, pour l'homme adulte doué de raison, celui d'agir librement par ses propres actes ; il convient donc que Dieu requière, de la part de l'homme, une coopération et une disposition par les bonnes œuvres, sans pour autant que celles-ci soient elles-mêmes la cause efficiente principale de la gloire, laquelle demeure toujours le don gratuit de Dieu seul.

Réponse

Il faut dire que certaines œuvres de l'homme sont bien requises, non comme cause principale produisant elle-même la béatitude, ce qui appartient à Dieu seul, mais comme disposition et coopération libre par laquelle l'homme adulte, doué de raison et mû par la grâce déjà reçue, se prépare et mérite, dans l'ordre établi par la providence divine elle-même, de recevoir ce don ultime. Cette exigence respecte le mode propre d'opérer de la créature raisonnable, sans rien retirer à la gratuité radicale du don lui-même, lequel demeure, en sa cause première et principale, entièrement de Dieu.

Réponse aux objections

1. Que la béatitude dépasse absolument les forces naturelles de l'homme n'exclut donc pas que Dieu, dans sa providence, requière de sa part, mû lui-même par la grâce, une coopération libre par les bonnes œuvres, laquelle demeure elle-même un effet de

la grâce divine, non une cause indépendante rivalisant avec la causalité principale de Dieu.

Article 8
Tous les hommes désirent-ils la béatitude ?

Objections

1. Beaucoup d'hommes semblent ignorer totalement, ou même rejeter explicitement, l'idée même de la vision divine, laquelle a été établie comme l'essence propre de la béatitude ; ils ne pourraient donc, semble-t-il, désirer ce qu'ils ignorent ou rejettent ainsi explicitement.

En sens contraire

Il a déjà été établi, dès l'ouverture de ce traité, que tous les hommes s'accordent sur la fin dernière selon sa raison formelle commune — la pleine satisfaction de tout désir —, quoiqu'ils diffèrent et se trompent souvent sur l'objet concret où ils croient la trouver.

Réponse

Il faut dire que tous les hommes désirent véritablement la béatitude, selon sa raison formelle commune de bien parfait comblant tout désir, ainsi qu'il a été établi dès le premier article de ce traité. Nul n'est requis, pour désirer ainsi la béatitude en général, de connaître explicitement qu'elle consiste, en son essence la plus achevée, dans la vision de l'essence divine : chacun la désire confusément sous cette raison commune de bien parfait et satisfaisant, quoique la plupart se trompent, souvent gravement, quant à l'objet concret et particulier où ils s'imaginent, à tort, pouvoir la trouver pleinement — richesses, honneurs, plaisirs, ou tout autre bien créé déjà écarté au cours de cette étude.

Réponse aux objections

1. L'ignorance ou même le rejet explicite de la vision divine comme telle n'empêche donc nullement le désir confus et universel de la béatitude selon sa seule raison formelle commune, laquelle demeure, qu'on le sache ou non, qu'on le veuille ou non, inscrite au plus profond de tout appétit raisonnable comme la fin ultime vers laquelle, en définitive et malgré toutes les erreurs possibles sur son objet concret, tend nécessairement tout désir humain.

❧

Ainsi s'achève L'Âme selon saint Thomas d'Aquin. Le lecteur aura parcouru, à travers les mots mêmes du Docteur Commun, tout le chemin de la psychologie thomiste : la nature de l'âme et son union au corps, ses puissances depuis les sens jusqu'à l'intellect, sa connaissance et les limites de cette connaissance, ses passions dans toute leur richesse concrète, sa liberté fondée et non menacée par la causalité divine, sa vertu qui la stabilise dans le bien, et enfin sa fin dernière, vers laquelle tout, en définitive, était ordonné : non un bien créé quelconque, mais la vision même de Dieu, seule capable de combler ce désir infini que tout homme porte en lui, qu'il le sache ou non. C'est au lecteur, désormais, de méditer ce que ces textes donnent à voir d'une conception de l'homme — et d'en tirer, pour lui-même, les conséquences qu'il jugera bon d'en tirer.